

LE SACRIFICE DES FEMMES SAMNITES

Mon interrogation porte ici sur un texte de Strabon qui expose un rite célébré par des Celtes d'une île de l'océan Atlantique, proche de la côte, et doublement singulier : d'une part, en ce que s'y marque une grande cruauté, de l'autre, en ce que cette cruauté porte sur une femme. Mon ambition serait à la fois de dater ce rite, et d'en percevoir la signification. J'opérerai donc un certain nombre de rapprochements, qui, hélas, ne procureront au mieux que des présomptions.

Voici d'abord le texte de Strabonⁱ :

Poseidonios affirmeⁱⁱ qu'il y a dans l'océan une petite île, qu'il situe devant l'embouchure de la Loire et pas tout à fait en haute mer, habitée par les femmes des Samnites possédées de Dionysos et vouées à apaiser ce dieu par des rites mystiques et par toutes sortes de cérémonies sacrées. Aucun homme ne met le pied sur cette île ; en revanche, les femmes elles-mêmes traversent l'eau pour s'unir à leurs maris et s'en retournent ensuite. La coutume veut qu'une fois par an elles enlèvent le toit du temple et en refassent un le même jour, avant le coucher du soleil, chacune y apportant sa charge de matériel. Celle dont le fardeau tombe à terre est déchiquetée par les autres, qui promènent alors ses membres autour du temple en criant l'évohé et ne s'arrêtent pas avant que leur délire ne prenne fin. Or il arrive toujours que l'une ou l'autre d'elles tombe et doive subir ce sort.

Précisons d'abord un point d'onomastique. Les manuscrits donnent bien *Samnitôn* pour le nom donné à ces femmes. On a, dans Eustathe, une variante *Amnitôn*. Le mot a été souvent corrigé en *Namnitôn*, car le texte situe l'île exactement sur la façade maritime du peuple des Namnètes, qui habitait toute la région de la basse Loireⁱⁱⁱ. Eustathe dépend de Denys Périégète^{iv}, mais Ptolémée^v et Marcien d'Héraclée^{vi} connaissent tous deux des *Samnitai* (plus exactement, dans Marcien, *Sapinitai*) à l'embouchure de la Loire, et Ptolémée les distingue expressément des Namnètes, car ceux-ci sont nommés un peu plus loin dans son texte^{vii}. La source commune à ces auteurs est Artémidore. Les îles (le pluriel est dans Denys) peuvent être celles de Batz, du Croisic ou de Saillé, toutes trois autrefois séparées de la terre ferme ; ou celle de Dumet, à 10 km. de l'estuaire de la Vilaine, voire Belle-Ile-en-Mer, à 50 km. de la côte.

Hésitation, sur la localisation, donc. Hésitation aussi sur l'étymologie. Le celtisant Léon Fleuriot notant^{viii} qu'on a, sur la tablette d'éviction en gaulois appelé le Plomb du Larzac, le terme *semnanom*, désignant des femmes, terme qu'il rapprochait du germanique **setsnanez*, d'où a été tiré le nom d'un peuple nommé en Germanie par Tacite, les *Semnonnes*, signalait qu'on a en celtique des noms propres *Samnius*, *Samnia*, *Samnagenses*, et les femmes *samnites* de l'embouchure de la Loire, au sujet desquelles il soulignait qu'« on corrige, sans doute trop vite, en **namnitôn* les femmes que Strabon appelle *tân tôn Samnitôn gunaîkes* ». Dans cette analyse, les termes celtiques se fondent sur un radical **semn-*, **samn-*, qui signifie « lignée, race », tout comme les noms des *Samnites* d'Italie, et avec eux des *Sabini*, *Sabelliens*^{ix}. Par contre, Pierre-Yves Lambert, autre celtisant de premier plan, lit sur le Plomb du Larzac *se-mnanom* ou *-bnanom*, et y voit un nom de la « femme »^x.

L'étymologie ne donne donc guère d'indication sur les dames Samnites - mais il est notable que les *(se)mannom* du

texte cité apparaissent dans un contexte de sorcellerie ! On lit en effet *se-bnanom brictom*, « le charme (magique) des femmes ».

Je me permets d'écarter immédiatement une analyse de mon éminent collègue Marcel Detienne : dans son livre *Dionysos à ciel ouvert*, il consacre un chapitre entier au texte de Strabon, non pas pour l'étudier dans son contexte celtique (qu'il ne connaît certes pas !), mais parce qu'il voit dans l'île des Samnites la marque d'une influence dionysiaque sur le monde celtique, et que cela lui permet de déduire certains aspects peu étudiés du dieu grec Dionysos^{xi}. En effet, le texte remonte à Poseidonios, qui parcourut une partie de la Gaule à la fin du IIe siècle avant notre ère. Or, il est parfaitement exclu que des Celtes de la région de l'embouchure de la Loire aient pu, à cette époque, avoir subi une influence grecque telle qu'ils aient adopté et le dieu Dionysos, et ces rites. J'ajoute que si le rite dionysiaque il y avait ici, il se présenterait sous la forme extrêmement archaïque - en Grèce, elle n'est plus connue que dans le mythe, et la tragédie (telle les *Bacchantes* d'Euripide) - où le *diasparagmos* des Bacchantes porte sur un être humain. Dès lors, l'emprunt est inconcevable, et si le rite présente un aspect dionysiaque tel que Poseidonios a pu identifier directement le rite à celui que les Grecs célébraient en l'honneur de Bakkhos, il faut parler, d'une part, d'héritage commun, entre Grecs et Celtes, à partir d'une antiquité préhistorique, et d'autre part, d'une *interpretation graeca* d'un dieu gaulois par un érudit grec^{xii}.

Dater le rite, c'est d'abord envisager, à mon avis, s'il coïncide avec l'une des quatre grandes fêtes qui, en Irlande, rythmaient l'année^{xiii}. A savoir, selon leurs noms et leurs dates traditionnels, Samain au 1er novembre, Imbolc au 1er février, Beltene au 1er mai, Lughnasad au 1er août. En effet, si ces fêtes ne sont véritablement attestées telles quelles qu'en Irlande, une multitude d'indices permet de penser qu'elles étaient déjà célébrées dans le monde celtique ancien, et ce approximativement aux mêmes dates qu'à celles données dans les textes irlandais médiévaux. Je dis *approximativement*, parce

que le calendrier celtique ancien était lunaire, et qu'il n'existait donc pas de dates fixes dans l'année comme celles, d'origine julienne, fournies par l'Irlande chrétienne. Pour rétrograder de ce calendrier julien au calendrier celtique ancien, il faut considérer que les fêtes se déplaçaient un peu, selon le mois, étant en avance par rapport au soleil lorsque le comput des mois avaient pris du retard, étant au contraire un peu en retard lorsqu'à la suite de l'insertion d'un mois supplémentaire pour rattraper le retard c'est la fête qui se trouvait un peu retardée par rapport au cycle solaire^{xiv}. Peu importe en fait : la Gaule a non moins que l'Irlande adopté finalement le calendrier julien, et les fêtes, qui survivaient manifestement dans le peuple, ont dû se fixer aisément aux mêmes dates qu'en Irlande.

Sans traiter ici ces questions à fond, je rappelle en effet, pour chacune des quatre grandes fêtes les points suivants :

- l'existence de Lugnasad en Gaule est attestée par les décisions de L. Munatius Plancus, lorsqu'il fonde la colonie romaine de Lyon en - 43, c'est-à-dire romanise la *Lugdunum* celtique, et institue au 1er août la réunion du *Consilium Galliarum*. Les Irlandais ont compris Lugnasad comme signifiant « L'assemblée de Lug » ; et, même si les linguistes contemporains préfèrent une autre étymologie, la fête était effectivement un moment de rencontre, de réunion politique, de concours sportifs et musicaux, et de trêve pour que les gens puissent affluer dans les villes royales^{xv} : dès lors, on a d'un côté, en Irlande, une assemblée politique lors d'une réunion en l'honneur de Lug le 1er août, et de l'autre, dans la Gaule que les romains viennent de conquérir, l'organisation d'une assemblée politique, le 1er août, dans la « Citadelle de Lug » ;

- pour Samain, comme pour les deux autres fêtes, ce sont des données plus tardives que la fondation de Lyon qui attestent leur existence, mais elles sont non moins contraignantes. Le 1er novembre est, depuis une haute époque dans l'histoire du christianisme, la fête des saints, suivie immédiatement de la fête des morts^{xvi}. Or, Samain n'était pas autre chose : c'était le

moment où les voies de l'autre monde s'ouvraient, et où les morts envahissaient le monde des vivants^{xvii}, exactement comme ce jour des Antheſtêria, à Athènes (mais cette fois, en fin d'hiver), où les Kères, les âmes des morts, envahissaient la ville et avaient libre cour pendant une journée. Autrement dit, la fête des morts christianise un rite celtique antérieur.

- Beltene survit dans l'ensemble des fêtes de mai formant le « cycle de mai », étudié par de nombreux auteurs^{xviii}, et en dernier lieu par Antoinette Matecki^{xix}.

- enfin Imbolc survit dans la christianisation d'un motif mythique essentiel. Le nom *Imbolc* était compris par les Irlandais comme signifiant la « lactation des brebis »^{xx}, et, à l'instar de *Lugnasad*, même si la linguistique contemporaine a revu cette étymologie^{xxi}, les auteurs de l'étymologie ancienne avaient manifestement d'excellentes raisons de proposer celle où il est question de lactation. Car, en termes chrétiens, la période qui entoure le 1er février est marquée d'abord par des figures et célébrations féminines de première importance (sainte Brigitte, le 1er février ; Chandeleur, célébrant la Purification de la Vierge et la Présentation de Jésus au temple, le 2 ; les sept femmes martyres de Sébastè, compagnes de saint Blaise, le 3 ; sainte Véronique, le 4 ; sainte Agathe, le 5 ; on a aussi, dans les dédicaces anciennes, sainte Aldegonde le 30 janvier, et sainte Marcelle le 31), et de plus, certaines de ces figures sont directement liées à la lactation : sainte Agathe est celle qui eut les seins coupés, et depuis elle patronne l'allaitement ; dans un conte français, une femme nommée parfois Brigitte comme la sainte, en Nivernais et en Ariège, ce qui ne saurait être un hasard^{xxii}, est une héroïne qui nourrit un petit enfant, apporte la fécondité, traite une vache, ce qui amène toutes les vaches à donner du lait à pleins seaux^{xxiii}. La relation entre sainte Brigitte et l'allaitement est d'ailleurs parfois explicite, par exemple en Belgique, à Nivelles et Saint-Rémy-de-Huy, « où les pèlerins passent la main sur une petite vache couchée à ses pieds »^{xxiv}. Et la Purification de la Vierge insiste sur le même aspect : Jésus est alors présenté au temple parce qu'il dort dans

son berceau, et, dans certains monastères, les moniales balançaient un berceau jouet de Noël à la Chandeleur, c'est-à-dire jusqu'au 2 février^{xxv}.

Telles sont les raisons déterminantes, me semble-t-il, de considérer que les quatre grandes fêtes celtiques attestées en Irlande pour le haut Moyen Age existaient dans la Gaule continentale antique. Il s'ensuit, bien sûr, que le décalage de ces quatre fêtes par rapport aux quatre événements solaires (solstices et équinoxes) est voulu, et ne découle pas, en Irlande, comme certains l'ont supposé^{xxvi}, d'une dérive par faute de raccordements solaires, telle qu'on pourrait, en calculant le rythme de la dérive, retrouver la date initiale du calendrier où les quatre fêtes auraient coïncidé avec les quatre événements solaires. Au contraire, puisque l'écart entre celles-ci et ceux-ci est resté le même entre le Ier siècle avant notre ère (Lyon est fondé par Plancus en - 43) et le haut Moyen Age irlandais, sans dérive supplémentaire dans ce dernier, il s'ensuit que l'écart est voulu, déterminé, et ne relève pas de l'accident : je renvoie sur ce point aux magnifiques travaux de Donatien Laurent, qui a proposé une raison de cette disposition^{xxvii}.

Si donc la recherche en héortologie celtique consiste d'abord, à priori, à localiser un rite dans ce calendrier rituel, il reste possible - et là, nous sommes dans l'inconnu - que des fêtes aient eu lieu à d'autres dates, en situation intermédiaire par rapport aux quatre grandes fêtes, et par exemple précisément lors des solstices.

Tel est le cadre calendaire de mon interrogation au sujet du rite rapporté par Strabon.

Pour l'étudier, je pense qu'il convient d'en distinguer les éléments. On peut distinguer : a) l'isolement des femmes dans une île ; b) la reconstruction partielle d'un édifice ; c) le sacrifice d'une personne par rapport à un ensemble.

a) L'isolement de femmes dans une île est typiquement celtique.

Il est fait souvent mention d'îles où ne vivaient que des groupes de prêtresses, interdites donc aux hommes.

La plus ancienne doit être celle de Pomponius Mela pour l'île de Sein :

Sena, dans la mer Britannique, en face du littoral des Osismii, est célébrée par l'oracle d'une divinité gauloise dont les prêtresses, consacrées par une virginité perpétuelle, sont, dit-on, au nombre de neuf ; on les appelle Gallizènes et on les croit douées du pouvoir singulier de soulever les mers et les vents par des formules magiques, de se métamorphoser à volonté et en n'importe quel être animé, de guérir les maux qui, pour d'autres, sont incurables, de connaître et de prédire l'avenir ; mais ce sont des dons qu'elles réservent aux navigateurs, à ceux qui se sont mis en route dans la seule intention de les consulter^{xxviii}.

On remarquera a) que ces femmes ne portent pas le même nom que celles de Strabon, mais ont, comme elles, une dénomination collective propre ; b) qu'à la différence de celles de Strabon, elles gardent leur virginité ; c) qu'elles sont de puissantes magiciennes, des sortes de « druidesses », ce qui rappelle les « femmes » au charme magique de la tablette du Larzac.

Le thème des femmes formant une communauté insulaire a survécu dans les traditions des îles Britanniques : des textes médiévaux parle de la fée Morgane, qui vit isolément, dans l'île d'Avallon, avec huit autres fées^{xxix} : elles sont donc neuf, comme les Gallizènes de l'île de Sein. En Irlande, les héros des récits de *Navigations (Immrama)* rencontrent souvent

une « île des Femmes » : c'est le cas de Maelduin, qui est accueilli par une reine et ses dix-sept filles, seuls habitants d'une île^{xxx} ; lui et ses compagnons s'unissent à elles^{xxx}, tout comme, dans un mythe grec célèbre, les Argonautes arrivant dans l'île de Lemnos, qui a été vidée de toute sa population masculine à la suite du massacre des hommes par leurs épouses, s'unissent à elles^{xxxii}. Le thème de l'île des femmes rencontrée par des voyageurs se retrouve aussi dans les navigations de Bran, fils de Febal^{xxxiii}.

De manière moins insulaire, on ajoutera que dans le roman de Peredur, ce héros, équivalent gallois de Perceval, séjourne pendant trois semaines chez les neuf sorcières de Kaer Loyw (Gloucester), mais, comme elles ont commis bien des forfaits, le roi Arthur les combat plus tard avec son armée, et les vainc^{xxxiv}. Ces femmes sont donc au nombre de neuf, comme les Gallizènes et les fées d'Avallon, et leur puissance les rapproche des premières. Il est remarquable que, si Gloucester n'est pas à proprement parler une île (!), elle est néanmoins partiellement conçue comme telle dans la tradition galloise : dans le récit appelé *Kulhwch et Olwen*, qui raconte la quête d'objets opérée par Kulhwch pour obtenir de son père la main d'Olwen, le héros est aidé par les chevaliers du roi Arthur, et ils doivent, entre autres choses, parvenir à délivrer un héros prisonnier depuis sa naissance, Mabon. C'est finalement un saumon qui leur dit savoir où est le prisonnier, et c'est à Kaer Loyw (Gloucester), qu'il peut atteindre lorsque la marée remonte la Severn jusque là. Il en fait la démonstration à Kei et Bedwyr, qui montent sur son dos et vont jusqu'au pied de la forteresse. Alors « Arthur marcha sur Kaer Loyw, où Mabon était en prison. Kei et Bedwyr y allèrent sur les deux épaules du poisson. Pendant que les soldats d'Arthur attaquaient la cité [par voie de terre, faut-il comprendre], Kei défonça le mur et prit le prisonnier sur son dos - les soldats continuaient à combattre pendant ce temps »^{xxxv}. Ainsi Gloucester est perçue comme à moitié insulaire. Par ailleurs, Peredur, séjournant chez les sorcières de Kaer Loyw, exactement comme Cúchulainn, dans un récit irlandais, séjourne chez une femme

guerrière, Scáthach, pour en apprendre la magie guerrière, est en pleine phase initiatique : cela rappelle alors le passage des Argonautes à Lemnos, car l'expédition de ces héros, qui culmine avec le mariage de Jason et la reconquête du trône de son père, est aussi de type initiatique.

Rapprochons encore une tradition irlandaise, évoquée dans le texte appelé *Tram Dam Guaire*, où Senchan et ses compagnons, navigant vers l'île d'Alba (la Grande-Bretagne), rencontrent sur l'île de Man une Femme-Docteur, qui leur impose une épreuve de poésie pour les laisser aborder. « Alternativement, elle est un an femme-docteur, et un an productrice de sel »^{xxxvi}. Personnage intéressant, puisque outre sa localisation insulaire, elle paraît conjoindre des activités qui sont d'un côté celle des Gallizènes (le pouvoir qui confère la puissance magique) et de l'autre celle des femmes Samnites (le travail).

Le thème de l'île habitée par des femmes douées de pouvoirs magiques se retrouve encore en Galice^{xxxvii}.

b) En ce qui concerne le thème de la reconstruction partielle d'un édifice, attesté en divers endroits du monde^{xxxviii}, je connais bien peu de parallèles celtiques.

Le plus proche se trouve dans l'histoire intitulée *Les aventures de Cormac dans la Terre de Promesse* : celui-ci arrive dans une maison d'argent, à moitié couverte de plumes d'oiseaux blancs. Les constructeurs sont eux-mêmes vêtus de plumes d'oiseaux (ce qui indique qu'ils sont des prêtres : l'endroit est donc un lieu saint, ce qui rappelle Delphes, ci-dessous). Ils mettent les plumes sur la maison, mais quand ils ont terminé, un souffle de vent annule tout leur travail^{xxxix}. On a donc là : le motif d'une couverture partielle d'un édifice, en matière légère, comme dans les parallèles grecs qu'on va citer dans un instant, l'idée d'un recommencement, et une action menée par des personnages sacrés.

On a, par ailleurs, une sorte d'inversion irlandaise du motif de l'île des Samnites : le récit appelé la *Bataille d'Allen* parle d'un toit arraché, en hiver, ce qui produit une horrible tempête^{xl}.

C'est dans des traditions grecques, surtout, que je trouve les parallèles les plus nets : le Daphnèphorion primitif d'Erétrie avait un toit en laurier, « probablement renouvelé périodiquement dans le cadre d'un rituel »^{xli}.

Cela rappelle, évidemment, qu'à Delphes, selon Pausanias^{xlii}, le premier temple fut fait de laurier, dont les branches étaient apportées du laurier qui se trouvait dans le val de Tempè ; le second fut fait de cire et de plumes, par des abeilles envoyées par Apollon aux Hyperboréens. Selon une autre tradition, le temple fut construit par un Delphien nommé Ptéras, ce qui donna l'idée qu'il était question de plumes (*ptéron*), ou encore c'est parce que le temple fut de fern (*ptéris*), croissant sur les montagnes alentour. Selon le même auteur^{xliii}, le premier oracle appartient à la Terre, qui avait pour prophétesse Daphnis, nymphe de la montagne (et selon le poème attribué à Musée elle était alors associée à Poséidon, qui avait Pyrkôn pour prophète). Puis Terre le donna à Thémis, qui en fit don à Apollon. Et on donna à Poséidon l'île de Kalaureia, sur la côte nord de l'Argolide, en échange.

Par ailleurs, B. Robreau a d'une part rapproché^{xliv} du rite étudié ici le nettoyage solennel du temple de Vesta, opéré par les Vestales du 7 au 15 juin, car sur ces femmes pèsent de terribles menaces en cas de sacrilège^{xlv}, et d'autre part il a évoqué un groupe de traditions chrétiennes médiévales, concernant la même région - l'ancien pays des Carnutes, à la fois Orléans, et Chartres. Le dossier est le suivant :

1°) On observe, dans les traditions chrétiennes d'Orléans, une complémentarité entre les *Vitae* médiévales de saint Euverte et de saint Aignan^{xlvi}. D'une part, Euverte, l'un des premiers évêques de la ville, est lié à la date du 3 mai, celle de

l'Invention de la Croix, et c'est lui qui fit construire la cathédrale Sainte-Croix^{xlvii}. Par contre Aignan, l'un de ses premiers successeurs, est lié au 14 juin, car c'est à cette date qu'il délivra la ville du siège que lui faisaient subir les Huns. Il correspond donc à la période calendaire qui suit celle dominée par Euverte, et, en particulier, le soleil est plus haut le 14 juin que le 3 mai. Or, un autre épisode central de la carrière d'Aignan est qu'il fit déposer le toit mis par Euverte sur la cathédrale pour le rebâtir à plus grande hauteur. Et, lors de ces travaux, il guérit d'un signe de croix un architecte, nommé Ellis, tombé du toit de la cathédrale.

2°) D'autre part, en pays chartrain, Grégoire de Tours raconte, dans la vie de sainte Monégonde^{xlviii}, qu'une femme qui avait mis du blé à sécher sur son toit vit sainte Monégonde comme d'un haut lieu et perdit alors la vue. Or « sainte Monégonde semble particulièrement liée à la période du solstice d'été. Elle est indiquée au 2 juillet dans [l'hémérologue d'] Usuard. Arrivée à Tours peu après le 8 juin^{xlix}, elle y fonde un monastère dédié à saint Pierre (dont la fête est située au 29 juin) ». Le blé sur le toit paraît renvoyer à une date plus avancée, mais la perte de vue fait penser à un éblouissement, vers le solstice¹.

Cette Monégonde est une guérisseuse. Lorsque la femme mentionnée ci-dessus la voit, elle était en train de chercher des plantes dans un petit jardin : les attaches solsticiales de la sainte permettent alors d'évoquer les herbes de la saint Jean, dont la quête est attestée à partir d'un sermon d'Atton, évêque de Verceil, au Xe siècle.

Ces éléments permettent à B. Robreau de rapprocher ces traditions du rite des femmes Samnites. On a bien dans la légende d'Aignan : la reconstruction d'un toit, et une victime humaine, dont la guérison pourrait aisément être due à une réfection de la légende celtique sous-jacente dans une perspective chrétienne. Dès lors, en raison de l'évolution solaire que l'on note entre le 3 mai, date du fondateur Euverte, et le 14

juin, celle du réfecteur Aignan, le changement limité à la toiture du temple des femmes Samnites n'était-il pas lié à la hauteur du soleil ? D'autre part, Monégonde est une femme mariée (son mari vient ensuite la chercher pour aller à Tours), qui s'est isolée un moment pour se consacrer à Dieu : tout comme les femmes Samnites sont provisoirement isolées de leurs maris. Enfin, vu les attaches solsticiales de sainte Monégonde, « la couverture du temple indiqué par Strabon ne serait-elle pas en chaume ? », c'est-à-dire en blé, et le remplacement du toit aurait été fait annuellement après la moisson du blé^{li}.

Ces importants rapprochements opérés par l'un des maîtres français des recherches hagiographiques appelle de ma part les trois observations suivantes : premièrement, les groupes de prêtresses vivant dans des îles selon la tradition celtique sont, comme Monégonde, des guérisseuses : Pomponius Mela le dit expressément des Gallizènes de Sena. Par ailleurs, en France traditionnelle tout comme en Grèce ancienne, ce sont les femmes qui cherchent les simples^{lii}. Or, l'une des plus célèbres magiciennes de la mythologie grecque est Médée. Mais, si Monégonde est liée à l'histoire de l'aveuglement d'une femme, Médée est étroitement liée à une histoire de dépècement : lorsqu'elle s'enfuit avec Jason et les Argonautes de Colchide - pays ultra-marin, pour les Grecs, puisque situé au fin-fond de la mer Noire -, elle prit avec elle son jeune frère Apsyrtos. Lorsqu'Aiétès, leur père, se lança à leur poursuite avec toute sa flotte, elle fit dépecer le malheureux Apsyrtos ; elle jeta ses membres à l'eau, et, pendant que les navires du père se consacraient à la recherche des membres de l'enfant, recherche évidemment obligatoire pour lui fournir une sépulture, la nef Argô où se trouvait Médée amoureuse de Jason put prendre le large^{liii}. Enfin, la femme, qui du haut d'un toit, devient aveugle en regardant Monégonde cueillir des simples rappelle que la cécité est liée aux époques solsticiales. Un récit irlandais dit qu'un héros, Mog Ruith, était aveugle : il perdit un premier œil au cours de l'abattage d'un veau dans la neige, et un second « en arrêtant le soleil pendant deux jours, si bien qu'il fut aveugle »^{liv}. Cette curieuse idée de fixer le soleil pendant une

longue durée est attestée aussi en Inde - c'est l'une des actions des *yogin* - et en Grèce, curieusement, au sujet de Solon, dont on nous dit que « souvent, il restait debout d'un lever du soleil à l'autre, plus immobile qu'un tronc d'arbre »^{lv}. On peut admettre alors qu'il s'agit d'une ancienne pratique des sages et maîtres de savoir indo-européens, d'autant qu'elle a un net parallèle dans le domaine nord-amérindien, où une célèbre fête des plaines était la danse du soleil : elle s'appelait en Dakota « Fixer le soleil des yeux », et, dans la plupart des cas, était célébrée en début d'été, donc non loin du solstice^{lvi}. Là, comme dans le mythe irlandais, la fixation du regard sur le soleil engendrait des lésions oculaires pouvant mener à la cécité. J'ai montré, dans un article intitulé « Danser nu à Sparte », qu'une autre modalité de ce type d'épreuves consistait dans les danses de jeunes gens, à Sparte, lors de la fête et danse appelée *Gumnopaidia*, qui avait lieu au moment où le séjour du soleil dans le ciel dure le plus longtemps, et que cette danse au soleil, célébrée par les éphèbes, les jeunes gens bientôt en âge d'être mariés, formait couple et opposition avec une tout autre « danse » où l'on obligeait les célibataires à faire, nus eux aussi, le tour de l'agora, en hiver^{lvii}. Mog Ruith a perdu un œil au cours d'une pratique hivernale, et l'autre au cours d'un événement qui pouvait bien se situer au solstice d'été, tandis que les jeunes Spartiates offraient leur danse au soleil en été, à une date sans toute un peu postérieure au solstice, et leurs aînées endurcis dans le célibat chantaient et souffraient du froid à une date calendairement opposée.

On retiendra ici une première hypothèse calendaire : les éléments rassemblés par B. Robreau engagent vers une date solsticiale, et en particulier au solstice d'été.

c) Le sacrifice d'une personne par rapport à un ensemble.

Le sacrifice d'une femme dans les conditions dites par Strabon rappelle différentes pratiques observées ici ou là. Je cite, d'après mes lectures, différents parallèles. Un premier est

tahitien : lors d'une grande cérémonie comprenant une procession vers le *marae* (le sanctuaire), « si par hasard les porteurs du Dieu Tutélaire trébuchaient et laissaient tomber l'arche, la procession était immédiatement dispersée et un sacrifice humain était offert pour apaiser la colère du dieu »^{lviii}. Mais la chute n'est pas obligatoire, et dès lors le sacrifice non plus. On ne dit d'ailleurs pas que la victime du sacrifice humain était l'un des responsables de la chute de l'arche.

Chez les Tukuna d'Amérique du Sud, au cours de l'initiation des filles, on les bouscule, et pourtant elles ne doivent absolument pas tomber^{lix}. L'événement remettrait en cause le processus cérémoniel, mais la chute n'est pas non plus obligatoire, et il n'est pas requis de sacrifice humain pour la réparer.

En dehors de ces parallèles très incertains, ce sont, à nouveau, les données grecques qui fournissent les meilleurs. On rappellera :

1°) l'histoire des Proïtides, ces jeunes filles d'Argos qui furent frappées de folie : selon Apollodore, qui fournit le meilleur récit, « De Sthenéboia, Proïtos [roi d'Argos] a Lysippè, Iphinoè et Iphianassa. Ces dernières, devenues adultes, furent frappées de folie ; soit parce qu'elles refusaient d'accueillir les rites mystiques et de Dionysos, comme le dit Hésiode, soit parce qu'elles avaient dédaigné l'idole de bois d'Héra, comme le dit Acousilaos. Dans leur délire elles erraient dans toute l'Argolide, puis l'Arcadie... Mélampous, fils d'Amythaon,... devin, promet de soigner les jeunes filles s'il recevait un tiers du royaume. Comme Proïtos refusait de lui donner ses filles à soigner à ce prix, leur folie empira, et, en outre, gagna toutes les autres femmes. Elles abandonnaient leur maison, tuaient leurs propres enfants et vagabondaient dans les lieux déserts. Le mal ayant atteint un paroxysme, Mélampous n'accepta de les soigner que si son propre frère Bias recevait une part du territoire égale à la sienne. » Proïtos ayant enfin accepté, « Mélampous prit avec lui les plus rigoureux des

jeunes gens et, en poussant des hurlements et en dansant comme des possédés, ils traquèrent les femmes hors des montagnes jusqu'à Sicyone. Au cours de la traque, la plus âgée des filles, Iphinoè, expira. Les deux autres, après avoir subi des purifications, finirent par retrouver la raison », et se marièrent^{lx}.

2°) le cruel rite célébré lors d'une fête, les Agrionia, à Orchomène en Béotie, et que J. De Vries a rapproché^{lxi} du rite de l'île des Samnites : le prêtre de Dionysos, armé d'une épée, racontait Plutarque, poursuit une femme de la tribu des Oléiai, « il lui est permis de tuer celle qu'il capture et, de notre temps, c'est ce que fit le prêtre Zoilos ». La raison de ce rite est le mythe selon lequel d'anciennes sectatrices orchoméniennes de Dionysos avaient dévoré un enfant, Hippasos, après qu'il ait été tué par ces femmes, les Minyades, parmi lesquelles figurait sa propre mère, Leukippè^{lxii}.

Ce rapprochement conforte le précédent, car l'histoire évoque de près la précédente : dans l'un et l'autre cas, des orgies dionysiaques entraînent des meurtres d'enfants (car c'est bien de cela qu'il s'agit à Argos : les femmes qui imitent la folie des Proïtides se transforment en Bacchantes), et, si le prêtre de Dionysos d'Orchomène peut tuer l'une des femmes, Mélampous fait danser les Proïtides jusqu'à ce que l'une d'entre elles meure.

On rappellera que dans d'autres histoires dionysiaques, les rituels d'omophagie (c'est-à-dire de dévoration de la chair d'un animal qu'on vient de s'arracher et de couper en morceaux) célébrés par les Bacchantes a pour fondation un mythe d'anthropophagie : le plus célèbre, mis en scène par Euripide dans les *Bacchantes*, raconte le meurtre et le dépècement de Pentheus, roi de Thèbes, par des Bacchantes parmi lesquelles figure là encore sa propre mère, Agauè.

On note combien l'on se rapproche alors du sacrifice Samnite : si la Proïtide Iphinoè meurt d'épuisement, si l'une des femmes Oleiai est tuée à l'épée, c'est par dépècement que

meurent les victimes des Ménades, victimes animales dans la pratique rituelle grecque, victimes humaines dans le mythe. Et c'est bien pourquoi, on le signalait plus haut, Poseidonios a pu assimiler à Dionysos le dieu en l'honneur duquel on célébrait le dépècement d'une femme dans l'île des Samnites. Les femmes Samnites sont comme des ménades ou bacchantes qui sacrifiaient, non leur fils, mais l'une d'entre elles.

3°) avec inversion complète, l'histoire des Lemniennes, à laquelle il a déjà été fait allusion plus haut : parce qu'elles avaient négligé le culte d'Aphrodite, les femmes de l'île de Lemnos se mirent à sentir mauvais (motif de la *dysosmie*). Leurs maris les négligèrent. Furieuses d'être repoussées, elles complotèrent l'assassinat de leurs maris, et de tous les hommes de l'île. Ce qui fut opéré en une nuit ; mais le roi, Thoàs, qui n'avait qu'une fille, Hypsipylè, « Les portes élevées », fut épargné par elle, et c'est ainsi qu'arrivant à Lemnos, les Argonautes ne la trouvèrent habitée que par des femmes, et un homme, le roi. On a donc affaire à un sacrifice de tous les hommes sauf un^{lxiii}. C'est bien l'inverse des histoires grecques et celtique examinées : dans celles-ci, toutes les femmes vivaient sauf une qui était tuée ; et l'inverse se précise de ce qu'Hypsipylè est une fille qui sauve son père, tandis que Leukippè ou Agauè sont des mères qui tuent leur fils.

De plus, selon une version, Hypsipylè sauve son père en le mettant dans un coffre qu'elle confie aux flots^{lxiv} : il est remarquable que ce motif inverse lui aussi un motif si commun en Grèce ancienne où, au contraire, la même méthode a pour but d'envoyer quelqu'un à la mort (ce sont les mythes de Danaè et de son fils Persée, d'Augè et de son fils Téléphos, de Britomartis..., tous jetés à l'eau, dans un contenant, par quelqu'un qui veut les éliminer).

On soulignera que l'histoire des Lemniennes a deux points communs précis, en plus du sacrifice, avec ce qui se passait dans l'île des femmes Samnites : d'une part, la *dysosmie* introduit une disjonction radicale entre hommes et femmes ; ce

n'est qu'après le meurtre des hommes que les Lemniennes, dont la mauvaise odeur a disparu miraculeusement, peuvent de nouveau s'unir à des hommes. Ce que nous savons de l'île des Samnites comprend de la même façon une disjonction radicale entre hommes et femmes (puisque ces dernières vivent un moment seules sur l'île), suivie d'une conjonction, lorsqu'elles vont retrouver leurs époux sur le continent. D'autre part, George Dumézil, puis l'helléniste états-unien Daniel Gershenson ont donné de solides arguments pour voir en Thoàs une hypostase de Dionysos : a) il en est dit le fils ; b) lorsque Hypsipylè entreprend de le sauver, elle le conduit, selon Valerius Flaccus^{lxv}, dans le temple de Bacchus, et le cache sous les voiles qui enveloppent la statue du dieu, puis, le lendemain, le déguise en Bacchus, le fait monter sur le char du dieu, aux rênes couvertes de lierre, et, invoquant Bacchus, elle demande au dieu de sortir et de gagner la forêt ; c) déjà Apollonios de Rhodes disait^{lxvi} que les Charites ayant fait pour Dionysos un merveilleux péplos, le dieu l'avait donné à son fils Thoàs, et il parvint, par Hypsipylè, à Jason ; d) Euneos, petit-fils de Thoàs, car issu des amours de Jason et d'Hypsipylè, alimente en vin les Grecs campant devant Troie ; e) il est ancêtre de la famille athénienne des Euneidai, prêtres de Dionusos Melpoménos^{lxvii}. L'ambiance dionysiaque de cet ensemble de mythes et de rites se confirme donc.

On rapprochera enfin un célèbre sacrifice de l'antiquité germanique, connu grâce à Tacite.

Toute une série de peuples du groupe Suève - dont un nommé les *Semnonés* ! - adore la Terre-Mère, nommée Nerthus. Et, dit l'auteur latin, « il est dans une île de l'océan une forêt sainte, et là un char consacré, couvert d'un voile ; le prêtre seul a droit d'y toucher. Il connaît que la déesse est présente dans son sanctuaire et il l'accompagne très respectueusement, traînée par des génisses. Ce sont alors jours de liesse, c'est fête en tous les lieux qu'elle daigne honorer de sa visite et de son séjour. Ils n'engagent point de guerres, ils ne prennent pas les armes ; tout fer est enfermé ; paix et tranquillité alors seulement sont

connues, alors seulement sont chéries, jusqu'à ce que la déesse étant rassasiée du commerce des mortels, le même prêtre la rende à son temple. Puis le char, les voiles et, si on veut bien le croire, la divinité elle-même sont baignés dans un lac retiré : des esclaves font ce service et aussitôt le lac les engloutit. De là, une religieuse terreur et une sainte ignorance à l'entour de ce mystère qu'on ne peut voir sans périr »^{lxviii}.

Voici donc un sacrifice germanique qui, comme celui des Samnites, est insulaire, à dominante féminine (la Terre est une déesse) - plus exactement, il y a inversion : les femmes Samnites adorent un dieu (identifié par les Grecs à Dionysos), tandis que c'est un prêtre qui honore la déesse Nerthus -, et des serviteurs du rite sont sacrifiés en plein travail, comme la femme Samnite qui tombe alors qu'on apporte de quoi refaire la toiture du sanctuaire.

Il est intéressant que les Semnonnes célèbrent par ailleurs un rite wotanique^{lxix} : à une date fixe, il y avait rassemblement dans une forêt sacrée, et immolation d'un homme. De plus, « nul n'y entre sans être attaché par un lien, symbole de sa dépendance et témoignage de la puissance de la divinité. S'il arrive qu'on soit tombé, il n'est pas permis de se redresser et de se mettre debout : on se roule par terre ». Tacite ne met cependant pas en relation la chute à terre et le sacrifice humain.

Edgar Polomé a tenté de préciser les conditions du sacrifice à Nerthus^{lxxi} : il se déroulait sans doute au printemps^{lxxi}, époque où il est coutumier que toute la vie religieuse d'un groupe se concentre sur un élément végétal (arbre, branche...) ; il mettait en valeur uniquement l'élément féminin, puisque tout reposait sur l'action mystique de la déesse (et, en particulier, il ne comprenait pas de « hiérogamie », comme cela avait été dit par des auteurs antérieurs, il n'y a en effet aucune intervention masculine dans le rite) ; et il consistait largement en une *circumambulatio agrorum*, analogue à celle que pratiquaient les paysans romains lors des *Ambarvalia*. Quant au sacrifice humain, il vise à régénérer la déesse épuisée par son irradiation.

De plus, il est certain que quiconque oserait demander ce qui est caché sous le voile risquerait sa vie^{lxxii}.

Avant de tirer des conclusions de ce qui précède, il me faut encore citer un intéressant rapprochement opéré par Mme Jacqueline Hautebert en 1975. On a célébré jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, à Saint-Lumine de Coutais, au bord du lac de Grandlieu, au sud de Nantes, à la Pentecôte, une fête dont l'élément le plus spectaculaire était une forme de cheval-jupon appelé de Cheval Mallet. Mais ce qui invite au rapprochement avec le rite de l'île des femmes Samnites est qu'officialait un groupe de neuf jeunes filles. Elles dansaient autour de l'Arbre de mai, en formant un cercle fermé et sacré que nul ne devait franchir. Mme Hautebert rapproche évidemment de ce nombre de femmes celui qu'on trouve fréquemment (ci-dessus) dans les îles sacrées celtiques, et le caractère infrangible du cercle évoque l'isolement insulaire des femmes, c'est-à-dire la disjonction absolue (mais provisoire) entre hommes et femmes. Quant au Cheval Mallet, il se livrait, avec les musiciens qui l'accompagnaient, à des circumambulations (comme le char de Nerthus) autour de l'Arbre de mai (encore un point commun avec Nerthus, et avec le rite des femmes Samnites : l'élément végétal), au nombre de trois ou de neuf. L'auteur voit donc une origine celtique à la fête de Saint-Lumine de Coutais, et, vu la date, pense qu'elle devait se dérouler à Beltene (l'une des quatre grandes fêtes celtiques, ci-dessus)^{lxxiii}.

d) La date : essai de détermination

Il est temps d'essayer de conclure.

Les rapprochements faits ici permettent de proposer comme dates possibles de l'événement rituel les suivantes :

- les dates grecques orientent vers le printemps. Les grands rituels dionysiaques ont lieu en fin d'hiver, et la fête des Agrionia donnait son nom à un mois béotien, *Agrionios*, qui coïncidait avec le mois ionien *Elaphébolion* : il correspondait,

avec une oscillation due au rattrapage régulier du calendrier dont les mois étaient lunaires, à une période à cheval sur mars et avril^{lxxiv}. De son côté, G. Dumézil donnait moult raisons de placer la fête de Lemnos au printemps ; de fait, les Argonautes partent exactement au moment de la reprise de la navigation après l'hiver - « quand le besoin pousse les hommes à naviguer dans la mer »^{lxxv} -, et Lemnos est leur première étape : le meurtre des maris par leurs épouses vient de se produire. Or, la navigation reprenait en Grèce ancienne en Elaphébolion ou peu après, dans le début du mois qui le suit, appelé Mounikhion à Athènes, correspondant à une oscillation sur nos mois d'avril et mai^{lxxvi}.

- de même, la fête de Nerthus se célébrait vraisemblablement au printemps, en un moment malheureusement indéterminé.

- par contre certains textes celtiques orientent vers l'hiver : Maelduin arrive à l'île des femmes au début de l'hiver ; le texte de la *Bataille d'Allen* évoque aussi un événement hivernal ; l'histoire de Cormac est entièrement sous le signe de la mauvaise saison, car lorsqu'il part à la recherche de sa femme et de ses deux enfants qui ont disparu, il est bientôt séparé de ses compagnons par un brouillard, et l'on a dit comment le toit de plumes de la maison où il arrive est enlevé par un grand vent - l'un et l'autre événements rappellent des mythes de Samain, en début de saison sombre.

- au contraire, d'autres traditions orientent vers la fin de printemps et l'été : le cycle étudié par B. Robreau concerne des dates allant du 3 mai au début de juillet. La Pentecôte, moment de la fête de Saint-Lumine de Coutais, se situe sept semaines après Pâques, fête qui tombe au plus tôt le 22 mars et au plus tard le 25 avril. Dès lors, la Pentecôte peut avoir lieu du 10 mai au 13 juin. De même, la plupart des navigations celtiques doivent se produire au printemps ou en été, à l'instar des navigations grecques.

Si l'on « intègre » l'ensemble de ces données, on aboutit au schéma suivant - qui respecte nombre des rapprochements opérés, mais pas tous, ce qui est impossible puisqu'ils sont contradictoires :

- la période d'un sacrifice humain est à priori surtout printanière : c'est le cas en Grèce dans les rites dionysiaques et dans l'histoire des Lemniennes, vraisemblablement en Germanie avec la cérémonie concernant la déesse Nerthus ;

- le seul cas qui envisage la relation chronologique entre sacrifice et navigation est le mythe des Lemniennes, qui s'accorde avec la précédente datation, puisque les Argonautes arrivent au début de la période de printemps (Elaphébolion ou Mounikhiôn, entre mars et mai), et que le sacrifice des hommes lemnien a eu lieu avant ;

- aucune des navigations celtiques mentionnant l'île des femmes ne fait état d'un sacrifice humain : ce qui s'accorde avec les observations précédentes : si un sacrifice a lieu dans ces îles, ce peut avoir été antérieurement à l'arrivée des navigateurs ;

- de fait, les arrachages de toit dont parle la tradition celtique, dans l'histoire de Cormac et dans la *Bataille d'Allen*, se déroulent en hiver.

Le schéma auquel on aboutit est séduisant, car, cohérent, il permet de supposer l'enchaînement événementiel suivant :

a) hiver : les toits faits en matière légère (plumes, paille...) sont abîmés par les tempêtes hivernales ;

b) fin d'hiver, début de printemps : il est temps de remplacer le toit arraché par un toit définitif, et ce remplacement est corrélatif d'un sacrifice à un dieu que les

Grecs ont assimilé à Dionysos, d'autant plus que leurs propres fêtes dionysiaques étaient à la même époque (en gros février).

c) vrai printemps : la navigation reprend, entre mars et mai selon les régions ou selon l'état de la mer, les navigateurs peuvent visiter l'île des femmes, où ils trouvent un temple renouvelé. On ne mentionne plus de sacrifice humain, c'est-à-dire qu'il est sous-entendu - comme dans l'histoire des Lemniennes -, et son bénéfice est implicite. Sans doute garantit-il la belle saison, la mer calme, le pouvoir prophétique et médical des femmes.

Enfin, le schéma chronologique développé ici présente un aspect remarquable, à savoir qu'il s'intègre pleinement dans le cadre héortologique celtique.

En effet, les épisodes d'hiver nous ont paru, dans le cas de l'aventure de Cormac, typiques de Samain, et, dans l'aventure de Maelduin, la reine qui accueille le héros et ses compagnons avec ses dix-sept filles leur conseille de passer avec elles les trois mois d'hiver^{lxxvii} : c'est-à-dire, exactement de Samain à Imbolc, de début novembre à début février^{lxxviii}. Il s'ensuit que les événements situés en « hiver » dans les textes irlandais sont en fait au début de celui-ci, et connotent l'arrivée de la saison froide - et c'est cela qui explique qu'il y ait encore des navigateurs, car, dans l'Atlantique plus encore qu'en Méditerranée, il fallait cesser toute navigation maritime en hiver.

Le sacrifice humain et le remplacement du toit du sanctuaire paraissent, dis-je, se situer vers février. Or, ce mois, on le sait, était marqué par une grande fête celtique, celle appelée Imbolc en Irlande.

C'est alors - et seulement à présent - que je remarque la coïncidence suivante : Imbolc est une fête où l'on célèbre, disent les textes irlandais, la lactation des brebis, mais la tradition européenne chrétienne parle d'autres choses : avec

sainte Agathe, on célèbre la lactation humaine. Or, sainte Agathe n'est pas seule, j'ai signalé comment le début de février est le moment de la célébration de nombreuses saintes, à commencer par Brigitte. Si la tradition chrétienne reprend ici des aspects de la tradition celtique, alors Imbolc était une fête des femmes, et ce qui se passait dans l'île des Samnites est précisément un rite féminin.

Et ce n'est pas tout ! Rappelons qu'Agathe est la femme qui eut les seins coupés, tandis qu'une nommée Brigitte est une héroïne connue pour avoir eu les bras coupés : sont-ce là des souvenirs du *diasparagmos* que subissait une jeune prêtresse Samnite ?

Dans le récit que fait Jacques de Voragine du supplice de sainte Agathe, le consulaire Quintianus, en Sicile, voulant que la vierge abjure le christianisme, lui fait d'abord longuement tordre les mamelles avec des tenailles, puis les lui fait arracher, et plus tard ordonne qu'on la roule nue sur les fragments de pots cassés recouverts de charbons ardents^{lxxix}. C'est dans un conte du nord de la France qu'une nommée Brigitte - homonyme de la sainte - est accusée à tort d'adultère par son mari, qui lui coupe les deux bras, et la chasse avec ses jumeaux ; plus tard, en plongeant ses moignons dans une fontaine, elle voit ses bras repousser ; on la représente généralement avec une vache, car cette héroïne, elle aussi, est liée à la lactation^{lxxx} - ce qui confirme, s'il en était besoin, que l'héroïne du conte n'est qu'une transformation populaire de la sainte. Agathe et Brigitte ne sont pas les seules à subir de terribles tortures en cette époque de l'année. Les sept femmes martyres de Sébastè furent peignées cruellement par le préfet Agricola, et de leurs plaies ouvertes coula du lait éblouissement blanc^{lxxxi}. Quoique situées respectivement en Sicile et en Anatolie de l'est, les légendes d'Agathe et des martyres de Sébastè paraissent l'adaptation d'un matériel mythique, ou rituel, celtique comportant l'arrachage des seins et d'autres tortures. On notera par ailleurs le nombre sept des compagnes de Blaise : comme le nombre neuf^{lxxxii}, c'est un nombre

éminemment sacré dans le domaine celtique^{lxxxiii}. Dès lors ces sept femmes martyres rappellent les groupes de neuf femmes localisées précisément dans des îles par la tradition celtique.

On doit donc conclure qu'Imbolc a été une fête à la fois des femmes et des autres êtres femelles, et que la présente enquête aboutit à situer le sacrifice d'une femme par des femmes exactement à l'époque de cette fête^{lxxxiv}.

Un rapprochement complémentaire s'impose par ailleurs : on sait que durant la révolte des Icenii, en 60 de notre ère, les sujets de la reine Bouddica infligèrent des tortures horribles aux femmes romaines capturées, ainsi décrites par Dion Cassius :

Ils suspendirent les femmes les plus distinguées, ils leur coupèrent les seins et les leur cousirent à la bouche de sorte qu'elles parussent les dévorer elles-mêmes, enfin ils les empalèrent sur des pieux acérés qui leur traversaient le corps de haut en bas^{lxxxv}.

Claude Sterckx a montré qu'il s'agissait là d'un comportement rituel : dans le monde celtique ancien, l'arrachage des seins est aux femmes ce que la décapitation guerrière est aux hommes^{lxxxvi}.

Or, cette révolte se déroulait sous les auspices d'une déesse de la guerre, Andrasta.

Il se confirme alors que, si les guerriers Icenii se comportaient comme autant de Quintianus, c'est sous protection féminine qu'ils infligeaient des tortures féminines aux femmes romaines.

Enfin, le « second » printemps, qui voit la reprise de la navigation, ne peut qu'être plus tardif en pays celtique et atlantique qu'en pays grec et égéen. Le situer vers la fête du 1er

mai, en irlandais *Beltene*, est cohérent. De fait, plusieurs traditions font allusion au début de la navigation vers ce moment. Dans la mythologie irlandaise, c'est alors que se produisent les immigrations en Irlande. Venant des îles au nord du monde, les Tuatha Dé Danann

firent sortir tous les bateaux et après trois jours, trois nuits et trois ans, ils abordèrent à la grande grève de Tracht Muga chez les héros d'Ulster, le lundi de la semaine du début du mois de mai^{lxxxvii}.

De même Partholón, les fils de Mil (ancêtres des Irlandais) arrivent un 1er mai. Et dans plusieurs districts côtiers de la Grande-Bretagne a eu coutume de célébrer le 1er mai une « procession de bateaux »^{lxxxviii}. Plusieurs saints héros de navigation miraculeuse la réalisèrent à une date proche du 1er mai : saint Germain l'Écossais, qui vint de Grande-Bretagne, est fêté le 29 avril, saint Faranan le 2 mai, saint Gildas le 11 mai ; saint Riquier, fêté le 26 avril, marcha sur les eaux pour gagner l'Angleterre, et saint Mauguille, fêté le 30 mai, venait d'Irlande^{lxxxix}. Dans le midi de la France, saint Tropez voyagea du 29 avril au 17 mai, et Ph. Walter a comparé son voyage à celui du héros Bran du Pays de Galles^{xc}.

Voici ce que laissent discerner à la fois les traditions celtiques concernant des îles des femmes et des toits arrachés, et les parallèles grecs et germaniques concernant des sacrifices au cours de fêtes printanières.

La cérémonie décrite par Strabon ne s'y adapte pas exactement : le toit n'est pas arraché avant le temps du sacrifice, puisque les femmes Samnites le retirent le jour même où elles le refont.

On interprétera cela de la manière suivante : quoi qu'il soit arrivé - c'est-à-dire, le toit du temple a-t-il été réellement enlevé par le vent durant l'hiver, ou non -, le toit est considéré

comme caduc. Si la tempête l'a réellement fait tomber, il a pu être remplacé par une couverture provisoire. Le jour du sacrifice est celui où l'on fera réellement un nouveau toit destiné à durer jusqu'à l'hiver prochain, de sorte que le sacrifice prend une allure de sacrifice de fondation^{xci}.

Cette interprétation, à son tour, renvoie vers la fin d'hiver, date la plus appropriée pour éliminer un toit qui a souffert et en fabriquer un nouveau. Le rite, en somme, synthétiserait ce que la tradition littéraire étale sur l'hiver et le début du printemps.

Et il se confirme que le sacrifice a lieu en ce moment situé à la jonction de l'hiver et du début de printemps qu'est Imbolc, époque de la fête des femmes et de la lactation, à laquelle on doit placer corrélativement l'arrachage des seins sous la protection d'une déesse, et de diasparagmos d'une femme par d'autres femmes.

Le seul groupe de faits discordant avec ce schéma chronologique et héortologique est formé par les traditions françaises réunies par B. Robreau, qui déplacent l'ensemble des événements vers l'été.

A vrai dire, c'est ce à quoi on pouvait s'attendre : l'Eglise a christianisé un matériel antérieur, mais en pliant les récits à ses besoins. J'admets, avec B. Robreau, que les traditions concernant Chartres prolongent un matériel celtique, mais l'ensemble paraît avoir été décalé vers la saison chaude.

Il en est de même à Saint-Lumine de Coutais, si Mme Hautebert a eu raison d'en rapprocher la fête avec le rite de l'île des femmes Samnites - mais on soulignera qu'il n'y a, dans le rite français en question, ni sacrifice, ni remplacement d'un toit, tandis qu'un élément central, le cheval-jupon, est absent des données celtiques (ou grecques, germaniques) - si souvenir d'une pratique celtique il y a, elle est donc amplement atténuée. En tout cas, c'est un fait notable que des événements qui sont

couramment situés au 1er mai dans la tradition galloise médiévale se situent à la Pentecôte dans les événements correspondants du cycle légendaire français, en particulier du légendaire arthurien, qui pourtant s'inspire de la tradition galloise, et les meilleurs parallèles à la fête de Saint-Lumine de Coutais étaient les *Morris Dance* anglaises, galloises et corniques, comprenant aussi un cheval jupon (*Mari Lwyd, Obby'Oss*), et attestées depuis le plus haut Moyen Age : or elles se déroulent le 1er mai^{xcii}.

Cela dit, sans rien préciser sur le matériau utilisé pour refaire le toit, le texte de Poséidonios et les parallèles invoqués plus haut laissent plutôt supposer une matière végétale. S'il s'agit de plantes de l'année, une datation du rite début février est inconcevable, car il faut laisser à ces plantes le temps de repousser après l'hiver, et les datations suggérées par B. Robreau et Mme Hautebert s'accorderaient bien à cette nécessité. La reconstruction à laquelle j'aboutis par comparaison avec d'autres récits implique donc qu'on se servait d'autres matériaux, sans doute apportés sur l'île, telle de la paille (de l'année précédente ?), sinon des matériaux plus résistants (bois ?). Dans l'un et l'autre cas, il s'ensuivrait que le transport des matériaux se soit opéré d'une réserve au temple. Si l'on supposait du bois, des poutres, la lourdeur du matériau expliquerait assez bien la probabilité de chutes.

Peut-on essayer de comprendre, dans le cadre chronologique retenu, la raison du sacrifice humain ?

Est-ce seulement un sacrifice de fondation de l'édifice renouvelé ? Le sacrifice de fondation est bien attesté chez les Celtes^{xciii}, mais la solennité et la forme du rituel décrit par Poseidonios indiquent assurément qu'il y avait autre chose. La date est elle-même indicative : tuer quelqu'un à la fin de l'hiver, et une femme de surcroît, c'est vraisemblablement tuer la mauvaise saison et l'année passée. Dans cet esprit, on dira que sa chute connote symboliquement son âge : la femme la moins habile est tombée, elle est immédiatement identifiée à la Vieille

Année, et sacrifiée^{xciv}. Le changement de toit confirme cette ambiance, puisqu'il s'agit de jeter l'ancien et de créer le nouveau. La dite ambiance est bien de type dionysiaque : en Grèce, Dionysos lui-même exprime la « vieille année », puisqu'on disait qu'Apollon quittait Delphes pour les trois mois d'hiver, et revenait le 7 du mois Busios, lequel oscillait sur nos mois de février et mars. Dionysos « quittait » donc Delphes à cette date. Mais son héritage était notable, car, selon Plutarque « Le mois Busios, comme la plupart le croient, est le mois de la nature. Il commence en effet, au printemps et c'est à ce moment-là que la plupart des plantes poussent et germent »^{xcv}. Or, Dionysos est dieu des plantes et de la végétation.

Par ailleurs, ce sacrifice paraît avoir eu aussi pour intérêt d'encourager la lactation chez les femmes (d'après les mythes qui survivent à travers la tradition chrétienne^{xcvi}) et chez les femelles d'animaux domestiques (d'après les données irlandaises sur Imbolc). Car renouveau de la végétation et lactation ont le même résultat : redonner la vie, assurer le futur. La vie naît de la mort, puisque la belle saison naît de l'hiver.

Est-ce en raison de ce rôle dans la fécondation printanière que ces femmes, dit Strabon, regagnent parfois le rivage pour s'unir à leurs maris ? Là encore, aucune date n'est donnée : était-ce une fois dans l'année, ou plusieurs ? Quoi qu'il en soit, ces femmes se distinguent en cela des Gallizènes de l'île de Sein qui sont vouées à la virginité, mais se rapprochent des Lemniennes ou des femmes de l'île où parvient Maelduin, qui, les unes comme les autres, s'unissent aux navigateurs. On rappellera ici que s'unir sexuellement ou s'en abstenir ne sont pas tenus, dans la mentalité ancienne, comme antagonistes, comme le christianisme en répandra l'idée, mais représentent deux formes de comportement en rapport avec la fécondité : la femme vierge conserve la puissance génésique, la femme qui s'unit à un homme la met en acte. G. Dumézil a pu étudier ainsi le couple formé par les « *meretrices* [prostituées] et *virgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques »^{xcvii}, où, côté vierges, il rapprochait des

Vestales romaines la jeune Goewin, dans le *Mabinogi de Math* gallois, vierge qui doit avoir en permanence, en temps de paix, les pieds du roi en son giron^{xcviii} : les femmes qui s'unissent aux marins de passage dans certaines traditions appartiennent à la première catégorie, celle des *meretrices*, les Gallizènes à la seconde. Les unes et les autres ont rapport avec la fécondité. On rappellera qu'en terre celtique, l'inauguration royale est un mariage entre le roi et sa terre. L'« union » singulière du roi Math et de Goewin exprime donc l'aspect potentiellement fécondateur de la royauté. C'est avec sa femme (dont, il est vrai, le texte ne parle pas), que le roi Math pouvait exercer la fécondité « en acte ». Goewin était donc vierge comme les Gallizènes, et l'épouse du roi pouvait s'unir à lui comme les femmes Samnites s'unissaient à leurs époux.

La succession d'état virginité-fécondation, assimilée à la succession saisonnière hiver-printemps, est au centre des travaux de Mme Sylvie Muller^{xcix}, qui se fonde précisément surtout sur un matériel irlandais. Si, avec elle, on admet que l'hiver est le moment où la nature, en suspens, est grosse du printemps, tout comme une femme, vierge ou en période de menstrues, est « grosse » de sa fécondité à venir, il s'ensuit que l'union des femmes Samnites et de leurs époux devait avoir lieu immédiatement après l'hiver - mais seulement à l'époque où la navigation redevient possible. On est donc bien près, à nouveau, du schéma lemnien : sacrifice humain, puis union sexuelle dès l'arrivée des Argonautes. Cela ne préjuge pas d'autres rapprochements, mais indique qu'il y avait un rite à valeur sacrale, hiérogamique pourrait-on dire, à l'époque où la navigation reprend. C'est aux Anthestêria, à Athènes, en février-mars donc, que le « roi » du culte de Dionysos s'unissait à une femme, la Basilinna (Reine), en jouant le rôle du dieu.

Le but que je m'étais fixé paraît alors atteint : j'ai pu fournir une date à la dramatique cérémonie des femmes Samnites, une autre à leur union (principale) avec leurs maris, proposé une raison au sacrifice, et intégré l'ensemble des comparaisons anciennes dans un ensemble assez cohérent pour

pouvoir fournir une trame chronologique à tous les événements mythiques concernant des îles des Femmes.

Ce ne sont que des hypothèses : elles ont pour elles la cohérence. Je ne peux pas plus.

Bernard SERGENT
CNRS

Ouvrages cités

ALONSO ROMERO, F., 1997, *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*, La Corogne.

D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H., *Cours de littérature celtique*, t. 5 : *L'épopée celtique en Irlande*, Paris,

1904, « Les victimes immolées par les constructeurs pour assurer la solidité des édifices », *Revue Celtique* 25, p.289.

BADER, F., 1997, « Les noms des Arya : ethniques et expansion », dans *Langues indo-européennes*, sous la direction de F. Bader, Paris, CNRS Editions, pp.65-83.

BÉRARD, C., 1971, « Le Daphnèphoréion. Architecture éréterienne et mythologie delphique », *Antike Kunst* 14, pp.59-72.

BRELICH, A., 1969, *Paidés e Parthenoi*, Rome, 1969.

CONNELLAN, O., 1960, *The Proceeding of the Great Bardic Institution, Transaction of the Ossianic Society for 1857, 1857*, rééd. Dublin.

COUSSÉE, B., 1985, *Légendes et croyances en Avesnois*, Lille, édition de l'auteur.

DELAMARRE, X., 2001, *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris.

DELARUE, P., et TENÈZE, M.-L., 1976-1985. *Le conte populaire français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 4 vol. (I, 1976, de P. Delarue, II, 1977, de P. Delarue et M.-L.Tenèze, III, 1977 et IV, 1985, de M.-L. Tenèze ; V, de M.-L. Tenèze avec la collaboration de Josiane Bru, Paris, Ed. du CTHS, 2000).

DEREDEMPT, J.-L., 2000, « Halloween, ça va être l'horreur », *Folklore de France*, 266.4, pp.19-31.

DETIENNE, M., 1986, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris.

- DE VRIES, J., 1963, *La religion des Celtes*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris.
- DILLON, M., 1948, *Early Irish Literature*, Chicago University Press (réimpr. Blackrock, Four Courts Presse).
- DOTTIN, G., 1926, *L'épopée irlandaise*, Paris (rééd. tronquée, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1980).
- DUMÉZIL, G., 1924, *Le crime des Lemniennes*, Paris.
 1929, *Le problème des Centaures*, Paris.
 1954, « *Meretrices et virgines dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques* », *Ogam*, 6, pp.3-8.
 1986, *La religion romaine archaïque*, Paris.
- DUVAL, P.-M., et PINAULT, G., 1986, *Recueil des inscriptions gauloises. III Les calendriers*, Paris, Editions du CNRS.
- ELIADE, M., 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris, (rééd. revue, avec préface de Georges Dumézil, 1968).
 1962 : *Méhistophélès et l'androgynie*, Paris.
- ETTLINGER, E., 1960, « Les conditions naturelles des légendes celtiques », *Ogam* 12, pp.101-112.
- FLEURIOT, L., 1985, « Essai d'interprétation analytique », in Michel Lejeune, « Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine. 3. Le plomb du Larzac », *Etudes Celtiques*, 22, pp.95-177, pp.138-155.
- GAIGNEBET, C., 1972, *Le Carnaval*, avec la collaboration de Marie-Claude Florentin, Paris.
- GERSHENSON, D. E., 199, *Apollo the Wolf-God*, Washington, *JIES Monograph* n° 8.
- GLAUSER-MATECKI, A., 2002, *Le Premier mai ou le Cycle du printemps. Rites, mythes et croyances*, Paris.
- GRICOURT, D., 2003, « Le couple gémeilaire Lugus-Cernunnos : antagonisme, alternances et complémentarité », *Cahier Numismatique*, p.156.
- GRIMAL, P., 1936, *Dictionnaire de la mythologie grecque et latine*, Paris, PUF, 3^e édition (nombreuses rééditions depuis).
- GUYONVARCH, Ch. J., 1957 : « La navigation de Bran, fils de Febal », *Ogam* 9, pp.304-309.
 1963, « La razzia des vaches de Cooley », *Ogam* 15, pp.139-160, 265-288, 393-412 ; 16, 225-230.
 1994, *La Razzia des Vaches de Cooley*, traduit de l'irlandais anciens, présenté et annoté par -, Paris, (L'Aube des Peuples).

- HARRISON, J. E., 1912, *Themis : A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press (réédition Cleveland, World Press, 1957).
- HAUTEBERT, J., 1975, « Le jeu féodal du Cheval-Mallet de Saint-Lumaire de Coutais », *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 98, juillet-septembre 1975, pp.100-105.
- HENRY, T., 1993, *Mythes tahitiens*, traduits de l'anglais par Bertrand Jaunez, textes choisis par Alain Babadzan, Paris.
- HUET, G., 1910 : « Coutumes superstitieuses de la Saint-Jean au haut Moyen-Age », *Revue des Traditions populaires* 25, pp.463-465.
- LAMBERT, P.-Y., 1993, *Les Quatre Branches du Mabinogi. Contes gallois du Moyen-Age*, Paris.
- 1994, *La langue gauloise*, préface de Michel Lejeune, Paris, (rééd. 2003).
- LAURENT, D., 1990, « Le juste milieu. Réflexion sur un rituel de circumambulation millénaire : la troménie de Locronan », in Tenèze Marie-Louise et al., *Tradition et histoire dans la culture populaire. Rencontres autour de l'œuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, pp.255-292.
- LECONTEL, J.-M., et VERDIER, P., 2001, *Les Tables de la loi, ou L'écoulement du temps sacré chez les Celtes*, Paris.
- LE ROUX, F., 1960, « Le dieu druide et le druide divin », *Ogam* 12, pp.349-382.
- 1962, « Etudes sur le festiaire celtique. IV - Lugnasad ou la fête du roi », *Ogam* 14, pp.343-372.
- LE ROUX, F., et GUYONVARCH, Ch. J., 1986, *Les Druides*, Rennes, Ouest-France Université.
- 1995, *Les fêtes celtiques*, Rennes, Ouest-France Université.
- LEVI-STRAUSS, C., 1966, *Mythologiques II, Du Miel aux Cendres*, Paris.
- MULLER, S., 1991, *Le rituel et les contes du Roitelet dans la tradition populaire irlandaise (Représentations et évolution du Rapport Homme-Nature)*, thèse, Paris.
- 1995 a, « La tradition populaire irlandaise : une autre façon de penser le monde », *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, pp.179-180, 49-62.
- 1995 b, « De Blathnad à Blodeuwedd ou de la femme-fleur à la femme adultère », *Ollodagos*, 7.2, pp.195-221.

- 1996, « Le roitelet et l'aigle, ou le roi et la souveraineté dans la tradition populaire irlandaise », *Ollodagos* 9.1, pp.59-75.
- 1996-1997 : « The Irish Wren Tales and Ritual », *Béaloideas*, pp.64-65, pp.131-169.
- MÜLLER, W., 1956, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin.
- NAVEAU, J., 1973, « L'oppidum de Moulay », *Bulletin de la Commission Historique et Archéologique de la Mayenne*, pp.5-17.
- NILSSON, M.P., 1976, *Geschichte der griechische Religion*, I, Munich, C. H. Beck (4e éd.).
- NIMUENDAJU, C., 1952, *The Tukuna*, UCFAAE 45, Berkeley - Los Angeles.
- PIETRI, L., 1983, *La ville de Tours du IVe au VIe siècles*, Rome, Ecole Française de Rome.
- POLOME, E., 1954, « A propos de la déesse Nerthus », *Latomus* 13, pp.167-200.
- 1989, *Essays in Germanic Religion*, Washington, *Journal of Indo-European Studies*, Monograph n° 6.
- REES, A., et REES, B., 1961 (réimpr. 1989) : *Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*, Londres.
- ROBREAU, B., 1995, « Les textes hagiographiques du Cotentin et de l'Avranchin et la sacralisation des sacralités antérieures », tapuscrit.
- 1996, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, Chartres, Société Archéologique d'Eure-et-Loir, 2 t.
- 2003, « Notre Calendrier des saints.- Saint Riquier : 26 avril », *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 210, p.63.
- SERGENT, B., 1990, « Héortologie du mois pylén *Plowistos* », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 26.1, pp.175-217.
- 1992, « Saint-Marcel et le castor », *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 164, pp.5-8.
- 1993, « Le sens d'une danse spartiate », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 19.2, pp.161-177.
- 1995 a, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris.
- 1995 a, *Lug et Apollon*, Bruxelles, Mémoire de la Société Belge d'Etudes Celtiques 3.
- STERCKX, C., 1981, *La tête et les seins. La mutilation rituelle des ennemis et le concept de l'âme*, *Forschungen zur Anthropologie und*

Religionsgeschichte 6, Sarrebrück (rééd. en cours, Paris, L'Harmattan, 2004).

1987, *Histoire brève de la musique celtique des origines à nos jours*, Plymouth Meeting, Publications du comité international pour la sauvegarde de la langue bretonne XIII.

STOKES, W., 1862, *Three Irish Glossaries : Cormac's glossary (Codex A), O'Davoren's glossary, and a glossary to the Calendar of Oingus the Culdee*, Londres, Williams and Norgate (réimpr. Felinfach, Llanerch Publishers, 2002).

1895, « The Prose Tales in the *Rennes Dindshenchas* », *Revue Celtique* 16, pp.31-83, 135-167, 269-312.

1903, « The Battle of Allen (*Cath Almaine*) », *Revue Celtique* 24, pp.41-70

VAN GENNEP, A., 1982-1994 (1947-1949), *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, réimpression Picard.

VENDRYES, J., 1924, « Note étymologique », *Revue Celtique* 41, pp.241-244.

VORAGINE, Jacques de, 1967, *La légende dorée*, traduction de J.-B. M. Roze, chronologie et introduction du Révérend Père Hervé Savon, 2 vol., Paris.

WALTER, Ph., 1994, « Le voyage de Saint Tropez 29 avril - 17 mai. Essai de mythologie hagiographique », *Uranie. Revue du Centre de recherches mythologiques de l'Université de Lille* 4, pp.133-150.

WINDISCH, E., 1900, *Irische Texte*, Leipzig.

ⁱ *Géographie*, IV, 4, 6 (198), traduction de François Lasserre.

ⁱⁱ *Fr.* 56.

ⁱⁱⁱ CÉSAR, *B. G.*, III, 9, 10 ; STRABON, IV, 2, 1.

^{iv} 57,1.

^v II, 8, 6.

^{vi} *Péripl. Mar. ext.*, II, 21.

^{vii} II, 8, 8.

^{viii} 1985, 149.

^{ix} BADER, 1997, pp.78-81.

^x 1994, 16, 58, 166-167 ; de même DELAMARRE, 2001, 62.

^{xi} 1986, 67-88.

^{xii} Selon GRICOURT, 2003, 4, le dieu des femmes Samnites doit être celui connu en Gaule sous le nom de Cernunnos, parce qu'il lui attribue un pouvoir de métamorphoses généralisé et un aspect dionysiaque. L'hypothèse est séduisante, car elle paraît rendre compte de données difficiles : en particulier, selon l'historien Timée, du III^e siècle avant notre ère, cité par Diodore de Sicile, IV, 56, 3-4, les Dioscures étaient les dieux les plus vénérés des Celtes, et vinrent de l'Océan. Gricourt suppose que Cernunnos est identique Dylan, frère jumeau de Lleu Llaw Gyffes, héros du *Mabinogi de Math*, or Lleu est identique à l'irlandais Lugh, qui vint d'au-delà de la mer, tandis que Dylan se transforma en animal marin peu après sa naissance. Il y a donc là une raison forte de penser que les Dioscures celtes ne sont autres que Lugh (Lleu) et Dylan : tous deux sont effectivement liés à la mer, Lugh était effectivement le principal dieu celtique, et Dylan, bien que tué par son oncle Govannon selon le récit du *Mabinogi de Math*, devait être un dieu très important et devait recevoir en fait un culte aussi bien sur son frère, si honoré en Gaule et en Hispanie. Pourtant, la démonstration de Gricourt reste insuffisamment fondée, l'identité entre Dylan et Cernunnos étant plus affirmée que démontrée. Que l'un se change en poisson et l'autre ait des bois de cerf constitue tout de même un « point commun » bien léger !

^{xiii} Sur elles, LE ROUX et GUYONVARC'H, 1995.

^{xiv} DUVAL et PINAULT, 1986.

^{xv} LE ROUX et GUYONVARC'H, 1995, pp.113-164.

^{xvi} Selon VAN GENNEP, 1982, p.2809, la fête des morts prit naissance, précisément, en Irlande, gagna Rome et l'Italie au début du IX^e siècle, puis s'implanta dans l'Empire franc dans les décennies suivantes ; cf. aussi la mise au point de Deredempt, 2000, qui note bien l'influence du fonds païen dans l'instauration de cette fête.

^{xvii} LE ROUX et GUYONVARC'H, 1995, pp.35-82.

^{xviii} V. en particulier, pour la France, la somme de VAN GENNEP, 1949, pp.1421-1726.

^{xix} GLAUSER-MATECKI, 2002.

^{xx} *Glossaire de Cormac*, dans Stokes, 1862, p.33.

^{xxi} VENDRYES, 1924.

^{xxii} Comme le notent aussi bien Delarue, dans DELARUE-TENEZE, II, 671, que GAIGNEBET, 1972, p.106.

- ^{xxiii} Conte-Type 713, « La mère qui ne m'a pas porté mais m'a nourri », dans Delarue-Ténèze II, 666-671. Il n'est attesté effectivement qu'en France : Nivernais, Gascogne, Ariège, Pyrénées.
- ^{xxiv} COUSSÉE, 1985, p.90.
- ^{xxv} GAIGNEBET, 1972, pp.106-107.
- ^{xxvi} LECONTEL et VERDIER, 2001.
- ^{xxvii} LAURENT, 1990.
- ^{xxviii} III, 9, 48, trad. A. Silberman.
- ^{xxix} GEOFFROY DE MONMOUTH, *Vita Merlini*, vv. 907-940, traduction de Christine Bord et Jean-Charles Berthet, dans *Le devin maudit*, Grenoble, Ellug, 1999, pp.123-127.
- ^{xxx} Du moins les seuls habitants vus par Maelduin et ses compagnons ; car de jour la reine s'absente pour aller, dans le bas-pays, remplir la fonction de juge...
- ^{xxxi} D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, 1892, pp.485-488.
- ^{xxxii} Cf. ci-dessous, n. 56.
- ^{xxxiii} DOTTIN, 1926, p.55.
- ^{xxxiv} LAMBERT, 1993, pp.255, 281.
- ^{xxxv} Id., p.154.
- ^{xxxvi} CONNELLAN, 1857, p.119.
- ^{xxxvii} ALONSO ROMERO, 1997, p.57.
- ^{xxxviii} Par exemple en Amérique du Nord : la cabane à sudation chez les Yurok, la hutte rituelle chez les Cheyennes (ELIADE, 1962, p.206 ; MÜLLER, 1956, pp.306-307).
- ^{xxxix} WINDISCH, 1905, pp.183-225 ; DILLON, 1948, pp.110-112.
- ^{xl} *Cath Almaine (Bataille d'Allen)*, éd. W. Stokes, traduction anglaise, 1903, pp.46-47.
- ^{xli} BÉRARD, 1971, 68 ; cf. aussi HARRISON, 1912, 437-439 ; BRELICH, 1969, 387-389, n. 1, et 60, n. 44, où il compare le Daphnèphorion et l'Héroôn d'Erétie aux éléments constitutifs des Karneia spartiates.
- ^{xlii} X, 5, 9.
- ^{xliiii} X, 5, 4-6.
- ^{xliv} ROBREAU, 1996, p.238.
- ^{xlv} DUMÉZIL, 1986, pp.330 et 578.
- ^{xlvi} ROBREAU, 1996, pp.235-258.
- ^{xlvii} Id., pp.210-215.
- ^{xlviii} *Vitae Patrum*, XIX, 1.

- ^{xlix} Vu la pertinente interprétation, *dixit* Robreau, de GREGOIRE, *Id.*, XIX, 2, par PIÉTRI, 1983, pp.411-413.
- ^l ROBREAU, 1993, p.238.
- ^{li} *Id.*, p.239.
- ^{lii} Pour la France, HUET, 1910.
- ^{liii} APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 9, 24.
- ^{liv} *Imtheachtha Moigi Ruith*, cité par LE ROUX, 1960, p.368.
- ^{lv} AULU-GELLE, *Nuits attiques*, II, 1.
- ^{lvi} LÉVI-STRAUSS, 1968, 173.- Je fais le rapprochement entre données amérindiennes et données indo-européennes dans 1993, pp.167 et 171.
- ^{lvii} SERGENT, 1993.
- ^{lviii} HENRY, 1993, p.247.
- ^{lix} NIMUENDAJU, 1952, pp.88-89 ; cf. LEVI-STRAUSS, 1966, p.327, n. 1.
- ^{lx} *Bibliothèque*, II, 2, 1-2, traduction de J.-C. Carrière et C. Massonnie.
- ^{lxi} 1923, p.226.
- ^{lxii} PLUTARQUE, *Questions Grecques*, 38 (*Moralia*, 299 e) .
- ^{lxiii} ESCHYLE, *Choéphores*, 631-637 ; APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, I, 609-910, et *Scholie* à I, 609 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 9, 17 ; HYGIN, *Fable* 15 ; VALERIUS FLACCUS, *Argonautiques*, II, 113-427 ; STACE, *Thébaïde*, V, 49-498... (autres références dans GRIMAL, s. v. *Hypsipyle*).
- ^{lxiv} APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, I, 621-622.
- ^{lxv} *Argonautiques*, 242-305.
- ^{lxvi} *Argonautiques*, IV, 423-428.
- ^{lxvii} DUMÉZIL, 1924, 41-44 ; GERSHENSON, 1991, p.78.
- ^{lxviii} TACITE, *Germanie*, XL, 2.
- ^{lxix} *Id.*, XXXIX, 2-3.
- ^{lxx} 1989, pp.3-4.
- ^{lxxi} Polomé se réfère à ELIADE, 1949, p.277.
- ^{lxxii} POLOME, 1989, p.82.
- ^{lxxiii} HAUTEBERT, 1975.
- ^{lxxiv} NILSSON, 1976, pp.580, 598 ; cf. déjà DUMÉZIL, 1929, pp.162-165, 167.
- ^{lxxv} APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, I, 235, traduction de Francis Vian.

- ^{lxxvi} Cf. THEOPHRASTE, *Caractères*, III, 3 ; POLLUX, *Onomastikon*, VIII, 119 ; PLUT., *Vie de Thésée*, XVIII, 2 ; sur quoi SERGENT, 1990, pp.178-181, après NILSSON, PALMER, etc.
- ^{lxxvii} D'ARBOIS, 1892, p.487.
- ^{lxxviii} Un parallèle remarquable est fourni par la *Táin bó Cualnge*, où Cúchulainn affronte seul l'armée adverse, de Samain à Imbolc comme l'indique le dieu Lug lorsqu'il vient au secours de son fils pour lui permettre de dormir trois jours en le remplaçant : « Cela était normal, car, aussi grand qu'était le sommeil, aussi grande était la fatigue : du lundi avant Samain exactement jusqu'au mercredi après Imbolc, Cúchulainn n'avait dormi, si ce n'est qu'il avait dormi son poing autour de sa lance et sa lance sur son genou, massacrant, abattant et tuant les quatre grandes provinces de l'Irlande pendant tout ce temps » (Version du *Livre de Leinster*, GUYONVARC'H, 1994, p.144), et de même le roi Conchobar, dans l'autre version du même texte : « Cela est vrai (car), depuis le lundi de la nuit de Samain jusqu'au lundi de la nuit d'Imbolc, il a été à cette veille » (Version du *Lebor na hUidre* et du ms. Egerton 1782, dans GUYONVARC'H, 1963, p.401).
- ^{lxxix} VORAGINE, 1967, pp.201-203.
- ^{lxxx} GAIGNEBET, 1972, p.106.
- ^{lxxxi} GAIGNEBET, 1972, p.14.
- ^{lxxxii} Cf. p. ex. SERGENT, 1992, p.7 et n. 29 ; 1995 b, pp.99-100.
- ^{lxxxiii} Cf. p. ex. SERGENT, 1995 b, p.99. Et sur le nombre 17 des femmes de l'histoire de Maelduin, v. REES et REES, 1989, p.199.
- ^{lxxxiv} Le christianisme évince ce motif au profit de celui, beaucoup plus confirme à son historiographie, du méchant persécuteur, par définition masculin puisqu'il exerce une fonction administrative dans le monde romain.
- ^{lxxxv} DION CASSIUS, LXII, 7, 2.
- ^{lxxxvi} STERCKX, 1981.
- ^{lxxxvii} LE ROUX et GUYONVARC'H, 1986, pp.385-386.
- ^{lxxxviii} REES et REES, 1961, 1989, p.158.
- ^{lxxxix} ROBREAU, 1995, pp.9-10 ; 2003.
- ^{xc} WALTER, 1994 ; sur la navigation de Bran, GUYONVARC'H, 1957.
- ^{xci} Sur ceux-ci, bien attestés dans le domaine celtique, cf. SERGENT, 1995 a, 189, cf. ci-dessous note 93.
- ^{xcii} STERCKX, 1987, pp.19, 28, et 38-39 sur le Cheval Mallet.
- ^{xciii} En particulier avec des femmes ! Cf. ETTLINGER, 1960, p.108 ; Rees, 1961 (1989), 167. A Scarbantia (actuelle Sopron, en Hongrie), le squelette

d'une femme était inséré dans le second niveau de fortification. Cas semblable à l'acropole de Moulay, dans la Mayenne, Naveau, 1973, 13. Ce devait être un enfant, dans l'histoire de la tour construite par Vortigern (Nennius, *Historia Brittonium*, XL-XLV ; Geoffroy de Monmouth, *Histoire des Rois de Bretagne*, § 106, trad. de Laurence Mathey-Maille, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p.154, et cf. d'Arbois de Jubainville, 1904 ; Robert de Boron, *Merlin*, trad. Alexandre Micha, Paris, 1994, pp.61-65), rite attesté par l'archéologie, v. STERCKX, 1981, pp.16-17, et par la littérature irlandaise, STOKES, 1895, p.62. Je relève un motif important : dans la série des femmes qui sont éponymes d'un site irlandais, parce qu'elles moururent et qu'on fonda le site en leur mémoire, la plus importante est Tailtiu, la nourrice du grand dieu Lug. Elle est connue pour avoir défriché tout un territoire, à savoir toute la forêt de Cuan. Le travail, exécuté à la hache, est tel qu'à la fin, dit de Tailtiu un texte, « son cœur se brisa dans son cœur » (*Dindsenchas métriques*, cités par LE ROUX, 1962, p.345). Cette mort d'une femme, de fatigue, après un travail de défrichage, et à l'origine d'une fête (Lug fonde en son souvenir la grande fête de Lugnasad), rappelle ce qui se passait sur l'île des Samnites, lorsqu'une femme tombait, et était tuée, après que toutes aient porté des matériaux de construction. Tous les textes la mentionnant assurent que Tailtiu mourut « aux calendes d'août » - de fait, le centre chronologique de Lugnasad est au 1er août. Dès lors, cette datation rappelle celle de Robreau. Or, si le sacrifice des femmes Samnites avait lieu le 1er août, les plantes auraient eu largement le temps de pousser, et on se rapprocherait d'autant de l'histoire de Tailtiu...

^{xciv} Sur ce thème et les innombrables attestations du Vieux et de la Vieille comme représentation de l'hiver ou de la vieille année, et leur exécution, cf. en particulier, pour la France, VAN GENNEP, 1994, III, pp.941-951.

^{xcv} *Questions Grecques*, 9 (292 e) ; traduction de J. Boulogne.

^{xcvi} Non seulement sainte Agathe (5 février) « assure à toutes les nourrices d'Europe une abondante lactation » et les sept femmes martyres de Sébastè (3 février) produisent du lait par leurs plaies, mais sainte Brigitte (1er février) « fait gonfler le pis des vaches », et, au 2 février, « Notre Dame du lait offre à la bouche extasiée de saint Bernard un long trait de lait » (GAIGNEBET, 1972, p.14).

^{xcvii} DUMÉZIL, 1954.

^{xcviii} LAMBERT, 1993, p.99.

^{xcix} MULLER, 1991 ; 1995 a et b ; 1996 ; 1996-1997.