Arthur Maurice HOCART

Anthropologue britannique [1883-1939]

]
(1954)

Au commencement était le rite

DE L'ORIGINE DES SOCIÉTÉS HUMAINES

Traduction de l'Anglais par Jean Lassègue

Titre original : *Social Origins.*

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Arthur Maurice HOCART [1883-1939]

Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines.

Traduit de l'Anglais par Jean Lassègue avec la collaboration de Mark Anspach, 2005. Préface de Lucien Scubla. Paris : La Découverte • M.A.U.S.S., 2005, 220 pp. Collection : Recherche. Titre original publié en 1954 : *Socials Origins*.

Ouvrage traduit et publié avec la concours du CNRS.

[Autorisation formelle accordée par le traducteur, Jean Lassègue, le 10 avril 2008, de diffuser cette traduction française dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : jean@lassegue.net

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 7 juin 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Arthur Maurice HOCART

Anthropologue britannique [1883-1939]

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Traduit de l'Anglais par Jean Lassègue avec la collaboration de Mark Anspach, 2005. Préface de Lucien Scubla. Paris : La Découverte • M.A.U.S.S., 2005, 220 pp. Titre original publié en 1954 : *Socials Origins*.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préface](#) par Lucien Scubla

Un anthropologue atypique
Les grandes thèses de Hocart
Le rituel d'intronisation et ses rejets
L'unité des rites royaux : convergence ou diffusion ?
Les origines rituelles de la culture
La division du travail : du service rituel à l'activité professionnelle
Origine rituelle des chaussures et de l'immortalité de l'âme
Le testament de Hocart
Questions de méthode
L'insaisissable structure de l'action rituelle
Les deux modèles de l'action rituelle : procréation et immolation
Les premiers rois furent des rois morts
La solution sacrificielle

[Avant-propos](#) par Lord Raglan, janvier 1954

[Introduction](#)

*Esprit critique et explication des coutumes **
Méthode psychologique et méthode historique chez les Anciens
Explication psychologique et explication historique dans les sciences de l'homme
Critique de Tylor
Psychologie intellectualiste ou psychologie de l'affectivité
Histoire et anthropologie : souci du détail et méthode comparative

* L'édition originale ne comporte aucun intertitre. Ces derniers ont été introduits par L. Scubla, comme il le mentionne dans sa préface.

Chapitre 1. [Les rites totémiques](#)

Totémisme et division du travail rituel
Principe de l'imitation rituelle
Rites particuliers et rites généraux
L'hypothèse diffusionniste
Antériorité des rites particuliers

Chapitre 2. [Les rituels cosmiques](#)

Le rituel de création de l'Inde ancienne
Création rituelle, procréation et sacrifice
Mythe et rite
Magie et mana

Chapitre 3. [L'âme](#)

Du totem au dieu
Fusion des rituels et fusion des dieux
Critique de l'animisme et de l'idolâtrie
Définitions ritualistes du totem et du mana
La concentration du mana : rites cosmiques et rois divins
Antériorité du rituel sur le dieu et généalogie du divin

Chapitre 4. [Les sacrements](#)

Unité de tous les rites
Critique de la notion de rite de passage chez Van Gennep
Critique de l'explication psychologique des sacrements
Les traits communs à tous les sacrements
Les sacrements à Fidji
L'initiation
Le meurtre rituel
Le mariage
Le rituel du premier-né
L'installation du roi
Équivalence du roi, du prêtre et du meurtrier
Les funérailles
Unité et hiérarchie des sacrements à Fidji
Généralisation à l'Océanie

Chapitre 5. [Les sacrements en Inde](#)

Sacrifice ou sacrement
La hiérarchie des sacrements
L'installation du roi
Le mariage et ses connotations royales
La naissance et l'initiation
Les funérailles : le mort est la victime à son propre sacrifice

Chapitre 6. [Les sacrements dans l'Asie du Nord-Est](#)

Les rites de naissance chez les Koriak
Le mariage koriak
L'accès à la prêtrise
Les funérailles
Le traitement des malades

Chapitre 7. [Les sacrements en Amérique](#)

Le mariage winnebago
L'initiation chez les Mandan
L'initiation chez les Patwin
Le rituel du meurtrier chez les Winnebago
Les funérailles winnebago

Chapitre 8. [Les sacrements en Australie](#)

L'unité des rites australiens
L'initiation chez les Yuin

Chapitre 9. [Les sacrements en Afrique](#)

Les rites de naissance chez les Jukun
Un rituel d'initiation du Fingoland
Le mariage chez les Bakitara
L'installation du roi chez les Jukun
Les funérailles chez les Jukun

Chapitre 10. [L'origine des sacrements](#)

Unité et hiérarchie des sacrements
À la recherche d'un sacrement originel commun
Les premiers rois furent des rois morts
De la mise à mort du roi divin à l'intronisation de la victime sacrificielle

Rite funéraire et croyance religieuse
Le choix de la victime appelée à devenir roi
Les transformations du sacrifice originel et la généalogie des sacrements
Sacrifice humain et mariage sacré

Chapitre 11. [La vie et la mort](#)

Les représentations traditionnelles de la vie et de la mort
Oppositions binaires et organisation dualiste
Le conflit pour la maîtrise du rituel
Symétrie et dissymétrie des moitiés

Chapitre 12. [La paternité](#)

La transmission de la vie dans la nature et dans le rituel
Sexualité et procréation : ignorance ou dénégarion
Les sources de vie rituelle et sacramentelle
La maîtrise du don de vie par les hommes dans le mythe et le rite

Chapitre 13. [La pureté et la pollution](#)

Des substances vitales aux substances létales : le tabou du sang menstruel
Mort et pollution
Pollution et division du travail rituel
La complémentarité du bien et du mal échappe aux Occidentaux

Chapitre 14. [La famille](#)

Antériorité de la famille étendue sur la famille élémentaire
Confirmation par le rituel de cette antériorité

Chapitre 15. [Le monachisme](#)

De l'abstinence rituelle au monachisme
Moine bouddhiste et moine chrétien

Chapitre 16. [La médecine](#)

L'origine rituelle de la médecine
Traitement médical et rite totémique
De la faute rituelle au péché
La confession et ses avatars

Chapitre 17. [L'agriculture](#)

L'origine rituelle de l'agriculture

L'usage rituel des substances vitales et la découverte des engrais

Rite de fécondation et labourage

Chapitre 18. [La métallurgie](#)

Critique des explications pseudo-rationnelles de la métallurgie

Rites funéraires, alchimie et métallurgie

Chapitre 19. [La guerre](#)

Guerre et rivalité des moitiés

Guerre et ritualisation de la violence

Guerre et royauté

Guerre, sacrifice et chasse aux têtes

[Appendice](#)

[Bibliographie](#)

[Index](#)

[A. M. Hocart : repères bio-bibliographiques](#)

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Au commencement était le rite De l'origine des sociétés humaines.
Traduit de l'anglais par Jean Lassègue avec la collaboration de Mark Anspach Préface de Lucien Scubla

Où il est soutenu, notamment, que la mondialisation du rituel a largement précédé celle de l'économie ; que le mariage et les funérailles ont été d'abord un privilège royal qui a fini par s'étendre à toutes les couches de la société que la souveraineté a été originellement dévolue à des rois morts que c'est l'usage rituel de l'huile et des excréments qui a ouvert la voie à leur utilisation technique comme lubrifiant et comme engrais ; etc.

Se pourrait-il donc - et telle est l'hypothèse provocante soutenue par l'auteur - que tout ce que nous appelons la civilisation, et toutes les institutions caractéristiques des sociétés humaines proviennent du développement et de la transformation d'activités rituelles qui se sont peu à peu répandues dans le monde entier ?

Dans cet ouvrage posthume ici publié pour la première fois en français (titre original : *Social Origins*), A.M. Hocart, l'un des plus

grands anthropologues du XXe siècle - dont les idées, après une période d'oubli relatif, reviennent en force -, présente toute une série d'arguments frappants en faveur de cette thèse qui remet en cause nombre de nos certitudes et ouvre un champ de réflexion immense.

- Anthropologue britannique, A. M. Hocart (1883-1939), après de longues enquêtes en Mélanésie (1908-1914) puis à Ceylan (1919-1925), prendra la succession d'Evans-Pritchard à l'université du Caire et y occupera la chaire de sociologie jusqu'à sa mort. L'un de ses derniers ouvrages, *Les Castes* (1938), parut d'abord en France, avec une préface de Marcel Mauss.

- *Social Origins*, publié quinze ans après sa mort par son ami et exécuteur testamentaire lord Raglan, fait la synthèse de toutes ses recherches et hypothèses antérieures.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien financier du groupe OHLL du CNRS.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Préface

Par Lucien Scubla

[Retour à la table des matières](#)

Le meilleur avocat d'un auteur est évidemment son œuvre. Si elle est réussie, elle s'impose d'elle-même, sans discours préliminaire ni secours extérieur. Des éclaircissements préalables font craindre à bon droit quelque imperfection. Mais ils sont nécessaires lorsque la mort a interrompu la course et brisé l'élan d'une pensée puissante. Car, pour prendre une juste mesure de ses dernières avancées, force est bien d'en retracer la genèse et d'en dégager les potentialités, de les replacer dans la dynamique générale de l'œuvre.

Au commencement était le rite n'échappe pas à cette exigence. Texte posthume, sa mise en perspective est d'autant plus nécessaire qu'il date de la fin des années trente, qu'il est traduit pour la première fois dans notre langue, et que son auteur est à peine mieux connu des spécialistes que du grand public ¹.

¹ On ne trouve pas son nom dans les dictionnaires d'usage courant, et il n'apparaît pas non plus dans certaines encyclopédies spécialisées, par exemple dans l'index du volume *Ethnologie générale* de l'Encyclopédie de La Pléiade, dirigé par J.-L. Poirier (Paris, Gallimard, 1968). Dans cet ouvrage de près de deux mille pages, Hocart, sauf erreur, n'est mentionné qu'une seule fois, dans une

Un anthropologue atypique

Dans l'histoire de l'anthropologie, Hocart occupe, en effet, une place paradoxale. Son génie a été reconnu très tôt par ses pairs, aussi bien en France qu'au Royaume-Uni et, des deux côtés de la Manche, il n'a jamais totalement disparu du paysage intellectuel. Mais, pendant plusieurs décennies, son influence a été négligeable et, de nos jours encore, malgré le regain d'intérêt qu'on lui témoigne ici ou là, il demeure un auteur marginal.

Cette situation de marge fut d'ailleurs d'entrée de jeu la sienne, en raison d'une formation atypique et d'une double ascendance, qui ont fait de lui un anthropologue inclassable, n'appartenant ni à la génération des pères fondateurs ni à celle des autorités académiques, et ne relevant, par le style, ni du génie britannique ni du génie français.

Parce qu'il avait fait ses humanités à la manière des anciens, à une époque où l'anthropologie s'affirmait déjà comme discipline autonome, dotée d'un cursus universitaire propre, Hocart passa souvent, aux yeux des sommités du moment et de la plupart de ses collègues, pour être tout au plus un amateur éclairé - un peintre du dimanche de l'ethnologie, selon l'expression significative de Lévi-Strauss. Malgré son acuité intellectuelle, sa solide culture classique, sa connaissance de plusieurs langues dont le sanscrit, ses études de psychologie et de philosophie, ses compétences en philologie, ses vues très solides sur l'histoire des sciences et la nature du travail scientifique et, bien entendu, ses travaux de terrain intensifs -d'abord dans les îles Salomon en compagnie de Rivers, puis aux Fidji où il fut directeur d'école, plus tard à Ceylan, où il fut directeur de mission archéologique et étudia le système des castes, enfin en Égypte où il termina sa carrière comme pro-

bibliographie relative à la technologie culturelle (p. 879). Rodney Needham a fait état d'omissions semblables en Grande-Bretagne.

fesseur de sociologie, sans oublier la publication de très nombreux articles et de plusieurs livres -, malgré tout cela, il ne put jamais accéder à un poste qui lui aurait permis de jouer un rôle à sa mesure et de tempérer la domination exercée par le courant fonctionnaliste sur l'ensemble de l'anthropologie britannique.

Sa carrière, dit Rodney Needham, comme celle de Van Gennep, en France, qui fut encore plus déplorable, est « une bien sinistre preuve qu'une pensée innovatrice et un zèle total pour l'étude ne sont pas toujours essentiels dans nos universités ² ». Fort heureusement pour la science, et pour l'honneur de l'esprit humain, les idées de ces penseurs solitaires, indifférentes au flux et au reflux des modes, résistent aux outrages du temps, alors que les platitudes de leurs adversaires plus chanceux de l'époque ont depuis longtemps disparu, enfouies sous d'autres, tout aussi fugaces.

S'agissant de Hocart, on doit ajouter que sa tournure d'esprit et son style singuliers ont également contribué, et contribuent encore, à le maintenir à la lisière de la communauté anthropologique. En effet, sa manière d'argumenter est parfois déroutante. Il fustige sans ménagement ses collègues historiens ou ethnographes pour leur propension à suivre les sentiers battus et leur incapacité à se détacher des faits bruts, mais, quand il s'agit de justifier les comparaisons audacieuses auxquelles lui-même se livre, ou les hypothèses hardies dont il défend les couleurs, il réduit trop souvent l'administration de la preuve à la portion congrue. Même si son ton de grand seigneur tranche agréablement avec l'allure empesée des écrits académiques, il a beaucoup de mal à emporter l'adhésion des travailleurs modestes et prudents dans lesquels se reconnaissent la plupart des anthropologues. Sa concision et son assurance leur donnent une impression de désinvolture, voire de morgue, plutôt que d'élégance. Malgré la force de son es-

² R. Needham, « Introduction », in A. M. Hocart, *Rois et courtisans*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 76.

prit, et l'étendue de sa culture, beaucoup le prennent pour un essayiste brillant et superficiel.

Needham attribue sa manière allusive de penser et d'écrire à l'éducation typiquement française qu'il a reçue dans sa prime jeunesse, et reconnaît que son style abrupt et elliptique exige du lecteur une imagination et une érudition peu communes ³. En effet, Hocart ressemble un peu à ces mathématiciens d'autrefois qui publiaient des démonstrations incomplètes ou fautives pour confondre d'éventuels plagiaires, ou plus exactement - car il n'y a aucune rouerie dans sa démarche - à ceux qui laissent en exercice des calculs fort compliqués ou même la démonstration de théorèmes importants. On sait que le style mathématique affectionne le dépouillement et que les mathématiciens dignes de ce nom ne lisent guère les démonstrations de leurs collègues. Pour mieux s'approprier leurs résultats, ils les reconstituent par leurs propres moyens. Or, *mutatis mutandis*, c'est ce genre d'effort que Hocart exige de son lecteur, à plus forte raison quand il doit le suivre dans un texte inachevé. Du travail est nécessaire pour ressaisir sa démarche, refaire ses raisonnements, vérifier ses conjectures et, le cas échéant, les amender ou les compléter. Nous nous y sommes exercé ailleurs ⁴, et ce n'est pas le lieu de reprendre tout cela en détail. Pour montrer l'intérêt de son ouvrage posthume, il nous suffira d'indiquer ce qu'il

³ R. Needham, *A Bibliography of Arthur Maurice Hocart (1883-1939)*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 9. Voir aussi « Introduction », *loc. cit.*, p. 17 : « Il est clair que Hocart ne se souciait pas d'emporter une approbation générale ou immédiate. Il souhaitait certes changer les esprits, mais il opposait un refus catégorique à toute concession pour ce faire, même dans la présentation de ses idées [...] Il était concis et allusif quand un exposé plus simple et plus circonstancié eût été plus convaincant. Ce qui comptait pour lui, c'était l'idée ; une fois formulée avec une clairvoyance caractéristique, il l'abandonnait à une forme qu'on pourrait trouver excessivement simpliste, ou même dogmatique. »

⁴ L. Scubla, « Logiques de la réciprocité », *Cahiers du CREA* no 6, Paris, École polytechnique, 1985, p. 119-273. Voir aussi « L'anthropologie a-t-elle fait des progrès depuis Hocart ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, no 18, 2001, p. 338-360, et no 19, 2002, p. 201-220, ainsi que « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire », *La Revue du MAUSS semestrielle*, no 22, 2003, p. 197-221, dont nous reprenons ici certains éléments.

ajoute aux écrits publiés de son vivant et de laisser entrevoir les prolongements dont il est virtuellement porteur. Pour en faciliter la lecture, nous nous efforcerons de réduire quelques zones d'ombre à l'aide de passages plus explicites de ses écrits antérieurs, et de combler certaines lacunes à l'aide de travaux plus récents, où les siens trouvent en quelque sorte leur accomplissement.

Les grandes thèses de Hocart

En effet, si l'œuvre de Hocart conserve toute son actualité, c'est parce qu'elle forme une sorte de charnière entre l'anthropologie d'hier et celle d'aujourd'hui. Riche du passé dont elle retient les principales acquisitions, elle est aussi grosse de l'avenir par sa capacité à intégrer les courants contemporains les plus novateurs, auxquels elle fournit un socle pour des développements futurs. Si sa lecture reste roborative, c'est qu'elle ne contribue pas seulement à une meilleure intelligence des sociétés humaines et des faits de civilisation, mais qu'elle continue à fixer le cap que l'anthropologie doit suivre pour être -ou devenir - une science à part entière.

À une époque où ses collègues étaient déjà tentés par le pointillisme et le relativisme, Hocart leur rappelait que l'activité scientifique ne se réduisait pas à l'érudition et qu'il fallait donc rechercher, derrière la masse des faits ethnographiques, des principes généraux propres à les unifier. Et, à ceux qui auraient douté de la possibilité d'y parvenir, il montrait par son exemple que la méthode comparative avait déjà permis d'engranger des résultats encourageants. Mais sa leçon n'a pas été entendue, puisque les admirateurs de Hocart eux-mêmes, s'ils reconnaissent ses qualités intellectuelles, conduisent souvent leurs propres travaux comme si sa méthode n'avait jamais rien établi de solide et ne leur était d'aucun secours ⁵. Et pourtant cette leçon reste plus que ja-

⁵ C'est le cas de ses admirateurs les plus célèbres. Evans-Pritchard, par exemple, a écrit de belles choses à l'occasion de sa mort (*Man*, 39, 1939, art. 115, p. 131 ; cf Needham, op. cit., p. 78-79) et dans un bref compte rendu de *Social*

mais à l'ordre du jour, dans un temps où l'anthropologie, après s'être défaite de tous ses objets traditionnels (totémisme, sacrifice, royauté sacrée, don, parenté même, voire mythe, etc.), qu'elle a remisés tour à tour au magasin des illusions, en est réduite soit à décrire la réalité ethnographique en renonçant à toute forme de théorisation, soit à tenter la gageure de reconstruire cette réalité à partir des seuls mécanismes de l'esprit humain - comme si l'objet de l'anthropologie était soit

origins (*Times Literary Supplement* du 7-X-1955, p. 591). Mais, dans son ouvrage sur *la Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* (Paris, Payot, 1971, traduction française de *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, 1965), il ne dit pas un mot de la théorie hocartienne du rituel et de la monarchie sacrée, même s'il cite deux fois son auteur, pour des points de détail, et mentionne son manuel d'anthropologie dans la bibliographie.

L'attitude de Needham est encore plus paradoxale. Dans sa longue et généreuse introduction à *Rois et courtisans*, il expose, avec clarté et sympathie, les grands principes épistémologiques de Hocart et déplore que l'Université ne lui ait pas donné les moyens d'exercer une influence décisive sur l'anthropologie britannique ; mais lui-même ne conserve à peu près rien des hypothèses de son devancier et, dans ses propres travaux, adopte même un point de vue théorique diamétralement opposé.

En France, Lévi-Strauss et Dumont apparaissent, eux aussi, comme des héritiers ingrats de Hocart. Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss n'en retient que l'inspiration structuraliste et quelques articles relatifs à son domaine, mais sans souffler mot des fonctions rituelles des classes matrimoniales. Dans les *Mythologiques*, c'est le mythe lui-même qu'il croit pouvoir dissocier du rite. Pour l'anthropologie structurale, le religieux n'est plus fondateur du lien social et de la culture, mais devient un phénomène marginal ou parasite. Louis Dumont, quant à lui, redonne toute son importance au religieux, mais sa sociologie est construite sur l'idée d'une séparation absolue entre pouvoir et statut, et par suite entre politique et religion. Son analyse de la relation entre roi et brahmane découle de cette idée : à ses yeux, le roi est exclusivement un chef politique, et le brahmane, un dignitaire religieux. Alors que Hocart se représentait le roi comme un chef rituel, entouré d'assistants de divers rangs, dont le plus élevé revient, en Inde, au brahmane. C'est pourquoi la réhabilitation du point de vue hocartien à laquelle on assiste, depuis une vingtaine d'années, dans les milieux indianistes, s'accompagne d'une discussion en règle de la théorie dumontienne (cf Quigley, *The Interpretation of Caste*, 1993).

un pur donné irréductible, soit une sorte d'épiphénomène sans consistance propre ⁶.

Cette politique de la table rase est d'autant plus regrettable que, à l'aide d'un vaste travail comparatif, Hocart avait établi quelques grandes thèses qui peuvent toujours servir de base à une théorie anthropologique unitaire, et que l'on peut regrouper autour de quatre propositions principales. Premièrement, l'origine rituelle de la culture, c'est-à-dire l'idée que les techniques et les institutions qui caractérisent les sociétés humaines répondent, en première instance, à des exigences cultuelles ou magico-religieuses : une culture, c'est d'abord une forme de culte. Deuxièmement, l'unité de tous les rites, du double point de vue de leur fonction et de leur structure, car ils ont pour objectif commun de promouvoir la vie, c'est-à-dire la stabilité et la prospérité des sociétés et de leurs membres, et tous sont agencés suivant le même scénario et constitués des mêmes traits, diversement développés, combinés ou hiérarchisés. Troisièmement, l'origine royale de tous les rites, qui apparaissent comme des modèles réduits ou des éléments détachés de la cérémonie d'intronisation. Quatrièmement, la découverte que les premiers rois furent des rois morts, c'est-à-dire des victimes sacrificielles, et que le sacrifice humain serait donc à l'origine de tous les grands rituels.

Hocart a réuni de solides arguments en faveur de ces différentes thèses dans cinq ouvrages d'anthropologie comparée, dont le dernier, posthume, fait l'objet de la présente traduction. Pour faciliter la lecture de ce texte tardif qui, malgré un dessein bien arrêté, porte les traces d'une tension non résolue entre des modèles concurrents du rituel, nous allons tenter de reconstituer le cheminement intellectuel de son

⁶ Sur ces questions, voir L. Scubla, « Sciences cognitives : fil d'Ariane ou lit de Procuste pour l'anthropologie ? », *Cahiers du CREA* no 12, 1988, p. 179-288 ; « Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie », *Introduction aux sciences cognitives*, sous la direction de Daniel Andler (Paris, Gallimard, 1992, p. 421-446), « "L'avenir d'une illusion" », *L'Homme*, no 150, 1999, p. 227-233.

auteur, en reprenant ses principales découvertes dans l'ordre de leur publication.

Le rituel d'intronisation et ses rejetons

Le premier livre de Hocart, *Kingship*, date de 1927. C'est une étude comparative des cérémonies d'installation et de consécration du roi qui, à partir d'exemples extrêmement variés, montre que ces cérémonies sont toutes bâties sur le même modèle et constituées des mêmes éléments. Le rituel d'intronisation peut comprendre jusqu'à vingt-six traits différents, étiquetés de A à Z (p. 70-71), et se conforme, en gros, au scénario suivant. Le roi est censé mourir au cours de la cérémonie et renaître en qualité de dieu. Il observe le jeûne, et son peuple le silence, pendant une période de réclusion. Après une période de désordre rituel, il revêt une tenue cérémonielle (c'est l'investiture proprement dite), reçoit une ou plusieurs onctions, pendant qu'une victime est mise à mort, et il est acclamé par son peuple. Il est couronné et la reine est consacrée avec lui. Il prend symboliquement possession du monde en montant sur le trône, et il fait trois pas qui représentent l'ascension du soleil. Il s'empare de son royaume en accomplissant un tour cérémoniel.

Ce n'est pas tout. *Kingship* montre aussi que le rituel royal a servi de modèle à d'autres rites ou sacrements, qui en ont conservé la structure générale en l'adaptant à d'autres fins, ou qui en ont retenu seulement quelques traits particulièrement saillants. C'est ainsi que les cérémonies d'installation du prêtre, ou d'initiation des jeunes gens, sont elles aussi des rites de mort suivie de renaissance. L'ordination est une sorte de variante du couronnement, et révèle une proximité intéressante entre les fonctions de roi et celles de prêtre ⁷, dont Hocart montrera

⁷ Cette parenté originelle du roi et du prêtre est le point de départ de l'enquête entreprise par Frazer dans *le Rameau d'or*, où le même personnage est tout uniment roi du bois et prêtre de Nemi. On se souvient qu'il est aussi meurtrier.

plus tard, dans *Rois et Courtisans*, qu'elles proviennent d'une sorte de dédoublement rituel dont il s'efforcera de comprendre la genèse. Or, un dédoublement de ce type est déjà sous-jacent aux relations que l'installation du roi et celle du prêtre entretiennent avec l'initiation des jeunes gens, et que notre auteur représente de la manière suivante :

Les trois sous-structures de la cérémonie d'installation (Kingship : 159)

Ces différents rites suivent tous le même modèle et puisent à la même source. Mais une première sorte privilégie les aspects hiératiques du rituel, propres aux dignités royales et sacerdotales, et n'admet les composantes les plus grossières - par exemple, les mascarades ou l'identification du roi à un animal - que sous une forme symbolique et sublimée ; alors que la seconde, à destination du grand nombre, tend à exagérer les éléments les plus grotesques du rituel et les types de débordements violents qui s'exacerbent au sein d'une foule (p. 158-159). Toutefois, cette dernière n'est pas - ou pas seulement - une version populaire de l'autre : elle nous permet, dit Hocart, d'en « remplir les espaces vides » (p. 158), autrement dit de reconstituer une situation originelle (rituelle ou pré-rituelle) dont l'une et l'autre sont issues par une sorte de processus spontané ou de décantation naturelle. L'analyse hocartienne, remarquons-le, pointe ici en direction d'un structuralisme morphogénétique : elle ne se contente pas de classer des formes, mais nous suggère de rechercher leur genèse. Ce mouvement est ici à peine

Or Hocart relève plusieurs fois, dans son dernier livre, l'équivalence rituelle du prêtre et du meurtrier.

ébauché, mais nous invite à pousser les choses plus avant. Nous y reviendrons.

Le cas du mariage est un peu différent. Il n'est d'abord rien d'autre qu'un élément important de la cérémonie du couronnement. Le roi ne saurait accéder au trône sans la présence d'une reine à ses côtés. Même les enfants le savent : c'est le jour de son investiture que le roi Barbar épouse la reine Céleste. Hocart explicite la raison d'être de cette coutume universelle. Le rituel royal comporte nécessairement une composante sexuelle car il est source de vie, c'est-à-dire garant de la fécondité et de la prospérité du royaume et même de l'ordre du monde. Mais l'union du roi et de la reine est bien plus qu'un accouplement, c'est un mariage sacré qui représente presque toujours l'union du ciel et de la terre. En cette qualité, le sacrement, le mariage est d'abord un privilège royal, mais il est ensuite étendu aux dignitaires de la cour, puis finit par gagner, de proche en proche, toutes les couches de la société. Dans de nombreux pays, on a coutume de dire que le marié et la mariée sont le roi et la reine d'un jour, et certains mariages célébrés pour des gens du commun conservent des marques encore plus explicites de leur origine royale, comme le couronnement des conjoints au cours de la cérémonie.

Cette généalogie du mariage, comme celle de l'initiation, nous apprend que l'imitation des grands, autrement dit le snobisme, joue un rôle capital dans la diffusion des coutumes et la formation de sociétés culturellement homogènes. Comme Proust avant lui, et René Girard après ⁸, Hocart sait que le snobisme est bon à penser ⁹. Loin d'être un phénomène marginal, ne méritant que le mépris moral et intellectuel des esprits distingués, c'est en réalité, soutient-il, le principal ressort

⁸ Voir R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Grasset, 1961), en particulier les chapitres consacrés à l'oeuvre de Proust.

⁹ Voir son article sur le snobisme repris dans *le Mythe sorcier* (Paris, Payot, 1973) au chapitre XIII.

de l'évolution culturelle. Nous rencontrerons d'ailleurs plusieurs illustrations de cette idée dans le reste de son oeuvre.

Bien d'autres coutumes, en effet, proviennent des rites royaux. Hocart en donne un exemple piquant dans le chapitre de *Kingship* traitant du pluriel de politesse, souvent qualifié aussi de pluriel de majesté. Pourquoi est-il plus respectueux de vouvoyer un homme que de le tutoyer ? La réponse est à chercher dans le rituel d'intronisation. Un roi n'est pas, de lui-même, un personnage sacré : c'est le rituel qui l'a rendu tel, en faisant de lui le dépositaire d'un esprit ou un dieu, c'est-à-dire un être double. C'est pourquoi le roi peut tout naturellement dire Nous, lorsqu'il s'adresse à son peuple, et pourquoi, en retour, ses sujets lui adressent la parole à la deuxième personne du pluriel. Puis le vouvoiement qui, à l'instar du mariage, était une prérogative royale, s'est comme lui universalisé - comme si les hommes étaient tous devenus des rois sacrés les uns pour les autres. *Homo homini deus*, la formule pourrait sembler exagérée, ou purement métaphorique. Pourtant, il est facile de montrer que ce que nous appelons, depuis Kant, le respect de la personne humaine se fonde sur le même type de dédoublement que le respect dû à la personne royale ¹⁰. C'est parce que chaque individu, quelle que puisse être d'ailleurs sa conduite, est et se sait dépositaire d'une loi morale transcendante, qualifiée au demeurant de « sainte » dans la *Critique de la raison pratique*, qu'il est une personne digne d'un respect inconditionné. L'assimilation de chaque homme à un roi sacré est maintenant si bien ancrée dans les mœurs, que Kant, et l'idéologie des droits de l'homme qui en dérive, considère comme donné par la nature ce qui, à l'origine, est produit par le rituel. C'est le christianisme qui a produit cette mutation, en popularisant l'idée que l'âme, au lieu d'être conférée à l'individu par la cérémonie d'initiation et entretenue en vie par les rituels ultérieurs, serait constitutive de son

¹⁰ Voir L. Scubla, « Pluriel de politesse, royauté sacrée et dignité de l'homme : note sur l'origine et les fondements hiérarchiques de l'égalité parmi les hommes », *Droit et cultures*, no 21, 1991, p. 245-258.

être et immortelle par nature ¹¹. Il s'en est suivi une dévalorisation du rituel au profit de la spiritualité, que l'on présente généralement comme un progrès vers une forme supérieure de religion, mais qui est en réalité, dit Hocart, un signe de décadence. Le védisme et le christianisme ne représentent pas l'archaïsme et la modernité, mais la naissance et la fin d'un système religieux. En effet, la propension au moralisme s'accompagne toujours d'un déclin des religions qu'il affecte. En outre - si nous comprenons bien notre auteur, qui évoque souvent le thème de la décadence sans l'explicitier vraiment - cette spiritualisation du religieux donne aux hommes le sentiment illusoire de pouvoir s'affranchir de toute forme de rituel et de culte extérieur. Or, il se pourrait bien que le rituel ne soit pas seulement la source lointaine d'institutions qui se suffiraient ensuite à elles-mêmes, mais qu'il soit et demeure le seul fondement possible de toute organisation sociale structurellement stable.

L'unité des rites royaux : convergence ou diffusion ?

On voit donc que *Kingship* contient, au moins en germe ou déjà bien étayées, la plupart des grandes thèses de Hocart : l'unité de tous les rites, leur origine royale, la possibilité d'en dériver d'autres coutumes, si ce n'est même toutes les institutions. On peut même tenir pour

¹¹ Comme l'ont souligné des philosophes aussi différents que Hobbes (« Du symbole de Nicée », in *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 734-738) ou Cournot (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Vrin, 1987, p. 217), l'immortalité de l'âme n'est pas une idée d'origine chrétienne : le symbole des apôtres évoque la résurrection de la chair, le symbole de Nicée, la résurrection des morts, mais cette résurrection, loin d'impliquer l'immortalité de l'âme suppose au contraire son caractère périssable, puisqu'elle n'aura lieu qu'à la fin des temps, lors du retour du Christ glorieux. Venue de la philosophie grecque, la notion d'âme impérissable a été adoptée plus tard par l'Église, sans doute parce qu'elle pouvait s'accorder avec l'égalitarisme chrétien et donner une justification métaphysique - la seule justification possible, dira Schumpeter - à l'idée, reprise par nos déclarations des droits de l'homme, qui l'ont gravée sur le marbre, suivant laquelle tous les êtres humains seraient naturellement égaux.

acquis ce qui constitue le socle de son ouvrage : la découverte d'une structure commune à toutes les cérémonies d'intronisation. Sans doute doit-on compléter la liste des rites constitutifs de cette cérémonie, puisque l'on ne trouve pas, parmi les vingt-six éléments qu'il retient, la transgression rituelle (sous forme d'inceste, de meurtre ou de cannibalisme réels ou symboliques) qui constitue, notamment dans les royaumes et chefferies africaines, une pièce maîtresse de la procédure d'intronisation. Ce complément est d'autant plus nécessaire que Hocart n'a cessé de défendre la thèse frazérienne du régicide rituel, alors controversée mais réhabilitée depuis par de nombreux spécialistes ¹². En mettant d'entrée de jeu le titulaire de la charge en position de criminel, le rite de transgression le place *ipso facto* en position de subir, le moment venu, la mise à mort rituelle qui mettra fin à son règne. On se souvient d'ailleurs qu'à Nemi, le roi du bois accédait à son titre en mettant à mort son prédécesseur, accomplissant ainsi, d'un seul geste, la transgression initiale et le régicide. Quoi qu'il en soit, le modèle hocartien reste, dans son principe, une excellente base de travail et présente un degré de généralité qui, semble-t-il, n'a toujours pas été dépassé. Tel était le sentiment d'un africaniste réputé ¹³, quarante ans exactement après la parution de *Kingship* ; près de quarante ans ont à nouveau passé, et confirmé son jugement ¹⁴.

¹² Voir l'introduction de Luc de Heusch à « Chefs et rois sacrés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, no 10, 1990, p. 7-33, et « The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship : Rediscovering Frazer », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)*, 3, 1997, p. 213-232 ; Simon Simonse, *Kings of Disaster Dualism Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*, Leiden, E. J. Brill, 1991.

¹³ Meyer Fortes, « On Installation Ceremonies », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1967, p. 19, note 1.

¹⁴ On trouvera de nombreux faits illustrant le modèle hocartien dans « Chefs et rois sacrés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, 1990. Toutefois, aucune des contributions de ce recueil très riche ne mentionne l'auteur de *Kingship*. On ne s'en étonnera pas. C'est la conséquence d'une division du travail que les spécialistes affectionnent : tous les participants à ce volume sont des africanistes, et Hocart, s'ils le connaissent, est à leurs yeux un océaniste.

Toutefois, s'il est bien établi que les cérémonies royales se conforment toutes au même schéma général, il reste à comprendre les raisons de cette uniformité. Hocart, quant à lui, prend pour hypothèse de travail que « l'existence d'une structure commune est l'indice d'une origine commune ¹⁵ ». La formule est extraite de *Rois et courtisans*, mais elle exprime une pensée qui traverse toute son œuvre. Selon ce principe, la cérémonie royale aurait d'abord été inventée par une population particulière, puis elle se serait propagée, pour gagner de proche en proche toutes les sociétés du monde, petites ou grandes. Mais cette explication diffusionniste n'est pas la seule possible, et Hocart le sait bien, qui consacre à cette question de fond le premier chapitre de *Kingship*. Une structure commune peut provenir d'une origine commune, mais aussi d'une ou plusieurs causes communes. Lorsque deux sociétés différentes présentent des institutions ou des procédés techniques similaires, on peut avoir affaire à un phénomène de diffusion mais aussi bien à un phénomène de convergence. Dans le premier cas, la similitude vient d'un emprunt, direct ou indirect, d'une société à l'autre, ou des deux ensemble à une troisième ; dans le second cas, elle vient d'un processus spontané d'évolution interne commun aux deux sociétés ou du fait que, confrontées à un même type de situation ou de problème, elles leur ont trouvé le même type de solution.

Féru de linguistique comparée et d'architecture, Hocart donne quelques beaux exemples de convergence. L'article n'existait pas dans l'indo-européen originel. Or, plusieurs langues qui en sont issues ont inventé l'article indépendamment les unes des autres, mais de la même manière, en se servant pour cela du démonstratif. Par ailleurs, les langues mélanésiennes possèdent, elles aussi, un article qui fut autrefois un démonstratif. On peut donc affirmer, conclut Hocart, que les démonstratifs ont, d'une manière générale, une propension à s'affaiblir en simples articles. Ces phénomènes de convergence, ajoute-t-il, sont encore plus familiers aux architectes, qui ont l'habitude de considérer leur art comme la solution de certains problèmes. Pour passer du car-

¹⁵ *Rois et courtisans*, 1978, p. 154.

ré, que forme la base d'un temple, au cercle, que constitue son dôme, les constructeurs britanniques et ceux de l'Inde ont eu spontanément la même idée, celle de relier les piliers pour former un octogone. Ce qui n'empêche pas une église anglaise, quel que soit son style, de ressembler beaucoup plus à une autre église anglaise qu'à un temple jaïna. La situation est ici la même qu'entre baleines et poissons. Les mammifères marins n'ont évidemment pas imité les poissons mais, ayant rencontré les mêmes problèmes qu'eux pour se propulser dans l'eau, les ont résolus par les mêmes moyens - tout en conservant cependant leur structure de mammifères, bien distincte de celle des poissons.

Ce dernier exemple est important pour deux raisons. D'un côté, il montre qu'il y a des lois communes à l'histoire humaine et à l'histoire naturelle, des grands principes auxquels sont soumises toutes les formes de vie, dont les sociétés humaines représentent seulement un type particulier. Et il incline en ce sens l'anthropologie à rechercher des causes générales plutôt que des origines singulières. Mais, d'un autre côté, il peut nous aider à comprendre que, dans la bataille qui faisait rage entre les partisans de la convergence et ceux de la diffusion, comme il le dit lui-même au début de *Kingship*, Hocart se soit rangé du côté de ces derniers. A première vue, son choix est paradoxal : le chapitre premier de son livre présente une série d'exemples variés et convaincants en faveur de la thèse de la convergence, puis brusquement, dans ses dernières lignes, annonce que l'ouvrage sera entièrement consacré à illustrer la thèse diffusionniste, à l'aide de coutumes, dit-il, qui ont tellement divergé de leur souche commune qu'elles pourraient, à première vue, sembler indépendantes. Sa position devient un peu plus claire, si l'on reprend l'exemple des mammifères marins. En s'éloignant de leur souche, les baleines ont acquis des propriétés qui pourraient les faire prendre pour des poissons, mais la structure qu'elles partagent avec les autres mammifères montre qu'elles leur sont apparentées et ont la même origine. De même, les coutumes issues des rites royaux, et ces rites eux-mêmes, en s'éloignant de leur souche, ont bien pu revêtir des aspects très divers, mais la structure invariante qui leur est restée montre qu'ils sont apparentés et ont une

même origine. Dans les deux cas, une structure commune est la marque d'une origine commune.

Il n'empêche que, dans son premier livre comme dans les suivants, Hocart ne manifeste aucun intérêt pour les phénomènes de diffusion eux-mêmes. Il ne cherche pas à découvrir le foyer historique de la royauté sacrée ni à retracer son cheminement dans le monde, c'est-à-dire la série d'emprunts, de transformations ou de réinterprétations, qui lui aurait permis de pénétrer successivement, sous une forme ou sous une autre, dans les différentes sociétés humaines. Il n'étudie pas les contacts qui ont eu lieu entre ces sociétés, mais les isomorphismes que présentent leurs institutions. Il ne cherche pas à établir des liens de filiation historique entre leurs coutumes, mais des liens de filiation logique. Son étude des avatars de la cérémonie d'installation fait surtout ressortir, nous l'avons vu, des mécanismes généraux de transmission et de transformation culturelles. Sa méthode n'est donc pas historiciste, mais structurale et morphogénétique. Tout en préférant l'hypothèse de la diffusion à celle de la convergence, il entend expliquer, lui aussi, les phénomènes culturels par des causes générales. S'il reste, malgré tout, diffusionniste, c'est que la structure des rites royaux demeure pour lui une pure donnée de fait, que leurs propriétés et leur extension mondiale demeurent en grande partie une énigme. Il ne voit pas de quel problème social spécifique la royauté sacrée pourrait être une solution naturelle. Mais on devrait sans doute pouvoir améliorer sur ce point son analyse.

Les origines rituelles de la culture

Le deuxième livre de Hocart, *The Progress of Man : a Short Survey of his Evolution, his Customs, and his Works*, date de 1933. Sa traduction française a été presque immédiate, *Les progrès de l'homme* ayant paru dans notre pays dès le mois de mars 1935. Il s'agit d'un manuel d'anthropologie générale qui, en trente-six petits chapitres agréables à lire, permet de parcourir les principales rubriques de la

discipline, en passant, dirions-nous aujourd'hui, de l'anthropologie physique à la technologie culturelle puis à l'anthropologie sociale. Bourré de faits concrets et très variés, il présente en même temps une grande unité de vue, qui lui donne la facture d'un petit traité plutôt que d'un manuel classique. Ce n'est ni un catalogue de coutumes et d'objets en tous genres ni un recueil de définitions et de doctrines rébarbatives. Voici comment l'auteur le présente au public :

« Un ouvrage qui embrasse de telles dimensions dans le temps et dans l'espace contiendra mainte erreur. Mais celui qui pense que faire de la science consiste à ne jamais avoir tort n'a pas commencé à avoir la moindre lueur de ce qu'est la science. Elle n'est pas l'infailibilité : c'est une puissance qui domine les faits. Être simplement érudit, c'est être dominé par les faits.

Le levier le plus maladroit pour nous aider à soulever la masse des faits aujourd'hui accumulés vaut mieux que rien, car il nous rend maître de ces faits et non leur esclave ¹⁶. »

Ce levier - dont l'usage répété, mais jamais mécanique sert de fil conducteur à l'ensemble du livre -, c'est l'hypothèse de l'origine rituelle de la culture, autrement dit l'idée que les techniques et les institutions, qui donnent à l'humanité ses traits caractéristiques, sont presque toutes nées des besoins du culte. Du culte à la culture, la conséquence est bonne.

Hocart, rappelons-le, n'a pas la paternité de cette idée. Elle lui vient notamment de Fustel de Coulanges, d'Eduard Hahn, de Bernhard Laum, pour s'en tenir à trois noms qui apparaissent dans son ouvrage. Dès 1862, Fustel de Coulanges avait mis en évidence les fondements rituels de la cité antique, tant au niveau local qu'au niveau global : la maison était un temple, le père de famille un prêtre, la propriété un domaine sacré, le roi était un pontife, l'État une communauté religieuse, les concitoyens des co-sacrificateurs, etc. Le religieux n'était ni

¹⁶ Hocart, *Les progrès de l'homme*, 1935, p. 9-10.

une affaire privée ni une parure spirituelle de la vie collective, mais le principe organisateur de toute la vie sociale.

Quelques décennies plus tard, Hahn avait montré que l'usage économique des animaux domestiques était un effet secondaire de leur usage rituel. La vache, le mouton et la poule, par exemple, ont été capturés pour constituer des réserves permanentes de victimes, destinées à des sacrifices ou à des jeux rituels comme les combats de coqs ; c'est seulement après une longue période de domestication, c'est-à-dire de reproduction en captivité, qu'ils se sont mis à pouvoir donner du lait, de la laine et des œufs, de manière régulière, en acquérant des qualités qu'ils ne possédaient pas à l'état sauvage ¹⁷. Hahn avait également établi que le labour faisait partie d'un culte de fécondité avant de devenir une opération proprement agricole. C'est toute la révolution néolithique qui se révélait ainsi tributaire des pratiques religieuses ¹⁸.

En 1899, dressant le bilan des découvertes accumulées par un siècle d'études scientifiques de l'humanité, Durkheim tenait déjà pour démontré que « les phénomènes religieux étaient le germe dont presque tous les autres étaient dérivés ». Non seulement les principales formes d'organisation sociale avaient des sources religieuses, mais aussi toutes les disciplines et les pratiques qui les accompagnent : le droit, l'art, la science, etc. Seule l'activité économique, disait-il, n'avait pas encore été expressément rattachée à la religion, bien qu'il fût probable que cette lacune serait bientôt comblée ¹⁹. En effet, peu de temps plus tard, Mauss établissait que les échanges économiques de-

¹⁷ E. Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Leipzig, 1896.

¹⁸ Cette hypothèse est corroborée par des travaux archéologiques récents. Voir Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Paris, Éditions du CNRS, 1997. Ces travaux sont d'autant plus significatifs qu'ils sont totalement indépendants des recherches de Hahn et aboutissent à des résultats convergents.

¹⁹ Voir Durkheim, préface à *l'Année sociologique*, vol. II, et [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*](#) (1912), Paris, PUF, 1968, p. 598. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

vaient être interprétés à la lumière des échanges cérémoniels, et Latini que la monnaie, en Grèce antique tout au moins, était d'origine sacrificielle ²⁰.

Sous l'impulsion de quelques esprits bien trempés, un savoir cumulatif tendait donc à se constituer, et l'on s'étonne que Hocart ait été le dernier à recueillir et enrichir cet héritage. Les résultats engrangés étaient pourtant remarquables. Loin d'être arbitraire ou irrationnel, le rituel présente une grande unité de structure qui sert de base à toute l'organisation sociale. Loin d'être stérile, il engendre des résultats imprévus, apportant souvent aux hommes des bienfaits que la rationalité individuelle, livrée à elle-même, ne leur aurait sans doute jamais permis d'obtenir. Comme Hocart le notait déjà dans son premier livre, à défaut de maîtriser les forces de la nature, le rituel, par l'organisation même qu'il implique, permet aux hommes de se maîtriser eux-mêmes et de présenter un front uni contre les coups du sort ²¹. En d'autres termes, il constitue une sorte d'autodomestication de l'homme, une forme d'autorégulation de la vie sociale, d'où peuvent ensuite sortir tous les autres moyens, les uns plus solides, les autres plus précaires, de maîtriser la nature ou de gouverner la société. Il est la clé des « progrès de l'homme », le premier moteur de l'évolution culturelle, des changements qui affectent les sociétés humaines.

La division du travail : du service rituel à l'activité professionnelle

C'est le rituel, par exemple, qui exige la coopération des individus et des groupes et la division du travail. « Deux partenaires sont de rigueur. Personne ne peut accomplir le rituel pour soi ²². » L'organisation dualiste est faite de moitiés solidaires qui échangent des services

²⁰ [*L'Essai sur le don*](#) de Mauss [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.] et *Heiliges Geld* de Laum ont paru tous deux en 1924.

²¹ Hocart, *Kingship*, p. 56-57.

²² Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 288.

rituels. Chaque moitié, par exemple, enterre les morts de l'autre. Mais les moitiés n'entretiennent pas seulement des relations symétriques de coopération rituelle. Elles forment aussi des paires d'éléments complémentaires, comme le sont l'homme et la femme nécessaires pour engendrer la vie ²³, mais aussi le dieu et le fidèle, la victime et le sacrificateur, le ministre et l'officiant, le roi et le prêtre, ou toute autre paire rituelle ²⁴.

Hocart précisera, dans *Rois et Courtisans* et dans son essai sur les *Castes*, comment cette division du travail rituel finit par aboutir à la spécialisation professionnelle. Un chef ou roi sacré a besoin, pour ses activités cérémonielles, de l'aide de certains assistants rituels. Aux Fidji, par exemple, le chef doit accomplir des parcours cérémoniels dans une pirogue sacrée. Il a besoin de charpentiers pour construire la pirogue, de marins pour la conduire, de pêcheurs pour lui procurer les tortues et poissons nécessaires aux festins ponctuant les différentes étapes de la construction de la pirogue, etc. Mais ces charpentiers, marins et pêcheurs travaillent seulement pour le chef et ne le font pas pour un salaire. Ils détiennent, comme lui, des fonctions rituelles. Les charpentiers ont leur propre dieu, dont le prêtre est le chef charpentier. Le chef des pêcheurs est propriétaire de la tortue et des poissons, et il est responsable du rituel qui assure leur abondance. Comme l'écrit Hocart, tous ces spécialistes sont indispensables en tant que prêtres, mais superflus en tant qu'artisans. En effet, tous les Fidjiens exécutent le même travail manuel. Ils s'arrangent pour construire et réparer eux-mêmes leurs pirogues, les diriger, pour prendre du poisson, etc. Quant aux serviteurs du roi, ils ne sont pas nécessairement plus habiles que le commun des mortels, mais ils sont titulaires de fonctions rituelles héréditaires ²⁵. Ce n'est donc pas l'existence d'aptitudes spécifiques qui explique la spécialisation des fonctions, c'est la division rituelle du travail qui conduit à détecter et à développer les aptitudes particulières

²³ Hocart, *Le mythe sorcier*, p. 58.

²⁴ *Ibid*, p. 196.

²⁵ Hocart, *Rois et courtisans*, p. 179-181.

exigées par les différentes fonctions. « Ce n'est ni l'assurance, ni la mémoire, ni les dons d'orateur qui ont donné naissance à une caste de hérauts ; c'est la fonction de héraut qui a créé le besoin de ce type d'hommes ²⁶. »

Pour expliquer comment ce genre de service rituel peut devenir un métier spécialisé et se muer en banale activité professionnelle, Hocart fait appel à deux facteurs. Le snobisme, c'est-à-dire l'imitation des grands par leurs subordonnés, qui tend à multiplier les fonctionnaires rituels. Le fait que les hommes situés au bas de l'échelle sont tenus de s'associer pour disposer du service de ces fonctionnaires qui, ne pouvant plus être un service personnel, tend à perdre son aspect religieux pour devenir une activité indépendante à caractère profane. Hocart illustre tout ce processus en prenant l'exemple du barbier et du blanchisseur dont il a étudié les fonctions rituelles à Ceylan. Leur antiquité et leur spécialisation ne s'expliquent évidemment pas par des raisons techniques, chacun pouvant se raser et laver son linge lui-même, ou confier ces tâches à de simples domestiques. Ce sont avant tout des fonctionnaires religieux, des prêtres que tout Cinghalais finit par juger indispensables pour naître, se marier ou mourir convenablement. Mais leur diffusion dans l'ensemble du corps social a pour effet de changer leur statut :

« Nous voulons tous imiter ceux qui sont au-dessus de nous, les grands féodaux imitent le roi, les petits nobles imitent les grands et ainsi de suite jusqu'à la couche la plus basse, processus que nous pouvons quotidiennement observer autour de nous [...] Ainsi donc, les coutumes royales s'infiltrèrent jusqu'au bas peuple, quelquefois lentement, quelquefois avec une rapidité surprenante, mais en se dépouillant naturellement de leur pompe. L'humble paysan ne peut organiser qu'une copie très simplifiée de la cour royale et souvent cette copie est seulement collective. Les ressources du paysan ne lui permettent pas, comme au roi et aux nobles, d'entretenir en propre un barbier, un charpentier, un pêcheur. Il doit partager. Mais un barbier qui est au service d'un grand nombre perd vite son caractère de te-

²⁶ *Ibid.*, p. 356.

nant d'un service et devient un artisan libre. Ainsi la déchéance apparente d'un apparat royal devient un pas de l'évolution sociale ²⁷. »

Au vu de ces résultats, il est de plus en plus clair que, loin d'être une activité parasite ou secondaire, le rituel est l'artisan même du tissu social. D'abord, par son caractère toujours collectif ; ensuite, par l'obligation qu'il fait aux hommes de coopérer en se différenciant pour exercer des fonctions complémentaires ; enfin, par sa capacité à engendrer de nouvelles formes de solidarité et de nouvelles techniques. En d'autres termes, et pour emprunter le vocabulaire marxiste, le rituel ne constitue pas une superstructure idéologique ou symbolique, mais l'infrastructure même des sociétés humaines. C'est la matrice du lien social et des moyens institutionnels et matériels qui permettent de le consolider.

Origine rituelle des chaussures et de l'immortalité de l'âme

Cette thèse de l'origine rituelle de la culture, remarquons-le bien, n'est ni matérialiste ni spiritualiste. Car si le rituel ne reflète pas la vie matérielle des hommes, il n'est pas non plus l'expression de leurs idées religieuses. Tout comme il organise la première et la transforme, il contribue à former les secondes et à les réformer. C'est ainsi, par exemple, que le rituel royal peut donner naissance aussi bien à l'usage des chaussures qu'à la croyance en l'immortalité de l'âme.

La chaussure ne peut pas avoir une origine utilitaire : « Elle est inconfortable, déforme le pied, produit des cors et d'autres désagréments, diminue la stabilité, rend l'ascension difficile ou dangereuse. » Tous ces inconvénients ne sont pas compensés par le soulagement qu'elle peut apporter contre le froid : on peut supporter d'avoir les pieds nus par nos hivers et la chose était commune en Europe jusqu'au début du siècle dernier. En revanche, on sait que « les rois de l'Inde

²⁷ Hocart, *Les castes*, 1938, p. 261-262.

portaient des chaussures en vertu d'une règle très commune de par le monde, selon laquelle le pied du roi ne doit pas toucher le sol ». Il ne s'agit pas d'un droit réservé au roi, mais d'un devoir imposé par le rituel. Il ne vise pas à protéger le roi du contact avec le sol, mais le territoire et ses habitants du contact avec le corps du roi. Comme l'a montré Frazer, le roi, représentant du ciel sur la terre, doit toujours demeurer « entre ciel et terre ». À l'instar du couvre-chef, la chaussure est un attribut royal dont l'usage s'est généralisé ²⁸.

On peut dire en gros la même chose de l'immortalité de l'âme, et nous y avons déjà fait allusion en parlant du pluriel de politesse. L'idée d'âme immortelle n'est pas une donnée immédiate de la conscience religieuse, puisque le judaïsme ancien et même les premiers chrétiens l'ignoraient. L'animisme, que l'on attribuait autrefois aux peuples « sauvages », repose sur un malentendu. Il est douteux, dit Hocart, qu'il se trouve un seul peuple qui attribue une âme à *tous* les arbres et à *toutes* les pierres ²⁹. C'est seulement tel arbre ou telle pierre, çà et là, qui sert de demeure à un esprit ou un dieu, à la suite d'un rituel qui la lui a transférée. Les hommes eux aussi n'ont pas une âme toute constituée et indestructible, mais seulement un principe de vie qui doit être assisté et régénéré par des rites appropriés, précisément parce qu'il est périssable. Lorsqu'on découvrit des morts ensevelis en position fœtale, on en conclut trop vite que les hommes qui pratiquaient ce genre de sépulture croyaient qu'ils étaient tous appelés à renaître. On prenait l'effet pour la cause. Car c'était pour faire renaître certains hommes, et non parce qu'on croyait à leur survie, que l'on pratiquait ce rite funéraire, et ce traitement spécifique fut d'abord réservé au roi. L'idée que l'âme humaine est immortelle par essence n'est cependant pas un pur produit de la réflexion philosophique, et il est significatif que, dans le *Phédon*, Platon la fasse émerger des rites orphiques de purification (69c-d), et qu'il l'associe un peu plus loin (80c) au fait que la momification pratiquée en Égypte suffit déjà à rendre le

²⁸ Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 114.

²⁹ *Ibid.*, p. 243.

corps quasiment indestructible. De fait, c'est à l'imitation du cérémonial royal égyptien, soutient Hocart, que nous devons notre conception de l'âme et de l'immortalité ³⁰. *Le roi est mort, vive le roi ; le roi ne meurt jamais* : ces formules célèbres et universelles résument l'essence de la royauté. La doctrine de l'immortalité de l'âme résulte de la vulgarisation de ce privilège royal, qui finit par donner l'apparence d'un phénomène naturel à une antique construction rituelle.

Le testament de Hocart

Il n'est pas nécessaire d'analyser plus longuement les travaux publiés du vivant de Hocart pour entreprendre la lecture de son texte posthume. À première vue, et bien qu'il s'agisse d'un ouvrage inachevé, *Social Origins* présente, dans la forme où l'a publié Lord Raglan, une structure assez limpide, et même remarquable. Il est composé de dix-neuf chapitres, dont le dixième constitue, au propre et au figuré, le cœur de l'ouvrage. Ce chapitre contient, en effet, la dernière trouvaille de l'auteur, qui fait l'originalité du livre et autour de laquelle désormais tout s'organise ou est appelé à s'organiser. Hocart y soutient que les premiers rois furent des rois morts, c'est-à-dire des victimes sacrificielles, et, par voie de conséquence, que tous les rites dérivent du sacrifice humain. Le reste du livre présente, sous des habits parfois neufs, une sorte de synthèse des résultats déjà acquis dans les ouvrages antérieurs. Les neuf premiers chapitres illustrent, avec de nouveaux exemples, la thèse de l'unité de tous les rites. Les neuf derniers, quoique moins homogènes, développent en substance la thèse de l'origine rituelle de la culture.

Ce plan apparaît clairement dans la table des matières et favorise l'intelligence du texte, en montrant, pour ainsi dire, de loin, quelles sont ses grandes masses et leur articulation d'ensemble. Mais dès que le lecteur s'approche et s'engage dans le détail des chapitres, les cho-

³⁰ Hocart, *Les castes*, p. 261.

ses deviennent moins nettes, en raison du style elliptique et saccadé de Hocart, et de l'état d'inachèvement de nombreux passages qui rendent parfois l'enchaînement des idées difficile à suivre.

Nous avons tenté d'atténuer ces difficultés de lecture en proposant aux traducteurs l'insertion de nombreux intertitres destinés à faire ressortir les thèses principales et l'économie des chapitres où elles apparaissent. Nous aimerions compléter cet effort d'élucidation en abordant ici quelques problèmes plus généraux qui affectent l'ensemble de son ouvrage, et mettent enjeu toute son entreprise et ses résultats. Certains de ces problèmes peuvent être résolus à la lumière de textes antérieurs. D'autres manifestent un inachèvement plus radical de son travail qui invite ses héritiers à prendre sa relève.

Questions de méthode

Commençons par aplanir une difficulté qui tient à la méthode de travail de l'auteur, ou plutôt à un apparent défaut de méthode. Dès le chapitre premier, le lecteur se trouve ballotté entre une multitude d'ethnies différentes, assailli par une foule de détails empruntés tantôt aux unes tantôt aux autres, sans jamais avoir une vue d'ensemble d'aucune d'entre elles. Même le chapitre 4, qui rassemble de nombreuses données venant des îles Fidji, présente un système rituel démembré en divers sacrements juxtaposés, et chaque sacrement est réduit à une liste de traits disparates. Les chapitres suivants nous entraînent des Fidji vers l'Inde védique, puis de l'Inde en Amérique du Nord en passant par le Kamtchatka, pour finir en Afrique après une brève escale en Australie. Au terme de ce voyage éclair autour du monde, on se demande quelle conclusion on pourrait bien tirer de toutes ces bribes de rituel rencontrées ici ou là.

Le caractère pointilliste du texte hocartien est d'autant plus étrange que, à l'époque de sa rédaction, il était déjà très largement admis que chaque culture forme une totalité d'éléments interdépendants. Et,

comme on se souvient que l'école fonctionnaliste avait mis l'accent sur cette unité de la culture en réaction contre les diffusionnistes qui tendaient à en faire un conglomerat d'éléments empruntés à des peuples différents, on s'interroge : Hocart serait-il un diffusionniste impénitent ? L'avant-propos de Lord Raglan, qui critique vertement le fonctionnalisme, vient renforcer cette conjecture. Et la chose paraît acquise quand on voit une toute récente histoire de l'ethnologie britannique présenter notre auteur comme un ethnographe boasien doublé d'un diffusionniste frazérien ³¹. À Boas, il aurait pris le souci du détail ethnographique, à Frazer la propension à des comparaisons tous azimuts.

Il suffit de parcourir l'introduction de son livre pour s'apercevoir que la réalité est bien différente. Si l'ethnographie de Hocart rappelle la minutie notariale d'un Boas, son rapport à Frazer est beaucoup moins conventionnel. À ses yeux, l'auteur du *Rameau d'or* a surtout le grand mérite d'avoir introduit le raisonnement déductif en anthropologie. La mise à mort rituelle du roi est une hypothèse construite à partir de mythes et rites anciens, et corroborée ensuite par des faits africains qu'elle a permis de rechercher et de découvrir. C'est cette forme de travail que l'anthropologie doit suivre et développer. Représenter Hocart comme un Boas doublé d'un Frazer est donc trompeur : il ne retient ni le nominalisme du premier ni le comparatisme aveugle du second. S'il était permis de rapprocher l'anthropologie de la physique, notre auteur serait plutôt un Tycho Brahé doublé d'un Kepler, associant le talent d'observateur du premier à l'imagination théoricienne du second.

Pour voir qu'il en est bien ainsi, il faut se reporter aux premières pages de *Rois et courtisans*. Hocart y explique clairement que la méthode comparative ne consiste pas à collationner sans règle le plus

³¹ G.W. Stocking Jr, « After Tylor », *British Social Anthropology*, 1888-1951, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995, La section dévolue à notre auteur a pour titre : « A.M. Hocart : The Boasian Ethnographer as Frazerian Diffusionist ».

grand nombre possible d'observations, mais à vérifier des hypothèses précises à l'aide d'observations choisies selon un protocole rigoureux. Le travail conceptuel et théorique doit précéder l'appel aux données de l'expérience. Contrairement à ce qu'imaginent les empiristes, une théorie ne résulte pas de l'accumulation d'observations, mais c'est elle qui rend possibles et fécondes les observations. C'est ce que montre l'histoire de la biologie : « La théorie de l'évolution n'est pas fondée sur la paléontologie ; au contraire, c'est la paléontologie qui a pris son essor avec la théorie de l'évolution ³². » L'anthropologie doit donc lui emboîter le pas. Au lieu de se cramponner aux faits, elle doit imaginer des hypothèses aussi générales que l'hypothèse darwinienne de l'évolution des espèces. Et c'est seulement ensuite qu'elle pourra analyser utilement les données de l'ethnographie et faire, si besoin est, de nouvelles observations.

Pour appliquer correctement la méthode comparative, il lui faudra alors travailler à l'échelle de la planète tout entière. Non qu'il s'agisse d'être exhaustif : ce serait impossible et d'ailleurs inutile. Contrairement à Frazer, on n'accumulera pas des myriades de faits singuliers empruntés indistinctement à tous les peuples de la terre. On fera une étude intensive de quelques ethnies particulières, qu'on s'efforcera de choisir au hasard dans chacune des grandes régions du monde, pour avoir un échantillon représentatif de la diversité humaine. C'est à l'aide de cette méthode que Hocart établit, dans *Rois et courtisans*, l'existence d'homologies et de transformations très éclairantes, montrant que la structure des États modernes dérive d'une organisation rituelle de diffusion mondiale, la concentration des rituels s'étant muée peu à peu en centralisation politique. Et c'est exactement avec la même méthode que son dernier livre établit la thèse de l'unité de tous les rites, déjà énoncée dans ses ouvrages antérieurs. Dans *Rois et courtisans*, il s'était surtout intéressé à l'unité structurale de ce qu'il nomme ici les rites totémiques et les rites cosmiques, et à la fusion des premiers au sein des seconds. Dans son texte posthume, il met l'accent sur l'unité

³² Hocart, *Rois et courtisans*, p. 89.

des sacrements et cherche à montrer qu'ils viennent tous d'une même souche. Il parachève ainsi sa démonstration, car si les sacrements sont centrés sur les individus, ils ont le même caractère public et emploient les mêmes procédés que les rites totémiques ou cosmiques. Tous les rites sont apparentés et possèdent un ancêtre commun.

L'insaisissable structure de l'action rituelle

Ce point de méthode étant acquis, on n'en demeure pas moins décontenancé par l'analyse morcelée du rituel qui se manifeste tout au long des neuf premiers chapitres. Et la connaissance des travaux antérieurs de l'auteur, loin d'atténuer cette impression, aurait cette fois plutôt tendance à l'accentuer. Qu'on en juge. Hocart, qui a fait des études de philologie et fréquenté des esprits férus de biologie, compare volontiers son travail à celui d'un linguiste ou même d'un anatomiste, qui ont affaire à des systèmes organisés. Bien que diffusionniste, il soutient lui aussi qu'une culture forme un tout indissoluble, dont il convient avant tout d'étudier la structure ³³. Étudier le rituel, selon *Rois et courtisans*, c'est en quelque sorte mettre au jour le squelette et les articulations des sociétés humaines. La royauté divine, affirmait déjà *Kingship*, n'est pas un conglomerat d'idées accidentellement réunies, mais un organisme dont les nombreuses parties sont interdépendantes ³⁴. Aux Fidji, les épisodes du rituel ne sont pas simplement juxtaposés, ils sont imbriqués les uns dans les autres ³⁵. On pourrait multiplier ce genre d'assertions.

Pourtant, malgré ses références à la linguistique et à l'anatomie, et bien qu'il ne cesse d'affirmer l'existence d'une structure commune aux divers rites et sacrements, Hocart ne décrit jamais cette structure. Il dresse seulement des listes, plus ou moins détaillées, de traits communs à tous les grands rituels, comme si une langue n'était qu'une sui-

³³ Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 53.

³⁴ Hocart, *Kingship*, p. 236.

³⁵ Hocart, *Rois et courtisans*, p. 156.

te de mots, un être vivant, un ensemble d'organes mis bout à bout. Dans son essai sur les castes, il montre bien comment les quatre *varna* font système, en se distribuant différentes fonctions exigées par une organisation sacrificielle ³⁶, et dans *Rois et courtisans*, comment cette organisation rituelle peut se transformer en organisation politique ³⁷. Mais il est seulement question de la division des charges cérémonielles entre les partenaires rituels, non de la structure même du rituel. Ce n'est pas tout. Hocart a donné quatre versions successives des traits communs aux rituels, sans qu'on voie clairement les raisons de ces changements. Une tendance au resserrement est suivie du plus grand émiettement, ici même, au chapitre 4.

Dans *Kingship*, on s'en souvient, il présente, pour la cérémonie d'installation du roi et les rituels qui en dérivent, une liste de vingt-six traits, étiquetés de A à Z. Mais cette coïncidence parfaite entre les motifs de base du rituel et les lettres de l'alphabet ne manque pas d'être suspecte. La liste pourrait être plus longue, puisqu'elle ne comprend pas les transgressions rituelles qui jouent un rôle si important dans de nombreuses monarchies sacrées ; ou plus courte, si elle regroupait, comme Hocart le fera ailleurs, plusieurs traits mineurs apparentés. Quant à l'ordre alphabétique des éléments, il n'est guère pertinent. On peut sans doute esquisser un vague scénario à partir de la liste dressée par Hocart, comme nous nous y sommes risqué un peu plus haut, mais sans pouvoir nous appuyer sur des indications expresses de l'auteur ³⁸.

³⁶ Hocart, *Les castes*, p. 69.

³⁷ Hocart, *Rois et courtisans*, p. 339 à 341, où sont présentés trois diagrammes isomorphes.

³⁸ Le contraste est frappant avec l'usage que fait Propp du dispositif alphabétique dans sa *Morphologie du conte* (1928) qui date de la même époque. Il s'en sert pour construire une suite ordonnée de « fonctions » qui serait sous-jacente à tous les contes merveilleux auxquels elle fournirait un petit nombre de schémas narratifs prototypiques (cf. *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points, 1970, p. 130). Étant donné que le conte est lui-même d'origine rituelle (voir Propp, *Les racines historiques des contes merveilleux*, Paris, Gallimard, [1946] 1983), il serait sans doute fructueux de confronter le schéma de Propp avec la liste de Hocart.

Dans son manuel d'anthropologie, Hocart consacre tout un chapitre - le plus long des *Progrès de l'homme* - à l'analyse du rituel. Cette fois, les traits ne sont pas numérotés ni dénombrés, mais leur présentation est plus détaillée et assortie d'exemples. Elle est aussi plus systématique, car l'auteur procède à des regroupements - une quinzaine de traits environ - qui font apparaître une organisation et une hiérarchie entre des traits principaux et des traits secondaires. En revanche, rien n'est dit sur l'ordre et l'enchaînement des séquences rituelles, sinon que le bain cérémoniel est généralement un rite de clôture.

Le travail de resserrement est encore plus marqué dans *Rois et courtisans*, où le rituel est défini par cinq traits seulement, étiquetés de A à E : son but, le fait qu'il est la propriété d'un groupe, qu'il est régi par un principe d'imitation, qu'il comporte un festin et que certaines paroles doivent y être prononcées. Mis à part le festin, il s'agit de principes généraux qui gouvernent toutes les activités rituelles, non des composantes des rites eux-mêmes et de leur articulation. Le livre montre comment l'absorption des rites totémiques par les rites cosmiques, autrement dit la concentration des activités rituelles autour de la personne du roi ³⁹, a fini par donner naissance à l'État moderne centra-

³⁹ Le passage des rites totémiques aux rites cosmiques est abordé dans les deux premiers chapitres du présent livre, mais de façon beaucoup moins claire que dans *Rois et courtisans*. Cette transformation ne consiste pas seulement à concentrer et à fusionner plusieurs rites claniques au sein d'un unique rite tribal. Elle revient, pour l'essentiel, à substituer, au sein de la tribu, une nouvelle forme de division du travail rituel à une autre plus ancienne. En effet, les rites totémiques supposent déjà une coopération et une coordination des clans au sein du groupe tribal. Car si chaque clan effectue un rite totémique dans un but spécifique (la multiplication des kangourous, l'obtention de la pluie, etc.), il ne le fait pas pour lui-même, mais pour l'ensemble de tous les clans (*Rois et courtisans*, p. 132). Quant aux rites cosmiques, ils assurent le bien-être du groupe grâce à l'action rituelle d'un personnage central, le roi ou le chef, mais aussi de plusieurs de ses « vassaux », qui ont la responsabilité de certains offices, et non plus, comme les clans, la charge d'entités spécifiques (p. 174). Alors que chaque clan effectue le même type de rite que les autres, mais pour des objectifs différents et complémentaires, le roi et ses assistants (prêtre, héraut, charpentier, etc.) accomplissent chacun une partie différente d'un même

lisé ; et comment la division du travail rituel (entre le roi et ses assistants), qui accompagne ce processus, a produit la différenciation des pouvoirs politique, religieux, militaire, économique, etc. Mais ni le rituel totémique, dont tout procède, ni le rituel étatique à quoi tout aboutit ne sont étudiés pour eux-mêmes. Tout se passe comme si la structure de base du rituel était une pure donnée de fait dont l'architecture interne n'avait pas d'explication. Il en est de même pour la division du travail rituel entre le roi et le prêtre, les hautes et les basses castes, etc. Hocart en prend acte et en décrit les formes, sans jamais en donner clairement les raisons.

Cette difficulté à mettre au jour la logique interne de l'action rituelle et son économie spatio-temporelle, explique sans doute ce qui, autrement, pourrait passer pour un coup de théâtre : le retour, dans le chapitre 4 du présent livre, à une liste d'une trentaine d'items, un peu plus longue que celle de *Kingship*, mais moins bien organisée, mêlant elle aussi principes généraux et rites particuliers, ajoutant certains éléments, en supprimant d'autres, sans que l'on aperçoive les raisons de ces changements. Le sacrifice humain, en particulier, qui figurait en bonne place dans l'ancienne liste, a disparu de la nouvelle. C'est d'autant plus étonnant qu'on le rencontre dans la plupart des chapitres et que Hocart s'apprête à le placer à l'origine de tous les sacrements.

Les deux modèles de l'action rituelle : procréation et immolation

En revanche, et ceci compense en partie cela, notre auteur décrit toujours l'action rituelle comme étant dans son principe -c'est le premier trait de sa liste - un processus de mort suivie de renaissance. Si le

grand rituel de prospérité générale. Il s'ensuit qu'un système de solidarité horizontale et décentralisée, entre groupes familiaux, fait place à un système de solidarité verticale et centralisée, organisée autour du roi et de ses subordonnés.

rituel est, comme la procréation, source de vie, contrairement à elle, et à l'instar du sacrifice, il se livre à un jeu étrange avec la vie et avec la mort : donnant la mort pour donner la vie. Mais comment la mort peut-elle être source de vie ? Cette question, Hocart évite de la soulever, car manifestement, il n'en a pas la réponse. Il note simplement que, dans maintes organisations dualistes, la vie et la mort, le bien et le mal, loin de s'exclure, représentent chacun la moitié de la société. Preuve, dit-il, que leur opposition n'est pas aussi absolue qu'on l'imagine en Occident. Soit ! Mais, encore une fois, à quoi le mal est-il bon ? Si le rituel est un procédé visant à obtenir un surcroît de vie, pourquoi et comment les hommes ont-ils pu imaginer que la mise à mort rituelle était le procédé le plus approprié ? Pour toute réponse, l'auteur de *Rois et courtisans* nous livre un franc aveu d'ignorance : « Personne n'a jusqu'ici la moindre idée sur l'origine de cette conviction [...] On peut seulement remarquer que ce procédé générateur de vie existe dans le monde entier, tout juste comme la notion de vie.⁴⁰ » Pourtant, ce n'est pas du tout la même chose de mettre hors d'état de nuire un dangereux criminel ou une bête féroce que d'immoler une victime sacrificielle. C'est même tout le contraire, car la victime est généralement sacrée ou parfois même divine. Hocart note ce paradoxe mais s'avoue impuissant à le résoudre : « Pour étrange que puisse paraître le fait que des hommes tuent un être considéré comme un bienfaiteur et un dieu, il importe de s'habituer à cette idée, car elle est fondamentale⁴¹. »

Cette énigme n'est toujours pas résolue dans son dernier livre, et c'est sans doute l'explication de l'étrange retournement auquel on assiste au tout début du chapitre 11, et qui travaille une bonne partie de la deuxième moitié du texte. Hocart vient d'établir - par un raisonnement que nous allons reprendre dans quelques instants - l'origine sacrificielle de tous les sacrements. Mais il semble éprouver un scrupule, et prêt à remettre en question une bonne part de sa démonstration.

⁴⁰ Hocart, *Rois et courtisans*, p. 109.

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

« Le fait - si fait il y a - que le meurtre de l'Homme soit à l'origine de tous les sacrements ne veut pas dire qu'il soit le premier rituel ayant jamais existé. Il a dû émerger à partir d'un rituel encore plus ancien, probablement centré sur l'accouplement sexuel de personnes vivantes. Le meurtre de l'Homme lui ajouta le thème additionnel de la mort et de la renaissance. »

Ce revirement est surprenant. Hocart vient d'évoquer le sacrifice du cheval en Inde, qui est suivi d'un accouplement de la reine avec le cheval mort. Ce rite montre que l'élément sexuel, qui est une composante de presque tous les grands rituels, est secondaire et que l'élément de base, sur lequel il vient se greffer, est de nature sacrificielle. Il n'y a aucune raison de renverser cette hiérarchie. D'autant que l'union de la reine et du cheval est une forme de mariage sacré, alors qu'un simple accouplement de personnes vivantes n'est pas, en tant que tel, un acte rituel.

On voit bien pourquoi Hocart souhaiterait accorder la préséance à l'élément sexuel : c'est qu'il est naturellement source de vie, alors que la capacité du sacrifice à donner la vie est une redoutable énigme. Mais il a aussi une autre raison de mettre l'accouplement au premier plan, qui est liée, cette fois, à l'organisation rituelle de la société. Deux modèles sont ici aussi en concurrence : celui de la monarchie sacrée, c'est-à-dire du groupe rassemblé autour de la figure du roi, et celui de l'organisation dualiste, c'est-à-dire du groupe divisé en deux moitiés complémentaires - souvent considérées comme masculine et féminine - de partenaires rituels. Si l'organisation dualiste est antérieure à la monarchie sacrée - thèse qui s'accorde bien avec l'antériorité des rites totémiques sur les rites cosmiques, admise dans les deux premiers chapitres du livre -, on conçoit que l'accouplement rituel puisse être antérieur à la mise à mort sacrificielle.

Mais il ne faut pas oublier que la complémentarité des moitiés n'est pas seulement celle de l'homme et de la femme, c'est aussi, nous venons de le voir, celle de la vie et de la mort, du bien et du mal et -

nous l'avions vu plus haut - celle du dieu et du fidèle, de la victime et du sacrificateur. Du reste, la composante sacrificielle des organisations dualistes est si peu négligeable que Hocart lui-même termine son livre par l'hypothèse qu'une de leurs principales fonctions serait de se fournir mutuellement des victimes.

Bref, les deux modèles d'organisation et de rites sont étroitement liés, et toute la question est de parvenir à les combiner et à les hiérarchiser. Ce travail reste à faire, mais une chose paraît certaine : le sacrifice n'est pas un élément additionnel et ne peut pas l'être si la structure de base de tout rite est de type mort suivie de renaissance. C'est seulement au moment de la renaissance que l'accouplement peut venir s'ajouter à la composante sacrificielle. Un exemple que Hocart affectionne montre bien son caractère secondaire. « Cette nouvelle naissance est dramatisée par les Igbo : le nouveau roi est descendu dans une tombe ; puis on lui ordonne de se lever dans un corps blanc et reluisant. M.H. Clifford me dit que le roi des Igala renaît de dessous la jupe d'un homme habillé en femme, le père étant représenté par un autre homme ⁴². » C'est seulement après avoir « tué » le roi que les hommes peuvent procéder à ce simulacre d'accouplement.

Les premiers rois furent des rois morts

Venons-en au chapitre 10, qui contient les idées les plus neuves de Hocart, et par lequel il est nécessaire de finir. C'est la partie la plus théorique de l'ouvrage, et l'on peut reconstituer ainsi le raisonnement de l'auteur. Le point de départ est l'unité de tous les rites, qui ressort de leur étude comparative, et du fait qu'il n'existe aucun motif rituel qui soit propre à l'un d'entre eux. Cette parenté conduit à dresser leur arbre généalogique et à leur chercher une souche commune. Puisqu'ils proviennent tous du rituel d'installation du roi, il s'agit de savoir quelle est la forme originelle de la cérémonie royale. Cela revient à recher-

⁴² Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 167-168.

cher la partie la plus éminente et la plus caractéristique de cette cérémonie, puis à remonter à sa source.

La comparaison des sacrements fait d'abord apparaître deux solutions possibles : le mariage et les funérailles, au cours desquels on met en œuvre une grande partie du rituel, alors que les autres sacrements n'en utilisent que certains éléments. Mais la seconde solution est la meilleure, car chaque sacrement (de naissance, d'initiation, de mariage, etc.) élève son bénéficiaire à un rang supérieur, et la promotion suprême a lieu lors des funérailles. D'où une première difficulté. Comment la royauté pourrait-elle commencer par des funérailles ? Comment celles-ci pourraient-elles être de nature royale, demande Hocart, s'il n'y a pas encore de royauté ? À la seule condition, répond-il, que les premiers rois aient été des rois morts. Cette hypothèse serait absurde si le roi était par nature un chef politique. Mais la première fonction du roi n'est pas de gouverner mais de régner, elle consiste à être le personnage central de tous les grands rituels, comme l'est précisément le mort - et non l'officiant principal - dans n'importe quel service funèbre.

Or, si tous les hommes meurent, tous ne deviennent pas rois. Et puisque la mort naturelle ne suffit pas à faire un roi, il faut que l'homme qui est choisi pour exercer cette charge soit mis à mort rituellement. C'est d'autant plus vraisemblable que la cérémonie d'installation, nous le savons bien, comprend toujours une mise à mort fictive suivie de renaissance. Puisque l'on fait semblant de tuer le roi, c'est qu'autrefois on le tuait réellement. On devenait roi en mourant comme victime sacrificielle, et le sacrement originel, le rite-souche auquel tous les autres rites se rattachent, est donc le sacrifice humain.

Ce résultat à la fois confirme et renverse la théorie frazérienne. Le régicide n'est plus seulement une issue fatale, il est au principe même de la royauté. Chez Frazer, on tue le roi ; chez Hocart, on tue un homme pour qu'il devienne roi. Dans le *Rameau d'or*, le règne s'achève par la mise à mort ; dans *Social Origins*, il commence par elle.

D'un côté, la mise à mort, même ritualisée, est négative. Elle vise seulement à chasser le mal : les forces déclinantes du roi qui, par contagion, peuvent entraîner un déclin général de la société, ou les souillures, répandues dans le groupe, que le roi bouc émissaire emporte avec lui. De l'autre, elle est source de vie et même génératrice du sacré et du divin, qui sont les propriétés caractéristiques du roi une fois qu'il est investi de ses fonctions.

La thèse de Hocart peut sembler audacieuse, mais elle est corroborée par des données récentes. Par exemple, chez les Evhé, dans le sud du Togo, nous dit un africaniste qui semble ignorer les travaux de notre auteur, la durée de sept ans qui s'écoule entre l'installation du roi-prêtre et sa mise à mort rituelle « peut être considérée comme une période d'initiation à la royauté, et le règne effectif commence lorsque le roi se trouve dans l'au-delà ⁴³ ». Autrement dit, le vrai roi est un roi mort.

La solution sacrificielle

Les faits donnent raison à Hocart, mais laissent subsister une énigme. Car, si le sacrifice humain est bien le sacrement originel, s'il est la source de la royauté et de toutes les institutions qui en dérivent, s'il est bien, comme son étymologie le suggère, générateur du sacré et, par suite, non seulement des rois mais des dieux eux-mêmes, d'où lui vient une telle puissance ? De nombreux mythes racontent que tous les biens culturels, voire l'univers tout entier, sont issus du corps d'une victime. Or, la thèse de Hocart n'est pas loin d'accréditer cette idée. Pour s'assurer qu'elle ne participe pas d'une illusion collective, il faudrait expliquer dans quelles conditions et pour quelles raisons la mise à mort d'un homme, loin d'être un acte négatif ou de se réduire à un moindre mal, pourrait non seulement passer pour la source de la civi-

⁴³ L. de Heusch, 1990, « Introduction » à « Chefs et rois sacrés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, no 10, p. 17.

lisation, mais être réellement la base du lien social et de toutes les institutions et les représentations qui le soutiennent et l'entretiennent.

Or, nous l'avons vu, Hocart tend à éluder ce problème. Alors que l'usage combiné de l'observation et du raisonnement le conduit à faire du sacrifice humain la matrice de toute la culture, on ne trouve, dans ses écrits, pas même l'ébauche d'une théorie de ce rite sanglant dont les origines, dit-il - et c'est presque le mot de la fin - restent très obscures (*cf.* chapitre 19). De toute évidence, c'est à son corps défendant qu'il a dû lui reconnaître, à la fin de sa vie, un rôle de premier plan. Détail significatif, même dans son dernier livre, on remarquera qu'il utilise le moins possible le terme « sacrifice », auquel il préfère celui de « sacrement », car, dit-il, bien que les deux mots aient des sens voisins, le premier, qui avait à l'origine une extension très large, est maintenant fâcheusement associé à l'idée d'égorgement d'une victime, c'est-à-dire à un épisode particulier du rituel qui est loin d'être le plus important ⁴⁴ ! Ce qui ne l'empêche tout de même pas de reconnaître en fin de compte à cet épisode la place éminente de sacrement originel.

À vrai dire, Hocart n'a pas attendu les toutes dernières années de sa vie pour intégrer le sacrifice dans sa théorie générale du rituel et même pour lui accorder, en un certain sens, une place centrale. Sa définition du rituel, comme « organisation dont le but [est] de contribuer à la vie, à la fertilité, à la prospérité – en ôtant la vie à des objets qui en regorgent pour la communiquer à d'autres moins bien pourvus ⁴⁵ » -, n'est rien d'autre qu'une description de la mise à mort rituelle et des effets bénéfiques qui en sont attendus. Mais cette définition implicite du sacrifice fait de lui un simple transfert de vie. Sauf régression à l'infini, elle suppose que certains êtres sont, par nature, dotés de vertus propres, mais transférables à d'autres êtres. Or cela contredit un principe fondamental du rituel, suivant lequel il n'existe pas de personne ou d'objet « possédant une vertu inhérente à soi-même », et aux ter-

⁴⁴ Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 175. Et ici même, chapitre 5.

⁴⁵ Hocart, *Rois et courtisans*, p. 71.

mes duquel tout être doué d'un pouvoir l'a acquis « par la consécration, c'est-à-dire après avoir reçu "la vie" » au cours d'une cérémonie appropriée ⁴⁶. Si le sacrifice humain est bien le sacrement originel, ce principe nous invite à penser la mise à mort rituelle non pas comme *transfert* de vie, mais bien comme *source* de vie.

Mais c'est ce dernier pas que Hocart n'arrive décidément pas à franchir, ni avant ni après avoir découvert que les premiers rois furent des rois morts, et le sacrifice générateur de la royauté sacrée et de toutes les institutions subséquentes. Sans doute écrivait-il, dans son manuel, que « le rituel tout entier est fondé sur cette notion que nul objet ne possède par soi-même une vertu inhérente ». Mais il ajoutait aussitôt : « Le but essentiel du rituel est précisément de transférer le pouvoir d'un récipiendaire à un autre », ouvrant ainsi la voie à une régression interminable, qui deviendra explicite dans le chapitre 10 de son *opus post-humum*. Ce dernier a beau être intitulé « L'origine des sacrements », il étudie en fait leurs transformations, en remontant, il est vrai, aussi loin que possible dans le passé - et même en reconstruisant une forme hypothétique de cérémonie royale primitive -, mais sans jamais pouvoir atteindre un terme vraiment premier. Car si l'on n'est pas roi par nature, mais seulement à titre de victime sacrificielle, comment acquiert-on, au préalable, le statut de victime digne d'être immolée ? Nul n'étant sacré par lui-même, il faut supposer un rite de consécration de la victime. Mais alors le sacrifice proprement dit, c'est-à-dire la mise à mort cérémonielle, n'est plus le rite primordial, et ainsi de suite ⁴⁷. Ce n'est pas tout. Car si tout rite suppose un autre rite

⁴⁶ Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 225. Et ici même, chapitre 3.

⁴⁷ Hocart propose une réponse ingénieuse à cette objection. *L'Homme* - c'est-à-dire la victime sacrificielle - est tué rituellement et, par là même, devient Roi ; sa vie est transmise à un enfant, né après sa mort, qui en grandissant devient le nouvel Homme destiné à être tué, et ainsi de suite. Une fois en place, le système peut se perpétuer indéfiniment, chaque victime désignant, ou plutôt engendrant, son propre successeur -dont il reste seulement à déterminer l'identité à l'aide d'une procédure appropriée.

Mais ce dernier point est capital. Car, à bien regarder les choses, on a moins affaire à un rite unique qu'à deux rites conjugués : un rite sacrificiel

qui, à son tour, suppose une société déjà instituée, on ne peut plus soutenir, non plus, la thèse de l'origine rituelle de la société.

Pour sortir de ces apories, il faudrait pouvoir remonter jusqu'à une matrice pré-rituelle de la société, c'est-à-dire découvrir un processus spontané propre à engendrer les rites eux-mêmes qui constituent l'infrastructure de la vie sociale, à commencer par le sacrifice humain qui en est la souche ou la forme canonique. Or deux auteurs au moins, l'un antérieur, l'autre postérieur à Hocart, ont le mérite d'avoir affronté cette difficulté : Sigmund Freud et René Girard. Voyons en quelques mots comment ils font progresser la question.

C'est à la veille de sa mort, en 1939, que Hocart a découvert que c'était la mise à mort rituelle qui élevait un homme au statut de roi, faisant de lui le personnage central de toutes les cérémonies collectives, le pivot ou la clef de voûte du groupe social. Or c'est à la même époque que Freud, disparu lui aussi en 1939, reprend et approfondit, dans *Moïse et le monothéisme*^a, sa théorie du lien social fondé sur le meurtre du Père, déjà présentée dans *Totem et tabou*^b. Pour l'un comme pour l'autre, donc, la société se forme et s'organise autour d'un cadavre, et plus précisément celui d'une victime. Mais, chez Hocart, il s'agit d'une victime mise à mort rituellement par un sacrificateur, chez Freud, de la victime d'un meurtre collectif spontané. L'anthropologue remonte aux *commencements* de la vie sociale, le psychanalyste à ses *origines*. L'un décrit les premières formes sacramentelles de la vie col-

conférant la royauté *post mortem* et un rite divinatoire sélectionnant une nouvelle victime. Sur le plan du mythe, le roi mort est censé choisir son successeur ; mais sur le plan du rite, c'est lui qui est choisi par une procédure de sélection autonome.

L'hypothèse de Hocart ne suffit donc pas à régler le problème de la consécration de la victime. En revanche, elle accentue le caractère intrinsèquement sacrificiel de la royauté, puisque le règne du roi mort s'y manifeste essentiellement par le « choix » d'une nouvelle victime : devenu divin, le roi mort exige la répétition et la perpétuation du sacrifice qui a rendu possible son apothéose.

^a [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

^b [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

lective, l'autre, leurs racines psychologiques et historiques. Leurs démarches sont à la fois très proches et différentes, l'une beaucoup plus prudente, l'autre plus ambitieuse.

Dans sa recherche des fondements rituels de la vie sociale, Hocart voit bien la nécessité de déduire tous les sacrements, attestés par l'ethnographie et l'histoire, non de l'un d'entre eux pris en particulier, mais d'une souche commune qui leur est extérieure. Mais cette souche est encore un autre sacrement, plus ancien et prototypique : elle a le même statut qu'une langue hypothétique disparue dont on postule l'existence pour comprendre les propriétés des langues accessibles à l'observation, sans expliquer pour autant l'origine du langage. Freud, en revanche, cherche la source même de l'organisation sociale et de ses formes rituelles, et il voit bien que, pour y parvenir, il faut se placer dans un état pré-culturel situé en amont des rites et des institutions, et permettant d'en faire, ou d'en refaire, la genèse. Son ambition est légitime, et il faut la mettre à son crédit. Mais sa méthode a deux défauts importants : celui de vouloir tirer, d'un événement unique et exceptionnel, toute l'histoire familiale, religieuse et politique de l'humanité, et celui de présupposer la principale des structures que cet événement est censé engendrer, à savoir la relation œdipienne, déjà implicitement présente dans la horde primitive.

Pourtant, en dépit de ces faiblesses, le travail de Freud reste une importante contribution à la science. À bien regarder les choses, il décrit moins les traces obsédantes d'un crime originel inexpiable qu'il ne montre comment les sociétés se défont et se refont sous l'effet de causes générales et récurrentes, et comment elles repassent périodiquement par un point fixe, en commémorant rituellement, ou même en reproduisant spontanément, la scène primitive. En effet, sans le dire expressément, *Moïse et le monothéisme* laisse entrevoir que le meurtre fondateur n'est pas un événement sans précédent ni retour possible, mais qu'il pourrait se répéter à chaque fois que des conditions génériques se trouvent à nouveau réunies.

Malheureusement, Freud lui-même n'aura pas le temps de développer cette découverte tardive ni même de l'apercevoir clairement, et ses successeurs négligeront de la reprendre et de l'approfondir. Psychanalystes et anthropologues s'entendront, au contraire, pour jeter un voile pudique sur cette partie de son oeuvre. Aussi faudra-t-il attendre le début des années soixante-dix pour voir un esprit libre rouvrir, en étudiant la tragédie grecque, un dossier abandonné depuis 1939, retrouver les meilleures intuitions de Freud et de Hocart, et découvrir les moyens de bâtir avec elles la première théorie plausible des origines violentes des sociétés humaines.

Nous voulons parler de René Girard qui, dans *la Violence et le sacré* (1972), jette les bases d'une théorie générale des formes élémentaires de la vie religieuse et sociale, sans remonter vers un improbable rite primordial dont tous les autres seraient issus, ni vers un événement préhistorique qui aurait laissé son empreinte sur toutes les sociétés présentes ou passées, mais en mettant au jour un mécanisme universel et intemporel, dont les opérations et les effets peuvent se réactiver indéfiniment, et qui constitue une matrice permanente, pré-rituelle et pré-institutionnelle, des rites et des institutions.

Ce n'est pas le lieu d'exposer en détail les analyses et les raisonnements de Girard. Rappelons seulement que la crise sacrificielle et sa résolution violente ne sont ni des événements ni des institutions archaïques, mais des formes génériques de déstructuration et de restructuration du tissu social, qui peuvent resurgir à tout moment de l'histoire d'un groupe humain quelconque, car elles sont dues à des causes générales et permanentes, sous-jacentes à toutes les institutions.

Dans cette perspective, et pour revenir sur la bataille qui opposait jadis partisans de la diffusion et partisans de la convergence, on pourrait dire que la théorie freudienne, qui entend dériver toutes les institutions d'un crime originel singulier, donne une explication ultra-diffusionniste, au demeurant peu vraisemblable, de leur parenté structurelle, alors que la théorie girardienne l'explique par un phénomène

de convergence, beaucoup plus intelligible, qui n'exclut d'ailleurs pas la diffusion mais contribue à l'éclairer. Si les sociétés ont pu s'emprunter des rites et des institutions, c'est qu'ils constituent, comme le mécanisme victimaire qui les a produits, des solutions appropriées à des problèmes similaires que les unes et les autres ne peuvent pas manquer de rencontrer.

Nous laissons au lecteur le soin de démontrer que le mécanisme victimaire permet aussi de combiner facilement organisation dualiste et royauté sacrée : les deux moitiés opposées, la mauvaise et la bonne, correspondant respectivement aux deux visages successifs de la victime émissaire avant et après son immolation.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Avant-propos

Par Lord Raglan, janvier 1954.

[Retour à la table des matières](#)

À en croire la théorie dominante, les sociétés humaines se seraient formées de deux manières fort différentes, selon qu'il s'agirait des civilisations historiques ou des cultures préhistoriques et primitives. L'histoire de la civilisation serait faite, pour l'essentiel, d'invasions, de migrations et de colonisations ; de religions qui, à partir d'un endroit donné, se diffusent dans le monde tout entier ; d'inventions, d'objets manufacturés ou de plantes cultivées, etc., qui passent d'un continent à l'autre ; plus généralement, de peuples influencés d'innombrables façons par ce qui se passe dans d'autres contrées que la leur. Mais, à l'époque préhistorique et chez les peuples sauvages, les choses auraient été complètement différentes. Chaque peuplade aurait pris possession du territoire qui allait devenir le sien avant même d'avoir acquis le langage, de savoir maîtriser le feu ou toute autre technique et sans posséder encore la moindre forme d'organisation sociale. Puis chacune se serait employée à développer une langue, des croyances et des institutions, et aurait exploité la faune et la flore locales pour répondre à ses propres besoins et aux contraintes de son environnement. La culture se serait entièrement constituée sans aucune influence extérieure ni même emprunt au voisinage. Si deux groupes limitrophes ont

des traits communs, c'est parce que l'esprit humain travaille de la même manière lorsqu'il est placé dans des circonstances semblables. On appelle cette théorie « fonctionnaliste » parce qu'elle suppose que, dans une culture primitive, chaque élément peut s'expliquer par la fonction qu'il remplit au sein du tout.

Il y a tout lieu de penser que cette théorie est complètement fausse. Premièrement, il est fort improbable que la révolution qui aurait fait passer l'humanité d'un état d'invention uniformément indépendante à un état de diffusion universelle doive coïncider aussi exactement avec les débuts de l'histoire. Alors que toutes les religions historiques se sont diffusées, comment croire que toutes les religions préhistoriques soient dues à des inventions indépendantes de chaque groupe de fidèles ?

Deuxièmement, si les coutumes et les croyances des primitifs s'étaient développées comme des réponses à leurs besoins, on s'attendrait à ce qu'ils y soient beaucoup plus attachés qu'on ne le constate. Pendant le siècle dernier, un grand nombre de primitifs ont été convertis au christianisme et à l'islam. Cela laisse à penser que leur religion antérieure, elle non plus, n'était pas autochtone ni même très ancienne.

Troisièmement, et on l'oublie trop souvent, on n'a jamais démontré que l'esprit humain travaille partout de manière identique, comme on le suppose fréquemment. On n'a jamais démontré non plus que des traits aussi strictement humains que la parole, la cuisson des aliments ou la fabrication des outils, soient apparus naturellement.

Les faits, pour autant qu'on les connaisse, renforcent ces considérations théoriques. L'archéologie nous apprend que, bien avant les débuts de l'histoire, des civilisations se sont diffusées sur de vastes territoires et qu'en de nombreuses régions aujourd'hui occupées par des primitifs vivaient auparavant des peuples de cultures différentes, et souvent supérieures. Nous savons aussi que les animaux domestiques et les plantes cultivées que les primitifs possèdent aujourd'hui descen-

dent souvent d'espèces sauvages qui ne sont pas originaires des régions ou même des continents occupés par leurs possesseurs.

Il faut garder ces faits à l'esprit pour aborder les écrits de Hocart. C'était certes un diffusionniste ; mais, tout en ayant d'autres preuves en faveur de la diffusion, il a construit son argumentation en s'appuyant sur l'étude du rituel. Quand bien même on supposerait, de façon tout à fait gratuite, qu'il est naturel à l'homme de développer une forme quelconque de rituel, Hocart trouva, dans les systèmes rituels appartenant à des peuples très éloignés les uns des autres, des ressemblances trop nombreuses et trop proches pour être expliquées autrement que par la diffusion. Il ne suggère pas qu'un pays particulier, telle l'Égypte, soit, plutôt qu'un autre, le foyer de la diffusion ni que ce doive être toujours le même. Dans le rituel, comme dans les autres aspects de la culture, l'initiative peut passer d'un peuple à l'autre, et les inventeurs d'un rite peuvent le transmettre à un autre peuple puis le recevoir à nouveau sous une forme différente. Mais la diffusion a principalement eu lieu des cultures supérieures vers les inférieures, qui conservent souvent des traits qu'elles ont reçus des premières, mais que celles-ci ont perdus. De là l'intérêt porté aux cultures inférieures pour qui étudie les origines des sociétés.

Cela est évidemment choquant aux yeux des anthropologues fonctionnalistes. Ils s'imaginent qu'il suffit d'étudier minutieusement les primitifs contemporains pour formuler les lois du développement culturel et élever ainsi l'anthropologie sociale au rang de science naturelle. Mais ils ne voient pas qu'il est hautement probable que des accidents historiques - comme la colonisation de l'Amérique du Sud par les Espagnols, celle de l'Australie par les Anglais ou l'arrivée du protestantisme dans certaines îles du Pacifique et du catholicisme romain dans d'autres - ont été fréquents à toutes les époques de l'histoire.

Peut-être y a-t-il des lois du changement culturel. Des éléments provenant d'une culture extérieure peuvent être empruntés ou rejetés. Ils peuvent remplacer ou compléter des éléments plus anciens. Leurs

effets peuvent être temporaires ou permanents. Et tandis que leur introduction peut être un simple accident, leurs effets doivent, au moins en théorie, relever du déterminisme. C'est en ce sens, je crois, que Hocart concevait l'anthropologie sociale comme une science et ce sont ses contributions à la réalisation d'un tel but qui lui vaudront d'être considéré comme un pionnier.

Hocart a laissé les matériaux destinés à ce livre dans plusieurs cahiers manuscrits et dans un état très incomplet. Certains chapitres, se réduisant à quelques notes et en-têtes, ont dû être omis. D'autres présentaient de nombreuses répétitions. J'ai réorganisé les matériaux, fait de nombreuses coupures et réécrit certaines phrases qui paraissaient maladroites ; mais, à part l'insertion d'exemples aux endroits laissés pour eux, je n'ai rien ajouté. Hocart avait déjà utilisé en partie les mêmes matériaux dans ses livres antérieurs mais, à mon sens, il y a assez de nouveautés dans celui-ci pour en faire une précieuse contribution au savoir anthropologique.

*Lord Raglan,
Janvier 1954.*

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

L'homme est un animal créateur de coutumes : c'est là, peut-être, son trait le plus saillant. Car, si d'autres animaux transmettent par l'exemple des habitudes qu'ils ont acquises par l'expérience, c'est seulement à un très faible degré. Mais l'homme a tellement développé cette aptitude que la coutume peut même, chez lui, l'emporter sur ses instincts les plus fondamentaux - ceux relatifs à la nourriture et au sexe. Le comportement d'un homme n'est pas déterminé seulement par la structure de son système nerveux mais aussi par l'enseignement de ses aînés ; il est le résultat de deux facteurs : sa nature et son éducation.

Esprit critique et explication des coutumes

Il existe, depuis toujours, deux méthodes pour expliquer les coutumes, l'une, psychologique, l'autre, historique. Nous ne savons pas à quel moment l'homme s'est mis à expliquer ses coutumes, mais probablement dès l'apparition de l'esprit critique et, à en juger par son universalité, l'esprit critique pourrait bien être aussi ancien que la coutume. On trouve partout des individus manquant d'instinct grégaire qui,

ne tenant pas pour acquis les mœurs et les idées de leurs contemporains, les remettent en question et cherchent à obtenir des gages de leur bien-fondé. À Fidji, on m'a rapporté qu'un chef faisait semblant d'être malade pour mettre les dieux à l'épreuve. Ceux-ci furent consultés : l'un dit que le chef était malade parce qu'il avait négligé de sacrifier le porc qu'il avait promis ; l'autre dit : « C'est un simulateur ». Le chef écarta alors le premier dieu et se tourna vers le second. Les hommes sont enclins à contester et à ridiculiser les coutumes qui ne leur sont pas familières ; ceux qui les respectent leur répliquent en leur trouvant des justifications. Un chef de Roviana (îles Salomon), très attaché aux coutumes de son pays, me dit un jour : « Les Blancs disent qu'il n'y a pas d'esprits. Ils sont dans l'erreur. Les esprits existent, nous le savons bien. » Il employait la méthode psychologique : pour lui, la croyance aux esprits était fondée sur l'observation ; il avait vu l'action des esprits et acceptait le témoignage de ses sens. D'un autre côté, si on demande à ces gens-là pourquoi ils épousent leurs cousines germaines du côté maternel, ils répondent qu'ils le font par respect de la coutume ou parce qu'un ancêtre divin l'a décrété. C'est là une méthode historique : ils ne justifient pas une telle pratique par un raisonnement mais l'acceptent comme un bien de famille : c'est ainsi parce que cela vient de la tradition.

Méthode psychologique et méthode historique chez les Anciens

Les explications n'apparaissent pas spontanément, elles supposent, au préalable, un questionnement. Les Grecs étaient un peuple d'investigateurs qui voulaient savoir pour savoir. Les grandes variations de leurs coutumes d'une cité à l'autre, les récits détaillés du temps où leurs coutumes étaient différentes comme les grands voyages qu'ils firent chez les Barbares, tout cela stimula leur esprit d'investigation. Dès le VI^e siècle avant Jésus-Christ, ils tentèrent de donner une explication psychologique des mythes en y voyant des créations de l'esprit humain. L'explication la plus simple et la plus grossière en faisait des

fiction forgée par les Anciens. Elle n'est pas satisfaisante, car l'esprit ne crée pas à partir de rien, mais travaille sur des matériaux préexistants. Les partisans de l'allégorie, quant à eux, pensaient que ces matériaux étaient des qualités physiques ou morales que Homère ou Hésiode avaient personnifiées, Zeus étant l'esprit, Athéna l'habileté, etc. Platon les imita en forgeant de nouveaux mythes pour transmettre des vérités plus hautes aux citoyens de son État idéal. Aristote appliqua aussi la méthode psychologique : toutes les histoires qui lui semblaient incroyables auraient été inventées par les gouvernants pour rendre le peuple docile. Il avait observé que les hommes défendent parfois des idées sans y croire, lorsqu'ils pensent qu'elles sont bonnes pour les masses, et il fit appel à ce mécanisme psychologique pour expliquer les coutumes qui lui semblaient dépourvues de fondement rationnel.

D'autres utilisèrent la méthode historique. S'efforçant de remonter le fil des coutumes et des croyances, ils choisissaient parmi les diverses traditions celles qui leur paraissaient les plus vraies. Ils ne se limitèrent pas à la Grèce. Hérodote rendit compte de certaines ressemblances entre la Grèce et l'Égypte en faisant l'hypothèse que Mélampous⁴⁸ avait introduit en Grèce un savoir acquis auprès des Égyptiens. Disposé à admettre que les traditions des Lacédémoniens avaient l'Égypte et la Perse pour origines, il les comparait à celles de ces nations.

Les Grecs essayèrent souvent d'identifier leurs dieux avec ceux des Égyptiens. Hérodote identifie Dionysos à Osiris et, comparant les traditions grecque et égyptienne, en conclut que ce dieu venait d'Égypte. C'est un exemple de méthode comparative : elle est tout à fait raisonnable même si elle est appliquée ici de façon grossière.

Aristote était historien autant que psychologue. Il retraça la genèse de la constitution athénienne et la compara à celle des autres cités

⁴⁸ Cf. Hérodote, *Enquête*, II, 49 sq. (ndt).

grecques. Ayant découvert que les Crétois avaient un système de repas communautaire très voisin de celui des Spartiates, il en conclut que Lycurgue avait étudié le système crétois durant ses voyages. Il soutient avec raison que l'usage des repas publics devait être ancien puisqu'on en avait aussi trouvé la trace dans certaines régions d'Italie. Ainsi les Grecs avaient-ils saisi l'essentiel de la méthode comparative en histoire, mais sans l'appliquer de façon systématique. Ils ne réussirent pas à comprendre que la ressemblance de deux coutumes n'est pas toujours due à un emprunt direct de l'une à l'autre, mais peut dériver d'une source commune aujourd'hui disparue.

Pour tenter d'expliquer les mythes, les historiens, comme les philosophes, en ont cherché l'origine dans des faits historiques qui, au fil du temps, seraient devenus inintelligibles. Ce type d'explication a reçu le nom d'évhémérisme ⁴⁹, d'après le nom de celui qui l'affectionnait le plus dans l'Antiquité. À Dodone, Hérodote avait recueilli une tradition selon laquelle une colombe noire, venant de la Thèbes égyptienne, s'était posée sur un chêne et avait, d'une voix humaine, ordonné d'établir en ces lieux un oracle pour Zeus. Hérodote donne un tour rationnel à cette histoire en supposant qu'une prêtresse, enlevée par des marchands phéniciens et vendue comme esclave à Dodone, y avait établi l'oracle au pied d'un chêne, et fut appelée colombe parce que son accent étranger ressemblait au caquetage d'un oiseau.

Les historiens grecs avaient donc compris ces vérités fondamentales concernant les traditions : elles reposent sur des faits, elles se propagent et il est possible de juger de leur ancienneté par leur diffusion. Mais ils n'approfondirent jamais leur recherche, se contentant de conjectures, parce qu'ils n'avaient pas l'idée d'évolution et cherchaient des commencements absolus : chaque chose surgissait soudainement et était l'œuvre d'un homme, d'un législateur tel que Solon ou Lycurgue. L'idée d'un développement graduel des coutumes par un travail collectif leur était totalement étrangère.

⁴⁹ Évhémère, IV^e siècle avant Jésus-Christ (ndt).

Explication psychologique et explication historique dans les sciences de l'homme

À l'époque moderne, l'étude de la tradition a repris avec plus de vigueur mais en demeurant partagée entre les deux grands types d'explication - psychologique et historique. On commença par l'étude des langues, et celle-ci reste la plus avancée. C'est pourquoi le conflit des deux méthodes est plus visible en linguistique que dans les autres sciences de l'homme, qui sont encore balbutiantes.

L'école psychologique avait essayé de dériver directement les mots des réflexes. Elle avait observé, par exemple, qu'en grec, en latin, en français, en anglais et dans d'autres langues, les mots désignant la mère commencent par *m*, généralement par *ma*, et que les mots des bébés désignant la mère sont des redoublements de cette syllabe. Le son émis par le bébé lors du réflexe de succion se trouvait ainsi, selon elle, naturellement associé à la personne lui donnant le sein.

L'école historique a mis cette idée à mal en faisant remarquer que l'usage de la syllabe *ma* est particulière à un groupe de langues, les langues aryennes, et que, à l'extérieur de ce groupe, toutes sortes de syllabes peuvent apparaître qui n'ont aucun rapport avec la succion. En fidjien, le mot désignant la mère est *tina*, en tongan *fa'e*, en tamoul *tây*, etc. Si un réflexe pouvait faire naître un mot, le mot devrait être universel, tout comme le réflexe. La ressemblance entre le mot anglais *mother*, le latin *mater* et le sanscrit *mâter* s'explique par leur origine commune.

La grande supériorité de la méthode historique tient à ce qu'elle s'appuie seulement sur des faits avérés. Nous avons des recensions complètes de langues apparentées, comme le latin et ses dérivés, et nous pouvons étudier en détail comment des langues nouvelles se

forment à partir d'anciennes. Les psychologues, au contraire, ne peuvent jamais nous montrer des bébés créant un mot nouveau pour « mère » ou « père ». En fait, ils ne peuvent jamais saisir la chose en train de se produire ni présenter un cas où cette création aurait eu lieu. Ils négligent les traces du passé dont les témoignages, sans être infailibles, sont pourtant toujours plus sûrs que de simples spéculations.

On retrouve, dans l'étude des autres aspects de la culture, le contraste entre ces deux orientations théoriques. Les psychologues tentent de réduire les coutumes des prétendus primitifs à des produits immédiats de la pensée sauvage, comme si ceux-ci n'avaient pas derrière eux des milliers d'années d'histoire. Les mythes, par exemple, sont conçus comme la « pure et simple création d'une imagination exubérante ». Grote dit du Grec : « Là où nous voyons aujourd'hui le Soleil comme objet de lois astronomiques, formant le centre d'un système dont nous pouvons déterminer et prédire les changements, il voyait le grand dieu Hélios qui, le matin, montait sur son char à l'est, à midi atteignait le sommet d'un ciel solide et, au couchant, arrivait à l'horizon, ses chevaux épuisés et avides de repos » (*A History of Greece*, vol. 1, p. 313). Le mythe ne serait donc pas le résultat d'un long processus de développement, mais le fruit d'une perception immédiate, le Grec *voyait* les choses ainsi. Cette explication d'allure psychologique relève d'une mauvaise psychologie car elle postule un type d'esprit qu'aucun psychologue n'a jamais rencontré. Elle suppose l'existence d'un âge mytho-poétique où la fantaisie aurait régné en maître, suivi par un âge historique au cours duquel les hommes seraient devenus ce qu'ils sont encore de nos jours, transmettant à leur fils ce qu'ils ont appris de leur père, avec de petites variations, dues à des pertes de mémoire ou des changements de goût.

Critique de Tylor

Dans le domaine des coutumes et des croyances, l'école psychologique est apparue bien avant l'école historique ; jusqu'aux alentours de 1914, tous les grands noms de l'anthropologie en faisaient partie. Tylor, dont l'ouvrage célèbre, *Primitive Culture*, parut en 1871, peut être considéré comme le père de cette école ; sa méthode de présentation des faits - méthode qui n'a pas encore disparu - consistait à prendre un peu partout des traits culturels détachés de leur contexte géographique pour en tirer des conclusions appliquées à la totalité du monde.

« On trouve profondément enracinée, aux degrés les plus inférieurs de la civilisation dont nous ayons pris connaissance, la notion d'âme-spectre animant l'homme tant qu'elle reste dans le corps [...]. Il n'y a nulle raison de penser que les sauvages aient emprunté cette idée à des races plus civilisées [...] ; en effet, ce que nous avons présenté ici comme la doctrine animiste primitive a de si fortes racines dans l'esprit des sauvages, qu'ils ne peuvent devoir cette doctrine qu'au témoignage de leurs propres sens, témoignage interprété d'après les principes biologiques qui leur semblent les plus raisonnables. [...] L'animisme des sauvages se maintient pour lui-même et par lui-même [...]. À partir de ce point, si nous continuons d'explorer la pensée humaine, si de la vie sauvage nous passons à la vie barbare et à la vie civilisée, nous trouvons une doctrine plus conforme à la science positive mais moins complète et moins d'accord avec elle-même ⁵⁰. »

Tylor n'imagine pas que cette doctrine aurait pu naître d'une doctrine antérieure et celle-ci, peut-être, d'une autre encore plus ancienne. Il considère qu'elle a été inventée partout, de façon indépendante, et il écarte l'idée d'une origine commune parce que la doctrine de l'âme est « pleinement chez elle parmi les sauvages ». Il oublie que le christianisme est « pleinement chez lui » en Europe, où les chrétiens l'interprètent selon les principes qui leur semblent les plus raisonnables, alors qu'il n'en est pourtant pas originaire. Il oublie aussi que d'émis-

⁵⁰ *Primitive Culture*, vol. 1, p. 499 [traduction française : *La civilisation primitive*, C. Reinwald et Cie, Paris, 1876, p. 581-583 - ndt].

nents psychologues ont constitué une théorie rigoureuse et cohérente de l'âme, quoique, selon lui, ils n'en aient pas inventé eux-mêmes la notion, qui leur viendrait, en dernière instance, des peuples primitifs.

L'œuvre de Tylor a eu néanmoins un immense mérite : en étudiant des croyances répandues sur toute la terre, elle a attiré l'attention sur leurs ressemblances et a mis l'accent sur leur logique interne. Son travail a été poursuivi par Frazer, avec beaucoup plus d'érudition. À partir des résultats obtenus par Robertson Smith et Mannhardt, l'auteur du *Rameau d'or* fut conduit à expliquer les coutumes qu'il avait passées en revue, en postulant l'existence d'une coutume qui n'était pas encore attestée - la mise à mort d'un roi divin (J.G. Frazer, *The Dying God* ⁵¹). Il s'agit d'une étape importante dans l'histoire de l'anthropologie, car c'était la première fois qu'on postulait l'existence d'une coutume inconnue pour expliquer celles déjà connues. On découvrit plus tard que la coutume en question existait en Afrique, prouvant ainsi la légitimité de cette méthode de reconstruction historique. Malheureusement, on n'en tira aucune leçon ; au lieu d'avancer dans la direction historique, Frazer retomba dans le « tylorisme » et ses travaux ultérieurs sont des mines de faits sans méthode ni principes. Ils marquent véritablement le déclin de l'école intellectualiste fondée par Tylor.

Psychologie intellectualiste ou psychologie de l'affectivité

Comme les premiers psychologues s'étaient intéressés un peu trop exclusivement aux processus intellectuels, c'est vers les émotions qu'on se tourna à la fin du siècle. Il n'en résulta rien de bon. Aux défauts inhérents à l'école psychologique s'ajouta l'erreur de croire que des idées claires et des rites précis puissent naître d'émotions confuses : par exemple, les rites funéraires seraient nés de la peur de la mort. L'animisme prôné par Tylor avait au moins le mérite de recon-

⁵¹ Traduction française dans *le Rameau d'or*, Robert Laffont, Paris, 1983 (ndt).

naître que les « sauvages » pouvaient raisonner de façon logique ; l'école fondée sur la primauté des émotions en faisait des créatures tout à fait différentes de nous, simples supports de sentiments vagues. On laissa de côté tous les énoncés précis émis par les primitifs à propos des pierres auxquelles ils rendaient un culte et on affirma que « sous toutes ces interprétations fluctuantes, on pouvait discerner un sentiment universel unique, la crainte respectueuse qui affecte l'homme et exige de lui des marques extérieures : égards, vénération, offrande expiatoire et culte ». Tous ces mythes complexes, ces charmes et ces formules se concentrant sur une pierre sacrée provenaient de la crainte respectueuse ! Un peu comme les lapins, les poulets et les mètres de ruban sortant du chapeau du prestidigitateur.

L'école accordant la primauté aux émotions néglige l'observation. Elle soutient que les primitifs vénèrent des pierres alors que, souvent, ils ne vénèrent même pas leurs dieux et s'en moquent dans leurs légendes. Quand l'observation contredit la théorie, c'est l'observation qui doit céder. On a beau avoir constaté que les Mélanésien n'éprouvent pas de crainte respectueuse devant la mort, le théoricien des émotions, assis à son bureau, croit en savoir plus que les ethnographes.

Une réaction contre l'individualisme affecta aussi l'anthropologie. On mit l'accent sur le fait que l'homme est membre d'une société et que les coutumes et les croyances sont des réalités sociales. Tylor s'était surtout intéressé aux traditions qui pouvaient donner l'impression d'avoir été créées par des esprits individuels. C'est pourquoi il s'étendit longuement sur la mythologie et l'animisme, conçus comme des produits de l'imagination et de la spéculation. Ses successeurs sociologues traitent aujourd'hui les coutumes et les croyances comme des inventions collectives ayant des fins collectives.

L'étude des émotions eut le mérite de révéler l'importance de l'inconscient dans la pensée et l'action humaines. Freud lui-même s'essaya à l'anthropologie. Progrès et recul se trouvent, ici encore, mêlés. Au bout du compte, nous pouvons mieux comprendre les transforma-

tions qui affectent les coutumes, grâce aux concepts de rationalisation, de refoulement, de sublimation et des autres processus théorisés par la nouvelle psychologie. Mais par ailleurs, les psychanalystes foulent aux pieds les données historiques. Pour eux, tout sort de l'esprit et, comme il s'agit d'un esprit inconscient qui n'est donc pas connu mais seulement postulé, rien ne les empêche d'en tirer n'importe quoi et de se livrer aux fantaisies les plus extravagantes. Le psychanalyste nous demande de croire à ses conclusions parce qu'il possède des cas cliniques les corroborant, mais il oublie que son patient a baigné, dès sa naissance, dans des traditions : les obsessions d'un chrétien ne sont pas celles d'un bouddhiste. Le premier souci du psychanalyste est de faire une enquête sur l'histoire personnelle de son patient car il comprend bien que, sans elle, ses observations seraient sans valeur. Mais quand il s'agit d'expliquer l'état d'esprit de toute une communauté, dont le développement a pris des milliers d'années, il croit pouvoir le faire sans recourir à la moindre donnée historique.

***Histoire et anthropologie :
souci du détail et méthode comparative***

Il ne faut pas s'étonner que la théorie anthropologique ait été si longtemps laissée aux soins des psychologues car les historiens ont un respect excessif pour la chose écrite. L'historien ne vénère pas seulement les documents, il méprise tout ce qui a été recueilli oralement. Habitué à fréquenter les meilleurs esprits de la période qu'il étudie dans les écrits qu'ils ont laissés, il méprise la pensée des masses qui relève, à ses yeux, de la superstition. De plus, la tradition classique limite encore son horizon à l'Empire romain. De sorte que les historiens sérieux ont abandonné l'anthropologie aux dilettantes ou aux monomaniaques.

Il arrive pourtant qu'un monomane aperçoive ce qui échappe à un esprit équilibré. Il remarque des ressemblances frappantes dans les coutumes et les croyances de diverses régions du monde et se précipi-

te à la conclusion qu'elles se sont propagées à partir d'un foyer commun. Malheureusement, l'idée de foyer commun s'est trouvée mêlée à de curieuses divagations, sur le continent disparu de l'Atlantide ou les tribus perdues d'Israël, qui ont jeté sur elle un discrédit encore vivace aujourd'hui. La crainte de passer pour un excentrique est une des principales raisons qui nous retiennent d'appliquer aux coutumes les méthodes comparatives qui ont si bien réussi pour les langues. Ce n'est pourtant pas seulement l'absurdité de telles tentatives qui leur a causé du tort, c'est aussi leur part de bon sens. Supposer qu'une forme de pyramide, à quelque endroit qu'on la trouve, provienne d'un foyer commun est une idée parfaitement raisonnable, qui n'est en rien différente de l'hypothèse que toutes les variantes du mot *mater* dérivent d'une même origine ; mais cette idée heurtait la conception romano-centrique du monde. Baignant entièrement dans les traditions de la Grèce et de Rome, les érudits et les historiens tracèrent un cercle magique autour du monde classique et, comme cela arrive souvent, prirent ces limites idéales pour des limites réelles. Toutes les tentatives visant à élargir ces frontières pour y inclure le reste du monde rencontrèrent une opposition farouche. Jusqu'à aujourd'hui, on a gardé derrière la tête l'idée que ce qui n'était pas connu des Européens n'était pas non plus connu des autres peuples ; que chaque partie du monde était isolée jusqu'à sa découverte par les Européens ; que personne, à l'exception des premiers Américains, n'avait atteint l'Amérique avant Colomb ; que l'Australie, une fois peuplée, se coupa de toute influence extérieure jusqu'à l'arrivée de Tasman ⁵². La Grèce, Rome et l'Europe moderne ont une histoire ; parce que nous ne connaissons pas l'histoire des autres pays, nous raisonnons comme s'ils n'en avaient pas.

Hérodote et ses prédécesseurs étaient prêts à reconnaître leur dette envers l'Orient. Leurs successeurs devinrent imbus de leur supériorité sur les Barbares et perdirent tout intérêt pour autre chose qu'eux-mêmes. Les spécialistes de l'Antiquité classique leur emboîtèrent le

⁵² Abel Tasman (1603-1659), explorateur de la Tasmanie et de la Nouvelle-Zélande (*ndt*).

pas. Ils résistèrent aux preuves archéologiques de l'impossibilité de comprendre la civilisation grecque indépendamment de ses voisines orientales. Les archéologues ont fini par faire admettre l'idée de diffusion dans des domaines de plus en plus nombreux. Ils ne se sont toutefois pas entièrement libérés de la tradition classique. Ils ont élargi les limites du monde historique avec la plus grande circonspection. Un mouvement plus radical se manifeste chez certains anthropologues, moins enclins que les archéologues à attendre des preuves aussi irrécusables.

Ce mouvement a été la conséquence inévitable d'une étude plus approfondie des sociétés. Au lieu de ressemblances vagues et superficielles, des convergences apparurent dans les plus petits détails. L'expédition qu'organisa Haddon, un universitaire de Cambridge, au détroit de Torrès ⁵³ fût, à cet égard, une révolution. Loin de se limiter aux coutumes qui piquent la curiosité d'un amateur, l'expédition étudia les cultures comme des tous. Au lieu d'amalgamer des traits empruntés à des tribus voisines, elle prit soin de bien localiser chaque coutume. Elle compara enfin les variations locales les unes avec les autres. Elle fut ainsi conduite, sans l'avoir voulu, à jeter les bases de la méthode comparative. Rivers, un des membres de l'expédition, poussa cette méthode beaucoup plus loin. Les problèmes de parenté furent les premiers à attirer son attention, parce qu'ils semblaient susceptibles d'un traitement quasi mathématique. Mais l'impossibilité d'étudier un aspect d'une société indépendamment des autres l'obligea à élargir ses enquêtes. Insensiblement, il déboucha sur la méthode comparative en étudiant une première communauté, puis une seconde, et en cherchant à déduire de leur comparaison leurs origines mêmes. Au bout du compte, il s'aperçut qu'il était passé de la méthode psychologique à la méthode historique. Toutefois, comme la plupart des anthropologues, il n'admit pas les conséquences logiques d'un tel changement. Dès qu'ils prennent conscience d'être entraînés vers l'histoire, ils craignent d'abandonner la recherche des lois pour l'accumulation des faits. Cette

⁵³ Déroit se situant entre l'Australie et la Nouvelle-Guinée (*ndt*).

crainte est en partie fondée car la philologie comparée s'est bornée à reconstruire la souche d'une famille de langues sans essayer de répondre aux grandes questions qui nous hantent : quels ont été les progrès de l'esprit humain et où nous conduisent-ils ? Trop souvent, la comparaison des coutumes ne mène qu'à une discussion sur les migrations humaines, dont l'intérêt s'émousse très vite. Qu'est-ce que les allées et venues de simples mots comparées à l'essor de la civilisation à partir du singe ? L'école psychologique avait fait de ce dernier problème son principal objet d'étude et semblait promettre une solution rapide. Les espoirs qu'elle avait fait naître furent, une fois de plus, déçus, mais l'école historique, elle, n'a pas su les faire renaître, du moins jusqu'à une date récente. Même si, chez Rivers, il y avait bien plus que des migrations, il y en avait encore beaucoup trop pour le bien de l'anthropologie.

Elliot Smith fut un défenseur intransigeant de la méthode historique. Il décréta qu'il n'y avait pas d'invention indépendante et que toutes les ressemblances sont dues à une origine commune ⁵⁴. Ce point de vue, qui fut appelé « diffusionniste », suscita une violente opposition ; trop radical, il heurta naturellement les opinions reçues. Il fut malheureusement défendu de manière maladroite et sans prendre suffisamment en compte la nature humaine. On ne fait pas changer facilement de point de vue. Plus une idée nouvelle est simple et évidente, plus on répugne à l'accepter, car personne n'aime avouer qu'une évidence a pu lui échapper. Après avoir été violemment rejetée, l'idée de diffusion commence à faire son chemin et la plupart des anthropologues se déclarent maintenant prêts à l'accepter si on leur en donne des preuves suffisantes. Mais, en pratique, ils refusent d'examiner de telles preuves.

Le combat en faveur de la diffusion a trop mis l'accent, cette fois encore, sur les migrations. Les mouvements de population jouent indéniablement un rôle important dans la transmission des coutumes

⁵⁴ G. Elliot Smith, *The Diffusion of Culture*, p. 11.

mais ces dernières se sont souvent répandues autrement. Les bouddhistes n'ont pas émigré vers l'Europe et cependant, en Europe, le bouddhisme a eu, ces dernières années, une influence considérable bien que souterraine. Mais un esprit européen ne conçoit pas le bouddhisme comme un esprit indien et son point de vue réagit sur les pays bouddhistes, donnant naissance à un néobouddhisme. C'est un exemple de la façon dont une nation peut emprunter à une autre, aménager ce qu'elle a emprunté, à partir de ses propres traditions, et le transmettre ensuite, sous cette nouvelle forme, quelquefois à ceux-là mêmes qui en furent la source. Les diffusionnistes n'ont pas toujours mis assez de soin à retracer ces parcours et ont trop souvent exposé leurs points faibles à leurs adversaires, tout particulièrement aux historiens. Or, pour les spécialistes, une seule inexactitude rend caduques une multitude d'idées justes.

En définitive, il y a des factions au lieu d'équipes travaillant à ce qui devrait être un but commun : comprendre le passé comme une préparation du présent, expliquer le présent comme un résultat du passé et, peut-être même, faire des conjectures sur l'avenir en tirant parti de l'un et de l'autre.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 1

Les rites totémiques

[Retour à la table des matières](#)

On admet généralement à notre époque que les populations européennes du paléolithique supérieur possédaient quelque forme de rituel. Il est impossible d'expliquer leur art par la seule satisfaction d'un penchant esthétique. Leurs peintures sont souvent cachées dans les parties les plus reculées des grottes, celles qui étaient inhabitables, et sur des parois où l'on peut tout juste les deviner à l'aide d'une lumière artificielle. Certaines de ces grottes sont très difficiles d'accès, comme celle de Montespan, que l'on atteint seulement après avoir nagé sous l'eau. Personne n'aurait songé à installer des galeries d'art dans des endroits où il était aussi difficile d'en jouir. On y découvre d'étranges figures, apparemment des hommes déguisés en animaux, comme dans les rituels des Indiens d'Amérique. Des mains aux doigts manquants peintes sur les murs deviennent compréhensibles si on les compare à une coutume découverte chez les habitants de Fidji, chez les Mandan et d'autres peuples qui se coupent les doigts lors de certaines cérémonies. Dans les peintures comme dans les sculptures, les animaux sont souvent représentés percés de flèches et les préhistoriens supposent fort justement que l'image est un substitut de l'animal, si bien qu'on les

représente blessés pour qu'ils le soient réellement lors de la chasse. Le principe fondamental des rituels contemporains, celui de l'action vicariante ⁵⁵, existait donc déjà à l'époque paléolithique. Cette théorie était apparemment bien développée et devait déjà avoir une longue histoire derrière elle, comme si le rituel était plus ancien que l'homme de l'au-rignacien ⁵⁶.

Ce n'est pas tel ou tel détail qui peut établir pareille hypothèse mais l'accumulation d'indices concordants. Nous ne pourrions jamais interpréter les données archéologiques sans la connaissance des pratiques contemporaines, et notre meilleure preuve est sans aucun doute la concordance parfaite entre les faits préhistoriques et les faits contemporains.

Les préhistoriens ont cependant été trop prompts à croire que toutes ces coutumes, où qu'on les ait trouvées, et en particulier celles des aborigènes australiens, venaient en ligne directe de l'homme paléolithique. C'était négliger la possibilité d'échanges culturels plus tardifs.

Totémisme et division du travail rituel

On a beaucoup écrit sur les rites totémiques australiens. Nous ne les étudierons pas ici en détail car la plupart de leurs traits dominants sont pratiquement les mêmes que ceux des sacrements que nous examinerons plus loin. Nous voudrions retenir ici deux de leurs caractéristiques. Premièrement, chaque cérémonie a pour but, soit de provoquer la pluie, soit de produire ou d'accroître un type particulier de nourriture. Il ne s'agit pas seulement de multiplier un type donné d'animal ou de plante mais une espèce bien particulière : il y a une cérémonie pour faire proliférer les lézards barbus et non pas les lé-

⁵⁵ Cf. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 125 (ndt).

⁵⁶ Époque du paléolithique supérieur à laquelle appartiennent les premières civilisations connues (ndt).

zards en général ; il y en a une autre pour les serpents noirs, une autre pour les vipères, et ainsi de suite.

Deuxièmement, chaque cérémonie est la propriété d'un seul clan : les hommes de ce clan se déguisent ou imitent les traits de l'animal ou de la chose dont ils désirent la multiplication et ils accomplissent des cérémonies qui visent à en faciliter la prise.

Des cérémonies spécifiques de ce genre sont très répandues en Amérique du Nord. Les Mandan avaient une cérémonie pour s'approvisionner en bisons, et les Indiens Pieds-Noirs, une danse pour faciliter la capture du cerf à queue noire. Ces cérémonies ne sont pas aussi variées qu'en Australie parce que la nourriture posait moins de problèmes aux Indiens, qui n'en étaient pas réduits à manger des serpents et des lézards.

Principe de l'imitation rituelle

Dans la danse du bison, un certain nombre d'hommes appartenant à un groupe particulier - défini, semble-t-il, par des rêves plutôt que par l'hérédité - se déguisent en bisons et en imitent le comportement. C'est à cette danse du bison qu'ils attribuent l'apparition des bêtes. La danse se déroule sans interruption et lorsqu'un homme s'écroule de fatigue, il est transpercé d'une flèche émoussée avant d'être traîné hors du cercle. On fait semblant de l'écorcher.

Ceux qui participent à la danse du cerf à queue noire imitent le cerf et ceux de la danse de l'ours, l'ours. Ils se comportent comme ils souhaitent que l'animal le fasse et semblent croire que la vigueur des animaux s'accroît avec la leur. Dans certains cas, ils vont même jusqu'à imiter la copulation des animaux.

Rites particuliers et rites généraux

Les cérémonies des Indiens d'Amérique ont une portée plus générale. Lors de la danse du cerf à queue noire, on récite des prières pour « la nourriture, le succès dans toutes les entreprises et la protection contre la mort ». Ainsi la danse n'a-t-elle pas seulement pour but de favoriser la multiplication des cerfs, mais aussi la prospérité en général, et elle possède des traits communs avec des rites que nous examinerons plus loin. De même, la cérémonie *0-kee-pa* chez les Mandan a beau viser en priorité la multiplication des bisons, on y trouve aussi des danseurs qui imitent des ours, des aigles, des antilopes, des cygnes, des castors, des vautours et des loups.

Les Mandan ont aussi une cérémonie pour faire pleuvoir au cours de laquelle un homme fait semblant de battre les nuages ; il porte un bouclier décoré d'un éclair ⁵⁷.

Les Lango d'Afrique centrale ont chaque année une cérémonie pour faire pleuvoir dont les participants appartiennent à des groupes appelés Éléphant, Léopard, Rhinocéros et Buffle, qui sont associés, chacun, avec un ou deux autres animaux. Dans la danse, ils reproduisent les mouvements et les bruits causés par les animaux tout en s'identifiant également à la pluie. Au cours de la cérémonie, une litanie formule le souhait que la nourriture vienne à point nommé, que les femmes et les enfants se réjouissent et que les jeunes gens chantent.

Certains indices semblent indiquer que les hommes et les choses sont traités de façon identique. Ainsi, lors d'une cérémonie destinée à favoriser la pluie, on se couvre de boue, de même que certains arbres. On suppose que la pluie s'est abritée dans le tronc de ces arbres et, puisque les hommes et les arbres sont traités de la même manière, ils

⁵⁷ G. Catlin, *O-kee-pa* ; C. Wissler, « Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians ».

sont, semble-t-il, les uns comme les autres, identifiés à la pluie. On attrape également une grenouille dont on dit qu'elle est la « propriétaire de la pluie », tout comme le chef de cérémonie. On l'enduit de boue de sorte qu'elle devient, dans une certaine mesure, l'équivalent des hommes et des arbres. Driberg rapporte que les Ateso de l'Ouganda éventrent le faiseur de pluie, si celle-ci ne tombe pas, parce qu'il est censé contenir la pluie. Il est alors l'équivalent d'un nuage. Nous retrouvons la même idée en Inde dans le mythe de Vrtra ⁵⁸.

Chez les Bari, certains arbres semblent être équivalents à des nuages de pluie, puisque les Bari abaissent les branches dans la direction où ils souhaitent voir la pluie tomber.

L'hypothèse diffusionniste

Malgré de grandes différences de culture et d'environnement, il est remarquable que tous ces peuples emploient des méthodes semblables. S'il avait eu l'ouverture d'esprit d'un Hérodote, l'Européen moderne aurait immédiatement cherché l'explication la plus plausible de cette identité dans une origine commune. Malheureusement, une telle ouverture d'esprit est fort peu répandue. Toutes sortes de blocages mentaux se sont produits, certains purement personnels, qu'il n'est pas nécessaire de préciser ici. Notre propos est de reconstruire l'histoire de la pensée sans nous autoriser à négliger aucune hypothèse qui pourrait se révéler féconde. Nous adopterons l'hypothèse la plus évidente, celle d'une origine commune, et nous verrons jusqu'où elle peut nous conduire.

Voilà l'essence de ces rites : pour assurer une nourriture abondante, on identifie des hommes et des choses avec la nourriture qu'on cherche à produire ou avec une chose ayant sur elle du pouvoir. La diffusion de cette méthode sur toute la planète témoigne de sa grande ancienneté. Pour s'implanter aux quatre coins du monde, il a dû lui fal-

⁵⁸ Il s'agit d'un démon : cf Hocart, *Kingship*, p. 219 (ndt).

loir beaucoup de temps. Des textes égyptiens attestent qu'elle était pratiquée depuis, au moins, 2500 av. J.-C., car la religion de cette époque cherchait à favoriser la prospérité en identifiant Osiris au blé. De nos jours, elle est le fait de simples chasseurs-cueilleurs aussi bien que d'agriculteurs avancés, comme ceux de l'Égypte ou de l'Inde. Les Australiens en sont, pour la taille de la pierre, au paléolithique moyen ou supérieur ; leur ignorance de l'agriculture les place également à une époque correspondant au paléolithique européen : on commença donc par supposer que leur rituel était tout aussi primitif. Cette hypothèse de travail était raisonnable, mais on finit par la prendre pour un fait établi. Nous ne soulignerons jamais assez qu'il n'y a pas de correspondance nécessaire entre tous les aspects de la vie d'un peuple. Les Veddas de Ceylan par exemple, sont encore chasseurs mais parlent une langue aryenne et ont la même religion que leurs voisins cinghalais. Il est possible que le rituel des aborigènes australiens se soit transmis à partir des premiers ancêtres de l'homme moderne et qu'ils l'aient conservé de génération en génération, mais il est tout aussi possible qu'ils l'aient reçu d'une autre branche de l'humanité, peut-être très récemment. Ce ne sont pas les méthodes désinvoltes des anthropologues qui permettent de trancher la question, mais seulement les recherches combinées des archéologues et des historiens comparatistes. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les traditions de ces peuples corroborent la seconde hypothèse ; nombre d'entre elles racontent que des peuples venus d'ailleurs leur ont enseigné le rituel.

La deuxième hypothèse est susceptible de variantes car la diffusion du rituel peut être conçue comme plus ou moins tardive. Celui des aborigènes australiens s'est-il détaché des autres, dans une civilisation de chasseurs, sans être relayé par un peuple d'agriculteurs, ou s'agit-il d'un rituel agricole adapté par la suite aux besoins d'un peuple chasseur ? La seconde hypothèse est tout à fait plausible car le rituel des chasseurs veddas fait usage du riz et de la noix de coco, qui sont tous les deux des plantes cultivées : il doit donc avoir une origine agricole. Pour trancher la question de façon satisfaisante, il faut déterminer la forme originelle du rituel chez les peuples agricoles. Essayer de re-

monter directement au paléolithique paraît trop ambitieux dans l'état actuel de nos connaissances. Il vaut donc mieux commencer à partir du présent et revenir en arrière de façon méthodique, en confrontant nos conclusions aux découvertes de l'archéologie.

Antériorité des rites particuliers

Il y a deux types principaux de rituels, l'un particulier, l'autre général. Si l'on fait l'hypothèse qu'ils proviennent d'un ancêtre commun, lequel des deux représente-t-il le mieux la forme originelle ? Nous serions tout naturellement enclins à répondre que c'est le rituel particulier et que les hommes s'efforcèrent de multiplier un type donné de nourriture avant d'étendre leur rituel à la nourriture en général. Car, dirions-nous, les « sauvages » et les « primitifs » sont incapables de pensée abstraite et de généralisation.

La conclusion est probablement exacte même si la raison invoquée est fausse. Les « sauvages » sont tout à fait capables d'idées générales. Le concept de nourriture est certainement universel, il existe un mot pour lui dans toutes les langues. C'est pour d'autres raisons que la cérémonie généralisée nous semble postérieure.

Premièrement, la cérémonie généralisée correspond à des groupes nombreux qui ont dû provenir de l'association de petits groupes. Nous ignorons totalement ce que pouvait être la société à l'époque du paléolithique ancien et elle était peut-être bien mieux organisée qu'on ne le suppose généralement, mais elle ne pouvait pas être aussi peuplée qu'une société agricole. Pour maintenir en vie une petite population de chasseurs, il faut un vaste territoire, ce qui ne s'accorde guère avec les rassemblements rituels que nous trouvons dans les sociétés agricoles. Il y a donc de fortes chances pour que la cérémonie généralisée dérive de la fusion de cérémonies particulières.

Deuxièmement, toutes les données historiques tendent à montrer que, dans les communautés agricoles, les villages et les cantons se fédèrent par l'entremise d'un chef de cérémonie commun. Ainsi, il est généralement admis qu'en Égypte, les « nomes » ou cantons furent d'abord indépendants, puis, au fil du temps, unifiés sous l'autorité d'un roi. Chose significative, chaque canton avait pour emblème un animal. En Inde, il semble que la suzeraineté n'ait pas été nécessaire mais seulement souhaitable pour fédérer les groupes ; elle pouvait rester en suspens si personne n'accomplissait les rites requis. On peut raisonnablement en conclure que ces communautés agricoles n'ont fait que poursuivre un processus apparu à l'époque de la chasse.

De plus, les cérémonies généralisées ont des traits qui s'expliquent mieux si l'on y voit des survivances de cérémonies particulières. Ainsi, chez les Lango, ceux qui pratiquent la cérémonie de la pluie imitent, comme nous l'avons vu, plusieurs animaux liés à leur groupe. Il est difficile de comprendre pourquoi, avant d'étudier les cérémonies particulières de l'Australie. Tout devient clair dans ce rituel si l'on suppose qu'il a pour origine une fédération de cérémonies mineures. La cérémonie de *l'O-kee-pa* nous semble être un autre exemple de fédération de rituels ; il s'agit surtout d'une cérémonie centrée sur le bison, mais dans laquelle d'autres animaux interviennent. En revanche, nous ne pouvons pas nous représenter les cérémonies australiennes comme issues de la fragmentation de cérémonies généralisées. Nous allons trouver maintes et maintes survivances de rites animaux dans le type généralisé du rituel.

La distribution spatiale corrobore également la thèse de la fédération. Les cérémonies généralisées sont les plus développées en Europe et en Asie du Sud, dont certaines régions ont toujours fait partie de l'avant-garde de la civilisation. Les cérémonies particulières sont les mieux conservées dans les eaux dormantes de l'Australie ; elles sont assez bien préservées en Amérique du Nord, région la plus éloignée du foyer originel, et qui était encore à l'âge de pierre au moment de sa découverte.

Il est donc permis de suggérer la conclusion suivante : les cérémonies totémiques sont les plus primitives et, dans les communautés agricoles plus denses, elles se sont fédérées pour aboutir, avec le temps, à une fusion complète.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 2

Les rituels cosmiques

[Retour à la table des matières](#)

Les rituels étudiés dans le premier chapitre ont pour but de produire ou de multiplier des biens nécessaires à la vie. Ce sont des actes individuels de création. Ils créent davantage de larves witchetty, de bisons, de nuages, ou de tout autre bien désirable. Les rites cosmiques, quant à eux, créent en plus grande quantité les biens nécessaires aux hommes et, comme leur production dépend de la bonne marche du monde entier, de telles cérémonies créent la totalité du monde.

[Il arrive que des rites totémiques particuliers présentent des traces d'une telle création plus générale. Chez les Papous, l'ancêtre associé au rituel cosmique crée l'homme et les corps célestes. Cette création n'est pas répétée dans le rite de la pluie, qui se limite à la création des nuages et de la pluie. Nous pouvons en inférer que ce dernier n'est que le fragment d'un rituel cosmique plus ancien et plus complet et non un rite totémique originel ⁵⁹.]

⁵⁹ Nous donnons ici entre crochets une traduction littérale de ce paragraphe obscur, qui peut être omis sans préjudice pour la compréhension de l'argument (*ndt*).

Le rituel de création de l'Inde ancienne

L'Inde nous a transmis la description très complète d'une cérémonie de création, mais malheureusement pas sous sa forme première ⁶⁰. Elle avait déjà une longue histoire derrière elle, comme le montre clairement sa description très minutieuse. Tel qu'il se présente à nous, le texte est composé ou annoté, devrait-on dire, par des spécialistes qui ont consacré leur vie à discuter les détails les plus infimes de la cérémonie. Il s'agit d'une marque de décadence et nous savons d'ailleurs que, peu de temps après, le ritualisme commença à tomber en discrédit, d'où la montée des mouvements bouddhistes et jainistes qui, refusant toute forme de rituel, accordèrent une grande place à la morale, ultime étape de la décadence. Mais nous devons nous en tenir au matériau que nous avons et, de cette masse de détails ennuyeux, dégager l'essentiel.

Le texte commence par décrire la création du monde par un dieu, parce que le rituel ne va faire que la répéter. Il expose ensuite le rituel, en émaillant sa description de ce genre d'explications : on fait cela aujourd'hui parce qu'un dieu l'a fait autrefois ; on doit se contraindre à prononcer telle parole parce que le rite a pour origine une parole semblable ; c'est à l'aide de ces formules rituelles que le sacrificateur façonne le ciel parce que c'est ainsi que firent d'abord les dieux.

Comme toujours, il y a un chef dans le rituel, ici le sacrifiant ⁶¹. Il est assisté d'un certain nombre de personnes, à commencer par les brahmanes. Sa femme intervient à un moment particulier pour réaliser un acte essentiel, mais sinon, le rituel reste entièrement aux mains des hommes. Il s'agit avant tout de prendre un morceau de glaise qui re-

⁶⁰ Satapatha Brahmana VI.

⁶¹ A. M. Hocart utilise le terme de *sacrificer* et ne distingue pas, comme le font Hubert et Mauss, entre le sacrificateur, chargé de la réalisation pratique du sacrifice, et le sacrifiant, celui qui offre le sacrifice. C'est presque toujours de ce second personnage qu'il est question dans ce texte (*ndt*).

présente la semence masculine et de le placer dans une feuille de lotus, représentant la matrice. On verse de l'eau et on fait de la mousse parce qu'à l'origine furent créées l'eau, la mousse, puis enfin la terre. Quand la terre glaise est prête, le sacrificateur prépare une cuvette à quatre bords qui représente l'univers, le fond étant la terre, la partie basse des côtés, l'atmosphère, et la partie haute, le ciel. Dans la cuvette, on place un feu qui représente alors le soleil. Le sacrificateur, incarnant Vishnu, la soulève et fait trois pas qui sont censés le porter jusqu'au ciel, en s'élevant au-dessus de la terre puis de l'atmosphère. On représente aussi l'univers en construisant minutieusement des autels dont les différents étages symbolisent les régions du monde. Les autels représentent également Prajapati, un dieu appelé le Seigneur des Créatures, l'Ancêtre, que le sacrificateur incarne lui aussi. Des actes plus particuliers de création ont lieu ; ainsi, la force est insufflée aux animaux, le lait aux femelles, et le corps reçoit une tête et des membres. On organise même la société : en conduisant trois victimes animales selon un certain ordre, le sacrificateur fixe la hiérarchie des castes que ces animaux représentent.

La portée de ces rites est manifeste. Le sacrificateur ne s'imagine pas qu'il crée au sens strict du terme, c'est-à-dire qu'il produit quelque chose à partir de rien ; il rend seulement les choses conformes à ses désirs. Il veut que les choses se comportent comme il fait se comporter leurs représentants (lui-même, l'autel ou la victime) au sein du rituel. Il commande à l'univers et à ses éléments pour qu'ils se conforment à sa volonté. Avant d'y parvenir, il doit repousser le mal ; non pas le mal moral, mais des maux physiques tels que la fatigue, la maladie et la mort. Et de temps en temps, il doit, au cours du rituel, surmonter des démons et des forces hostiles parce que des ennemis agissent contre lui : toute erreur, au cours du rituel, les renforce. Une faute sérieuse peut même entraîner la mort du sacrificateur. Aussi le rituel implique-t-il aussi bien une lutte qu'une création.

Création rituelle, procréation et sacrifice

L'acte de création est constamment décrit comme un acte sexuel, insémination dans la matrice et croissance de l'embryon. L'acte d'engendrement est ainsi le prototype de la création. Le rituel intégral est une renaissance. Le mot sanscrit pour « créer » est *sry*, « émettre », un mot utilisé aussi pour l'émission de la semence. En latin, *creare* veut dire créer, engendrer, donner naissance, et notre mot « procréer » en dérive. Les Mandan, si l'on en croit le rapport de Catlin, associaient création et procréation parce que, dans leur cérémonie de création, que nous avons déjà mentionnée ⁶², un esprit mauvais apparaît affublé d'un énorme phallus en bois. Les femmes le poursuivent et celle qui parvient à lui arracher le phallus déclare qu'elle détient le pouvoir de création, de vie et de mort, qu'elle est le père de tous les bisons et qu'elle peut à sa guise les faire venir ou les tenir éloignés. La fête s'achève par une orgie sexuelle.

Le principe du rituel hindou est donc identique à celui des autres rituels, mais il va plus loin. Certaines de ses caractéristiques méritent qu'on les remarque parce qu'elles sont récurrentes. Bien que le rituel soit un acte de copulation, il commence par une période d'abstinence. On sacrifie ensuite des victimes humaines et animales : parmi ces dernières, le cheval représente la royauté et il est sacrifié à Varuna, le bouc représente les brahmanes et il est sacrifié à Agni, et l'âne représente les gens du commun. On offre souvent aussi des substances solides, comme des gâteaux, ou liquides, comme du beurre fondu. À toutes les étapes du rituel, on récite des formules qui ont un pouvoir créateur. Le rituel s'achève par un bain purificateur.

Aux rites de création sont associés des mythes de création. L'hymne à Purusha dans le Rigveda décrit le monde et sa création comme

⁶² Non pas dans *Social Origins* mais dans *Kings and Councillors*, p. 48 - cf. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 122 (ndt).

provenant d'une victime humaine mise à mort lors d'un sacrifice. Le professeur Langdon décrit l'épopée babylonienne de la Création comme en réalité « une création sous forme de rite ⁶³ ». On trouve partout dans le monde des individus exécutant des cérémonies de création ; il peut s'agir de la création d'une espèce particulière ou de l'univers entier. Et ils déclarent tous qu'ils imitent un prédécesseur. Si les hommes exécutent aujourd'hui des rites de création, ils ont dû le faire dans le passé ; il paraît raisonnable de leur accorder crédit et par suite de traiter les mythes qu'ils récitent à l'occasion des rites comme une description de ceux qui furent exécutés dans le passé. Un mythe de création n'est donc pas une spéculation sur l'origine du monde, mais une narration historique.

Mythe et rite

Pourquoi rappeler ce qui fut fait auparavant, nous ne le savons pas. Le fait est que les hommes jugent nécessaire le fait de réciter ce qui a eu lieu autrefois. Nous ne faisons pas autrement : tout notre cérémonial est gouverné par les précédents. Tant au parlement qu'à l'église, la pratique s'appuie sur une pratique antérieure, dont le rappel peut occuper des registres entiers. On fait généralement l'hypothèse que cet amour du précédent est inné mais cela reste à prouver ; il s'agit, bien plus probablement, d'une habitude. Dans la vie de tous les jours, il y a de nombreux cas où nous ne faisons pas appel au précédent. Les peuples varient beaucoup quant à l'attachement qu'ils lui portent et les peuples décadents sont particulièrement indifférents au passé. L'attachement au passé peut aller trop loin, provoquant la fossilisation de la société, mais c'est généralement une habitude utile, assurant stabilité et continuité. Aussi attentif au précédent que l'on soit, cependant, la pratique a toujours tendance à évoluer ; un rite West jamais exécuté exactement comme autrefois et en conséquence, on ne peut pas s'attendre à ce que le mythe corresponde à tous les aspects du rituel.

⁶³ Ep. de Cr. de Bab., p. 16, 20.

Nous sommes parvenus à la conclusion que les mythes de création, récités à l'occasion des rites de création, rappellent des précédents véritables ; nous pouvons la généraliser aux mythes qui sont détachés du rituel et conclure qu'ils sont la mémoire de rites disparus. Par exemple, les anciens Scandinaves et les habitants de l'île de Gilbert s'accordent à décrire la création du monde comme le démembrement d'un homme, de façon très semblable au Rigveda. On en conclut qu'ils ont conservé les traditions d'un rituel qu'ils ont perdu. L'histoire de la création dans la Genèse témoigne d'anciennes cérémonies de création ; Adam est la victime humaine mais la seule réminiscence d'un démembrement est la création d'Ève à partir de l'une de ses côtes.

Il est évident que ce rituel fait appel à un mode de pensée très différent de celui décrit dans le premier chapitre. Dans les rites cosmiques, ce n'est plus une véritable imitation qui constitue la partie centrale du rituel mais la perception d'analogies. Ainsi, en Inde, le feu sur l'autel représente le soleil : ils ont en commun un certain nombre de qualités et peuvent être tenus pour identiques. Pour la physique, ils ne sont pas identiques parce qu'elle n'a pas pour objet les qualités sensibles mais la matière. La matière domine tellement la pensée moderne qu'il nous est difficile de considérer la seule apparence des choses et de raisonner à partir du fait que le feu et le soleil ont les mêmes qualités. Le rituel représente une direction de pensée qui s'occupe exclusivement des qualités. L'Inde pousse ce point de vue à une telle extrémité que n'importe quoi peut y devenir n'importe quoi d'autre, mais, tant qu'il reste modéré, ce point de vue est précieux.

Magie et mana

On a appelé « magie sympathique » la croyance selon laquelle l'action exercée sur une chose agit aussi sur celle qui lui ressemble. Selon cette définition, il y aurait magie sympathique si l'on supposait qu'un récipient contenant du feu était l'équivalent du monde et qu'en construisant un tel récipient d'une manière appropriée, on pourrait faire en

sorte que le monde lui ressemble. L'exemple le plus courant est celui de la confection d'une image représentant un homme que l'on cherche à tuer en transperçant son cœur d'aiguilles. On attribue cette magie sympathique à une confusion d'esprit ; le « sauvage » ou le « primitif » ne pourrait pas faire de distinction entre des choses semblables, de sorte que ressemblance et identité ne feraient qu'un pour lui. On suppose ainsi les « sauvages » et les « cul-terreux » plus stupides qu'ils ne sont. Ils n'ont pas du tout l'esprit confus et savent très bien distinguer entre l'original et la copie. À l'évidence, ils ne croient pas suffisant d'enfoncer des aiguilles dans l'image d'un homme pour le faire mourir ; avant d'enfoncer des aiguilles, ils doivent employer un certain nombre de formules et d'actions canoniques. Cela montre qu'il ne suffit pas d'une ressemblance pour établir un lien ; quand on invente un rite, c'est pour créer un lien qui d'abord n'était pas là. Le récipient contenant le feu ne ressemble pas à l'univers par sa forme ; un récipient carré ne pourrait guère suggérer à quiconque la forme de l'univers, encore moins lui être identifié. On doit le *rendre* équivalent à l'univers en lui donnant les dimensions voulues et en récitant les formules appropriées. Il n'y a aucune ressemblance évidente entre un faiseur de pluie et un nuage ; on peut tout au plus imaginer, par une contention d'esprit, que le faiseur de pluie féconde sa femme comme le nuage féconde la terre. La seule ressemblance qui existe entre un silex et un éclair est de produire des étincelles, et pourtant on les rend équivalents au cours du rituel. La ressemblance la plus ténue sert de matériau pour faire apparaître une équivalence. Ce n'est pas tant le degré de similitude qui importe que la ressemblance sur un point vital particulier. La ressemblance entre la fécondation séminale et la pluie est vague mais, vu son importance dans la recherche d'une méthode pour multiplier le vivant, elle a joué un rôle énorme dans la culture. Il ne s'agit pas seulement d'une métaphore chère aux poètes d'autrefois, et même à ceux d'aujourd'hui, mais d'un principe directeur d'un rituel immémorial. En revanche, la ressemblance pourtant évidente entre les hommes et les singes n'a pas eu d'influence avant de s'inscrire, au siècle dernier, dans la théorie de l'évolution.

Le rituel est action et non pure spéculation. Il ne se borne pas à enregistrer des ressemblances mais les produit effectivement, et il le fait dans un but pratique. Ayant rendu A équivalent à B, le rituel s'arrange pour détourner à son profit le pouvoir de B, en agissant sur A. Ainsi, à l'idée d'équivalence s'ajoute l'idée de pouvoir. Cette idée est étrangère à la mécanique, où les choses doivent se toucher pour communiquer leur mouvement ⁶⁴. Le pouvoir est quelque chose qui agit à distance ; ainsi le soleil a-t-il du pouvoir. Un physicien moderne peut réduire le pouvoir à son expression mécanique, mais non l'homme ordinaire. Pour lui, le pouvoir est quelque chose de présent ou d'absent, quelque chose que l'on peut extraire d'un objet. Ce pouvoir s'exprime en Polynésie ou en Mélanésie par le mot *mana*, pouvoir, surnaturel ou miraculeux. Il ressemble à la « vertu » qui émanait du Christ quand il guérissait les malades et que le grec dénomme *dunamis*, pouvoir ⁶⁵.

Malheureusement, Codrington, quand il expose la notion de *mana* dans ses *Melanesians* ⁶⁶, en parle comme de quelque chose « d'impersonnel » et qui pourtant « reste lié à une personne qui le dirige ». Nous pourrions en dire tout autant du talent, de l'énergie et de nombreuses qualités que nous traitons comme des choses. Mais si l'on prenait au mot cette façon de parler, nous nierions aussitôt qu'elle puisse exister séparément ou de manière impersonnelle. Cette description bien maladroite du *mana* a conduit les commentateurs à négliger les observations par ailleurs si précieuses de Codrington. On les a mêlées à toutes sortes de spéculations philosophiques sans liens avec les faits.

L'idée de pouvoir n'est pas propre aux mers du Sud ni au Nouveau Testament ; elle est quasiment universelle et particulièrement bien développée en Inde. Son origine est obscure mais on peut supposer qu'elle est de nature sexuelle. À vrai dire, rien ne le prouve et il s'agit

⁶⁴ Par « mécanique », il faut entendre le sens originel qui s'oppose à l'action à distance (*ndt*).

⁶⁵ Luc, VI, 19 ; VIII, 46.

⁶⁶ Cf p. 119.

seulement d'une conjecture liée au rôle important que joue l'acte sexuel dans le rituel. La création est procréation et c'est pourquoi le pouvoir magique doit avoir un rapport avec le pouvoir sexuel. Quoiqu'il en soit, le pouvoir est, en Inde comme ailleurs, étroitement associé au soleil. Des mots qui l'expriment signifient la lumière et il est souvent comparé à la lumière du soleil. Par son énergie, le soleil féconde la terre. L'aspect solaire du pouvoir miraculeux pourrait bien avoir son origine dans la fécondation sexuelle.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 3

L'âme

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'un Koriak tue une baleine et la mange, il offre sa chair à une image qui représente la baleine elle-même. Le rituel n'affecte apparemment pas le corps de la baleine mais une entité contenue en lui : c'est celle-ci qui peut passer dans une effigie, retourner à la mer sans son corps d'origine, pénétrer, semble-t-il, dans le corps d'une autre baleine, conduire celle-ci vers la côte pour qu'un Koriak la tue, la mange et répète une nouvelle fois le cycle entier. Le totem n'est pas la baleine elle-même mais quelque chose d'immatériel en elle, qui survit à la destruction de son corps et peut en acquérir un autre. Nous ne savons pas si le Koriak se représente cette chose explicitement ni s'il lui donne un nom. Si ce n'est pas le cas, il se conforme simplement à la tradition en ayant perdu la théorie sous-jacente au rituel.

Du totem au dieu

Chaque clan fidjien possède un animal pour totem. Pour les Fidjiens, la fonction de cet animal est très claire : c'est le véhicule de l'esprit ou du dieu. Le totem n'est donc pas le corps d'un animal, d'une plante ou d'un objet matériel mais quelque chose qui réside en eux, c'est-à-dire leur vie ou leur âme. C'est aussi le cas pour un dieu. Les

anthropologues ont appelé ces animaux des totems mais, à moins de choisir d'appeler « totem » le véhicule et « dieu » l'esprit qui y réside, il n'y a pas de différence entre les totems et les dieux. De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre totémisme et théïsme, sauf chez les rares peuples qui ont abandonné toute référence à des véhicules particuliers et vouent intégralement leur culte à un dieu abstrait.

Des objets fabriqués par l'homme peuvent devenir des totems et un canoë jukun abrite une âme tout comme une idole ; malheureusement, nous n'avons pas d'informations sur la nature de cette âme. À Eddystone, dans les îles Salomon, on peut aussi s'adresser à un canoë comme à une personne et c'est, sans doute, la demeure de l'esprit d'un mort ou de plusieurs.

L'échelle qui permet d'entrer dans une maison koriak est un des gardiens de la famille qui y réside : un visage humain est sculpté à son sommet ; quand on l'installe solennellement, on l'enduit de graisse « pour qu'elle ne laisse pas pénétrer les mauvais esprits dans la maison ⁶⁷ ». Elle ne se distingue pas d'un dieu ou d'une idole, sauf qu'on l'appelle « gardien », comme dans le cas des totems, et non pas « dieu ».

Au vu de leur usage courant, pouvons-nous réellement établir une différence entre dieu et totem ? Le soleil est généralement un dieu mais, pour les Australiens, c'est un totem. Les serpents qui font l'objet d'un rituel sont, pour les Australiens, des totems ; pour les Fidjiens, ce sont des *kalou*, autrement dit des dieux. Un totem est un ancêtre mais c'est aussi vrai pour un dieu. Ainsi le mot aranda *alchera* est traduit par « totem » chez Spencer et Gillen ⁶⁸, et par « dieu » chez Strehlow ⁶⁹.

⁶⁷ Jochelson, *The Koryak*, p. 457.

⁶⁸ *The Arunta*, p. 305.

⁶⁹ *Die Aranda*, vol. IV, p. 212.

On peut se demander si le terme de totem a eu un rôle bénéfique en religion comparée ou s'il n'a pas contribué à obscurcir des identités fondamentales. Son principe essentiel repose sur la croyance suivante : il y a, dans certaines choses, et peut-être dans toutes, une essence qui, tout en leur étant attachée, peut exister à part ou que le rituel peut faire exister à part ou même transférer dans d'autres choses. Le soleil possède une essence ou une âme qui n'est pas le soleil lui-même et qui peut élire domicile dans un homme, une statue, une pierre ou un bouquet de roseaux. Que l'âme du soleil soit appelée « dieu » en Grèce et en Inde, ou « totem » en Amérique du Nord et en Australie, est purement arbitraire.

Il serait peut-être préférable de ne pas utiliser le terme de totem, mais je propose néanmoins de continuer à respecter l'usage : cela peut se révéler utile à condition d'éviter les définitions qui pourraient obscurcir les faits. Il nous a été commode de faire une distinction entre rites totémiques et rites cosmiques, tout en admettant qu'il n'y a pas de frontière stricte entre les deux. J'ai suggéré que les rites totémiques sont plus spécifiques et probablement plus primitifs. Aussi est-il plus simple que l'être auquel s'adresse le rituel soit appelé « totem » dans les rites particuliers et « dieu » dans les rites plus généraux. Les rituels cosmiques ont pour objet le monde entier et non un objet particulier, de sorte que le dieu n'est pas l'âme d'un objet particulier mais celle du monde entier.

Fusion des rituels et fusion des dieux

Nous sommes tellement habitués à voir la religion grecque à la manière des poètes grecs que nous concevons toujours leurs dieux comme les personnes bien individualisées décrites par Homère, chez qui Athéna est clairement distinguée de Héra. Mais dans la religion réelle des Grecs, la religion qui s'exprime dans le rituel, il n'est pas facile de les distinguer nettement. C'est encore plus difficile en Inde ; dans un mythe, c'est Indra qui contient en lui les formes de tous les autres

dieux, dans un autre, c'est Varuna. Prajapati, le père de Tout, et Agni, le dieu du feu, possèdent des légendes distinctes et des offrandes différentes et pourtant, on dit qu'ils sont les mêmes. En réalité, chaque dieu est en même temps chaque autre dieu et l'ensemble des dieux. Il existe aussi des dieux appariés ; le dieu royal Indra et le dieu prêtre Agni sont devenus Indragni, un dieu composite dont les offrandes sont différentes de celles de ses composants. C'est très troublant pour ceux qui ont été nourris de poésie grecque et qui sont tentés d'expliquer ce phénomène par une tendance au panthéisme. Pourtant, nous avons remarqué que même les Fidjiens identifient parfois un dieu avec un autre, et que les Jukun ont encore plus de mal à distinguer entre leurs dieux. Nous en concluons que les poètes grecs, bien loin d'être des primitifs, ont réintroduit des distinctions qui avaient disparu depuis longtemps du fait de la fusion des rites.

Tout cela n'est pas dû à de profonds raisonnements métaphysiques mais à une série d'ajustements pratiques. Pour le commun des mortels, les dieux ne sont pas, comme pour les philosophes, des concepts avec lesquels on pourrait jouer, mais des idées ayant une fonction pratique, naissant du rituel et réagissant sur lui, sans que l'on puisse dire qui est premier. Si les rituels fusionnent, leurs divinités fusionnent. Inversement, si l'on en venait à ne plus distinguer l'âme du soleil de celle de la terre au motif, par exemple, que la vie du soleil pénètre celle de la terre, alors leurs rituels fusionneraient. Nous garderons donc le mot « totem » pour renvoyer à un stade de développement supposé plus primitif et pour désigner l'âme ou l'essence d'objets particuliers avant tout fusionnement.

Critique de l'animisme et de l'idolâtrie

Le lecteur aura peut-être remarqué que la migration de la partie immatérielle de la baleine ressemble beaucoup à celle de l'âme humaine dans la doctrine de la réincarnation ; après la destruction du

corps, elle survit ou on la fait survivre ; elle s'attache ensuite à un objet inanimé avant de finir dans la matrice d'une femme.

C'est ce qui semblerait, à première vue, distinguer fondamentalement dieu et totem, car on ne se représente pas habituellement les dieux comme susceptibles de renaître. Pourtant, les dieux indiens renaissent ; Sakra, par exemple, régnera pendant mille ans avant de renaître ; quelqu'un - un roi peut-être - renaîtra alors en tant que Sakra. Les dieux renaissent constamment sur terre. Cette distinction disparaît donc elle aussi. Il n'y a pas de différence réelle entre l'âme d'un homme, celle d'un totem et celle d'un dieu. Les Fidjiens ne font pas en réalité la distinction entre eux : l'âme d'un mort ou d'un esprit est un *kalou*, un dieu est un *kalou*, l'animal qui sert de véhicule au dieu est un *kalou* et l'objet rituel qui sert au culte est un *kalou*. Pour un Fidjien, l'âme d'un homme n'est jamais un *kalou* tant qu'elle réside dans son corps mais seulement lorsqu'elle le quitte ; s'il dit d'un chef qu'il est un *kalou*, il ne se réfère pas à l'âme du chef lui-même mais à celle de l'ancêtre ou du dieu qui l'habite. Si un homme est possédé, on dit qu'un *kalou* le mange de l'intérieur, mais ce *kalou* n'est pas son âme personnelle. Si un rat est un *kalou*, c'est qu'un dieu s'en sert comme véhicule. Les Aranda ont des mots différents pour l'âme quand elle est dans le corps et quand elle l'a quitté.

Il s'agit d'un point important, obscurci par la doctrine appelée « animisme ». Les premiers anthropologues trouvèrent partout la croyance en des esprits logés dans des animaux, des plantes, des pierres, des rivières et des montagnes et ils en conclurent que l'homme primitif imaginait que tout dans le monde était animé. Leur doctrine était fondée sur des informations parcellaires ; ils confondaient l'âme *dans* la pierre avec l'âme *de* la pierre, alors qu'il s'agissait de l'âme d'un homme résidant dans la pierre. Un Fidjien dira qu'il y a un esprit au pied de tel arbre, que l'esprit n'est pas l'âme de l'arbre, mais un dieu ou le fantôme d'un mort. Il dira qu'il y a un esprit dans une pierre mais que ce n'est pas l'âme de la pierre ; la pierre est seulement son lieu de résidence.

Les Fidjiens, il est vrai, croient qu'un pot possède un double, une espèce d'âme qui va au cimetière des pots lorsque le pot est brisé. Mais ce double ou cette âme ne pénètre jamais dans un homme, un animal ou une chose ; il ne devient jamais un *kalou*.

À Eddystone, l'esprit logé dans une amulette n'est pas l'âme de cette amulette mais celle d'un mort dont on connaît souvent le nom et qui posséda un temps l'amulette en question. Les Indiens croient qu'il y a des esprits dans certains arbres ; ce ne sont pourtant pas les âmes des arbres eux-mêmes mais celles de certains individus. On trouve de nombreux exemples semblables dans les théories bouddhistes ; une dryade ⁷⁰ n'est jamais l'âme d'un arbre - le bouddhisme n'admet pas l'existence des âmes - mais un homme qui s'est réincarné sous la forme d'une dryade.

J'ai cherché en vain un peuple croyant que les choses possèdent des âmes. J'ai posé la question à des collègues qui sont d'accord avec moi ; M. Ivens me fait remarquer que, dans les îles Salomon orientales, on parle d'un esprit présent *dans* une pierre et non de l'esprit d'une pierre.

De plus, ces peuples ne croient pas que chaque arbre ou chaque pierre recèle un esprit, mais seulement certains d'entre eux. Dans l'île Lakemba ⁷¹, je n'ai guère compté plus de trois pierres dans lesquelles résident des esprits. On vous amènera voir une pierre qui est la demeure d'un esprit.

⁷⁰ Nymphé protectrice des forêts (*ndt*).

⁷¹ Une des îles de Fidji (*ndt*).

Définitions ritualistes du totem et du mana

C'est souvent à l'aide d'une consécration qu'un objet devient la demeure d'un esprit. Il est probable que tous les animaux, arbres ou objets servant de demeures à des esprits le sont devenus par une consécration, mais que, le plus souvent, bien sûr, cette origine se soit perdue. Bref, un totem, un dieu ou un esprit est une âme qui, au moyen d'un rituel, a été séparée de celui qui la possédait à l'origine ou transférée à une autre personne ou à un autre objet. La mort peut, assurément, séparer l'esprit du corps, mais je conjecture qu'à l'origine, c'est par le rituel qu'il a été détaché : ainsi est-ce le rituel qui a créé les esprits. Comme cela reste à prouver, nous dirons provisoirement qu'un esprit peut se trouver libéré par le rituel ou par la mort. Mais, à supposer que le rituel ne soit pas nécessaire pour libérer l'esprit, il est, à coup sûr, indispensable pour le fixer dans une autre demeure.

L'école pré-animiste accepta les principes de la théorie animiste mais voulut remonter à un stade antérieur de la pensée qu'elle s'efforça de reconstituer. Elle supposa qu'avant d'acquérir la notion d'une âme distincte, l'homme voyait partout à l'œuvre une force impersonnelle, à laquelle il donna le nom de *mana*, comme le faisaient déjà, croyait-elle, les Polynésiens. Ce *mana* impersonnel était censé résider dans toutes les choses mais être particulièrement puissant en certaines circonstances. Je ne m'étendrai pas sur une théorie qui s'écarte aussi étrangement des faits et qui, tout en prétendant faire une reconstruction historique, en refuse les méthodes ⁷².

Cette école se trompait, de la même manière que l'école animiste, en imaginant que l'homme primitif voyait du *mana* en toutes choses : elle fabriquait une représentation du sauvage sans aucun rapport avec la réalité. Elle aperçut néanmoins une vérité rudimentaire : l'âme per-

⁷² Le lecteur trouvera une présentation de cette doctrine dans l'ouvrage de R.R. Marett, *The Threshold of Religion*.

sonnelle distincte s'est développée à partir d'une entité moins personnelle.

Le rituel n'aurait absolument aucun sens si toutes les choses avaient du pouvoir. Il est fondé sur la croyance que certaines choses ont du pouvoir, que d'autres n'en ont pas, et que ce pouvoir peut être transféré d'une chose à l'autre. Toutes les pierres n'ont pas de pouvoir, mais seulement celles qui l'ont acquis au cours d'un rituel. De même, tous les hommes n'en sont pas les dépositaires mais seulement ceux qui l'ont reçu lors d'une consécration.

La concentration du mana : rites cosmiques et rois divins

Si notre théorie du passage des rites totémiques aux rites cosmiques est correcte, il s'ensuit que, plus nous remontons dans le passé, plus un tel pouvoir doit devenir circonscrit et individualisé (sans être nécessairement plus personnel). Les rites totémiques visent à maîtriser le pouvoir, pouvoir de reproduction semble-t-il, mais seulement celui des ours ou celui des ignames. Ce sont les rituels postérieurs qui, en élargissant leur sphère d'activité, recherchent l'origine de ce pouvoir, la localisent dans le soleil ou la pluie et en viennent à concevoir un esprit de l'univers entier.

Les anthropologues ont discuté de cette notion de pouvoir en procédant comme les archéologues d'autrefois qui creusaient le sol pour en extraire des spécimens sans garder trace ni de l'endroit dans lequel ils les avaient trouvés ni de leur environnement.

Il faudrait commencer par un classement des théories de l'âme. À l'heure actuelle, il est impossible de le faire correctement parce qu'il est rare de posséder sur ce point les dires des intéressés. Habituellement, nous n'avons que les conclusions des observateurs, peintes aux couleurs vives de leurs présumés théoriques. Quant aux dictionnai-

res, excepté ceux relatifs aux Aryens et aux Sémites, ils donnent rarement des exemples de l'usage du terme.

Si certaines personnes ou certaines choses possèdent une essence ou âme transférable à un autre être, il est évident qu'un individu peut avoir plus d'une âme. En plus de son âme propre, il peut posséder n'importe quelle âme qui lui a été transférée, sans qu'elle devienne pour autant la sienne. Nous pouvons maintenant comprendre la réincarnation. C'est un pouvoir venant de l'extérieur qui passe d'un individu à un autre. Un homme, a proprement parler, ne se réincarne pas dans un autre : c'est le même pouvoir ou le même dieu qui se réincarne dans l'un et dans l'autre. Un petit-fils n'est pas la réincarnation de son grand-père mais celle du pouvoir qui résidait en lui. Dans les rites totémiques, le pouvoir est transféré sous forme de vie, vraisemblablement celle de l'espèce avec laquelle le groupe humain est en relation. On fait en sorte que le groupe partage la vie de l'espèce animale en question et devienne ainsi équivalent à cette espèce. Dans les rites cosmiques, les choses sont plus claires. Les essences de toutes les choses, et en particulier du soleil, qui constituent l'univers, deviennent le dieu qui passe de chef de rituel en chef de rituel. Le dieu est le véritable chef du rituel alors que le chef humain, l'image, l'animal totémique ou la pierre n'en sont que le réceptacle.

Nous avons cependant remarqué, en étudiant l'histoire de l'idolâtrie ⁷³, une tendance récurrente à confondre le contenant et le contenu et à attribuer à l'idole elle-même des vertus que, en principe, elle ne devrait pas avoir si elle était seulement un réceptacle parmi d'autres pour un dieu. La chose vaut également pour les rois : à mesure que les sociétés se centralisent et que des empires se forment, le roi s'élève au-dessus des autres hommes et tend à devenir, pour ainsi dire, un dieu à part entière. C'est l'étape de la royauté divine, dont l'Empire romain et les monarchies orientales nous ont donné les premiers

⁷³ « Idolatry », *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1932, vol. 7, p. 575-577 (ndt).

exemples connus. C'est ce qui a poussé les savants à croire que les rois divins étaient des dieux alors que, à l'instar des idoles, ils étaient seulement les dépositaires des dieux.

Antériorité du rituel sur le dieu et généalogie du divin

Nous sommes parvenu à la conclusion qu'un totem est la vie, l'âme ou l'essence de quelque chose, que le rituel maîtrise et revigore en vue de son accroissement. Il en est de même pour un dieu mais à une phase ultérieure de fusion. Les dieux aussi ont besoin d'être revigorés - ce qui nous semble étrange : nous associons divinité et omnipotence, mais l'omnipotence des dieux est relativement tardive.

Si nous n'abandonnons pas l'idée de dieux omnipotents, nous ne comprendrons que les formes de religion les plus récentes et même pas toutes : le bouddhisme par exemple, a hissé un homme au-dessus des dieux. L'auteur d'un compte rendu de mon livre *Kingship* ⁷⁴ ne voulait pas croire qu'un roi puisse être un dieu pour la raison qu'on priait pour lui. Il soutenait que les dieux sont tout-puissants et que l'on ne prie pas pour les êtres tout-puissants : le fait de prier pour un roi aurait ainsi montré qu'il ne saurait être un dieu.

Cet auteur se fondait sur notre conception de la divinité. Il ne prenait pas garde au fait que la plupart des dieux ont un pouvoir qui dépend des hommes et qui leur est conféré au moyen d'hymnes. Les dieux indiens et grecs conservaient leur immortalité grâce à l'ambrosie.

Si les dieux avaient toujours été tout-puissants et indépendants des hommes, le rituel n'aurait pas existé, car il a pour but de pousser les dieux à faire notre volonté. Sans doute continuons-nous de nos jours à adresser notre rituel à une divinité omnisciente et toute-puissante,

⁷⁴ Paru dans *Man* (ndt).

mais de façon bien inconséquente, car nos prières ne sauraient avoir d'influence sur un être omniscient et tout-puissant. Nous faisons cela par habitude et pour le réconfort que cela apporte : c'est un calmant dont les hommes ont du mal à se passer. Nous n'allons pas au fond des choses et nous ne remarquons pas les inconséquences ; si des enfants, ou des adultes qui ont gardé la logique de leur enfance, nous interrogent, nous trouvons une excuse. Nous disons que Dieu sait très bien s'il nous faut ou non de la pluie, mais que la prière est une manifestation de notre confiance à son égard. Mais le rituel d'autrefois était loin d'être un simple réconfort ; on croyait qu'il avait des résultats pratiques de la plus haute importance.

Nous projetons dans les temps les plus reculés une autre conception moderne, celle de l'apparence humaine des dieux. Les anciens Grecs nous ont habitués à représenter les dieux sous les traits d'hommes superbes, dotés de pouvoirs miraculeux, et nous avons du mal à les imaginer autrement. En spéculant sur l'origine des dieux, les théoriciens ont toujours tenu pour acquise la forme humaine prêtée aux dieux et, pour expliquer cette particularité, ils ont inventé une faculté appelée anthropomorphisme. C'est un exemple de la propension, dont j'ai parlé ailleurs, à inventer une substance, une force ou une faculté particulière pour rendre compte de chaque phénomène. On croit avoir expliqué la genèse d'un phénomène quand on n'a fait qu'inventer un mot pour la décrire.

Les Romains ne conçurent leurs dieux sous forme humaine qu'après avoir succombé à l'attrait de l'art grec. Un auteur indien du VII^e siècle après J.-C. éprouvait de la difficulté à expliquer pourquoi les dieux avaient forme humaine. Les dieux égyptiens étaient des hommes mais aussi des animaux ou encore des phénomènes naturels comme le soleil. Les dieux fidjiens apparaissent généralement dans les mythes sous forme humaine, mais également sous forme animale ; les Fidjiens diront que certains dieux utilisent un animal comme « bateau » ou comme « corps » et que certains autres n'ont pas d'autres bateaux que l'homme. L'homme, comme l'animal, n'est qu'un véhicule.

Un dieu peut s'installer dans un coquillage ou un tissu. S'il fallait postuler une faculté d'anthropomorphisme, il faudrait expliquer par des facultés telles que le thériomorphisme, l'astéromorphisme, et ainsi de suite, toutes les autres formes prises par les dieux.

Rien ne démontre que la forme humaine attribuée aux dieux soit primitive ; il s'agit seulement de la forme prédominante et il ne faut pas en chercher la raison bien loin. Une pierre ou un arbre sont inertes ; un animal se conformera à nos exigences seulement dans un registre limité ; c'est en prenant forme humaine qu'un dieu apparaît comme le plus actif et le plus apte à accomplir les actions prescrites par les principes du rituel. Sous l'apparence de la pierre, le dieu peut être aspergé mais ne peut pas boire ; il peut être porté en procession mais il ne peut pas marcher. C'est donc la forme humaine qui prédomine dans le mythe.

L'idolâtrie montre une préférence pour la forme humaine. Les idoles peuvent certes avoir une forme animale mais celle-ci a tendance à disparaître. Le roi tend à abandonner ses caractéristiques animales et nous avons avancé qu'il en est ainsi parce que, étant composé de nombreux totems, il cesse d'en être un en particulier ⁷⁵. Une des causes principales, cependant, du triomphe de la divinité sous forme humaine est la vanité grandissante de l'homme. Sa supériorité et sa maîtrise sur le reste du monde vivant étant devenues de plus en plus manifestes, il a, semble-t-il, ressenti le besoin impérieux de désavouer tout rapport avec le monde animal, tout particulièrement lorsque l'exercice du culte impliqua le respect de la divinité. Un animal peut parfaitement faire l'objet d'un culte, quand il s'agit seulement d'un procédé pour obtenir sa multiplication, sans qu'on lui témoigne pour autant du respect. C'est tout différent quand le rituel devient adoration ; l'homme répugne à s'abaisser devant un animal.

⁷⁵ Cf. *Rois et courtisans*, chap. 8 (ndt).

Les Grecs ont exalté l'homme plus qu'aucun peuple avant eux et c'est pourquoi ils ont cherché à diminuer les attributs animaux de leurs dieux. Quand leurs artistes travaillèrent pour les Égyptiens, ils mirent l'accent sur l'aspect humain et ne retinrent presque rien de leur aspect animal : Amon, le dieu-bélier, devint, entre leurs mains, un homme aux cornes de bélier, discrètement logées dans sa chevelure. Les Juifs allèrent plus loin encore en interdisant toutes les images ; ils poussèrent l'esprit d'indépendance jusqu'à refuser qu'un homme se prosterne, même devant un autre homme. La même tournure d'esprit s'est développée chez les protestants européens ; ils ont progressivement abandonné tout culte à l'égard des êtres vivants, puis à l'égard de tout homme, passé ou présent, sauf un. C'est encore beaucoup trop pour l'orgueil croissant de certains qui rejettent toute forme d'anthropomorphisme, quelle qu'elle soit.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 4

Les sacrements

[Retour à la table des matières](#)

Les périodes critiques de la vie d'un homme sont la conception, la naissance, la puberté, l'acquisition d'une compagne, le fait de devenir père et la mort. Chacun de ces stades est généralement marqué par un rituel, comme le sont, parfois, des moments moins importants : commencer à marcher, à manger de la nourriture solide ou avoir de la barbe.

Unité de tous les rites

Nous pourrions être tentés de distinguer ces rituels des rituels totémiques et cosmiques en attribuant à ceux-ci un caractère public et à ceux-là un caractère privé. Mais cette distinction ne tient pas. Par exemple, la circoncision, qui fait partie du rituel de puberté, est, dans de nombreuses cultures sinon dans la plupart d'entre elles, une cérémonie publique. Le rituel de naissance fidjien se rapproche d'un rituel privé quand l'enfant est de basse extraction et qu'il a peu de famille, mais c'est un rituel tout à fait public quand il s'agit du premier enfant d'un chef. Chez les aborigènes australiens, on ne peut pas distinguer

privé et public, parce que tous les rites concernent la communauté tout entière. Il est douteux qu'il puisse exister quelque part un rituel strictement privé. Aussi clandestin que puisse être un mariage anglais, l'État en prend officiellement acte.

Critique de la notion de rite de passage chez Van Gennep

Dès 1909, Van Gennep ⁷⁶ découvrit l'existence d'une ressemblance générale entre les cérémonies de naissance, d'enfance, de puberté, de fiançailles, de mariage, de grossesse, de paternité, d'initiation religieuse et de funérailles. Il expliqua cette ressemblance générale en prêtant à ces cérémonies une finalité commune consistant à marquer le passage d'un individu d'un état bien défini à un autre état tout aussi bien défini. C'est pourquoi il les appela « rites de passage ⁷⁷ », que l'on a traduit en anglais par *transition rites*. Van Gennep englobe sous ce terme non seulement les rites que j'ai mentionnés mais tous ceux qui marquent le passage d'un endroit à un autre ou d'un état à un autre, tel le passage d'une frontière ou d'un seuil, si bien que tous les rites deviennent des rites de passage et que la catégorie n'est plus pertinente.

L'expression ne me paraît pas bonne parce qu'elle met l'accent sur quelque chose d'inessentiel et tend ainsi à obscurcir la véritable nature de ces rites. Le passage d'un stade à un autre est le résultat de ces cérémonies et non leur cause. Lors de la consécration d'un roi, par exemple, il n'y a pas d'autre passage que celui apporté par le rituel lui-même. Il peut arriver qu'un homme devienne chef d'État sans devenir roi. Si, au bout d'un certain temps, il décide, comme Napoléon, d'être couronné, il devra en passer par un rituel qui ne se distingue guère de celui de l'initié, du futur marié ou du mort, et il acquerra un nouveau titre ; mais sa position dans l'État restera inchangée. Le seul change-

⁷⁶ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, E. Nourry, Paris, 1909 [rééd. éditions A.J. Picard, Paris, 1981 - ndt].

⁷⁷ En français dans le texte (ndt).

ment est celui que le rituel a créé et le passage n'est donc pas le point de départ du rituel mais sa conséquence.

L'expression « rite de passage » soulève aussi une autre objection : elle renvoie à un point de vue psychologique erroné. Van Gennep et la plupart de ceux qui se sont occupés des rites de passage ont parcouru le monde en reliant les uns aux autres des bribes de rituels sans guère les analyser en détail ni les mettre jamais en rapport avec la culture dont ils font partie, et en les expliquant à partir d'une idée préconçue de la psychologie des « primitifs ». Ils présentent ces rites comme s'ils émanaient directement, aujourd'hui encore, du cerveau collectif de ces sociétés « primitives ». On n'envisage même pas qu'ils puissent avoir d'innombrables années d'évolution derrière eux.

Critique de l'explication psychologique des sacrements

Une explication courante, un peu passée de mode, consiste à dire que les périodes critiques de la vie provoquent une peur de l'inconnu et que les rites sont accomplis pour écarter les dangers suggérés par cette peur. Ceux qui soutiennent cette idée ne la mettent pas à l'épreuve de l'observation mais se contentent de l'envisager dans leur cabinet de travail. Ainsi Crawley a-t-il consacré un livre à la crainte que ressentirait le sauvage ou l'homme primitif au moment du premier acte sexuel et à l'idée que cette crainte serait à l'origine du mariage et des autres rites. C'est attribuer, grossis cent fois, les sentiments prudes d'une jeune Anglaise à des gens ayant eu le temps de se familiariser avec la chose depuis leur plus jeune âge. Dès l'âge où il sait marcher, l'habitant d'Eddystone ou de Fidji n'ignore rien de l'acte sexuel, et j'ai entendu un garçon de six ans faire des remarques à ce sujet sans qu'on lui fasse de remontrances. Même s'il existait une certaine appréhension, comme c'est peut-être le cas chez les filles, elle n'aurait pas d'incidence sur le rite parce que, dans de nombreuses régions du monde, celui-ci n'a pas lieu avant le premier acte sexuel mais après que les

deux partenaires en aient eu une longue pratique. À Eddystone, toute jeune fille devait passer, avant le mariage, par une période de prostitution. Comme un Fidjien me l'a fait remarquer, les jeunes gens et les jeunes filles de Samoa considèrent l'acte sexuel comme un jeu, mais ils ont cependant des cérémonies de mariage très élaborées qui sont renouvelées autant de fois que les couples se séparent pour former de nouvelles unions. Dans de nombreuses régions d'Afrique, il est de règle que les couples cohabitent quelque temps avant la cérémonie du mariage. Le mariage ne marque donc pas le passage d'un état sans vie sexuelle à la vie sexuelle mais crée un nouvel état. Il ne s'agit pas de l'état dans lequel la cohabitation est admise mais de l'état créé par la cérémonie du mariage.

On a souvent attribué au rituel funéraire la fonction de détourner le mal que la mort fait craindre. Les observateurs compétents n'ont pas découvert pareille crainte dans de nombreuses tribus dotées de rites funéraires complexes. Un cadavre est sans aucun doute une chose déplaisante pour tout être humain mais, malgré cela, les enterrements se déroulent souvent dans la bonne humeur et même la gaieté. Ici encore, les théoriciens projettent sur d'autres peuples une crainte n'appartenant qu'aux sociétés décadentes et aux mœurs délicates qui, en cachant la mort, la rendent choquante. Les Aranda, les habitants de Samoa, des îles Salomon et d'innombrables autres peuples meurent en public et les enfants assistent à la mort sans émotion particulière, à moins qu'elle ne les touche directement. Leur émotion n'est alors pas due à la mort mais à la perte d'un être proche.

Les traits communs à tous les sacrements

Le meilleur moyen de réfuter ces spéculations sans fondement est d'y substituer une analyse concrète. Je propose d'examiner et de comparer en détail les rites qui ponctuent la vie d'un homme. Bien qu'on ne puisse pas les distinguer clairement des autres formes de rituel, il est cependant commode d'en faire une catégorie à part, celle dans la-

quelle les rites sont prescrits par les étapes de la vie et non par le retour des saisons ou les calamités naturelles ou sociales. Dans les pays chrétiens, ces rites forment un groupe bien défini, connu sous le nom de sacrements, et je propose d'en discuter en me servant de cette appellation.

Je commencerai par faire l'analyse de sacrements provenant de diverses régions du monde en regroupant leurs traits communs sous forme de tableau et en faisant l'hypothèse qu'ils possèdent une structure commune. J'étudierai alors en détail un certain nombre de sacrements et je montrerai que tous se conforment peu ou prou à ce modèle.

Une analyse des sacrements (cf. *tableau*, p. 92) fait apparaître les traits suivants ⁷⁸ :

Analyse des sacrements - Liste des traits

Théorie (mort en vue d'une renaissance)	Ascension (ascension d'un mont, intro-nisation)
Propriété (groupe titulaire du rituel)	Parole (hymnes, prières)
Personnage [ou objet] principal	Donation du nom
Exclusion	Combat (lutte, jeu)
Réclusion	Épouse (référence sexuelle)
Abstinence (jeûne, chasteté)	Compagnons
Ordalie	Bain et festin
Offrande initiale (solide, liquide)	Manifestation de joie danse, chant)
Prise de robe (vêtement, peintures cor-porelles)	Procession
Ceinture	Nouveau palais
Baptême	Nouveau bateau
Onction	Nouvelle nourriture (plantation)
Fumigation (encensement)	Durée
Communion (solide, liquide)	Rang
Investiture (sceptre, couronne, arc)	
Exhortation	

⁷⁸ Dans son oeuvre, Hocart s'est essayé à dresser une liste des traits communs à tous les rites à quatre reprises - cf. *Kingship*, p. 70-71, *Les progrès de l'Homme*, chap. 14, *Rois et courtisans* (ndt).

Les sacrements à Fidji

À Fidji, l'identité fondamentale de tous les sacrements apparaît clairement. Leur structure est la suivante

- festin initial et investiture,
- période de réclusion ou de latence, presque toujours de quatre nuits,
- bain au quatrième jour, suivi par un festin,
- festin final après un délai, souvent fixé par le temps nécessaire pour faire pousser le taro.

Les détails varient quelque peu, comme on le voit ci-dessous :

- onction (avec du curcuma) à l'occasion de la naissance, de l'initiation, du meurtre d'un homme, du mariage, du couronnement, de la mort,
- prise de robe (sous une forme atrophiée) lors de l'initiation, d'un homicide, du mariage, du couronnement, de la mort,
- investiture (avec une massue) à l'occasion d'un homicide et du couronnement.

L'initiation

L'initiation. est constituée à Fidji par la circoncision ; certaines tribus tranchent le prépuce, d'autres le fendent. C'est ainsi que se manifeste la *référence sexuelle*. *Théorie* : elle n'est pas formulée mais les initiés cessent d'être de simples garçons et deviennent des hommes. *Propriété du rituel* : elle est dévolue à la communauté (la tribu ou le clan), selon le rang du garçon le plus important de la promotion. *Personnage principal* : les garçons ont pour guide un homme âgé qualifié de « grand-père ». *Exclusion* : les femmes sont généralement exclues, mais, dans certaines tribus, les mères et les sœurs assistent à l'initiation. *Réclusion* : les novices sont tenus à l'écart dans une maison ré-

servée aux jeunes gens pour une période de quatre ou dix jours ou, selon la coutume locale, jusqu'à ce que la blessure cicatrise. *Ordalie* : la circoncision est tenue pour une ordalie que les garçons doivent supporter virilement. *Offrande initiale* : il y a un festin du type habituel mais sans consommation de *kava*, la boisson cérémonielle des Fidjiens. *Prise de robe* : dans de nombreuses tribus, les garçons mettent des habits pour la première fois. *Lustration* : autant que je sache, elle n'existe dans aucune cérémonie sauf dans celle qui consiste à libérer un esclave. *Onction* : ceux qui ont été circoncis reçoivent une onction le dernier jour. *Exhortation* : on leur enjoint de se comporter dorénavant en hommes et non plus en enfants. *Parole* : les prières habituelles accompagnent les festins. *Combat* : les initiés doivent encaisser des coups ou participer à un tir à la corde contre les esprits des morts, selon la coutume locale. *Épouse* : l'élément sexuel est représenté par des chansons obscènes. *Compagnons* : quand un garçon noble est circoncis, des garçons du commun sont circoncis avec lui ; un garçon n'est jamais circoncis seul. *Bain* : les rites au sens propre s'achèvent par un bain et un grand festin, accompagné de chants et de danses.

Les Fidjiens du commun ont une cérémonie d'initiation appelée *nanga ou mbaki*, qui est devenue célèbre parce qu'elle est secrète. Le secret fascine et c'est pourquoi les rites secrets donnent lieu à une littérature que leur importance véritable ne justifie pas. Nous avons suffisamment d'indices pour voir que le *nanga* se conforme au modèle habituel de l'initiation, mais en poussant à l'extrême le trait classique de l'exclusion. Ce n'est pas une raison suffisante pour créer la catégorie « société secrète » comme le font ordinairement les anthropologues. Le *nanga* a cependant un intérêt théorique important. Il est lié aux animaux et aux récoltes (*mbaki* veut dire récolte de l'igname) si bien qu'initiation et culte de fertilité ne font qu'un.

Le meurtre rituel

Dans de nombreuses régions du monde, un homme doit tuer -soit un lion ou un autre animal, soit un homme - pour avoir le droit de se marier. Cela semble avoir été autrefois le cas à Fidji parce que, dans cette région, ce sont les femmes potentielles d'un meurtrier qui pratiquent sur lui une onction. *Propriété du rituel* : le rituel du meurtrier relève de la tribu. *Personnage principal* : les meurtriers ont un guide qui correspond au « grand-père » des jeunes gens circoncis ; il porte le titre de « grand-père de la massue ». *Exclusion et réclusion* : les femmes prennent part au rite en restant à l'extérieur de la hutte rituelle des hommes qui ne doivent pas retourner chez eux pendant quatre ou dix nuits ; pour les hommes mariés, cela implique *chasteté*. Il y a un *festin initial*, apparemment sans *kava*. *Prise de robe* : on retire tous leurs vêtements aux meurtriers qui se rhabillent ultérieurement. *Investiture* : avec une massue et un couvre-chef, qui peut être un casque ou un turban ; le turban est l'emblème des chefs. *Parole* : les prières habituelles. *Nom* : les meurtriers abandonnent leur ancien nom et en prennent un nouveau qui commémore leur victoire et dérive habituellement du nom du chef. *Épouse* : les épouses potentielles pratiquent l'onction. Le meurtrier peut être un homme marié, car il doit accomplir le rituel chaque fois qu'il tue. L'élément sexuel est clairement représenté dans les chants obscènes. *Compagnons* : les descriptions sous-entendent toujours qu'il y a plusieurs meurtriers. Le rite s'achève par un *bain*. Puis on exécute une *danse* avec des gestes obscènes.

Le mariage

La *théorie* de la cérémonie du mariage n'est jamais explicite. *Propriété du rituel* : c'est l'affaire des deux groupes qui ont coutume de prendre femme les uns chez les autres. *Personnages principaux* : les jeunes mariés. *Exclusion et réclusion* : personne n'est exclu sauf la nuit, quand le couple dort seul, hormis la présence d'une vieille fem-

me. *Abstinence* : il n'est pas de bon ton de consommer le mariage au cours de la première nuit. *Ordalie* : vérifier la virginité de la jeune mariée en représente peut-être une forme. En plus de *l'offrande initiale* habituelle, il y a un petit repas qui est typique du mariage dans de nombreux pays : on présente un plateau de nourriture devant chacun des jeunes mariés pour qu'ils échangent des morceaux puis les mangent. *Prise de robe* : on habille le couple avec quantité de tissus d'écorce. *Ascension* : on les traite avec les honneurs réservés aux chefs ; le couple s'assoit dans un siège d'apparat et organise une sorte de réception royale. On étend du tissu d'écorce pour marcher de la maison de la jeune mariée à celle du mari. *Parole* : la formule habituelle d'offrande. *Épouse* : pour la première fois, le jeune marié a une partenaire et, pour la première fois, il est le personnage principal. *Compagnons* : à l'époque où les Fidjiens étaient polygames, une jeune fille épousant un noble était souvent accompagnée de sa sœur cadette qui épousait également le même homme. *Procession* : elle est sans doute représentée par le fait de porter des cadeaux d'une maison à l'autre. *Nouvelle maison* : les jeunes filles célibataires dorment avec leurs parents, les jeunes gens dans la maison des jeunes hommes, mais tous les couples mariés ont leur propre maison.

Le rituel du premier-né

L'étape suivante est la naissance du *premier* enfant ; il est important de remarquer qu'on fait peu de choses pour les enfants suivants. *Propriété du rituel* : la mère est la personne importante ; le père doit fournir de la nourriture. *Exclusion* : les hommes peuvent assister à une naissance ordinaire, mais habituellement seul le père est présent. Aucun homme n'est autorisé à assister à la naissance du fils d'un Grand Chef. *Réclusion* : la mère est recluse à la maison pendant quatre jours. *Jeûne* : toute nourriture provenant de la mer est prohibée, mais sans que la quantité de nourriture soit réduite, et l'on offre des friandises : il s'agit donc plutôt d'une diète que d'un jeûne véritable. *Abstinence* : jusqu'à ce que l'enfant soit sevré. *Offrandes initiales* : un festin offert

par les deux familles, ainsi qu'un festin de nourriture crue offerte par le père. *Onction* : la mère et l'enfant sont frictionnés avec de l'huile et du safran « afin que le lait s'en imprègne et soit abondant ». *Ascension* : la mère, si elle est noble, repose sur une couche surélevée constituée de tissus d'écorce et d'au moins trente matelas. *Parole* : les formules habituelles utilisées lors des offrandes. *Donation du nom* : de nos jours, la mère ne reçoit pas de nouveau nom mais, a en juger par les récits, autrefois elle devenait, comme en d'autres pays, « la mère d'un tel », et beaucoup de femmes légendaires ne sont connues que par cette appellation. L'enfant est nommé d'après un événement qui coïncide avec sa naissance, souvent la mort d'un noble important. Le moment où il reçoit ce nom n'est pas clair, d'autant qu'il existe maintenant une cérémonie chrétienne de baptême. *Compagnons* : on ne peut évidemment pas assurer la naissance d'autres enfants au même moment, mais c'était autrefois la coutume de soumettre des jeunes filles d'environ quinze à dix-sept ans à une réclusion avec la mère et son enfant. Cela s'appelait le « tabou du soleil » parce qu'elles n'avaient pas le droit de sortir. On leur faisait une onction de safran et d'huile pour qu'elles deviennent des « dames » bien en chair et claires de teint. Il s'agissait à l'évidence d'une sorte de cérémonie d'initiation féminine qui se terminait, comme d'habitude, par un bain, un festin et des danses. Le *bain* a la forme d'une pêche effectuée par les femmes. Le *festin* s'appelle « laver pour enlever les cendres ». *Procession* : elle pourrait bien être représentée par le fait que chaque côté apporte des cadeaux à l'autre. Une coutume, très importante d'un point de vue théorique, veut que le premier-né d'un Grand Chef soit confié durant quatre jours à des femmes qui le gardent sur leurs genoux pour l'empêcher d'être en contact avec la terre.

La paternité est la dernière étape dans l'échelle des promotions ici-bas, à moins que l'on ne devienne un chef ; si l'on est le prochain dans l'ordre de succession, on deviendra roi, dieu de la guerre, maître des cérémonies, ou l'on recevra tout autre titre détenu par le clan.

L'installation du roi

L'installation d'un roi ou d'un Grand Chef est une cérémonie très élaborée.

Théorie : elle n'apparaît que dans le cas où le nouveau chef est tenu pendant quatre jours sur les genoux des chefs de clan, tout comme un nouveau-né ; il s'agit apparemment d'une cérémonie de renaissance. Le but est clairement énoncé : apporter la prospérité au pays. On retrouve ce but dans tous les sacrements, car chaque festin s'accompagne d'une prière pour la prospérité, mais il est seulement mis en relief lors de l'installation royale. *Propriété du rituel* : ceux qui sont nommés à des offices mineurs sont consacrés par leur propre clan s'il détient le titre, mais l'installation d'un roi est généralement entre les mains d'un clan dont il n'est pas issu. Les membres du clan en question ne peuvent eux-mêmes porter le titre de roi, mais seulement le conférer au noble qui le devient. *Exclusion* : femmes et enfants sont éloignés du village et on poste une garde année pour repousser les inconnus. *Réclusion* : le roi et ses chefs de clan sont enfermés dans une maison pendant quatre jours durant lesquels on ne doit faire aucun bruit dans le village. *Offrande initiale* : on organise un festin et on prépare le *kava* ; le *kava* est l'élément central. *Prise de robe* : dans certains endroits, une écharpe est nouée autour du bras, dans d'autres autour de la taille. Cela représente peut-être la *ceinture* ; là où l'habillement est réduit à une pièce de tissu au niveau de la taille, il est difficile de le distinguer d'une ceinture. *Investiture* : elle se fait avec une massue dans une seule tribu. *Exhortation* : on enjoint au roi d'être bon envers son peuple et au peuple d'obéir à son roi. *Nom* : on ne donne pas véritablement de nouveau nom au chef mais, désormais, on ne l'appelle plus que « le Chef », « le Seigneur », « Eux ⁷⁹ » et ainsi de suite. *Combat* : dans certaines tribus, deux hommes surgissent, comme pour

⁷⁹ Voir dans *Kingship*, le chapitre 11 intitulé « Thee Polite Plural » (ndt).

le défier, puis mettent leur massue à son service sans qu'il y ait eu de combat véritable. *Épouse* : la femme du nouveau chef boit du kava à ses côtés et se trouve de ce fait consacrée en tant que reine ; c'est très remarquable, dans la mesure où les femmes ne prennent jamais part au cercle du kava. *Compagnons* : tous les chefs de clan boivent du kava et, si un poste est vacant, le successeur désigné boit lui aussi du kava et se trouve ainsi installé dans sa fonction. *Bain* : à l'occasion du bain a lieu un festin pour lequel on se procurait une victime humaine ; la fin de la période de silence est marquée par des détonations de fusil, des roulements de tambour et une allégresse générale. Dans certaines tribus, une femme de la noblesse s'approche et essore le pagne du chef au moment où il sort de l'eau, devenant par ce geste sa femme ; le mariage fait ainsi partie de l'installation. *Procession* : le nouveau chef fait le tour de son royaume ; partout où il se rend, on organise des festins en son honneur. *Nouvelle maison* : le chef réside dans la Grande Maison ; autant que je sache, elle n'a pas été construite pour lui mais il y emménage. *Nouveau bateau* : dans certaines tribus, on construit une double pirogue de grande taille en l'honneur du chef.

L'installation des chefs mineurs a la même forme que celle du Grand Chef mais se pratique avec moins d'emphase, et toutes les descriptions rapportent qu'un nouveau chef de clan fait pousser des plantes comestibles et les apporte au Grand Chef quand elles sont mûres. Cela s'appelle le « lavement des mains » et l'on en découvre l'explication dans l'une des îles, où le Grand Chef et ses aînés n'ont pas le droit de toucher leur nourriture avec leurs mains tant qu'elles ne sont pas désacralisées.

Équivalence du roi, du prêtre et du meurtrier

L'ordination d'un prêtre ressemblait à l'installation d'un chef. L'action principale consistait à boire du kava, ce qui devait se faire, m'a-t-on dit, « comme pour un chef, parce que le prêtre a un rôle de chef, car il représente les dieux ». Un Fidjien déclare également qu'« un

meurtrier et un prêtre sont une seule et même chose » et poursuit en décrivant comment les nobles faisaient l'onction du prêtre « avec du safran jaune dans le temple. Ni le prêtre ni celui qui l'avait oint ne pouvait toucher à la nourriture, Après quatre jours, il se baignait ».

Les funérailles

Un mort ne peut évidemment pas jouer un rôle actif dans le rituel tel que boire du kava ; mais ceux qui portent le deuil Peuvent le faire à sa place. Cette fonction apparaît clairement dans l'usage du terme *iloloku* qui sert à traduire en fidjien notre mot « deuil ». On étrangle la veuve pour qu'elle devienne *l'iloloku* de son mari ; on tue un homme en tant *qu'iloloku* pour un chef décédé ; les automutilations pratiquées en l'honneur du mort sont *iloloku*, de même les belles nattes que l'on dispose à ses côtés dans sa tombe ; éviter tout bruit et se revêtir de nattes déchirées, c'est « avoir une conduite *iloloku* ». Fondamentalement, est *iloloku* tout ce qui est sacrifié pour accompagner le mort, et ceux qui portent son deuil sont censés mourir avec lui.

Propriété du rituel : on appelle les parents du mort « propriétaires du mort ». *Personnage principal* : c'est le mort, comme l'atteste clairement la formule « tout est fait comme pour un chef, parce que les morts sont des chefs ». *Exclusion* : personne n'est exclu, et les femmes veillent le corps du mort, mais le corps d'un Grand Chef est veillé par des hommes d'un clan particulier qui est souvent celui qui l'a installé. Ils ne doivent pas toucher de leurs mains leur nourriture. *Réclusion* : la famille du mort et en particulier les femmes se rassemblent dans la maison et y passent la nuit ; aucun bruit n'est autorisé dans le village. *Jeûne* : l'usage voulait que ceux qui sont en deuil jeûnent le jour et mangent la nuit. Il y a une *offrande initiale* de nourriture accompagnée d'une cérémonie où le plus important des nobles offre du kava ; il prend ainsi la place du mort comme chef du rituel. *Prise de robe* : on habille le mort. *Onction* : on enduit son corps d'huile. *Ascension* : le corps est déposé sur une pile de nattes. *Parole* : on chantait, autre-

fois, les louanges du mort, et maintenant, des hymnes méthodistes. *Nom* : le mort reçoit un nom posthume décrivant la façon dont il est décédé, comme « Tête brisée » ou « Mort en mer » ; ce nom peut être donné à des enfants. *Combat* : les hommes font semblant d'attaquer les femmes pendant la nuit ; cela a lieu, semble-t-il, après la levée du corps. *Épouse* : les veuves du mort étaient autrefois étranglées et participaient donc jusqu'au bout au rituel funéraire. *Compagnons* : certains hommes étaient également tués pour être enterrés avec lui ; de plus, tous ceux qui portent le deuil subissent une mort fictive. *Bain* : après la dixième nuit, ceux qui ont touché le corps prennent un bain suivi d'un festin pour lequel, autrefois, on se procurait une victime humaine ; on peut faire à nouveau du bruit. *Danse* : après la levée du corps, les femmes de la maisonnée chantent des airs de danse (les Fidjiens n'ont qu'un seul mot pour le chant et la danse qui sont, chez eux, indissociables). *Procession* : une procession jusqu'à la tombe semble représenter cet élément du rituel. *Nouvelle maison* : une maison est bâtie sur la tombe. *Nouvelle nourriture* : dans certaines tribus, ceux qui ont veillé le corps « se lavent les mains » en plantant du taro destiné à un festin, une fois mûr.

Unité et hiérarchie des sacrements à Fidji

Les cérémonies funéraires possèdent une ressemblance évidente avec celles de l'installation du chef et de la circoncision. À Vanua Levu, les rites de circoncision et les rites funéraires sont les mêmes ; la circoncision a lieu à la mort d'un roi ou d'un noble et les jeunes garçons sont circoncis en tant *qu'iloloku* (sacrifice) du mort. Le personnage principal d'une circoncision est donc le chef mort et celui qu'on nomme le « grand-père » est apparemment son représentant. Le pouvoir surnaturel d'un chef mort est même plus important que celui d'un chef vivant.

La consécration d'un meurtrier porte le même nom que celle d'un chef ou d'un prêtre.

Les sacrements rencontrés successivement par un homme au cours de sa vie ne sont pas identiques en tout point. On pouvait s'y attendre car s'ils relèvent d'un même principe, ils doivent être adaptés aux différentes occasions auxquelles le principe doit être appliqué. Si nous examinons les parties du rituel qui sont omises, nous verrons que certains traits n'apparaissent qu'à certaines étapes. La prise de robe ne figure pas à la naissance, du moins pour le garçon, qui vit nu jusqu'à sa circoncision. La nouvelle maison n'apparaît pas avant le mariage, parce que c'est à ce moment-là que l'homme devient chef de famille. La nouvelle pirogue n'apparaît pas avant l'installation du chef parce que seul un chef possède une pirogue sacrée. Le kava a été autrefois la boisson du chef et de ses aînés seulement, aussi la cérémonie d'installation est-elle une admission dans le rite du kava. La circoncision est la première participation au rituel des adultes de la collectivité. Chaque nouveau sacrement fait gravir un échelon de la hiérarchie : du garçon à l'homme, de l'homme au chef de famille, puis à la chefferie, et finalement à la mort. La mort est une promotion car, nous l'avons vu, les morts sont considérés comme des chefs. Un chef important est appelé « Sau » - ce qui signifie « prospérité » ou « chef » - mais quand il meurt, il devient Sau Tambu, « Chef Sacré », et il est alors vénéré par son successeur.

Généralisation à l'Océanie

À Rotuma, une île située au nord de Fidji, les jeunes mariés s'assoient au sommet d'une pile de nattes dressée contre le mur qui fait face à la mer, c'est-à-dire à la place du chef, et sont entourés d'une cour, pourrait-on dire. On leur dresse une table -ce qui est un privilège de chef. On prépare du kava, non pas dans la maison destinée au couple mais à l'extérieur, sous la présidence du chef, car il assiste à la cérémonie et s'assied dans un abri construit pour l'occasion. En l'absence de tous les détails, on pourrait croire que le rite du kava fait partie de l'installation des jeunes mariés mais, en réalité, c'est plutôt la cérémo-

nie du kava destinée au chef qui est célébrée, cette fois, à l'occasion d'un mariage. Cet exemple montre comment une information parcelaire risque de conduire à de fausses pistes. Il montre aussi combien un mariage à Rotuma est loin d'être une cérémonie privée, puisque tout le village, conduit par le chef, y prend part.

Après la mort d'un chef à Eddystone (îles Salomon), on construit une nouvelle maison des crânes ainsi qu'une nouvelle pirogue de guerre et on organise une chasse à l'homme. Ainsi les funérailles du chef et la consécration de la maison des crânes, de la pirogue et du meurtrier font-elles toutes partie d'une même série de rites. Les rites importants durent pendant quatre nuits ; c'est au terme de la quatrième nuit que l'esprit du mort s'en va. Pour se préparer au *suttee*, une veuve se pare de ses plus beaux atours et pousse des gémissements. Une épouse qui survit est dispensée de gémir mais ne doit pas porter d'ornements tant qu'elle ne se remarie pas.

Les habitants des îles Trobriand, comme les Fidjiens, ont une cérémonie de grossesse qui possède la forme sacramentelle habituelle. Après quatre ou cinq mois de grossesse, une femme commence à observer certains tabous, et c'est à ce moment qu'on fabrique pour elle un grand jupon fait d'herbes qu'elle portera après la naissance de l'enfant. Les femmes qui le confectionnent pratiquent sur lui des rites au bénéfice de l'enfant. Le même jour, elles baignent la future mère dans l'océan et on procède à une distribution solennelle de nourriture ⁸⁰. Le point important est l'explication qu'en donnent les indigènes de la côte. Ils disent que, durant la baignade cérémonielle, l'enfant pénètre dans la matrice, les premiers mois de grossesse n'étant que la préparation de ce moment. Ainsi le rituel est-il considéré comme réellement créateur de vie.

⁸⁰ Malinowski, *Magic, Science and Religion*, p. 192.

En Nouvelle-Guinée orientale, un meurtrier passe par des rites semblables à ceux de Fidji ⁸¹, et ailleurs dans les îles, on trouve des cérémonies semblables à celles que nous avons décrites.

⁸¹ Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, p. 297.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 5

Les sacrements en Inde

[Retour à la table des matières](#)

Notre étude des sacrements a commencé à Fidji parce que c'est là que des recherches personnelles m'ont amené à construire le modèle décrit dans le quatrième chapitre. J'ai suggéré ailleurs ⁸² que, dans l'océan Pacifique, nous avons affaire à une culture très proche de la culture archaïque de l'Inde. C'est donc vers celle-ci que nous allons nous tourner à présent pour y chercher des parallèles susceptibles d'entrer dans notre modèle sacramentel.

Sacrifice ou sacrement

Dans l'Inde ancienne, on considérait non seulement tous les sacrements mais aussi tous les rites comme ne faisant qu'un. Le terme de *yajna* les recouvre tous - naissance, consécration, construction d'un autel pour le feu, sacrifice du cheval -, jusques et y compris les rites funéraires, qu'on appelait « le dernier *yajna* ». Le mot « sacrement » leur est donc plus approprié que la traduction usuelle de « sacrifice »

⁸² Hocart, *The Life-Giving Myth*, p. 234 [chapitre 29 du *Mythe sorcier*, p. 245-250 - ndt].

qui est malheureusement associée, dans notre esprit, au fait de tuer une victime. Cet acte n'est que l'un des épisodes, et non le plus important, dans le cours d'un *yajna*.

Un des livres anciens décrivant le rituel nous donne d'emblée la théorie des sacrements : « Les célébrants renvoient celui qu'ils consacrent à l'état d'embryon. Ils l'aspergent d'eau car l'eau est semence. L'ayant ensemencé, ils le consacrent. » Celui qui vient d'être consacré se retire dans une hutte qui représente la matrice, il est revêtu d'habits représentant les membranes du placenta et s'assied les poings serrés « car le fœtus, à l'intérieur, se tient les poings serrés », tout seul et en silence, jusqu'au soir ⁸³.

La composante sexuelle se laisse clairement lire dans le sacrement. On répète à l'envi que l'acte rituel représente l'acte sexuel. Ainsi, lorsque l'on verse du riz sur du petit lait, on explique que « le beurre délié est le lait de la femme et le grain de riz celui de l'homme (c'est-à-dire sa semence) ; c'est un acte sexuel ⁸⁴ ». Une règle énonce que la femme est la moitié du sacrifice : « C'est pourquoi tant que l'homme n'a pas pris femme, il n'est pas encore né car il n'est pas encore complet. » Pour renaître au moyen de ce sacrement, il lui faut donc une épouse.

La hiérarchie des sacrements

Les Indiens conçoivent de façon très nette les sacrements comme une série d'étapes ascendantes. Un jeune garçon devient célibataire, puis chef de famille et ensuite chef de village, chapelain, propriétaire d'un autel pour le feu sacré, roi, ou titulaire de tout autre grade auquel il est appelé à accéder. Quand il devient roi, il n'est pas encore au sommet de l'échelle, car il y a des rangs supérieurs - Grand Roi, Empereur. C'est l'échelle d'un pouvoir d'ordre divin, et non pas temporel.

⁸³ *Aitareya Brahmana*, 1, p. 3.

⁸⁴ *Ibid.*, I, p. 10.

Un homme peut accéder au pouvoir sans gouverner dans le siècle. Ainsi les ascètes, par une dévotion constante au rituel, peuvent s'élever si haut que les dieux s'en inquiètent et complotent pour abattre celui qui menace de les vaincre. Le pouvoir divin est appelé *tejas*, « lumière, rayonnement, gloire », et on le compare à la lumière solaire. Le Bouddha est un homme qui s'est élevé à un pouvoir supérieur à celui des dieux. Pour les masses, ce pouvoir consiste encore, pour l'essentiel, à faire des miracles, comme voler dans les airs ; mais les intellectuels, en décadents qu'ils sont, l'ont converti en une chose plus raffinée : un ascendant moral, un pouvoir de salut.

L'installation du roi

Je passerai en revue certains sacrements de façon détaillée et commencerai par celui qui illustre le plus clairement notre modèle, le couronnement, que l'on déclare expressément être un processus de renaissance. *Personnage principal* : le roi, bien sûr, mais son rôle est largement passif. Dans l'Inde brahmanique, le roi incarne tous les dieux, mais particulièrement Indra ; dans le Siam moderne, et probablement pour l'hindouisme en général, il est Shiva. Dans le rituel ancien, la reine est Aditi, la terre, mais dans le Siam moderne, c'est Parvati, « la montagnaise ». *Exclusion* : les femmes et le prolétariat sont exclus, sauf s'ils jouent le rôle de compagnons dans le rituel. *Réclusion* : pendant les préparatifs, le sacrifiant est reclus dans une hutte. *Abstinence* : on insiste beaucoup sur le jeûne, la chasteté et les pratiques ascétiques. Ils sont difficiles à distinguer des ordalies. *Offrandes initiales* : le rituel est devenu si compliqué qu'il contient une succession continue d'offrandes ; sa structure n'est plus aussi claire qu'à Fidji parce qu'il est surchargé de détails. C'est typique de l'Inde, comme on le remarque aisément dans son architecture. Il y a des offrandes solides et des libations de *soma*, mais le roi ne goûte plus au *soma*, qui est devenu essentiellement la nourriture des prêtres. Une légende explique comment le roi a fini par en être privé ⁸⁵. *Prise de robe* : le roi est

⁸⁵ *Aitareya Brahmana*, VII, 27 sq.

habillé de trois vêtements qui représentent les membranes du placenta. *Lustration* : on l'asperge plusieurs fois d'eau, avec des variantes, à la manière indienne. *Onction* : il semble que l'onction ait été pratiquée avec du beurre clarifié ou du safran. *Fumigation* : elle n'apparaît pas dans le rituel ancien mais l'encens figure dans le rituel royal de Ceylan. *Investiture* : dans les plus anciens écrits, le roi est investi avec une épée de bois pour vaincre les démons et avec un arc pour tuer son adversaire, tout comme Indra tua le dragon. On lui met sur la tête un disque d'or censé représenter le soleil et il met des chaussures car, étant devenu un dieu du ciel, il ne doit plus entrer en contact avec la terre ⁸⁶. *Exhortation* : on lui recommande de bien gouverner. *Parole* : les paroles, sous forme d'hymnes, de psalmodies et de formules sacrificielles conservées dans les Veda, sont en train de devenir la partie la plus importante du rituel. *Nom* : le roi reçoit un nouveau nom. *Combat* : il doit vaincre les démons avec son épée et se soumettre aussi à certaines épreuves telles que participer à une course de chars et jeter les dés. À la fin, il prend un *bain* cérémoniel et, dans les temps primitifs, il y avait une *victime* humaine. La *reine* est installée avec lui. *Compagnons* : on présente un certain nombre de personnages de la cour. Ils sont inaptes aux sacrements, de sorte qu'un sacrifice expiatoire doit être accompli pour écarter le mal. *Procession* : une procession circulaire autour de l'autel ou de la ville achève les rites.

Le mariage et ses connotations royales

La cérémonie du mariage apparaît comme si manifestement royale qu'il faut y venir tout de suite. En Inde, à Ceylan et en Malaisie, le futur marié est traité comme un roi. Les lois de Kedah stipulent qu'un futur marié, porté en procession, peut utiliser des vêtements jaunes et une grande ombrelle ; sinon, ils sont réservés au Rajah. Les Malais appellent le marié « roi d'un jour ». En Inde, il est habilité à porter l'épée comme un roi. Dans de nombreuses tribus, c'est au même moment qu'un prince se marie et monte sur le trône, même si son père est

⁸⁶ Sat. Br. V, 5, 3, 7.

encore vivant. D'autre part, les rois refusent l'installation s'ils n'ont pas une fiancée de rang approprié et ne reçoivent la consécration qu'une fois qu'ils en ont trouvé une. Cela concorde avec la règle selon laquelle le sacrifiant doit être marié. La consécration royale et le mariage vont ainsi de pair et sont souvent une seule et même chose.

Dans les textes anciens, le marié est le ciel, son épouse, la terre. Aujourd'hui, le marié, comme le roi, est Shiva, et son épouse, Parvati. Dans le nord de Ceylan, on les appelle « images de Shiva et de son conjoint ». Dans l'Inde moderne, comme dans l'Inde antique, la mariée est considérée comme la moitié de son époux, son côté gauche.

Dans les hymnes védiques des noces, on ne cherche pas à écarter un mal quelconque et il s'agit seulement de la recherche de la prospérité. On prie de la manière suivante : « Tout l'éclat de ce bétail, nous le faisons entrer dans cette femme. » Ainsi fait-on entrer successivement en elle le pouvoir, la santé, la renommée, le lait et la vigueur contenus dans le bétail ⁸⁷. De même que l'on concentre dans le roi toute la prospérité du monde, de même on l'insuffle dans la mariée. Celle-ci est aspergée de *tejas* - le pouvoir divin - tout comme le roi. L'acte sexuel du couple crée ainsi la prospérité ; en se référant à lui, les hymnes déclarent : « Que Prajapati engendre pour vous deux [...] Bonheur pour nos volailles, bonheur pour notre bétail. » Le but est celui de n'importe quel rituel cosmique : créer au moyen de la procréation. Le mythe ressort très bien dans les hymnes ; tout est fait à l'imitation des dieux.

Cela nous ramène aux rites cosmiques dans lesquels le chef du rituel ne fait plus qu'un avec le monde, et nous aide aussi à comprendre pourquoi l'homme et la femme sont nécessaires pour opérer cette identification. Selon une idée fortement ancrée en Inde, la pluie est la semence du ciel qui, en pénétrant dans la terre, lui fait porter des fruits. « La terre est la mère, le ciel le père », dit un texte ancien ⁸⁸. Ainsi

⁸⁷ *Atharvaveda*, XIV, 2, 54.

⁸⁸ *Sat. Br* XII, 2, 9, 7.

Parjanya, le dieu de la pluie, « plante sa semence dans les herbes, tel un embryon ⁸⁹. » Comme métaphore, cette idée est familière à tous les lecteurs des classiques et elle est encore utilisée dans les hymnes ainsi que par des romanciers modernes. Mais ce n'était pas à titre de simple métaphore qu'elle entrait dans le rituel. C'est une théorie scientifique, et pas si mauvaise que ça, pour des gens qui ne connaissent rien aux ovules et aux spermatozoïdes : l'homme injecte de la semence et un enfant naît ; le ciel fait tomber la pluie et la végétation pousse. Si vous établissez une correspondance intime entre l'homme et le ciel ainsi qu'entre la femme et la terre, vous pouvez maîtriser le climat au profit de l'homme, et vous pouvez à la fois multiplier l'espèce humaine et provoquer l'essor des récoltes.

Dans certaines castes, les jeunes mariés ne sont pas les seuls à être considérés comme des dieux : d'autres participants au mariage représentent aussi des divinités, moins importantes, comme Yama, Virti et les dieux des Quatre Quartiers. Tout comme le roi devient équivalent à Vishnou et, à ce titre, fait trois pas pour enjamber les sept régions de la terre, de même le jeune marié fait sept pas en prenant Vishnou à témoin à chaque enjambée.

Abstinence : au début, les jeunes mariés, devenus Shiva et Parvati, sont des ascètes et ne portent aucun ornement. *Combat* : sa forme dépend de la caste. Les castes royales organisaient des joutes entre les prétendants d'une princesse à l'issue desquelles celle-ci choisissait le vainqueur. Dans ces castes, le combat pouvait aussi prendre la forme de l'enlèvement forcé. Certaines castes du Penjab ont encore des compétitions athlétiques où le gagnant a droit à la fiancée ⁹⁰. Les brahmanes sont des hommes de paix et remportent la victoire au moyen d'une offrande dite « de la victoire ». On effectue la *lustration* à l'indienne, à l'aide d'une cruche dont on verse le contenu sur la tête, et l'*onction* au moyen du beurre clarifié qui joue, dans le rituel indien, un rôle pré-

⁸⁹ *Rigveda*, XXIX, 1.

⁹⁰ H.A. Rose, *Journal of the Royal Anthropological Inst.*, 1917, p. 35.

éminent. On utilise également le safran et le curcuma ⁹¹. *Prise de robe* : le couple est vêtu de jaune, couleur royale. *Investiture* : on ne mentionne pas de cérémonie véritable d'investiture, mais le jeune marié a droit aux insignes royaux et son épouse porte aussi une couronne. Le fil sacré, que les castes supérieures revêtent lors de l'initiation, est utilisé lors du mariage par au moins une caste du sud de l'Inde ⁹². *Ascension* : on donne au couple des fauteuils plus élevés que ceux des prêtres ; à Ceylan, le couple s'assied sous un dais. Le *sexe* est évidemment le fondement de tout le rite mais la vie sexuelle qui fait suite au mariage revêt un caractère sacramentel, de même que l'effusion de la semence. Un rapport sexuel qui n'est pas précédé des rites adéquats est seulement humain ; mais si les rites ont été effectués, il est divin, c'est-à-dire que le jeune marié ne féconde pas seulement sa femme en tant qu'homme mais aussi en tant que dieu ⁹³. *Nom* : mari et femme évitent de mentionner leurs noms respectifs. À Ceylan, on parle du « maître de maison », etc. Les Cinghalais de la région de Kandy n'ont pas de véritables noms mais seulement des titres qui sont presque devenus des noms. Les jeunes filles de bonne famille sont appelées Grand ou Petit Bijou, ou tout autre terme adapté, mais une fois mariées, on les appelle Princesses. Partout en Inde, on observe la règle d'évitement des noms. *Bain* : les cérémonies principales s'achèvent par un bain. À la *procession*, on chante des hymnes de louange et on étale des tapis sous les pieds du couple.

Par le mariage, un homme devient maître de maison, ce qui veut dire qu'il possède son propre foyer et donc son propre rituel. Le rituel familial est centré sur le feu et le chef de famille est, dans ce rituel, semblable au roi dans le rituel national.

⁹¹ K.R. Kirtikar, « The Use of Saffron and Turmeric in Hindu Marriage Ceremonies », *J. Anthropol. Soc. Bombay*, IX, 413, 1912, p. 439-454.

⁹² E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 1, p. 266.

⁹³ *Sat. Br* IX, 5, 1, 54.

Un cadet ne doit pas se marier avant son aîné ; s'il le fait, on le traite d'usurpateur, comme un cadet qui usurpe le trône. Cela montre clairement que le mariage est une promotion.

La cérémonie du mariage n'est en rien universelle dans le monde indien. A Ceylan, il n'y a, dans les castes les plus basses, que des concubins, chez les Cinghalais comme chez les Tamouls : cela leur semble parfaitement normal.

La naissance et l'initiation

Mari et femme obtiennent une nouvelle promotion lors de la naissance d'un enfant. À Ceylan, ailleurs aussi je crois, un homme parle dès lors de sa femme en l'appelant « mère d'Untel ». La naissance d'un fils est particulièrement importante parce qu'elle garantit que le rituel sera poursuivi après la mort du chef de famille et que le père décédé recevra les offrandes dues. Cette transmission est si importante que les étymologistes de l'Inde ancienne dérivent le mot *patra*, fils, de l'un des noms des enfers et d'un verbe voulant dire « sauver » : en effet, le fils sauve le père de l'enfer auquel sont voués ceux à qui aucun sacrifice n'est rendu. C'est cependant la mère qui prend part au rituel avec son enfant. Elle commence par une réclusion complète, puis revient petit à petit à la vie normale en passant par toute une série de bains. On n'a donc pas affaire ici à un rite unique mais à une série d'actions rituelles répétées, chacune marquée par le bain habituel. Le caractère compliqué de ce rituel n'est pas le produit d'une imagination débordante mais vient seulement de sa duplication accompagnée de variantes. Cela se produit partout, mais particulièrement en Inde.

La signification de l'initiation indienne est claire. C'est, ou plutôt c'était, le privilège des trois classes aristocratiques. Avant l'initiation, un petit garçon est théoriquement un *sudra*, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas admis au rituel. Lors de l'initiation, il devient soit un brahmane, soit un noble, soit un cultivateur. Théoriquement, une fille reste

toujours membre de la quatrième classe parce qu'elle n'est pas initiée. L'initiation consiste donc en l'admission au rituel. Elle prend la forme d'une renaissance, et c'est pourquoi les castes aristocratiques sont connues sous le nom de « deux fois nées » ; elles sont nées une première fois de leur mère et une seconde fois du sacrement.

Lors de l'initiation d'un jeune brahmane, le *personnage principal* est l'initié ; aux faiseurs de rois correspond le maître qui l'a préparé en lui enseignant les Veda où sont contenus les mythes. *Exclusion* : les hommes des autres castes ainsi que les femmes n'ont pas accès au rituel. *Réclusion* : le jeune garçon se prépare en passant une nuit dans un silence absolu. *Abstinence* : entre la consécration proprement dite et les derniers rites, on observe chasteté et régime sans sel. *Prise de robe* : on tend au jeune garçon deux pièces de linge de couleur jaune et, dorénavant, il vaque à ses occupations décemment habillé. On passe un fil sacré au-dessus de son épaule gauche et sous son bras droit. Le texte ancien déclare : « Il le revêt d'un habit en disant : "Comme Brihaspati a mis sur Indra un vêtement impérissable, je mets sur toi ce vêtement pour une vie pleine et entière, pour une longue vie, pour la force, pour le lustre ⁹⁴". » Ce verset a valeur de mythe ; l'initié est, comme le roi, identifié à Indra, le prédicateur, au dieu prêtre, et le but visé est, comme d'ordinaire, une vie pleine et entière. *Ceinture* : on souligne son importance et on s'y réfère avec les termes de « sœur, déesse ». *Lustration* : on verse de l'eau sur les mains. *Onction* : on se frotte trois fois le visage en disant : « Je m'oins pour accéder au pouvoir (*tejas*). » *Investiture* : avec un bâton, une ombrelle et des chaussures. *Ascension* : le jeune garçon est assis sur un tabouret. *Exhortation* : on lui impose un ensemble de commandements. *Parole* : il y a une formule pour chaque étape du rituel. *Nom* : on lui donne un nouveau nom et le jeune garçon a désormais rang de *brahmacarin*. *Combat* : on repousse les démons. *Sexe* : il a maintenant le droit de se marier. *Procession* : *parcours* circulaire autour du feu sacré. Il y a un *bain* final.

⁹⁴ *Paraskara Grihya*, Sutra II, 2, 7, 8.

***Les funérailles :
le mort est la victime à son propre sacrifice***

Le Dr Quaritch Wales ⁹⁵ a montré que, au Siam, les funérailles d'un roi sont seulement une consécration qui élève le roi mort à un rang supérieur. J'ai proposé, de manière indépendante, la même théorie dans mon article de *l'Encyclopædia of the Social Sciences*, « Coutumes mortuaires ». Cette théorie apparaît clairement, même dans les allusions fragmentaires et obscures des hymnes védiques ⁹⁶. Le mort est le personnage principal de la cérémonie. La crémation ressemble à un holocauste, à la seule différence que le feu n'est pas le même que celui utilisé pour les sacrifices aux dieux. Il peut paraître surprenant que le mort soit à la fois le personnage principal et la victime, si l'on oublie un trait fondamental du rituel selon lequel le personnage principal est souvent identifié avec l'être ou la chose que le rituel vise à multiplier. L'un des objectifs de la crémation est de multiplier la descendance des vivants mais aussi celle du mort.

On place *l'épiploon* d'une vache sur le visage du mort et il entre ainsi à nouveau dans la matrice. Il naît alors une seconde fois et on lui dit de « s'unir avec sa femme pleine de gloire ». Comme tout personnage principal dans une cérémonie, il ne fait plus qu'un avec les dieux, ou plutôt avec Yama, le roi des morts, et avec les « pères », c'est-à-dire les chefs de famille défunts. Il devient logiquement « le maître des dieux », entouré de ses chefs de famille ; ceux-ci sont contenus en lui comme le roi vivant contient la divinité de ses vassaux ⁹⁷. Tout comme le roi par sa consécration, le mort, par ses funérailles, s'identifie avec le monde, son oeil correspondant au soleil, son souffle au vent, etc.

⁹⁵ *Siamese State Ceremonies*, p. 162-163.

⁹⁶ *Rgv.* X, 14, 16, 18.

⁹⁷ *Cf. Hocart, Rois et courtisans*, p. 166 (ndt).

Abstinence : on ne mentionne ni le jeûne ni la chasteté, mais ceux qui sont en deuil doivent s'abstenir de chanter et de danser jusqu'à la nuit où l'on se sépare du mort. *Ordalie* : le mort doit subir « l'épreuve du jour de l'enfer ». *Offrande initiale* : la crémation est identique à un holocauste ; le mort est la victime à son propre sacrifice. On fait des libations de soma et on sacrifie un bouc, de sorte qu'il y a des offrandes solides et liquides. On ne mentionne pas la *prise de robe* dans les Traités du Foyer, mais ceux-ci ne sont pas exhaustifs ; l'une des fonctions des blanchisseurs, au moins à Ceylan, est d'habiller les morts. Le mort est aussi vêtu spirituellement : « Revêts-toi d'une vie pleine et entière », lui dit-on. *Investiture* : on place à côté de lui, sur le bûcher, un arc « pour la souveraineté, la gloire, la force », et sa femme est également allongée à ses côtés. On enlève l'arc et un frère du mort ou un serviteur âgé relève la femme. Le serviteur peut être d'une caste inférieure, auquel cas la formule doit être prononcée par un membre d'une caste supérieure ; ainsi les castes inférieures peuvent-elles participer à l'acte lui-même mais pas à la parole. À l'évidence, ce rite se substitue au *suttee* dans lequel la femme accompagne vraiment son seigneur dans la mort. *Exhortation* : on lui demande de ne pas porter préjudice aux vivants mais de leur accorder « vie plus longue, plus vigoureuse, progéniture et richesse ». *Ascension* : on ne la mentionne pas dans les textes les plus anciens mais, dans les textes ultérieurs, de même que, de son vivant il était assis sur un trône ayant une forme de lion, de même le corps du roi est déposé sur un lit ayant cette forme. *Parole, combat* : on dit une prière pour que le mort parvienne à vaincre ses ennemis dans l'autre monde. *Bain* : sur le chemin du retour, ceux qui sont en deuil se lavent dans de l'eau dormante. *Processions* : il y en a deux, l'une allant vers la tombe et l'autre venant de la tombe ; sur le chemin du retour, ceux qui sont en deuil ne regardent pas derrière eux ; on tourne autour du bûcher dans le sens inverse du mouvement apparent du soleil. Cette direction est le sens opposé au sens habituel ; elle est caractéristique des cérémonies mortuaires. *Nouvelle maison* : la tombe est une nouvelle maison - « Que la terre qui s'ouvre reste solide. Qu'un millier de piliers la portent. Que tes maisons finis-

sent par dégoutter de beurre clarifié [...] Que les pères portent ce pilier. Que Yama te construise ici une demeure ». Pour la comparaison avec les Koriak dont il va être question maintenant, il est important de remarquer l'existence d'un rite de séparation d'avec les morts auquel le verset suivant fait allusion : « Ces vivants se sont séparés des morts [...] Nous érigeons une protection pour ceux qui restent en vie, qu'aucun autre d'entre eux ne vienne à mourir ⁹⁸. »

⁹⁸ Rgv. X, 18, 4.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 6

Les sacrements dans l'Asie du Nord-Est

[Retour à la table des matières](#)

Nos informations relatives à l'Asie du Nord-Est sont très imparfaites mais nous essayerons de tirer le meilleur parti possible de ce que Jochelson a rapporté de chez les Koriak du Kamtchatka.

Les rites de naissance chez les Koriak

Les Koriak considèrent la naissance comme une renaissance : « L'être suprême envoie dans la matrice de la mère l'âme d'un parent décédé de l'enfant à naître. » *Exclusion* : le festin de sa naissance est appelé « festin de la femme », et les hommes n'y sont pas admis. *Réclusion* la mère est tenue en réclusion pendant un mois. *Abstinence* on ne mentionne pas de jeûne véritable, mais la mère ne doit pas manger la chair d'animaux marins. Il y a, nous l'avons vu, le même tabou à Fidji. *Offrande initiale* : il y a un festin au cours duquel le plat principal, appelé « la bénédiction de la grossesse », est un gâteau composé de farine, de sang, de viande et de graisse. *Investiture* : il en survit peut-être quelque chose dans l'interdit fait à la mère d'ôter ses chaus-

sures. Nom : le nom donné à l'enfant est celui du parent qui renaît en lui. On l'établit en récitant des noms et en s'arrêtant sur un signe provenant de l'enfant ou d'une pierre à divination.

Le mariage koriak

N'ayant aucun renseignement sur l'initiation, nous passerons au mariage. Le prétendant koriak rejoint le foyer de la jeune fille qu'il désire épouser. On le soumet à des épreuves difficiles et humiliantes qu'il est tenu de bien supporter pour que le père de la jeune fille donne son consentement. « Cette idée d'une mise à l'épreuve du fiancé qui doit exécuter des tâches dangereuses pour sa vie et remporter la lutte est aussi présente dans les légendes koriak. » À la fin, on dit au prétendant qu'il peut emmener la fiancée. On attend d'elle qu'elle résiste. Il doit lui arracher ses vêtements et, s'il parvient à lui toucher les organes sexuels, elle cesse de lui résister. Dans ce rite, *l'ordalie* et le *combat* semblent se combiner. Quand le couple arrive à la maison du jeune marié, on accueille son épouse avec des brandons pris dans l'âtre. L'âtre étant le protecteur de la maison et le lieu du sacrifice, elle est ainsi admise au culte familial. *Offrande* : on sacrifie un ou deux rennes au dieu du ciel et on pratique une *onction* avec le sang du renne. On échange des cadeaux, venant d'abord de la jeune fille. Quand le jeune homme vient ensuite apporter ses cadeaux, il est aussi reçu avec des brandons et admis de la sorte au culte de sa femme. Le mariage koriak ne révèle qu'une petite partie de notre modèle des sacrements ; c'est surtout une affaire de cadeaux, comme c'est généralement le cas ailleurs, sauf en Europe et en Asie du Sud.

L'accès à la prêtrise

Le rite d'accession aux fonctions de *chaman* ou de prêtre a aussi perdu à peu près toute sa structure et ne conserve plus que l'aptitude à l'expression extatique. Cela commence par une retraite loin de tout, pendant laquelle le candidat souffre du froid et de la faim. Lui appa-

raissent les esprits des animaux ou des hommes qui le posséderont dans l'exercice de ses fonctions. Il ne porte pas de vêtements particuliers, sauf la séance où il met des pantalons identiques à ceux des femmes. Comme en Amérique, le don de se mettre en transe a entraîné la disparition de l'un des traits les plus fondamentaux du rituel, la possession exclusive des rites par des familles particulières. On décrit les Koriak comme des « primitifs » ; pourtant, de ce point de vue, ils sont moins primitifs que notre famille royale ou notre noblesse.

Les funérailles

Les cérémonies funéraires sont complexes mais n'ont été qu'incomplètement recueillies. On se défait des morts par crémation. Il est difficile de croire que la crémation se soit développée de façon indépendante sur toute la surface de la Terre. Nous savons qu'elle s'est déplacée vers l'Europe et l'Inde, et il est tout à fait arbitraire de prétendre qu'elle ne se serait pas déplacée vers l'est de l'Asie et l'Amérique. La seule raison de nier sa diffusion est que, après avoir postulé le caractère « primitif » de ces « sauvages », il est difficile d'admettre qu'ils ont adopté des coutumes appartenant à des peuples aussi « avancés » que les Grecs et les Indiens. Non seulement les Koriak brûlent leurs morts comme les Indiens mais, comme les Indiens, ils font bien attention à les placer sur le côté droit.

Personnage principal : le mort, qui est traité de façon très semblable à la baleine lors de la fête de la Baleine. *Abstinence* : avant la crémation, on arrête tout travail, excepté les préparatifs des funérailles, et on veille toute la nuit. De la même manière, on s'abstient de travailler après avoir tué la baleine et jusqu'à ce qu'on la renvoie chez elle ⁹⁹. Pendant cette période, on traite le cadavre, de même que la baleine, comme un membre de la famille, et il est censé participer aux repas et aux jeux. *Offrande* : on sacrifie un renne sur le bûcher. La *prise de*

⁹⁹ Cf. le [chapitre 1](#) du présent ouvrage, où Hocart décrit le cycle de la baleine (ndt).

robe est très importante. La robe de funérailles est si importante qu'elle doit être préparée longtemps à l'avance, mais l'achever pendant la vie de la personne à qui elle est destinée la ferait mourir. Cela montre que le rituel n'est pas, comme les psychologues le supposent, la simple reconnaissance d'un fait, mais une cause : on l'accomplit non pas parce que les gens sont censés renaître après la mort, mais pour faire en sorte qu'ils renaissent. La prise de robe illustre l'inversion, qui est, comme nous l'avons vu, une caractéristique habituelle des cérémonies funéraires : le gant de la main gauche est passé à la main droite et le couvre-chef porté à l'envers. De même, le collier porté à l'épaule droite par le renne qui tire le traîneau lui est passé à gauche. *Investiture* : « On brûle des arcs et des flèches sur le bûcher funéraire des hommes ». *Compétition* : les vivants jouent aux cartes avec le mort. Le *bain* est réduit à la portion congrue. Avant de s'éloigner du bûcher, le grand-père en fait le tour dans le sens opposé au mouvement apparent du soleil, comme en Inde, puis dans le sens du soleil. Il trace ensuite une ligne sur le sol qui le sépare du bûcher, saute par-dessus, suivi par les autres ; la ligne représente une rivière qui sépare le village du bûcher. Ce qui combine les rites védiques de séparation et de bain. Cela suggère que le rituel provient d'un climat plus chaud où le bain est toujours possible. Cela est aussi conforme à la croyance répandue en Europe et en Inde selon laquelle les esprits ne peuvent pas traverser l'eau.

Le traitement des malades

On a peu de détails sur le traitement donné aux malades, mais assez pour montrer qu'il s'agit d'une application particulière du rituel général. On sacrifie un chien ou un renne. Si l'objet du sacrifice monte vers les cieux, l'homme recouvre la santé ; s'il est intercepté par un esprit mauvais, l'homme meurt. Cela devient intelligible si nous nous rappelons que le personnage principal s'identifie toujours à la victime. C'est donc l'homme malade qui atteint les cieux ou qui est intercepté par un esprit mauvais. C'est exactement la conception brahmanique du

sacrifice. Le personnage principal et l'offrande sacrificielle ne font qu'un ; l'offrande monte aux cieux en transportant le sacrifiant mais les Géants (Asura) sont perpétuellement en train de contrarier le sacrifice et de déposséder ainsi le sacrifiant de la vie complète (*amrita*) que sinon, il aurait obtenue.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 7

Les sacrements en Amérique

[Retour à la table des matières](#)

En Amérique, on est encore moins conscient qu'en Europe de la nécessité de transcrire avec exactitude les propos des informateurs. Recherchant la brièveté, on résume les choses dans un langage qui ne correspond pas à la pensée d'un Amérindien. Un peuple très démocratique est peu enclin à s'intéresser à la royauté. En outre, dans de nombreuses tribus d'Amérique du Nord, la chefferie semble de peu d'importance, comparée au rôle du chamane ou du magicien. Je suis donc dans l'incapacité de dire s'il y a ou non des cérémonies d'installation pour des chefs.

Le mariage winnebago

Les rites de mariage semblent se cantonner à un échange de cadeaux. Chez les Winnebago ¹⁰⁰, l'homme se mettait au service de son beau-père et ne devenait maître de maison qu'à la naissance de son premier enfant. Comme on pouvait s'y attendre, il y avait à ce moment-là une cérémonie, mais de peu d'ampleur. *Exclusion : aucun*

¹⁰⁰ P. Radin, « The Winnebago Tribe », *Ann. Rep. B.A.E.*

homme n'est admis, pas même le mari. *Réclusion* : la mère est cloîtrée dans une petite loge. Son ascension sociale est rendue manifeste par des « marques particulières de politesse » que lui témoignent ses belles-sœurs ; celles-ci lui font des cadeaux ainsi qu'à ses frères. *Nom* : on lui donne un nom temporaire mais la véritable attribution du nom a lieu plus tard. Le père, qui est tenu de donner un festin, doit attendre d'en avoir les moyens. S'il est trop pauvre, il ne peut pas donner à son enfant un nom issu de son propre clan, mais doit demander aux parents de sa femme de lui attribuer un nom provenant de leur côté. « Une personne dépourvue de nom de clan était considérée comme de statut inférieur. » Il est donc clair que le festin n'était pas seulement l'occasion de réjouissances, mais aussi un procédé pour élever l'enfant à un statut supérieur auquel correspondait un nom de clan. Tous les noms de clan commémoraient des mythes relatifs au clan.

L'initiation chez les Mandan

Les rites d'initiation font apparaître le modèle dans tous ses détails. Les rites mandan méritent d'être mentionnés du fait de l'extrême violence des ordalies décrites par Catlin. On passe des cordes à travers la chair des candidats à l'initiation, on les suspend puis on les fait tourner jusqu'à ce qu'ils s'évanouissent. On les traîne ensuite en rond jusqu'à ce que leurs muscles se déchirent. On rencontre des pratiques similaires au sud de l'Inde, mais dans un autre contexte ; cela s'appelle « se balancer au crochet ».

La cérémonie d'initiation fait partie de la fête annuelle *O-kee-pa*, c'est-à-dire du rituel général de création de la tribu. *Théorie* : c'est un processus de mort et de résurrection. *Personnage principal* : le chef, représentant un ancêtre. *Exclusion* : les femmes sont tenues à l'écart, tout en exécutant des tâches auxiliaires indispensables. *Réclusion* et *abstinence* : le candidat à l'initiation commence par une période d'isolement, de chasteté et de jeûne. On a déjà mentionné les *ordalies*. *Combat* : il y a des luttes rituelles et les candidats à l'initiation sont

quelquefois frappés ou lapidés. À d'autres moments, il s'agit d'un combat spirituel contre les démons. *Exhortation* : on enseigne aux candidats à l'initiation les règles de la morale. Il y a *communion* sous les deux espèces. *Lustration* avec de l'eau et *onction* avec de l'huile. *Prise de robe* : les novices mettent des habits et portent aussi des masques pour incarner des animaux. *Investiture* : avec des bâtons d'une aune de longueur et des chapeaux. *Ascension* : on les fait asseoir sur un trône. *Procession* : un tour circulaire a lieu. *Sexe* : on laisse libre cours aux mots et gestes obscènes et même aux rapports sexuels. L'initié est maintenant prêt pour le mariage. *Nom* : on donne de nouveaux noms. *Bain* : il a lieu le quatrième jour, comme à Fidji, avec une coupe de cheveux. *Réjouissances* : il y a des chants et des danses. Il est à noter qu'au cours du rituel, on ampute des doigts aux initiés.

L'initiation chez les Patwin

L'initiation Kuksu des Indiens Patwin de Californie, telle qu'elle est décrite par Kroeber ¹⁰¹, laisse également apparaître certains traits du modèle. Il s'agit d'un rite donnant accès au deuxième des trois stades d'initiation, mais il a peut-être d'autres buts, car on nous dit seulement qu'il « a surtout lieu, semble-t-il, quand des novices vont être initiés ». L'initiation fait appel à une *théorie* de la mort et de la renaissance. On tire à l'arc sur les novices et on les poignarde, et ils sont quelquefois sérieusement blessés. On les allonge sur le sol et on leur applique une bande de tissu imprégnée de sang de chien. Les spectateurs gémissent et pleurent. Après quatre jours, on dit à la famille des novices qu'ils sont très malades ; les parents gémissent. *Propriété du rituel* : elle revient à une société, mais la sélection a été « probablement plus ou moins héréditaire ». *Personnage principal* : Kuksu, un être qui « vit loin au Sud, dans l'océan ». Il est personnifié par un homme ayant deux assistants. Son rôle est de tirer à l'arc sur les novices et « ceux qui étaient atteints par Kuksu devenaient Kuksu et pou-

¹⁰¹ A.L. Kroeber, « The Patwin and their Neighbours », *Univ. Calif. Publ. Amer Archaeol. Ethnol.*, 29 : 4, p. 253-423, 1930-1932.

vaient dorénavant tirer sur les autres ». Autrement dit, l'initiation les rend capables de se conduire comme des personnages principaux. *Exclusion* : les femmes comme les hommes ont un droit d'accès, mais quiconque n'a pas été choisi et est découvert dans la maison de danse pendant la cérémonie, est mis à l'amende. *Réclusion* dans la maison de danse avec certains interdits. *Abstinence* pas de viande ou de graisse pendant quatre jours. *Ordalie* : le tir à l'arc effectué sur les novices suggère que les ordalies et les mutilations correspondent à une mort commuée. *Offrande initiale* : on ne mentionne que le paiement de perles au personnage principal. *Prise de robe* : on dénude les novices au moment du tir à l'arc ; on peut supposer qu'ils remettent ensuite leurs habits. Le personnage principal maquille son visage en noir et n'est guère revêtu que des marques de son rang. *Investiture* : elle se fait avec un bouquet de plumes de corneille attaché à un cercle de chêne blanc porté sur la tête, un bâton noir, et l'arc avec lequel il décoche ses flèches. *Parole* : le personnage principal chante pendant le tir à l'arc. *Nom* : l'initié reçoit un nouveau nom. *Compagnons* : l'initiation se fait en groupe. *Bain* : on se lave les mains et la bouche après les repas. Par périodes de quatre jours, certains interdits sont levés.

Le rituel du meurtrier chez les Winnebago

L'une des occupations principales des Winnebago était la guerre et ceux qui avaient tué devaient passer par un rituel. *Théorie* : les membres d'un groupe victorieux, « quand ils s'approchaient de chez eux, envoyaient un messager en éclaireur pour informer leur famille de porter le deuil car tous ceux qui avaient pris le sentier de la guerre avaient été tués ». On supposait donc que les vainqueurs étaient morts et devaient par suite être rendus à la vie. *Personnage principal* : les quatre meurtriers, c'est-à-dire l'homme qui avait tué et les trois premiers à avoir frappé le cadavre. *Abstinence* : jeûne avant l'expédition. *Offrande* : cadeaux aux sœurs des meurtriers. *Prise de robe* : ornements et peinture corporelle. *Investiture* : avec coiffure, ceinture et

lance. *Réjouissances* : danse de nuit. *Procession* des soeurs avec leurs cadeaux autour du cou. *Durée* : quatre nuits.

Les funérailles winnebago

Le passage suivant est extrait d'un discours prononcé lors de funérailles winnebago ; il ruine l'idée selon laquelle les rites funéraires des sauvages auraient pour origine une peur effroyable de la mort. « Je vous rappelle que les membres du clan de l'Ours ont la réputation de tenir la mort pour une bénédiction et non pour un motif d'affliction. Non que je manque de compassion pour les enfants du défunt, ni que je me réjouisse de sa mort, mais nous croyons, nous les Ours, que c'est le même bonheur quand nous mourrons que lorsque nous tuons un ours et le rapportons au village pour le manger. » Il apparaît clairement dans ce discours que le but principal des funérailles est d'assurer la prospérité des vivants. Aussi dit-on au défunt : « Tu nous manques et tu veilles à ce que nous jouissions de toutes les choses qui t'appartenaient et dont tu aurais pu jouir si tu avais vécu plus longtemps - comme les victoires sur le sentier de la guerre, les biens de ce monde et la vie elle-même. » « Grand-mère, dit le défunt à la vieille femme du monde d'en-bas, j'ai laissé les miens tout seuls [...] J'aimerais donc qu'ils obtiennent victoire et honneurs à la guerre [...] Ils me l'ont aussi demandé : de ne pas me suivre tout de suite sur le chemin des morts. Ils ont aussi demandé d'avoir le bonheur de posséder tous les biens que l'on a habituellement sur terre. »

Théorie : il n'y a pas d'allusion à la renaissance, mais ils y croient car ils disent qu'un jour naquirent une seconde fois deux hommes qui leur enseignèrent la veillée mortuaire des Quatre Nuits. *Propriété du rituel* : le clan est le propriétaire du rite, mais invite un membre d'un clan « ami », c'est-à-dire de l'autre moitié de la tribu, à s'en charger. *Personnage principal* : le mort. *Ordalie* : le défunt rencontre des obstacles et des animaux dangereux sur sa route. *Offrande initiale* : « J'ai préparé de la nourriture cuite, dit celui qui prend la parole, et j'ai fait

bouillir de l'eau pour mon enfant (le défunt), du tabac est aussi à portée de main, tout cela mon assistant [...] va le distribuer à la ronde. » Il y a ainsi *communion* sous les deux espèces. Il y a aussi des offrandes d'objets manufacturés tels que des couvertures. *Prise de robe* : le défunt est revêtu de ses parures et des marques du clan ; les personnes en deuil se maquillent le visage en noir. *Fumigation* : on donne au défunt du tabac qui est fumé par les vivants, la pipe étant passée à la ronde dans le sens des aiguilles d'une montre. Le défunt reçoit « en esprit » du tabac, de la nourriture et du feu. *Investiture* : avec des perles, des bracelets et des bagues. Un membre du clan du chef était enterré avec une massue de guerre et un membre du clan de l'Ours avec un arc et des flèches. *Parole* : on chantait les quatre chants du clan. *Combat* : il est peut-être représenté par des jeux de cartes. *Épouse* : la veuve ne meurt pas ; on l'exhorte à être heureuse et elle ne doit pas pleurer. Elle a le droit de se remarier mais seulement après quatre ans. *Compagnons* : les guerriers se tiennent debout à la veillée, racontent de façon précise et détaillée comment ils ont tué leurs ennemis à la guerre, et les dédient au mort. Ainsi n'ont-ils pas besoin de faire une nouvelle victime humaine pour accompagner le défunt, ils la puisent dans leur propre réserve. Ceux qui portent le deuil se coupent aussi des phalanges des doigts. *Procession* : la mise en terre elle-même n'est pas décrite mais, au cours de la veillée funèbre, on quitte la maison du deuil en file indienne sans regarder derrière soi. La veillée dure quatre nuits ; c'est seulement au quatrième jour que l'âme du défunt commence son voyage vers le monde d'en-bas.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 8

Les sacrements en Australie

[Retour à la table des matières](#)

L'Australie présente un tableau plus satisfaisant que l'Amérique, très certainement parce que les coutumes des aborigènes avaient encore toute leur force quand on se mit à les étudier. Malheureusement, les spécialistes de l'Australie ont eu tendance à amalgamer les coutumes des tribus d'une même région, au lieu de décrire chacune d'elles individuellement. Il est, par conséquent, difficile d'avoir la description d'un rituel complet.

L'unité des rites australiens

Les Dieri sont remarquables en ce qu'ils traitent le mort exactement comme une victime sacrificielle. On place le corps dans une tombe, après quoi un homme prélève sur lui la graisse du visage, des cuisses, des bras et de l'estomac. Certains parents la mangent, puis la tombe est rebouchée. Ainsi un enterrement est-il équivalent à un sacrifice humain. D'autres tribus mangent aussi bien la chair que la graisse ¹⁰².

¹⁰² Howitt, *JRAI*, 1891.

Dans certaines tribus, on enterre le mort dans ce que l'on appelle, sans doute avec raison, la « position fœtale » ; ils croient que les morts renaissent dans la matrice des femmes ¹⁰³.

Si un membre de l'une des tribus du nord de l'Australie centrale a été, au cours de sa vie, le détenteur de cérémonies sacrées importantes, son frère aîné les pratique après son enterrement. S'il s'agit, comme on peut le penser, de cérémonies de création totémique, alors les cérémonies de création et les cérémonies mortuaires se confondent. De plus, la veuve est cédée au frère cadet du mort, de sorte qu'enterrement et mariage sont associés.

Certains parents d'un nouveau-né, ainsi que les initiés et les veuves, doivent observer le silence. Ainsi tous les rites australiens sont-ils reliés entre eux.

C'est par un processus de mort et de renaissance que l'on devient homme-médecine. Un homme-médecine célèbre rapporta par exemple, qu'un très vieux praticien l'avait tué en jetant sur lui des petits cristaux. Après lui avoir prélevé tous les intestins, il l'avait laissé étendu sur le sol toute la nuit. Il l'a fait renaître en plaçant en lui des petits cristaux, tout en chantant sur sa dépouille et en lui tapotant la tête. Il lui fit ensuite manger de la viande et boire de l'eau ¹⁰⁴.

C'est toutefois dans leurs rites d'initiation que les aborigènes australiens se conforment le plus à notre modèle. Dans *Kingship*, j'ai analysé les rites d'initiation des Kurnai du sud-est de l'Australie et j'ai montré qu'ils se conformaient à peu près à tous les détails de notre modèle. Dans de nombreuses parties du monde, les rites d'initiation ont pour caractère propre de comprendre une circoncision ou l'une de ses variantes, la subincision. On pratique ces deux opérations à Fidji. En Australie, la subincision est de règle, mais certaines tribus font

¹⁰³ Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 508.

¹⁰⁴ Spencer et Gillen, *op. cit.*, p. 480.

sauter une dent, soit en sus de la subincision, soit à la place de celle-ci. On doit remarquer que certaines tribus africaines font sauter des dents plutôt que de circoncire. On ne possède aucune théorie satisfaisante de l'un ou l'autre de ces rites.

L'initiation chez les Yuin

Parmi les tribus qui font sauter une dent, on trouve les Yuin qui habitent aussi le sud-est de l'Australie ¹⁰⁵ ; leurs rites d'initiation méritent d'être analysés. *Théorie* : l'initiation transforme les jeunes garçons en hommes. Nous supposons qu'ils sont censés mourir car, pendant qu'ils sont tenus en réclusion, leurs mères portent un trait de glaise blanche au milieu du visage en signe de deuil. On annonce la cérémonie aux femmes avec les mots suivants : « Les esprits vont tuer un kangourou ». La cérémonie s'achève quand on fait semblant d'enterrer un leader du groupe qui sort ensuite de sa tombe. Cela montre qu'ils ont une certaine idée de la résurrection. Le rapport à la fertilité transparaît dans l'usage qu'ils font des rhombes ¹⁰⁶. Leurs ronflements représentent le grondement du tonnerre, qui est la voix de Daramubu, le dieu du ciel. « Tonnerre, dit un homme à Howitt, est la voix de Daramubu qui demande à la pluie de tomber et de faire repousser toute chose. » On fait vrombir les rhombes de façon répétée.

Leader : les rites sont dirigés par des chefs et accomplis par les initiés. Les chefs reçoivent leurs pouvoirs de Daramubu, l'ancêtre qui vit dans le ciel : il les leur a transmis en enseignant à leurs pères tout ce qu'ils savent. *Réclusion* : tout se fait en grand secret. Les hommes qui n'ont pas subi les rites ne peuvent pas participer à la partie ésotérique du rituel, et ce, quel que soit leur âge. Les femmes participent au début et à la fin des rites qui ne sont pas tenus secrets ; leur participation est, à ce moment-là, nécessaire. *Abstinence* : les novices sont réduits à la portion congrue. *Ordalie* : on fait sauter une dent. *Combat* : il man-

¹⁰⁵ Howitt, *Native Tribes of S. E. Australia*, p. 525.

¹⁰⁶ Le terme original est *bull-roarers* (ndt).

que ici, semble-t-il, mais a lieu dans certaines tribus, particulièrement dans le sud du Queensland. *Onction* : les novices sont enduits d'ocre rouge. Cela semble correspondre au curcuma de Fidji, que l'on applique toujours avec de l'huile. *Exhortation* : on raconte aux jeunes garçons les mythes et les lois de la tribu et on leur enseigne les règles de moralité ; cet enseignement est capital dans les cérémonies australiennes d'initiation. La *communion* n'apparaît pas dans nos données, mais la cérémonie décrite par Howitt fut interrompue et on ne put organiser de chasse pour se procurer de la nourriture. Elle apparaît dans d'autres tribus. *Prise de robe* : les jeunes garçons revêtent des ceintures d'homme, peintes avec de l'ocre rouge, et des kilts étroits. Cela est significatif puisque, habituellement, ces gens vivent complètement nus. *Investiture* : elle s'opère avec un serre-tête d'herbe blanche placé sur le front. Sexe : on use d'un langage obscène et l'on accomplit des actes obscènes. Après un laps de temps laissé à l'appréciation des vieux, les initiés ont le droit de se marier. Nom : on donne aux novices un nom que Howitt appelle leur nom totémique et qui avait été tenu secret. Un *bain* a lieu à la fin de la cérémonie, qui comprend chant et danse. Dans les danses ésotériques, les hommes incarnent leurs totems.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 9

Les sacrements en Afrique

Les rites de naissance chez les Jukun

[Retour à la table des matières](#)

Chez les Jukun du Nigeria, la naissance est une renaissance. Le nouveau-né est la réincarnation d'un ancêtre défunt, ou du moins d'une partie de celui-ci dénommée le « *dindi* de la naissance ». La mère et l'enfant sont les personnages principaux : ce sont eux qui sont soumis aux rites coutumiers. Comme d'habitude, il s'agit d'une cérémonie féminine dont le mari est exclu pour sept jours. La femme doit jeûner tant qu'elle est en travail. On lave l'enfant et les seins de la mère, et la sage-femme crache aussi un peu d'eau sur l'enfant. Pour justifier cet acte, on dit qu'il aide l'enfant à respirer librement et à le faire grossir. C'est sans doute une réinterprétation, car cracher de l'eau est un élément courant du rituel, et c'est probablement une variante du baptême ou de la lustration. Le but du baptême, comme de tout sacrement en général, est d'insuffler la vie au personnage principal. La vie se confond avec le souffle et la graisse est d'ordinaire une substance qui donne la vie, le signe d'une bonne santé. L'explication jukun décrit seulement deux effets de l'acte donateur de vie ; en le particularisant, elle commence un processus de réinterprétation. Le principe fonda-

mental se perd et on n'en retient que des effets particuliers. Ces effets découlent de la théorie mais, une fois isolés, ils permettent de bâtir une nouvelle théorie.

On badigeonne la tête de l'enfant avec de l'huile et, quand on lui donne son nom, sa tante maternelle lui trempe les pieds dans de la bière et lui en verse sur la tête. Puis, elle en boit un peu elle-même et en donne à ses sœurs. Cela montre que les usages internes et externes du liquide sacramentel sont des actes équivalents. On donne à l'enfant un nom temporaire en attendant la vraie cérémonie d'attribution du nom, qui peut être différée jusqu'au moment où la mère est « réintroduite dans la société et dans la cuisine ». Le mari fait alors appel à un devin pour savoir si l'ancêtre dont l'enfant est la réincarnation vient de son côté ou de celui de sa femme. Au cours de ce rituel, les objets cultuels constituent l'élément principal, même s'il est de règle que celui qui dirige le rituel soit équivalent à l'objet cultuel. Au fond, le véritable personnage principal est ce que l'un et l'autre représentent, même si ce que l'on voit dans le rituel, ce sont l'homme et la pierre sacrée (ou tout autre chose).

Dans cette cérémonie, le mari « lave le visage » du dieu en versant de l'eau dans un trou, trait caractéristique de ce culte. Il y verse aussi de la bière, ce qui montre bien que le baptême et la communion sont une seule et même chose. Le mari fait boire de la bière au poulet du sacrifice avant de lui couper le cou. Le poulet boit comme le dieu, de sorte que les Jukun adhèrent, même sans le savoir, à la théorie selon laquelle la victime est équivalente au dieu. Le mari met des haricots et de la bouillie de céréales dans le trou où réside le dieu et communique ensuite sous les deux espèces. Les autres participants consomment ensuite le reste des haricots et de la bouillie. Le mari verse de l'huile par terre, sans doute pour le dieu, passe ensuite le reste à sa femme qui en badigeonne la tête de l'enfant. Ainsi le dieu et l'enfant sont-ils tous les deux les personnages principaux, que le rite semble unir. La femme la plus âgée fait alors une libation et prie « les dieux et les esprits ancestraux d'imposer leurs mains sur ce nouveau-né pour qu'il devien-

ne fort en grandissant ». Il est intéressant de remarquer que l'enfant n'est pas désigné par le nom de l'ancêtre véritable dont il est la réincarnation parce qu'« un ancêtre revient secrètement et ne désire pas que l'on dévoile son identité ». Il y a une danse le soir. La cérémonie réunit donc la plupart des éléments principaux du rituel. Son but est d'intégrer l'enfant au culte familial et de le préparer à succéder à son père en tant qu'officiant. Le père dit dans sa prière : « S'il grandit jusqu'à l'âge d'homme, il me succédera pour t'offrir des rites. » Le rite modifie le statut de la mère, car c'est lui qui l'autorise à retourner à ses activités culinaires ¹⁰⁷.

Un rituel d'initiation du Fingoland

Dans *Kingship*, j'ai analysé deux rituels d'initiation provenant d'Afrique centrale. Pour montrer la diffusion fort étendue de notre modèle, je vais maintenant étudier un rituel provenant du Fingoland, en Afrique du Sud.

Théorie : de garçons, ils deviennent des hommes, comme le raconte un chant. Il n'y a pas de référence explicite à une renaissance mais les novices sont circoncis face au soleil levant, lequel est souvent associé à l'idée de renaissance. *Réclusion* : les cérémonies ont lieu dans un enclos à bétail ; les femmes restent à l'extérieur mais elles dansent et chantent, et prennent donc une certaine part au rituel. Les candidats sont ensuite reclus dans une hutte pour trois ou quatre mois. *Abstinence* : ils se préparent au rite en jeûnant. *Combat* : la cérémonie commence par des combats fictifs. *Onction* : on enduit les candidats d'une émulsion mousseuse qu'on leur verse sur la tête et qui dégouline le long de leur corps. *Exhortation* : pendant que l'on bande les plaies des novices, les hommes plus âgés leur enseignent les devoirs et les responsabilités des adultes. *Communion* : il y a un festin dont nous ignorons les détails. *Prise de robe* : les candidats sont habillés de

¹⁰⁷ Cette référence ainsi que les suivantes concernant les Jukun sont tirées de C. K. Meek, *A Sudanese Kingdom*.

peaux de mouton qui leur couvrent la tête. *Sexe* : l'observateur rapporte qu'« ils exécutent des mouvements suggestifs au cours de la danse ». *Acclamation* : au moment de l'opération proprement dite, on tire un coup de fusil. On a déjà mentionné la *danse* et le *chant*. *Personnage principal* ¹⁰⁸ : un maître des cérémonies Portant le titre de « gardien ¹⁰⁹ » en régit le déroulement.

Le mariage chez les Bakitara

Dans la plupart des tribus africaines, on trouve des dons et des paiements sous forme de bétail, mais peu d'autres choses en matière de cérémonies de mariage. Parmi les exceptions, celle des Bakitara d'Ouganda. Les jeunes mariés bakitara boivent du lait dans un même pot, qui est dorénavant considéré comme sacré et rend le mariage légitime. Ce partage de nourriture est un rite cardinal de nombreuses cérémonies de mariage en Inde, à Rome, à Fidji et ailleurs. Cela suffit à rattacher la cérémonie bakitara à celle d'autres sociétés. Ce n'est pas tout : le couple dort ensemble cette nuit-là, mais ne consomme pas le mariage. Un parent de la mariée dort avec eux et les presse, lors de la deuxième ou troisième nuit, d'avoir des rapports sexuels. On regarde si le lit de mariage, fait de tissus d'écorce, atteste la virginité de la mariée. La réclusion est si stricte que l'on ne doit pas entendre parler la mariée de l'extérieur. À Fidji, la procédure est la même : pas de consommation du mariage la première nuit et inspection de la couche nuptiale ; que ce soit chez les Fidjiens ou chez les Bakitara, le couple dort ensemble pendant quatre nuits. Une différence apparente est que, après quatre nuits, un couple fidjien se baigne, tandis que le couple bakitara est badigeonné quatre fois de la tête aux pieds avec des feuilles trempées dans de l'eau. Roscoe dit qu'on les « lave ». Mais c'est

¹⁰⁸ On constatera l'ambiguïté de la notion de « personnage principal » dans ce chapitre, notion qui s'applique d'une part, au bénéficiaire du rite, et d'autre part, à celui qui l'exécute (*ndt*).

¹⁰⁹ F. Brownlee, *Man*, 1931.

une question oiseuse de savoir si la lustration et le bain sont ou non deux variétés d'un même rite.

Le rituel bakitara possède donc les éléments suivants : abstinence, repos de quatre nuits, communion, lustration, ainsi que deux autres éléments qui manquent à Fidji. On rend public le nom secret de la jeune mariée, puis elle s'assied sur les genoux de ses parents avant de les quitter et, à son arrivée au domicile de son futur époux, sur les genoux de son beau-père, « comme un enfant », ce qui suggère une renaissance. Remarquons également que l'on porte la jeune mariée jusqu'à son nouveau foyer et qu'à son arrivée, elle marche sur des nattes ¹¹⁰.

L'installation du roi chez les Jukun

Couronnement chez les Jukun : « Les détails de la cérémonie du couronnement varient selon les différentes communautés, mais le rituel général est le même : on se saisit de la personne choisie ; on lui arrache ses vêtements pour indiquer qu'il va renaître ; on lui noue un vêtement qui devient l'emblème de sa souveraineté ; on lui recommande de gouverner avec justice ; pendant la période de réclusion, il devient un dieu et apprend à manger sa nourriture selon le rite ; on lui montre les amulettes secrètes ; on le baigne avec cérémonie ; on tresse de nouveau ses mèches ; il reçoit un nouveau nom ; on le rhabille avec les insignes royaux ; un festin a lieu ; le peuple l'acclame ; il salue les génies tutélaires et fait une entrée royale dans le palais ¹¹¹. » En donnant les détails du rituel, Meek décrit d'autres éléments communs aux sacrements : des hommes portent le nouveau roi sur leurs épaules, on l'oint de farine et de miel ; on détruit puis reconstruit l'enceinte du roi défunt ; le nouveau roi gravit un mont.

¹¹⁰ J. Roscoe, *The Bakitara or Banyoro*.

¹¹¹ Les guillemets de fermeture manquent dans l'original (*ndt*).

Chez les Jukun du Wukari, le candidat choisi est dénudé, lavé, et on le sangle d'un vêtement fait de la peau de trois animaux. Il ne lui est pas permis de toucher le sol. On lui donne un nouveau nom. On lui enseigne le rituel que doivent observer les rois et on l'exhorte à gouverner avec droiture. On lui passe ensuite une robe, on le couronne d'un couvre-chef et on lui donne le fouet royal. Il passe deux nuits avec l'une des veuves du roi défunt, qui devient la supérieure des femmes du palais. Un festin a lieu au cours duquel les dieux tutélaires viennent saluer le roi, leur nouveau maître, et, la nuit, les esprits des morts viennent lui rendre hommage. Ainsi n'est-il pas seulement le roi des hommes mais aussi celui des dieux et des esprits. Enfin, il fait le tour de son domaine. Le palais du roi défunt est détruit et on installe le nouveau roi dans un nouveau palais, deux ans après son intronisation.

Chez les Igbo ¹¹², le nouveau roi, après avoir été lavé, est véritablement placé dans une tombe ouverte, comme un cadavre. On récite une prière : « Tu es sur le point de pénétrer dans la tombe. Lève-toi de nouveau dans un corps vivant et lumineux. » Tant qu'il est dans la tombe, on reste silencieux dans la ville. Sa famille porte son deuil comme s'il était mort et, quand il meurt vraiment, elle ne porte pas à nouveau son deuil mais dit : « Nous avons enterré notre fils dans la tombe dont il est sorti pour devenir roi. Nous avons porté son deuil à ce moment-là. » Les femmes ne sont pas admises à cet enterrement. Quand il sort de la tombe, on le lave à nouveau avec de l'eau et on l'enduit de glaise blanche. Il devient le ciel car on le salue, à partir de ce moment, du nom de « Ciel ». Il devient aussi un esprit des morts. Il revêt des habits spéciaux. On l'exhorte à gouverner avec vérité et justice. Il est investi par le biais d'anneaux fixés aux chevilles, d'une couronne de peau de vache, d'un bâton de prière et d'une lance. Les anneaux de cheville pourraient bien être des chaussures atrophiées, car celles-ci sont portées par le roi jukun, comme le roi indien, pour éviter de toucher le sol. Le roi possède aussi un tabouret spécial. La reine

¹¹² Information provenant du Dr M. D.W. Jeffreys, qui habitait autrefois dans le sud du Nigeria.

n'est pas enterrée avec lui mais elle est, comme lui, enduite de glaise blanche ; elle porte des habits du même type ainsi qu'un tissu blanc autour de la tête. Le roi subit des épreuves mais on ne mentionne pas de combat. Autrefois, on sacrifiait une victime humaine quand, après une circumambulation, il prenait possession de son nouveau palais, accompagné d'une foule qui dansait et chantait.

La fonction royale est au sommet d'une échelle comportant sept rangs inférieurs. Le premier correspond à l'initiation et le deuxième au moment où l'on devient père, du moins dans certains endroits. Avec ce rang, un homme reçoit des insignes semblables à ceux du roi, mais d'un style différent. On acquiert le sixième rang lors d'une cérémonie presque semblable à celle d'un couronnement, pendant laquelle on observe un jeûne sévère. Le septième rang confère le titre de « Lui qui a tout tué », c'est-à-dire s'est rendu meure de tout le règne animal. Ce rang fait songer à la conquête universelle conférée par les rituels indiens supérieurs.

Il y a une différence importante entre le roi et un chef en titre ; après la mort de ce dernier, on l'enterre et on porte son deuil à la manière habituelle, alors que le roi n'est pas enterré comme un cadavre, mais assis et revêtu de ses insignes royaux.

Les funérailles chez les Jukun

Les funérailles jukun font apparaître nombre des traits habituels. Un Jukun ne peut renaître sans avoir été mis en terre. On lave son corps et on l'enduit avec de l'huile. On entoure sa poitrine d'un vêtement et on le coiffe. Quand la tombe est prête, les parents qui l'ont creusée annoncent « qu'une maison a été construite ». Une fois qu'il est allongé dans la tombe, on demande au mort de juger les vivants selon leurs actions. On sacrifie un poulet. Le rite de séparation d'avec les morts consiste seulement pour chaque personne portant le deuil à prendre la main droite du mort et à dire : « Aujourd'hui, notre associa-

tion en ce monde a pris fin ». Après l'enterrement, les femmes se réunissent dans une hutte pour les lamentations, comme à Fidji. À la place du *kava*, elles boivent de la bière et ce, pendant trois à six jours et non pas quatre nuits. Elles doivent s'abstenir de certaines nourritures. La veuve, comme d'habitude, subit fictivement la mort et reste recluse et soumise à un certain nombre de tabous.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 10

L'origine des sacrements

[Retour à la table des matières](#)

La science n'a pas pour but d'accumuler des faits mais de faire des démonstrations. Aussi le but des six chapitres précédents était-il de démontrer qu'une même famille de rituels s'est répandue par toute la terre. On ne réfutera pas cette proposition en donnant des exemples de rituels ayant une autre origine ou une autre structure. Si l'on découvre de tels rituels, on aura seulement montré que notre rite type n'est pas le seul qui existe.

Même si cette famille de rituels n'est pas la seule au monde, c'est sûrement elle qui domine, car les exemples que j'ai donnés ont été choisis au hasard ; et si des rituels de type différent étaient un tant soit peu répandus, j'aurais certainement dû les rencontrer. Ainsi, le rituel védique est seulement une espèce du genre indien, qui s'étend jusqu'en Indonésie où il regroupe de nombreuses espèces et variétés. Le rituel fidjien est le seul du genre que je connaisse, mais on peut démontrer qu'il possède des affinités avec le genre australien et, encore plus, avec celui dont relève le rituel des Bakitara d'Ouganda. Le rituel igbo se rattache clairement à de nombreux rituels d'Afrique de l'Ouest. Il doit y avoir de nombreux autres endroits où les sacrements sont, dans leurs grandes lignes, constitués de la même manière.

Unité et hiérarchie des sacrements

Remarquons aussi que l'on retrouve toujours dans d'autres sacrements un trait déjà présent dans un sacrement quelconque. Cela ne s'applique pas seulement aux traits présents dans notre liste mais également à d'autres. Ainsi, mettre un voile ou se couper les cheveux fait partie de divers sacrements chez de nombreux peuples, et même le rite consistant à tourner dans le sens contraire du soleil, qui caractérise habituellement les funérailles, se retrouve dans les mariages arabes des Bedja ¹¹³. C'est apparemment parce que ces mariages se déroulent la nuit, et que l'obscurité a des affinités avec la mort. On pourrait ajouter qu'un mariage de ce type possède les traits habituels : réclusion, onction, combat, et ainsi de suite.

Tout semblables que soient ces sacrements, ils visent à produire des résultats différents et doivent donc varier en conséquence. La cérémonie de naissance se situe en bas de l'échelle ; aussi est-elle généralement la plus simple. Son but est habituellement d'intégrer l'enfant à la société. Chez de nombreux peuples, les parents ont le droit de tuer leur enfant avant la cérémonie, mais pas après.

L'initiation est le premier sacrement important. Aucun sacrement n'est complet sans un mariage sacré, mais l'initiation étant une introduction à la vie sexuelle, on met l'accent sur le sexe par l'intermédiaire de rites comme la circoncision, de chants et de danses obscènes ou d'autres formes de licence. Parmi les traits principaux des rites d'initiation figurent les tortures et les mutilations, mais on a toutes les raisons de croire que la plus terrifiante d'entre elles - être pendu au crochet - était à l'origine subie par les rois ¹¹⁴.

¹¹³ G.W. Murray, *JRAI*, 1927, p. 44 [les Bedja sont un peuple de l'est du désert égyptien - ndt].

¹¹⁴ H.Q. Wales, *Siamese State Ceremonies*, p. 247.

Le mariage est le premier sacrement pour lequel le rituel se déroule intégralement, ou presque intégralement. Pour la première fois en effet, deux parties sont en présence. C'est pourquoi l'échange de dons, qui est une caractéristique générale du rituel, est particulièrement apparent. C'est tellement vrai que chez certains peuples, particulièrement en Afrique et en Asie, la cérémonie de mariage est presque exclusivement une affaire de cadeaux et de paiements. Une autre caractéristique de la cérémonie du mariage consiste, pour le couple, à manger ensemble au même plat. Ce rite, lui non plus, n'est pas limité au mariage.

Par le mariage, un homme devient maître de maison ; par la paternité, il s'élève encore d'un cran. La paternité est un rang. Ainsi « Pater » était, à Rome, le titre donné aux chefs des familles nobles, « patriciennes ». C'est aussi le cas en Inde, mais ce titre s'y trouve limité aux chefs de famille décédés.

Être nommé prêtre, chef ou roi sont des degrés supérieurs de promotion, dont le dernier est la mort. L'une des observances les plus importantes et les plus répandues lors d'un décès consiste à mettre les choses à l'envers. Notre coutume de baisser la garde pendant les funérailles militaires vient sans doute des Romains qui retournaient les faisceaux. Les Aranda d'Australie centrale dansent en retournant leur propulseur de lance vers le bas. Ceux qui portent le deuil mettent leurs habits à l'envers et, comme nous l'avons vu, marchent dans le sens inverse de la course du soleil ¹¹⁵. C'est parce qu'ils imitent les morts qui sont censés tout faire à l'envers. De nombreux sauvages croient que les morts travaillent la nuit et dorment le jour, ressemblant en cela à nos fantômes qui sortent la nuit et disparaissent à l'aube. C'est sans aucun doute en cherchant à imiter les morts que ceux qui portent le

¹¹⁵ Frazer, *Garnered Sheaves*, p. 42.

deuil, c'est-à-dire sont fictivement morts, souvent jeûnent le jour et mangent la nuit ¹¹⁶.

À la recherche d'un sacrement originel commun

Bien que certains rites puissent avoir plus d'importance que d'autres dans tel ou tel sacrement, aucun n'est propre à l'un d'entre eux en particulier ; on doit en conclure qu'ils dérivent tous d'un sacrement originel commun. Quel est ce sacrement originel ?

Nous pouvons immédiatement écarter la cérémonie de mariage dont on peut prouver l'origine royale. Après son installation, le roi est un dieu à jamais. Il maintient les pratiques rituelles qui furent inaugurées lors de sa consécration ; il conserve la couronne ainsi que les autres insignes royaux et ne touche plus jamais le sol. Une fiancée et un fiancé sont une déesse et un dieu, une reine et un roi, mais pour la durée du mariage seulement ; leurs ornements divins ou royaux sont également temporaires. Chez les Jukun et d'autres peuples, il n'y avait pas de cérémonie de mariage distincte pour le roi ; le mariage avec la reine faisait partie intégrante du couronnement. Avec ses autres épouses, il n'y avait pas de cérémonie. On doit en conclure que la cérémonie de mariage se confondait à l'origine avec la consécration du roi. Ultérieurement, le mariage s'est répandu jusqu'en bas de la société, selon un processus que nous voyons continuellement à l'oeuvre autour de nous ¹¹⁷.

La consécration royale est-elle, alors, ce sacrement originel ? Ce n'est guère possible, car la mort et la renaissance de celui qui est destiné à cette fonction n'y sont pas réelles mais seulement fictives, et, selon une, règle invariable, une fiction se substitue à la réalité. Si nous

¹¹⁶ Cf. le début du chapitre 15 du présent ouvrage (*ndt*).

¹¹⁷ Cf. l'article de Hocart sur le snobisme dans *The Life-Giving Myth* (*ndt*).

feignons de nos jours de croire que le discours du Trône ¹¹⁸ émane bien du roi, c'est parce que c'était autrefois le cas. De même, la mort fictive a dû être un jour une mort réelle. C'est pourquoi la consécration royale doit dériver de la cérémonie mortuaire, qui fut donc le sacrement originel.

Nous avons vu que le mort était le personnage principal de la crémation védique ; nous avons vu aussi qu'il était traité exactement comme la victime d'un sacrifice ¹¹⁹, et que ces deux propositions n'étaient pas contradictoires parce qu'un principe fondamental du rituel indien veut que le sacrifiant soit le sacrifice. En fait, il s'agit du principe même de tout rituel, dont seule l'expression varie selon les cas ; le chef totémique est le totem, et ainsi de suite. Mais cette identité n'est pas réelle ; ils ne sont vraiment un que de façon mystique, pourrait-on dire. C'est seulement dans les funérailles que le personnage principal et la victime sont un seul et même individu. On doit en conclure que la cérémonie la plus ancienne est celle dans laquelle le personnage principal et la victime sont réellement les mêmes. Celle dans laquelle ils sont seulement mystiquement ou fictivement les mêmes en est dérivée.

À Ceylan, la crémation est réservée aux rois et aux prêtres, et les funérailles des rois, qui sont généralement plus complètes que les autres, ont quelque chose de l'intronisation. Les lois de Kedah ¹²⁰, qui autorisent un jeune marié à porter les insignes royaux, permettent aussi de le placer sur une bière. Cela montre que les funérailles, comme le mariage, furent autrefois des cérémonies royales.

¹¹⁸ En Angleterre (*ndt*).

¹¹⁹ Cf p. 111.

¹²⁰ Circonscription de Malaisie (*ndt*).

Les premiers rois furent des rois morts

Mais, dira-t-on, comment les funérailles pourraient-elles être une cérémonie royale quand il n'y a pas encore de roi ? Il faut répondre que les premiers rois furent nécessairement des rois morts. Cette proposition pareil absurde car nous sommes habitués à l'idée que les rois dirigent la société. Elle paraît moins absurde si l'on prend conscience que les premiers rois ne gouvernaient pas. De nombreux passages de l'Ancien Testament montrent qu'à l'époque de leur rédaction, une grande partie des Hébreux ne voulaient pas d'autre roi que Yahvé. Yahvé pouvait donc être le personnage principal du culte public sans qu'il y ait besoin d'un roi terrestre. De manière analogue, les prêtres de l'Inde refusaient de voir dans le roi terrestre leur propre roi et disaient au peuple lors du couronnement : « Voici votre roi, ô peuple. Le nôtre est Soma. » Soma était une divinité associée au liquide sacramentel. Les bouddhistes considèrent le Bouddha comme un roi, bien qu'il se soit éteint. Pour les chrétiens, le Christ est le Roi des rois. Il est donc tout à fait concevable qu'un peuple puisse n'avoir pour roi qu'un mort.

De la mise à mort du roi divin à l'intronisation de la victime sacrificielle

La mort fictive du roi au moment du couronnement est ainsi l'atténuation de sa mort réelle. Il est censé mourir parce qu'il fut un temps où, pour être roi, il devait mourir réellement. Mais comment pourrait-il y avoir une atténuation de la mort naturelle ? On ne peut pas décréter qu'un homme sur le point de mourir naturellement fera seulement semblant de mourir. Seule une condamnation à mort peut être commuée. D'où cette conclusion supplémentaire : la cérémonie du couronnement est le substitut d'une mise à mort ; à l'origine, devenir roi consistait à être la victime rituelle au cours d'un sacrifice humain. Jadis une telle suggestion aurait été accueillie par des railleries, mais le meurtre du roi divin est maintenant reconnu comme un fait. Frazer, en

s'appuyant sur les travaux de Robertson Smith et de Mannhardt, a d'abord réuni des faits montrant que l'on se représentait l'année écoulée sous les traits d'un dieu, et que l'on mettait à mort une victime personnifiant ce dieu. Fort de sa grande érudition, Frazer construisit une théorie selon laquelle on mettait à mort le roi divin lorsque ses forces déclinaient ; le roi concentrant en lui-même les forces de la nature, il était inadmissible qu'elles faiblissent. On contesta la théorie tant qu'il s'agissait seulement d'une déduction, mais on découvrit finalement que la coutume survivait au Soudan et on signala d'autres cas, en particulier au Nigeria. On se souvint alors qu'en Polynésie, les rois étaient souvent mis à mort quand les récoltes étaient mauvaises. À Naïau, cela se produisait si souvent que personne ne voulait devenir roi.

Voilà un exemple éclatant du fait que, si l'on suppose que la réalité est cohérente, on peut faire des déductions logiques qui sont ensuite confirmées par des découvertes ; ce sont même souvent ces déductions qui permettent de telles découvertes. Autre exemple : à partir de matériaux recueillis à Fidji, j'avais suggéré que le couronnement du roi était à l'origine un processus de mort et de renaissance. On s'avisa ensuite que cette théorie avait été formulée en Inde, et les chercheurs de terrain dont l'attention avait été attirée par des coutumes jusqu'alors négligées, en trouvèrent la confirmation au Nigeria.

On reconnaît la valeur d'une inférence à son pouvoir de favoriser la découverte de nouveaux faits. C'est à ce titre que la théorie du meurtre du roi constitue l'un des progrès les plus importants de l'histoire sociale et religieuse. Des déductions supplémentaires ont conduit à conclure que le meurtre rituel du roi était la forme de sacrement la plus ancienne, ou plus exactement que le meurtre d'un homme en vue de le faire roi était le premier sacrement.

L'hymne 90 du livre X du *Rigveda* décrit dans le détail comment un *Homme*, identifié à l'univers, est sacrifié et démembré ; comment le ciel et la terre, le soleil et la lune, les dieux, les castes et toutes choses sont créés à partir des parties de son corps. « Par le sacrifice, les dieux

ont sacrifié au sacrifice », conclut cet hymne, anticipant ainsi le chant 313 du recueil *Hymns Ancient and Modern* : *Il s'est offert pour les plus grands comme pour les plus humbles / Lui-même la Victime et lui-même le Prêtre.*

En Inde, il existait donc, il y a 3 000 ans, un rituel dans lequel le sacrifiant et la victime étaient identifiés. Par sacrifiant, nous n'entendons pas celui qui est chargé de mettre à mort la victime mais le chef du rituel ¹²¹, qui peut être - et qui l'est évidemment dans ce dernier cas - purement passif.

Nous sommes parvenu à la conclusion qu'il s'agissait du sacrement le plus ancien par un raisonnement purement logique, parce que nous ne pouvions pas comprendre comment des hommes auraient pu acquérir la doctrine de l'identité mystique du sacrifiant et de la victime si cette identité n'avait pas été d'abord réelle. La logique indique dans quelle direction chercher. Ses suggestions doivent être confirmées par la recherche de preuves historiques et l'élaboration d'une chronologie. Nous ne sommes peut-être pas encore en mesure de dire que le sacrifice humain est le sacrement le plus ancien, mais son ancienneté est telle que cela pourrait bien être le cas. Le mythe d'Osiris raconte le meurtre d'un roi et il est extrêmement ancien. Osiris, après sa mort, devint le roi du monde d'en-bas. Des tombes prédynastiques contenaient des restes d'hommes démembrés qui, à l'évidence, l'avaient été intentionnellement, comme dans le rituel décrit par l'hymne védique. Ainsi les archéologues et les spécialistes des mythes, s'ils travaillent de concert et s'inspirent des études menées sur les peuples d'aujourd'hui, pourront, dans l'avenir, dégager les détails de ce rite et déterminer son ancienneté.

¹²¹ Cf. supra note 3 du chapitre 2 (ndt).

Rite funéraire et croyance religieuse

L'idée de la mort conçue comme une renaissance est au moins aussi ancienne que l'ère de l'aurignacien, car des corps de cette époque ont été retrouvés enterrés en position fœtale. Les archéologues se sont empressés de conclure que ces peuples concevaient une vie future ; mais c'est aller au-delà des faits, comme les archéologues y sont enclins, faute de connaître les mœurs des populations vivantes. Premièrement, il est imprudent de conclure que tout le monde était enterré ainsi ; ce type d'enterrement a pu être réservé à certains individus - si notre théorie est correcte : à ceux qui avaient été rituellement mis à mort. On a pu se débarrasser purement et simplement des autres et, si c'est le cas, on ne retrouvera jamais leurs restes. Deuxièmement, les archéologues font l'hypothèse que l'homme primitif commençait par spéculer sur la mort et disposait ensuite des morts conformément à ses spéculations : il aurait imaginé que l'homme vivrait après la mort et l'aurait enterré dans une position appropriée à sa renaissance. Mais l'homme n'a pas l'habitude de changer son comportement pour des raisons purement spéculatives ; il les change pour une fin précise : mieux atteindre le but qu'il s'est fixé. J'ai toujours soutenu que l'homme n'a pas élaboré le rituel comme une simple profession de foi, mais comme un moyen d'atteindre un but : obtenir de la nourriture. Les hommes ont enterré leurs morts en position fœtale, non parce qu'ils pensaient que tous allaient renaître mais parce que, pour une raison ou pour une autre, ils souhaitaient que certains individus renaissent et firent le nécessaire pour que cela se produise. Troisièmement, la vie future que l'on s'est ainsi assurée, n'est peut-être pas une vie dans un autre monde mais ici-bas, dans un homme d'une génération ultérieure ou dans un animal ou une plante dont on désire la multiplication. Autrement dit, c'est la transmigration, et non la simple prolongation de la vie, qui a pu être le but visé. On doit tenir compte de toutes les possibilités quand on interprète les données archéologiques. En règle géné-

rale, l'archéologue n'en connaît qu'une seule et il n'applique donc que celle-là.

Le choix de la victime appelée à devenir roi

Une autre objection doit être écartée : si un roi ne devient roi qu'en mourant, qu'était-il avant ? L'hymne védique, comme le récit biblique de la création, appelle la victime non pas roi, mais *Homme*. L'un des noms du créateur indien est Manu, qui est étymologiquement le même mot que l'anglais *man*. Mais il est évident que le mot « Homme » est ici utilisé en un sens spécial, pour désigner non pas un membre de l'espèce *Homo sapiens* mais un titre. En Inde, le titre fut attribué plus tard au Bouddha, qui est quelquefois appelé « l'Homme véritable » et plus souvent « le Grand Homme ». Un contemporain du Bouddha devint le messie d'une autre secte, les Jaïns, sous le titre de Mahavera (*magnus vir*), le « Grand Homme ». Ce titre était, à Babylone, attribué au roi, les nobles étant appelés simplement « les Hommes ». Dans l'Égypte féodale, le vizir était appelé l'Homme par opposition au dieu, c'est-à-dire au roi. Enfin, le terme de « Fils de l'homme » est attribué au Christ dans les Évangiles. Saint Paul considère le Christ comme le deuxième homme, Adam étant le premier.

À l'évidence, il y a un personnage appelé l'Homme ou le Grand Homme, qui est destiné à être tué. Notre hypothèse prend maintenant la forme suivante : l'Homme est le personnage destiné à être tué pour assurer la prospérité. Par sa mort, il devient roi. Aux époques de décadence humanitaire, l'acte de tuer se réduit à une simulation et finalement à un symbole. L'Homme devient alors roi de son vivant. Comment devient-il alors un Homme ? Il devrait déjà faire l'objet d'une forme de consécration et, dans ce cas, que deviendrait l'hypothèse selon laquelle la mi se à mort du roi serait le sacrement originel ? Pour répondre à cette objection, on doit la mettre en rapport avec une autre difficulté. Nous avons soutenu qu'une mort fictive renvoyait à une mort réelle antérieure. Si c'est bien le cas, nous devons admettre

qu'une naissance fictive renvoie à une naissance réelle antérieure. Mais puisque l'on peut faire mourir un homme alors que l'on ne peut pas le faire naître, on pourrait objecter que puisque la naissance fictive, qui est attestée, n'implique pas la naissance réelle, la mort fictive n'implique pas la mort réelle.

Il est vrai que l'on ne peut pas causer la naissance d'un enfant, mais on peut s'assurer qu'un enfant né après la mort d'un homme est bien cet homme réincarné. Beaucoup d'hommes croient que les morts renaissent, non pas dans un autre monde, mais dans les femmes de leur groupe. Nous avons vu que les aborigènes australiens croient que leurs enfants sont des morts de leur groupe revenus à la vie, que les Jukun du Nigeria ainsi que les Koriak du Kamtchatka ont recours à la divination pour savoir quel parent s'est réincarné dans un nouveau-né. Et l'on pense qu'il est possible non seulement de déterminer qui est l'ancêtre réincarné mais de maîtriser cette réincarnation. Il est commun en Inde de faire un vœu pour naître à nouveau dans un certain état ou dans une certaine famille.

L'objection, loin de réfuter notre hypothèse, lui fait franchir un pas de plus. L'Homme est tué rituellement et devient roi par ce moyen. Sa vie passe dans un enfant né ultérieurement qui, une fois grand, devient l'Homme qui est tué, et le cycle continue.

Si l'on met à part le meurtre, cette situation existe aujourd'hui chez les bouddhistes du Tibet. Ils ont des incarnations du Bouddha qui est, nous l'avons vu, le Grand Homme. Quand un Bouddha meurt, ils cherchent un enfant dans lequel il est né à nouveau et qui lui succède.

La légende d'Osiris témoigne de l'ancienneté de cette idée. On tue Osiris et il devient Roi du monde d'en-bas, et c'est à partir de son cadavre que Horus, son successeur, est conçu. Mais tout roi mort est Osiris et tout roi vivant est Horus. Ainsi Osiris et Horus sont-ils identiques : Horus est la forme vivante d'Osiris et Osiris la forme morte de Horus.

Les transformations du sacrifice originel et la généalogie des sacrements

Il existe ainsi une succession d'Hommes qui sont mis à mort, deviennent des dieux et auxquels succèdent leurs fils posthumes. Quand on autorise le roi à mourir de mort naturelle ou qu'il est seulement tué lorsque ses capacités diminuent, on fait encore semblant de le mettre à mort lors de l'intronisation, et son fils ne naîtra donc plus d'un vrai mort mais d'un mort fictif. C'est pourquoi les cérémonies qui accomplissent cette réincarnation du roi seront conduites de son vivant même ; il participe lui-même aux cérémonies de naissance. Dans une variante de ce schéma, le successeur peut avoir à attendre la mort du roi avant de renaître et, comme cela se produit dans certaines tribus africaines, il le fait alors en tant qu'adulte et non en tant que bébé.

Une fois que la mort du roi a été commuée en sacrement, on peut multiplier de tels sacrements à volonté. Un homme ne peut naître et mourir réellement qu'une seule fois ; mais s'il peut mourir en esprit une fois, il peut tout aussi bien le faire une douzaine de fois. Ainsi des degrés de consécration deviennent possibles, mais ils ne deviendront pas réels sans raison et, bien que je ne puisse pas entreprendre de donner cette raison pour chaque sacrement, je vais le faire pour l'initiation.

Parmi les caractéristiques constantes du rituel, l'une exige que le personnage principal ait des compagnons qui participent au rite. Quand un chef meurt, on tue quelqu'un pour lui tenir compagnie. Les découvertes de Sir Leonard Wooley à Ur montrent que, vers 3200 avant Jésus-Christ, un grand nombre de personnes pouvaient accompagner la mort du roi ¹²². À Fidji, il était de règle de se procurer, à cette fin, des étrangers, mais certains indices montrent que l'on pouvait

¹²² H.R.H. Hall et Sir C.L. Woolley, *Ur Excavations*, vol. II, p. 35-42.

sacrifier un proche du chef. C'était, nous l'avons vu, une coutume habituelle de circoncire les garçons à la mort d'un chef, et le terme usité, *iloloku*, montre qu'il s'agissait d'une forme de deuil, c'est-à-dire d'une mort fictive. La mort des acolytes est ainsi commuée, de même que la mort de l'épouse, et une fois cette pratique mise en place, il n'y a pas de limite au nombre de personnes qui peuvent participer à la mort et à la résurrection. Ils réincarnent le mort non pas en tant que bébés mais en tant qu'adultes. Ils ne sont pas comme le Messie qui est né Homme sortant du ventre de sa mère ; ils ne peuvent pas devenir Hommes avant qu'un chef ne meure dont ils puissent renaître.

D'où les mythes de création des Hommes. Il ne s'agit pas de spéculations concernant la façon dont *Homo sapiens* est apparu, car ils tiennent tous pour donné que le genre humain existe déjà. Par exemple, cela a toujours intrigué les lecteurs critiques de la Bible que Caïn ait eu une épouse qui ne descendait pas d'Adam. En effet, ce qu'on trouve dans la Genèse n'est pas une théorie de l'origine des hommes, mais la trace d'un rituel de création de l'homme, un rituel qui promet quelque'un au rang d'Homme. Le mot aryen *Man* et son équivalent dans d'autres langues, Adam, etc., était à l'origine un titre qui s'est depuis diffusé à tous les rangs de la communauté, comme nos mots « Madame » et « Monsieur » sont en train de le faire. Même aujourd'hui, cependant, le mot « homme » ne s'applique proprement qu'aux adultes de sexe masculin. On l'utilise pour désigner l'espèce comme un tout, mais nous n'appelons pas « homme » une femme ou un garçon. À l'origine, le terme était réservé à un individu particulier mais, plus tard, il fut étendu à d'autres, à mesure que les sacrements s'étendaient. C'est, me semble-t-il, la seule hypothèse permettant d'expliquer tous les sens du mot et de ses équivalents. Si, à l'origine, il n'avait signifié rien d'autre qu'un mâle de l'espèce humaine, comment aurait-il pu finir par désigner la victime d'un sacrifice humain, le Messie ou un héros ? On trouve partout dans le monde des rituels pour transformer les garçons en hommes alors qu'ils deviendraient évidemment des hommes, au sens usuel du terme, sans ces rituels. Ils sont vraiment promus au

rang d'Homme, et la création de l'homme est véritablement l'installation d'un individu en tant qu'Homme.

Notre but n'est pas de donner une histoire détaillée et définitive de tous les sacrements, mais seulement de montrer qu'ils forment un ensemble cohérent permettant de construire une hypothèse qui guide la recherche future. Notre résumé peut avoir donné l'impression qu'il n'y a eu qu'une ligne de développement, mais ce n'est pas le cas. Le meurtre du roi et sa renaissance dans un bébé nous semble être la forme de sacrement à partir de laquelle il est le plus facile de déduire toutes les autres, mais différents peuples l'ont tirée dans différentes directions. Et ces modifications peuvent se combiner par fusion des cultures. Nous avons suggéré qu'en substituant une mort fictive à une mort réelle, deux lignes de développement distinctes en découlèrent. Dans la première, le successeur passe par le rituel de naissance pendant la vie du roi - d'où l'origine des cérémonies de paternité. Dans la seconde, le successeur ne passe par le rituel qu'après la mort naturelle du roi - d'où l'origine des rites d'initiation. Ultérieurement, les deux ensembles de rites peuvent se combiner. Ainsi nos cérémonies de couronnement dérivent-elles d'éléments provenant du rituel romain, du rituel byzantin - qui est largement oriental - et de sources germaniques. Mais tous ceux-ci dérivent d'un seul et même original.

Sacrifice humain et mariage sacré

Nous devons encore traiter d'une autre difficulté. Une composante sexuelle est apparue dans tout rituel, parce que celui-ci est un acte créatif et que l'acte sexuel est le moyen de créer une nouvelle vie. Dans ce chapitre, nous sommes parvenu à la conclusion que le sacrement originel était le meurtre du roi suivi d'une renaissance ; mais comment le roi divin ou la victime divine prennent-ils part au mariage sacré s'ils ne deviennent divins qu'une fois morts ? Car, dira-t-on, si une mort réelle était bien le rite originel, le mariage sacré ne pourrait

pas en faire partie ; et si le mariage sacré faisait partie du rituel originel, ce rituel devrait tourner autour de la personne d'un mort.

C'est un exemple du danger qu'on encourt à raisonner à partir d'une impossibilité présumée. Dans le mythe égyptien, nous l'avons vu, Isis pratique bien un acte sexuel avec le mort Osiris, et le *suttee* est à l'évidence une forme de mariage sacré. Je ne connais aucun cas réel d'acte sexuel pratiqué avec un mort, mais le sacrifice du Grand Cheval en Inde comprend un accouplement rituel entre la reine et le cheval mort.

Nous pouvons provisoirement exposer nos résultats sous la forme du tableau suivant :

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 11

La vie et la mort

[Retour à la table des matières](#)

Le fait - si fait il y a - que le meurtre de l'Homme soit à l'origine de tous les sacrements ne veut pas dire qu'il soit le premier rituel ayant jamais existé. Il a dû émerger à partir d'un rituel encore plus ancien, probablement centré sur l'accouplement sexuel de personnes vivantes. Le meurtre de l'Homme lui ajouta le thème de la mort et de la renaissance. C'est ce qui nous amène à prendre en considération la représentation de la vie et de la mort.

Les représentations traditionnelles de la vie et de la mort

Rivers ¹²³ fit progresser l'histoire de la pensée en attirant l'attention sur ce qui différencie notre usage des mots « vivant » et « mort » de l'usage que les Mélanésiens font de termes analogues. Nous établissons une ligne de démarcation stricte entre la vie et la mort, alors que les Mélanésiens établissent la démarcation entre une bonne et une

¹²³ *History of Melanesian Society.*

mauvaise santé, dont la mort n'est que le point culminant. Leur mot *mate* s'applique à tous les degrés d'une vitalité amoindrie, de la faiblesse due à la faim, la fatigue ou la maladie à l'extinction complète ou au fait de « mourir fini », comme on dit en pidgin. L'inverse de *mate* est *mbula* qui veut dire vivant, bien-portant, vigoureux. On peut être plus ou moins *mbula*, comme on peut être plus ou moins *mate*. Non qu'ils ne distinguent pas le moment où un homme meurt sans espoir de retour, mais la disparition finale n'est pour eux qu'un terme dans une longue série. Même quand ce terme est atteint, il n'est pas tout de suite irrévocable, puisque dans le cas d'une mort soudaine, ils pratiquent une cérémonie, « l'appel de l'âme », qui vise à la faire revenir et à ranimer le corps. Ce n'est qu'après l'échec de cette cérémonie qu'ils considèrent la mort comme définitive.

L'erreur de Rivers fut de croire que cette conception était « primitive », qu'elle caractérisait les premiers stades de la pensée humaine, propres aux peuples situés à un bas degré de civilisation. En réalité, on la retrouve chez des peuples tenus pour « avancés », comme ceux de l'Inde. Les Indiens du temps des Veda opposent *ayu*, la vie longue et vigoureuse, à la maladie et à la mort. Ils ont un autre mot, *amrita*, généralement traduit par immortalité, mais qui voulait dire exactement « qui n'est pas mort ». À l'évidence, il ne peut pas vouloir dire immortel au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire indestructible, puisqu'il désigne « une centaine d'années ». C'est en réalité la vie pleine et entière par opposition à tout ce qui conduit à la mort. L'objet du rituel est de s'assurer une vie complète et d'éloigner le mal, non pas le mal moral ou le péché, mais la maladie et les autres maux physiques.

Amrita ne désigne rien d'autre que le fait d'être exempt de maladie, d'accident, de vieillissement prématuré et des assauts des ennemis. D'ailleurs, l'idée d'une mort définitive n'existe pas. À Fidji, l'idée de renaissance s'est estompée, ne laissant que de faibles traces, mais elle s'épanouit en Inde où la mort n'est qu'une transition en attendant de recommencer une nouvelle vie. Dans l'esprit indien, la mort est si étroitement liée à la renaissance que l'on ne peut concevoir d'échapper

à la mort sans échapper aussi à la renaissance. Quand les bouddhistes cherchèrent un moyen d'échapper à la maladie, à la douleur et à tous les maux, le seul qu'ils trouvèrent rendait aussi la mort caduque. L'existence pour un Indien est un cercle perpétuel où la vie est suivie de la mort, et celle-ci, d'une nouvelle vie.

Malheureusement, l'ouvrage de Rivers, comme tout ce qu'il a fait de meilleur, a été négligé, alors que ce qu'il a fait de moins bon a acquis une notoriété imméritée. Les représentations de la vie et de la mort n'ont pas soulevé d'intérêt et on n'a toujours pas la carte de leur distribution géographique. Des idées semblables à celles qu'il a décrites se retrouvent pourtant dans d'autres parties du monde.

Chez les Koriak, dit Jochelson ¹²⁴, « la frontière entre la vie et la mort est très mal déterminée. On continue de croire que le cadavre n'a pas perdu la faculté de se mouvoir ». La mort est une transition graduelle. L'âme quitte le corps, non pas au moment de la mort, mais lors d'une maladie. « Si la maladie est bénigne, l'âme reste juste au-dessus du malade et si elle est grave, elle est plus haute et plus éloignée de lui. » Après la mort, l'âme ne s'en va pas immédiatement mais continue de planer au-dessus du cadavre. La différence entre la maladie et la mort n'est donc qu'une question de degré.

Chez les Jukun du groupe Jibu ¹²⁵, on traite le mort comme s'il était sérieusement malade et son âme n'est pas censée quitter le corps avant deux jours de mort apparente.

Les Aranda croient qu'un homme tombe malade quand son âme lui est retirée, mais qu'il ne meurt pas à ce moment-là. Un enfant dont l'âme a été volée par des êtres malfaisants s'affaiblit au fur et à mesure que son âme s'éloigne en direction de l'ouest, jusqu'à ce qu'il meure. Il

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 102.

¹²⁵ Meek, *op. cit.*, p. 250.

y a un terme spécial pour désigner un corps privé d'âme ; il peut continuer à vivre plusieurs jours ¹²⁶.

La conception indienne, ou quelque chose d'approchant, fut probablement commune à tous les Aryens. Les Grecs ont certainement préservé dans le mot *ambrotos* ¹²⁷ la signification du sanscrit *amrita* dont il est l'exact équivalent phonétique, et ils qualifièrent de ce terme les dieux et toutes les substances vivifiantes, en particulier la nourriture divine grâce à laquelle les dieux se maintiennent en vie. Les érudits parlent à ce propos d'immortalité, mais il serait trompeur d'appliquer ce terme sans réserve à une existence incapable de subsister sans l'apport continu d'une substance vivifiante.

En Inde, les hommes partageaient de l'ambroisie au cours du rituel et devenaient des dieux par ce moyen. On a le droit d'en conclure que les mythes grecs, dans lesquels les dieux mangent de l'ambroisie pour se maintenir en vie, témoignent de l'existence d'un rituel analogue en Grèce.

Pour ceux qui se représentent la mort ainsi, elle n'est pas absolue. Un Européen est soit mort soit vivant ; il n'y a pas d'état intermédiaire ; mais un Mélanésien peut être plus ou moins mort, plus ou moins vivant. Un Indien peut passer d'un état à l'autre, atteignant une acmé avant de décliner. Cela explique qu'il puisse y avoir des degrés dans les sacrements ; il y a des degrés dans la vie, et chaque sacrement confère un degré plus élevé. Le mot que nous traduisons par immortalité ne signifie pas, je l'ai dit, une vie sans fin, mais une vie qui a surmonté les attaques de la mort et de ses représentants : les ennemis, les démons et la maladie. C'est une vie plus sûre et plus vigoureuse que celle donnée par la procréation ou même par les sacrements antérieurs. On l'obtient seulement en accédant au rituel supérieur, en devenant le personnage principal lors d'un sacrifice. Ainsi un homme

¹²⁶ Strehlow, op. cit., vol. 1, p. 14.

¹²⁷ *Ambrotos* : adjectif signifiant « immortel » en grec ancien (ndt).

atteint-il l'immortalité, ce qui veut dire qu'il résistera aux attaques de la mort pour cent ans, c'est-à-dire autant que peut le faire un homme. Il mourra ensuite, mais conservera son immunité dans sa prochaine existence.

Quand on observe un processus, on a tendance à postuler l'existence de quelque chose qui en serait la cause. Par exemple, une faculté mythopoétique pour rendre compte des mythes, une faculté anthropomorphique pour rendre compte des caractères humains des dieux de la nature. Au XVIII^e siècle, on expliquait la chaleur par une substance appelée « phlogistique », et Bacon pensait que la pesanteur était une chose pouvant passer d'un objet à un autre. De même, on suppose qu'une certaine substance sous-tendrait le phénomène de la vie. Le vocabulaire des langues aryennes montre que ceux qui les parlaient jadis identifiaient cette substance avec le souffle. Les Indiens l'appelaient *atman*, respiration ; en latin, c'est *anima*, qui est identique au grec *anemos*, le vent. Aristote appelait ce principe le « souffle », et les auteurs du Nouveau Testament utilisèrent le même mot pour désigner l'Esprit saint, conçu comme un vent. La plupart d'entre nous ont renoncé à ces notions, mais nous continuons à utiliser le mot « esprit » qui, étymologiquement, veut dire « souffle ».

La croyance en deux principes opposés, ceux de la vie et de la mort, fut également soutenue par les pythagoriciens. Ils l'aménagèrent ensuite en système métaphysique, mais les philosophes changent les idées bien moins qu'ils ne l'imaginent et il vaut la peine de rappeler comment les pythagoriciens rangèrent la nature sous ces deux principes. Ils distinguèrent deux séries coordonnées ou parallèle ¹²⁸ :

¹²⁸ Aristote, *Met.*, I, 5, 986.

<i>Fini</i>	<i>Infini</i>
Impair	Pair
Un	Multiple
Droite	Gauche
Mâle	Femelle
En repos	En mouvement
Droit	Courbe
Lumière	Obscurité
Bon	Mauvais
Carré	Oblong

Nous saurons la part d'héritage qu'il y a dans tout cela lorsque quelqu'un saura combiner l'étude de la philosophie grecque avec celle des textes babyloniens et indiens ; mais nous pouvons déjà inférer que les oppositions suivantes remontent à un passé très éloigné :

Droite	Gauche
Mâle	Femelle
Lumière	Obscurité

Oppositions auxquelles nous pouvons ajouter :

Bien	Mal
Vie	Mort

Oppositions binaires et organisation dualiste

Il s'agit là d'oppositions très anciennes parce qu'elles sont en rapport avec une forme d'organisation sociale qui a une extension pratiquement universelle. Les Indiens Placent le mâle, l'âme, la main droite et le ciel d'un côté ; la femelle, le corps, la main gauche et la terre de l'autre côté. La lumière et la face illuminée de la Lune sont associées à

la première série, tandis que l'obscurité et la face cachée de la Lune le sont à la seconde.

Il ne s'agit pas d'une simple fantaisie : cela a des conséquences pratiques pour le rituel dans lequel, nous l'avons vu, l'homme est le ciel, et la femme, la terre ainsi que son côté gauche. Ce dualisme s'étend à la société tout entière : la noblesse est masculine et le bas peuple est féminin ; les deux castes supérieures représentent le bien et les deux inférieures le mal ¹²⁹. Au Siam et au Cambodge, toute la société est divisée entre droite et gauche, et cette division est fortement marquée dans le sud de l'Inde, où certaines castes appartiennent à la droite, d'autres à la gauche, d'autres encore sont divisées entre les deux. Dans une caste, les hommes se placent du côté droit et les femmes du côté gauche. Le bouddhisme a retenu cette division ; parmi les disciples principaux du Bouddha, l'un était associé à la droite, l'autre à la gauche.

On trouve cette division entre droite et gauche en Nouvelle-Guinée ¹³⁰, où le côté droit est supérieur, le chef de ce côté étant le chef de la totalité. On la trouvait autrefois au Pérou ¹³¹, où là aussi le chef du côté droit était le chef de la totalité. Les Gallas d'Abyssinie ont des clans de la droite et des clans de la gauche ¹³². Il y a, ou il y a eu, des traces de cette division même dans les cérémonies officielles des États européens puisque lors du couronnement du roi de France Charles V, les pairs laïcs occupaient la droite et les pairs religieux la gauche ¹³³.

À Fidji, je n'ai jamais rencontré de division entre droite et gauche, mais toujours entre haut et bas. J'ai rencontré un cas dans lequel deux

¹²⁹ *Sat. Br*, II, 5, 2, 36.

¹³⁰ Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, p. 28, p. 216.

¹³¹ *JRAI*, 1927, p. 80.

¹³² *Man*, 1915, 10.

¹³³ E.S. Dewick, *Coronation Book of Charles V of France*, 1899, p. 14 (Henry Bradshaw Soc. Publ.), vol. 16.

tribus pratiquant des mariages réciproques étaient distinguées en mâle et femelle. Les Fidjiens se différencient aussi en nobles et roturiers, côté intérieur et côté extérieur du rituel.

Les Chinois distinguent deux éléments, mâle et femelle. Ils croient que l'élément masculin gagne en intensité du solstice d'hiver à celui d'été et qu'il s'affaiblit quand l'élément femelle s'accroît. Cela met en rapport l'élément masculin avec l'été, la chaleur et la lumière, et l'élément féminin avec l'hiver, le froid et l'obscurité.

Il y a même des chefs d'été et des chefs d'hiver, par exemple chez les Indiens Pueblo.

Chez les Koriak, des traditions rapportent que des chamanes changèrent de sexe pour obéir aux commandements des esprits. Ces hommes métamorphosés étaient pris comme concubines et traités en tout point comme des femmes. Cette coutume persiste chez leurs voisins, les Chukchi. Et aujourd'hui encore, les chamanes koriak portent des habits de femmes quand ils officient ¹³⁴. On trouve des coutumes semblables en Amérique du Nord, et nous pouvons les comparer à celle de « l'homme-femme » présente dans de nombreuses fêtes folkloriques européennes.

Chez les Indiens Osage, la division se fait entre paix et guerre ¹³⁵. On retrouve cette division en Nouvelle-Guinée ; elle semble être identique à celle entre droite et gauche, les chefs de guerre étant, semble-t-il, du côté gauche ¹³⁶.

Quand un grand nombre d'Aranda établissent un camp, celui-ci est divisé en deux par un élément naturel comme une petite rivière. Ces

¹³⁴ Jochelson, op. cit., p. 52.

¹³⁵ A.C. Fletcher et F. La Flesche, *The Omaha Tribe*, p. 61.

¹³⁶ Seligman, op. cit., p. 217, p. 338, p. 342.

deux parties représentent les « moitiés » de tribus australiennes qui jouent un rôle important dans les rites.

En Afrique, le dualisme de la société est moins marqué. Les Jukun l'ont, semble-t-il, perdu dans leur organisation sociale permanente ; mais lorsqu'ils travaillent ensemble, ils sont divisés en deux groupes qui luttent l'un contre l'autre pour être le premier à finir. Il y a un chef et un sous-chef, sans doute un de chaque moitié, mais qui portent ce titre seulement pendant la durée du travail ¹³⁷.

Le conflit pour la maîtrise du rituel

Ainsi, dans de nombreuses régions du monde, on trouve des sociétés divisées en deux moitiés, chacune représentant l'un des éléments. Cette forme de société, connue sous le nom d'organisation dualiste, éclaire les conceptions anciennes de la vie et de la mort. Il est évident que la mort ne peut pas être tenue pour entièrement mauvaise quand elle est représentée par une moitié de la société, surtout que chaque moitié prend fait et cause pour le principe qu'elle défend. Dans toutes les organisations dualistes, les deux côtés s'affrontent jusqu'à se battre parfois, bien que ces affrontements se déroulent dans un esprit sportif dénué de toute intention maligne. Ces affrontements s'étendent à toutes choses ; les deux côtés se dépassent constamment, non seulement par la force mais aussi par la ruse.

On donne parfois une raison à ces affrontements, par exemple, qu'il y aura plus ou moins de pluie selon qu'un côté ou l'autre l'emportera ; mais, en règle générale, il s'agit de la survivance d'un ordre disparu. Il faut donc se tourner vers les mythes pour éclairer de telles pratiques.

Les mythologies anciennes sont pleines de luttes entre les dieux et les titans. Dans les tribus germaniques, les titans sont clairement asso-

¹³⁷ Meek, op. cit., p. 405 sq.

ciés à l'hiver, et la lutte oppose les puissances bénéfiques qui favorisent la croissance et le froid qui apporte le dépérissement. Cette lutte n'implique pas de véritable inimitié ; dieux et titans se marient entre eux et Odin, le chef des dieux, est le fils de Besla, un titan féminin. Les dieux et les titans se rendent mutuellement visite et se livrent à des compétitions dans lesquelles ils cherchent à se surpasser les uns les autres. Conçues comme des guerres, leurs luttes seraient inintelligibles, mais elles le deviennent si on y voit des rivalités au sein d'une organisation dualiste.

La même hostilité se retrouve chez les Grecs entre dieux et titans, mais les Grecs la prirent plus au sérieux, sans aucun doute parce que l'organisation dualiste avait chez eux à tel point disparu qu'ils ne pouvaient plus comprendre de quel type d'inimitié amicale elle relevait. Toutefois, certains épisodes suggèrent une rivalité de type sportif et Prométhée, un titan, est un bienfaiteur de l'humanité.

En Inde, le même affrontement a lieu entre les dieux et les Asuras. Les dieux représentent la lumière et la vie, les Asuras, les ténèbres. Leurs luttes sont purement rituelles ; les Asuras essayent continuellement de contrarier les activités rituelles des dieux et y parviennent souvent pour un temps, jusqu'à ce que les dieux trouvent un rituel approprié pour les mettre en déroute.

Chez les Koriak, le créateur et ses enfants « font constamment la guerre aux *Kalan* ». Parmi ces derniers, certains vivent sous terre. Comme les Asuras indiens, qui vécurent un temps au ciel avec Indra mais que celui-ci expulsa, ils vécurent un temps au ciel avec le Créateur mais celui-ci se disputa avec eux et les fit descendre dans notre monde. Là, ils passent leur temps à harceler les hommes et à leur infliger des maladies. Il s'agit d'êtres grossiers et stupides, comme le sont généralement ceux qui s'opposent aux dieux, et le Grand Corbeau parvient souvent à les vaincre par la ruse. Et cependant, le Grand Cor-

beau épouse la fille d'un vieux *Kalan* ; elle était si belle que sa main nue pouvait illuminer la nuit ¹³⁸.

Quelle que soit la forme prise par l'organisation dualiste, dans les faits ou dans les mythes, il est clair que l'un de ses côtés représente la mort et que, dans les sociétés dont une moitié représente la mort, comme je l'ai dit, la mort ne saurait être un mal absolu. En fait, chez la plupart des peuples, l'idée du mal, du mal pur, est complètement absente. Les Mélanésien, à l'évidence, n'aiment pas plus que nous la mort et la maladie, mais il s'agit d'événements quotidiens à propos desquels on ne fait pas trop d'histoires.

De tels peuples ne renâclent ni ne regimbent contre la mort, ils la considèrent comme une chose normale, et quelques philosophes occidentaux sont allés si loin dans la même direction qu'ils reconnaissent dans la vie et la mort deux principes opposés mais nécessaires. La lumière et la chaleur sont bonnes mais leur excès peut être fatal ; l'agriculteur sait que l'obscurité et le froid donnent aux plantes un repos nécessaire. Nous en sommes venus à envisager la mort comme un mal absolu, mais la surpopulation nous rappelle aujourd'hui ce que nous n'aurions jamais dû oublier : la mort est aussi nécessaire que la vie.

Symétrie et dissymétrie des moitiés

L'organisation dualiste remonte à une époque où les hommes pensaient pouvoir maîtriser la procréation et le climat, et produire ainsi un mélange convenable de vie et de mort. On ne sait toujours pas pour quelle raison leur méthode a pris la forme de luttes rivales entre deux côtés ; mais on peut en avancer une pour expliquer que l'un des deux côtés est masculin et l'autre féminin. Fidji nous met sur la voie : lors d'un mariage, ceux qui se rangent du côté du marié sont appelés « les hommes » et ceux du côté de la mariée « les femmes ». Ces appellations ne sont pas permanentes et peuvent s'inverser lors d'un autre ma-

¹³⁸ Jochelson, op. cit., p. 27, p. 135.

riage. Nous avons vu, cependant, que la cérémonie de mariage est d'origine royale et a dû se limiter, un temps, à deux souverains. À cette époque, ceux qui se rangeaient du côté du roi devaient être les hommes, et ceux du côté de la reine, les femmes.

Cette hypothèse est corroborée par les régates qui, chaque année au Siam, opposaient les bateaux du roi, de la reine et d'un certain nombre de personnages officiels. À partir du palmarès, on faisait des pronostics ; si le bateau du roi avait perdu, c'était un présage de prospérité pour le royaume mais, s'il gagnait, c'était le signe d'une calamité imminente et d'une famine ¹³⁹. Cette compétition ressemble tellement à celles qui existent entre deux moitiés qu'elle doit appartenir au même genre. Mon hypothèse montre comment elles peuvent se relier.

Selon cette hypothèse, si le roi ne vient pas toujours de la même moitié, le principe masculin sera tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. De fait, dans certaines régions, il existe une institution que nous pourrions appeler une « royauté en alternance » dans laquelle deux familles règnent à tour de rôle. À Fidji, ces familles sont généralement constituées par les descendants proches de deux frères qui peuvent ou non être alliés par le mariage ; mais, dans certains cas, le pouvoir est exercé tour à tour par des groupes pratiquant le mariage réciproque. En Polynésie, par exemple à Rotuma et à Samoa, la royauté fait souvent l'objet d'une lutte entre deux groupes de villages et on peut supposer que, à l'origine, ces luttes se faisaient entre moitiés.

Je n'ai pas de preuve que le principe masculin passe d'un côté à l'autre, mais une telle hypothèse expliquerait une curieuse inversion existant entre l'Inde et la Perse. Les *deva* indiens sont associés à la lumière, au ciel, à la vérité et au bien ; les *asura* à l'obscurité, à la terre, au mensonge et au mal. Les *ahura* persans, au contraire, - sont bons et les *daeua* sont des démons. Cela peut s'expliquer si l'on suppose que

¹³⁹ H.Q. Wales, op. cit., p. 211.

les deux principes pouvaient à l'origine permuter, mais que cette permutation cessa après la séparation des Perses et des Aryens de l'Inde.

Les deux moitiés sont rarement sinon jamais égales. À Fidji, l'une est noble, l'autre roturière. Dans les États plus petits, cela n'entraîne pas une inégalité importante, mais seulement une préséance dévolue aux nobles. Le chef des nobles est le chef de la totalité du groupe, mais le chef roturier est chef en second ; c'est un homme de grand prestige, parfois celui qui exerce le pouvoir véritable. À Lakemba, dont l'histoire est assez bien connue, on peut presque voir la noblesse se séparer des roturiers. Autrefois, les deux groupes se mariaient l'un avec l'autre et ces mariages croisés produisaient les hommes les plus nobles. Puis, au fur et à mesure que Lakemba prit de l'importance, la noblesse fit des alliances matrimoniales avec d'autres grands États et vit son statut augmenter tandis que celui des roturiers déclina. L'arrivée des Européens, qui sont complètement ignorants de l'organisation sociale et qui frayent avec la noblesse, a encore creusé l'écart.

Une fois la préséance fixée sur un côté, l'organisation dualiste tend à en faire celui des gens de bon aloi, et à le séparer du côté opposé. En Inde, cette tendance a été poussée à l'extrême, et c'est ce qui a valu au système des castes cette vilaine réputation. Les textes les plus anciens témoignent déjà d'une certaine arrogance de la part des castes aristocratiques, représentant les dieux, mais celle-ci n'est rien en comparaison de celle des temps plus récents. La quatrième caste comprend des gens respectables qui ont des fonctions à la cour, comme commandant de l'avant-garde, et qui jouent un rôle latéral dans le rituel. Il n'y a aucune mention de la dernière catégorie, celle des intouchables, dont la condition est si choquante pour un Européen.

Dans sa forme primitive, la division de la société en deux moitiés, avec le ciel, la lumière et le principe masculin d'un côté, la terre, l'obscurité et le principe féminin de l'autre, ne semble pas avoir impliqué de condamnation morale. Un côté se trouve seulement plus élevé que l'autre. Mais les rituels ont toujours tendance à acquérir une

connotation morale, et c'est en suivant cette tendance que le principe du bien physique, à savoir la vie et la prospérité, s'est transformé en bien moral, tandis que le mal, qui était seulement un principe qui affaiblit le monde, est devenu un mal moral, c'est-à-dire non seulement un désagrément inévitable, mais une chose qu'il faut réprouver et combattre.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 12

La paternité

*La transmission de la vie
dans la nature et dans le rituel*

[Retour à la table des matières](#)

Tout le monde présuppose qu'il faut refuser aux animaux une connaissance de la paternité, et donc que l'homme a dû l'acquérir après s'être séparé du singe. On se demande seulement à quel stade de son développement cette connaissance lui est venue. Il se pourrait que, grisés par nos succès au sein du règne animal, nous réclamions une fois de plus un privilège excessif pour l'homme. L'élaboration d'une théorie de la paternité suppose, sans doute, des raisonnements dont on présume les animaux incapables : elle exige l'idée précise selon laquelle la conception dépend de la fécondation effectuée par le mâle. Mais cela n'est pas nécessaire pour établir une association entre la sexualité et la paternité et les rendre indissociables dans notre esprit. Les sensations attachées aux relations sexuelles et à l'éducation des enfants se recouvrent très largement ; par exemple, les seins sont, dans le langage des psychologues, une zone érogène, mais ils ne jouent aucun rôle dans la conception et ont seulement pour fonction de nourrir les nouveaux-nés. Les instincts sexuels et parentaux se recouvrent tellement qu'ils sont souvent confondus. Une épouse aime à materner

son mari et, quoi qu'on pense de Freud et de son école, ses idées les plus fantaisistes ont pour base cette vérité que l'amour d'un amant et celui d'un parent ne sont pas strictement séparés dans la nature.

Quand un pingouin courtise sa partenaire en amassant à ses pieds des cailloux avec lesquels construire un nid, il y a évidemment un certain lien entre ses désirs sexuels et l'élevage de sa progéniture. Mais il serait oiseux de se demander s'il y a une connaissance véritable du rapport entre coït et parturition chez les pingouins, ou encore chez les singes, tant que nous ne saurons pas comment l'homme s'est approprié la connaissance de la paternité.

Nous devons partir du fait que le mariage sacré est un trait essentiel de tout rituel. Cela suffit à montrer que les hommes savaient depuis des temps très reculés que le coït donne naissance aux enfants. Le mariage sacré fait partie du rituel parce qu'il est créatif, qu'il cause un surplus de vie. Si, partout dans le monde, on emploie rituellement le coït pour multiplier la vie, on doit faire l'hypothèse que l'ancêtre commun à toutes les races existant de nos jours savait déjà que le coït produit un surcroît de vie, ou bien que cette connaissance ou le rituel fondé sur elle sont apparus quelque part, à un moment ultérieur, avant d'avoir une diffusion universelle.

Aucune race, en effet, n'est dans l'ignorance complète de la paternité ; elles sont toutes marquées par l'idée que coït entraîne progéniture.

Sexualité et procréation : ignorance ou dénégarion

Il est vrai que Spencer et Gillen répandirent le bruit qu'ils avaient trouvé en Australie centrale des gens qui ne savaient pas comment on faisait les enfants. Dans la tribu Aranda, disent-ils, « on soutient fermement que l'enfant n'est pas le résultat direct du rapport sexuel, qu'il

peut venir au monde sans lui, et que le rapport sexuel prépare seulement, pourrait-on dire, la mère à l'accueil et à la naissance ultérieure de l'enfant ¹⁴⁰ ». Mais leurs cérémonies d'initiation et tout leur rituel cessent d'être intelligibles si on les prive de leur fondement : la conscience que la procréation est une création. Si nous faisons crédit à Spencer et Gillen, nous devrions admettre que les Australiens ont élaboré, de façon indépendante et sans aucune connaissance de la paternité, un rituel remarquablement similaire - dans ses caractéristiques principales et même dans de nombreux détails - à des rituels fondés sur la connaissance que le coït a pour conséquence la progéniture.

Malinowski avait soutenu, pour les îles Trobriand, la même chose que Spencer et Gillen pour les Aranda ¹⁴¹ ; mais ses vues plus récentes sur le même sujet montrent qu'il a fait preuve de beaucoup plus d'esprit critique. Il déclare ¹⁴² que « ce que nous trouvons réellement chez eux, c'est une attitude compliquée vis-à-vis des faits de maternité et de paternité. Elle combine des éléments de savoir positif et des lacunes en matière d'embryologie ». Il ajoute que, du point de vue des indigènes, pour concevoir des enfants « une femme doit avoir commencé sa vie sexuelle ». Mais alors, si les Trobriandais sont tout à fait conscients que le coït est nécessaire à la grossesse, comment pourraient-ils ignorer la paternité ? L'auteur lui-même ne soutient pas une telle affirmation. Il a seulement voulu montrer que les Trobriandais ne considèrent pas le père comme « ayant participé à la constitution du corps de l'enfant ». Mais n'est-ce pas trop exiger d'eux qu'ils comprennent le processus de la fécondation ? Combien d'Européens le connaissent-ils ? Si nous interrogeons l'homme de la rue, trouverions-nous chez lui beaucoup plus que l'idée qu'il ne peut pas y avoir de grossesse sans coït ? S'il a des idées plus précises, il les a apprises, directement ou indirectement, des physiologistes. À défaut, je pourrais bien croire, comme les Fidjiens et les Koita de Nouvelle-Guinée,

¹⁴⁰ *Arunta*, p. 222.

¹⁴¹ *JRAI*, 1916, p. 353.

¹⁴² *Sexual Life of Savages in NW Melanesia*, p. 21.

qu'un rapport sexuel unique n'est pas suffisant pour produire un enfant. Si, dans ces tribus, une fille non mariée conçoit un enfant, on lui demande immédiatement qui est le père : il est donc impossible de leur dénier une connaissance de la paternité.

Les travaux de Malinowski montrent que les Trobriandais tiennent le coït pour nécessaire à la grossesse, mais ignorent tout de l'action de la semence. Une Anglaise qui s'est rendue aux îles Trobriand, et qui s'y est entretenue avec les femmes, m'a assuré qu'elles en savaient beaucoup plus long que les hommes sur le sujet et qu'elles profitaient de la crédulité de leurs maris pour cacher leurs liaisons. À bien lire Malinowski, il est évident qu'elles agissent ainsi ; les hommes croient qu'une femme peut avoir un enfant sans rapports sexuels pendant les douze mois précédents sa naissance mais, bien sûr, la mère en sait plus long que personne et elle ment à son mari quand elle prétend avoir été chaste durant son absence. Nous verrons tout à l'heure qu'en Albanie également, les femmes s'entendent entre elles pour tromper leurs maris.

D'autres peuples ont des vues plus précises. Les Dobuans, qui ne vivent pas loin des Trobriandais, croient que la semence est du lait de coco qui, ayant traversé le corps de l'homme, « fertilise la femme, et forme le fœtus en faisant coaguler en elle le sang qui, s'il n'est pas fertilisé, est évacué lors du flux menstruel ¹⁴³ ».

Pas plus que les Trobriandais, on n'avait idée, en Inde ancienne, que le père prenait part à la formation du corps de l'enfant, et on pensait cependant que la semence transmettait la vie et qu'elle produisait plus de vie dans la fleur de l'âge que chez le vieillard ou le garçon ¹⁴⁴.

Nous avons besoin de nouvelles enquêtes de terrain, aussi rigoureuses que celle de Malinowski, pour savoir comment a pu se déve-

¹⁴³ R.F. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, p. 238.

¹⁴⁴ *Sat. Br.*, XI, 4, 1, 15.

lopper, dans l'histoire de l'humanité, l'idée selon laquelle la semence n'entre pas dans la composition de l'enfant mais a un effet sur l'embryon.

L'opinion des Grecs, telle qu'Eschyle l'énonce dans *les Euménides*, était très différente. Il nie que la mère ait une part quelconque dans la formation du corps de l'enfant. Le père plante la semence dans la matrice où elle se développe ; la mère ne fait qu'en porter le fruit.

Même quand on admet que les deux parents participent à la formation de l'enfant, il ne s'ensuit pas que l'on connaisse la durée de gestation. Dans l'Angleterre médiévale, on croyait, et on croit toujours en Albanie, qu'un enfant peut se développer lentement dans la matrice et naître jusqu'à trois ans après la mort du père. Ici encore, les femmes en savent plus long que les hommes. Un chef albanais, qui devait juger d'un cas semblable, admit que, tout en étant lui-même père d'une famille nombreuse, il était ignorant en la matière et envoya chercher deux femmes compétentes. Celles-ci connaissaient les faits, mais les cachèrent aux hommes par crainte de faire couler le sang ¹⁴⁵.

Des deux opinions, la plus récente, celle des Grecs, est curieusement la plus éloignée de la vérité. La plus ancienne reconnaît le rôle joué par chaque parent, la mère donnant le corps, et le père, la vie. Chez les Ashanti, par exemple, le système social repose sur la croyance que les enfants sont faits de sang, provenant de la mère, et « d'esprit », provenant du père ¹⁴⁶.

¹⁴⁵ M. Hasluck, *Man*, 1932, p. 65.

¹⁴⁶ R.S. Rattray, *Ashanti*, p. 46.

Les sources de vie rituelle et sacramentelle

L'Inde ancienne nous fournit un autre indice. On nous dit ¹⁴⁷ que « la semence qui s'implante dans la matrice devient génératrice [...] la semence est produite par l'ensemble du corps [...] la sève de vie alimente le corps d'une extrémité à l'autre ». L'idée que la semence provient du corps entier doit être extrêmement ancienne car, partout dans le monde, des croyances la supposent. La semence n'est pas la seule à posséder des vertus vitales mais aussi d'autres sécrétions du corps. Dans différents endroits du monde, les larmes, la salive, le sang, le lait, les urines, les selles et la sueur sont rituellement utilisées au cours de cérémonies donatrices de vie et suggèrent une théorie originelle selon laquelle la semence se répand dans tout le corps et en sort sous la forme de sécrétions vivifiantes.

Cela explique l'usage des boissons sacramentelles ; elles sont l'essence vivifiante des plantes. On utilise ces boissons pour un usage interne aussi bien qu'externe. L'Inde nous apprend que boire du soma est une forme de lustration. « Alors il consomme du soma ; c'est ainsi qu'il fait une onction sur lui-même. Ainsi son âme est-elle ointe de soma, ointe d'ambrosie (immortalité). » On rapporte également que le soma fournit au corps son liquide vital ¹⁴⁸. Homère et d'autres poètes grecs représentent aussi l'ambrosie sous forme de nourriture ou de boisson qui sert aussi de moyen d'onction. À Fidji, le kava sert à la fois de boisson et d'onction.

L'usage du vin, de l'hydromel, de la bière et de tous les autres éléments lors des sacrements doit ainsi être considéré comme relevant du même principe. Nous ne savons pas quel fut le premier liquide végétal donneur de vie, mais il dut y en avoir un. Les peuples qui migrent peuvent ne pas trouver la plante qu'ils utilisent d'habitude et doivent

¹⁴⁷ S.A., VII, 3, 1, 3.

¹⁴⁸ Sat. Br., IX, 4, 4, 9 ; VII, 3, 1, 3.

chercher un substitut. Nous savons que cela s'est produit en Inde ; le soma, quelle qu'ait été cette plante à l'origine, est perdu ; ce que l'on appelle aujourd'hui soma est une plante différente. À l'évidence, on a fait des expériences et on a apporté des améliorations. Les boissons alcoolisées une fois découvertes, on peut aisément comprendre pourquoi elles ont dû remplacer des boissons telles que le kava. Des termes tels que *ichor*, élixir, *aqua vitae* rappellent l'usage sacramentel des liquides (ou des substances) donneuses de vie.

L'usage rituel de l'huile correspond à celui de la graisse animale et est extrêmement répandu. Son usage pourrait provenir d'une théorie différente de celles valant pour les autres liquides, mais je n'en ai pas trouvé d'indices.

Les graines ont été mises en rapport avec la semence mais seulement, bien sûr, chez les peuples connaissant les céréales. Les graines sont souvent utilisées lors des sacrements pour faire des lustrations, en particulier celles des futures mariées.

La puissance fertilisante la plus importante est, évidemment, la pluie. Le mot *pali* pour « pluie » veut dire aussi semence. Nous avons déjà remarqué la croyance fort répandue selon laquelle le ciel féconde la terre avec la pluie, comme le mâle féconde la femelle, et qu'en identifiant un couple humain au ciel et à la terre, il est possible d'accroître la fertilité d'un pays.

À côté de la croyance selon laquelle le ciel féconde la terre avec son eau, on trouve la croyance selon laquelle le soleil féconde la terre avec sa lumière. Ainsi les Tahltan du Canada considèrent-ils la terre comme la mère du peuple, « alors que le soleil, masculin, est leur père ¹⁴⁹ ». On trouve quelquefois des mythes dans lesquels une vierge conçoit par l'intermédiaire des rayons du soleil et, comme d'habitude, ce que raconte le mythe est présent dans le rituel. Dans certaines cas-

¹⁴⁹ J.A. Teit, « Notes on the Tahltan Indians », p. 486.

tes hindoues, la veille de la cérémonie de mariage, la future mariée « doit regarder en direction du soleil ou s'exposer d'une manière ou d'une autre à ses rayons ¹⁵⁰ ».

Ces deux croyances parallèles semblent entrer en conflit et finalement se confondre. Le roi oscille entre le statut de dieu-ciel et celui de dieu-soleil, mais le soleil semble avoir pris l'avantage en rejetant le ciel à l'arrière-plan, et en devenant alors le faiseur de pluie et celui qui rend fertile grâce à elle ¹⁵¹. « Une offrande jetée correctement dans le feu sacrificiel atteint le soleil. Du soleil procède la pluie, de la pluie la nourriture, et de là, les êtres humains. » Cette double activité du soleil peut expliquer un miracle indien célèbre dans lequel du feu et de l'eau sortent du corps au même moment.

Le dieu indien Shiva est un dieu-soleil et a en même temps le phallus pour représentant. Le soleil est, pour ainsi dire, le phallus du monde. Il apparaît comme donneur de vie sur les bas-reliefs d'Akhénaton. Les Aranda appellent les rayons du soleil les « poils pubiens du soleil ¹⁵² ».

Pour en revenir aux substances donneuses de vie : même des solides minéraux peuvent avoir cette propriété. Le sable peut être utilisé pour les ablutions rituelles, le sable et le sel pour la lustration ¹⁵³. Ainsi donc, bien que nous ayons commencé par un liquide vital, nous voyons à la fin que ces substances peuvent être soit liquides soit solides. La nourriture est donneuse de vie, comme nous le savons tous, et les Grecs comme les Indiens avaient pour ambrosie une nourriture aussi bien qu'une boisson. Tous les sacrements incluent la communion sous les deux espèces, solide et liquide. Il y a cependant moins à dire sur les solides que sur les liquides parce que ces derniers sont plus

¹⁵⁰ M.M. Williams, *Brahmanism and Hinduism*, p. 334.

¹⁵¹ *Manu*, III, 76.

¹⁵² Strehlow, op. cit., vol. 1, p. 17.

¹⁵³ Prof. M.A. Canney, *Man*, 1926.

faciles à manipuler. On peut donner de la nourriture à un animal ou à un homme, mais on ne peut pas la faire ingurgiter à une plante ou une pierre. Le liquide vital est utilisé pour donner la vie à toutes sortes de choses, sans distinction d'espèces.

***La maîtrise du don de vie par les hommes
dans le mythe et le rite***

Une histoire d'Abyssinie raconte comment un homme, qui voyageait avec sa sœur, voulut coucher avec elle, mais celle-ci lui conseilla d'épancher sa passion sur un aloès. C'est ce qu'il fit et l'aloès eut de lui une descendance, qui forma le clan ayant cette plante pour totem. Bien que cette histoire ait été recueillie à une date récente, elle pourrait bien avoir préservé la signification de la curieuse parenté existant entre un groupe humain et un animal ou une plante. Si la paternité consiste à donner la vie, tandis que la maternité pourvoit au corps, un homme sera l'ancêtre de tous les animaux et de toutes les plantes qui descendent de celui ou celle qu'il a fécondé. Un animal ou une plante sera l'ancêtre de tous les êtres humains descendant de la femme qui a été fécondée par l'animal ou la plante en question.

Nous répugnons tellement à entremêler les hommes et les animaux qu'il nous est difficile de croire que leur fertilisation mutuelle puisse jamais avoir été une coutume ; mais l'expérience montre qu'il n'y a rien, si choquant que cela puisse nous paraître, qui n'ait pu faire ou ne fasse encore l'objet d'un acte rituel. Si ces choses nous répugnent, c'est peut-être parce qu'elles ont été condamnées après avoir été pratiquées, et qu'elles en conservent le caractère honteux. Nous en avons la preuve dans le mariage de la reine indienne avec un cheval, rite dont le traducteur du *Satapatha Brahmana* n'a pas pu se résoudre à traduire la description, ni même à le mentionner. J'ai décrit comment le pêcheur de Fidji passe la nuit avec la première tortue qu'il attrape ¹⁵⁴. Bien que le coït ne soit pas mentionné, cette pratique ressemble à un mariage.

¹⁵⁴ *Northern States of Fidji*, p. 271.

Le mariage avec une plante est un rite assez commun, bien que dans tous les cas que je connais, il soit effectué de manière symbolique. C'est fréquent en Inde, où le symbolisme a si souvent remplacé la chose même.

Les rois cinghalais n'avaient pas du tout honte d'être les descendants d'une princesse licencieuse et d'un lion qui l'avait enlevée. Au contraire, ils en tiraient gloire, affichant le lion sur leurs monuments et leurs étendards, et dérivant, correctement ou pas, le nom « Ceylan » de *siniha*, « lion ». Ce type de légende se rencontre partout dans le monde et montre que la bestialité, ou des traditions s'y rapportant furent, autrefois, largement répandues.

L'un des plus nobles ascendants dont une famille royale puisse se glorifier est le soleil. On remonte jusqu'à une vierge qui fut fécondée par le soleil. Il est difficile de dire jusqu'à quel point cette fécondation est directement imputée aux rayons du soleil, ou à l'homme qui est lui-même un descendant, et donc une incarnation, du soleil. Dans ce dernier cas, le problème est simplement déplacé. Il y a probablement lieu de faire l'hypothèse que, là où le mythe indique une fécondation directe, il remonte à un rituel, comme le rituel indien que j'ai mentionné, et que, là où le soleil prend la forme d'un homme, il s'agit seulement du souvenir d'un rite comme celui d'Égypte dans lequel le dieu-soleil est censé rendre visite à la reine dans la personne de son mari.

On trouve à la fois des rites et des mythes dans lesquels le soleil ou le ciel apparaissent sous les traits d'un homme, et certains dans lesquels son partenaire féminin est la terre. Les Rotuman racontent une légende dans laquelle une pierre fut rendue féconde par un roi. On m'a montré à Fidji des pierres sacrées qui avaient des enfants, mais ces enfants étaient des pierres. Dans la légende rotuman, les enfants étaient des êtres humains. On doit faire l'hypothèse que ce mythe rappelle un mariage sacré entre un roi solaire ou céleste et une reine représentant la terre ; au sein de la mythologie polynésienne, dans le

mythe du mariage des cieux et de la terre, le couple est appelé Rangi et Papa, Ciel et Rocher.

Cependant, l'usage rituel d'un liquide vital a moins pour fonction de féconder la femme que d'accorder la vie à l'homme. La femme participe à la lustration de l'homme parce qu'elle rendit avec lui mais, comme le rituel est essentiellement une affaire masculine, le liquide vital, s'il s'agit d'une boisson qui donne la vie, est généralement dévolu aux hommes. Le soma et le kava leur sont réservés. La lustration est accordée plus libéralement, mais la boisson sacramentelle tend à être limitée à un cercle restreint. À Fidji, le kava est réservé aux sacrements des chefs et il n'y était autrefois partagé que par les chefs et leurs aînés. Dans la Grèce des premiers temps, l'usage de l'ambroisie et du nectar a dû être limité, car c'est la boisson des dieux, c'est-à-dire réservée au roi et à ses chefs. Les rois indiens finirent par être interdits de soma, la boisson sacramentelle des brahmanes. Les Églises protestantes conservent la coutume de donner du vin à tous ceux qui communient, mais l'Église catholique ne le permet qu'à un seul laïc, le roi lors de son couronnement.

On ne voit pas pourquoi le liquide vital devrait être traité différemment selon qu'on en fait un usage interne ou externe, mais il semble que son usage interne confère un degré supérieur de vie.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 13

La pureté et la pollution

Des substances vitales aux substances létales : le tabou du sang menstruel

[Retour à la table des matières](#)

Nous l'avons noté au chapitre précédent, la plupart des sécrétions du corps humain, telles que le lait ou la salive, sont considérées comme donneuses de vie, et cela s'applique évidemment au sang ; on trouve de nombreux rites dans lesquels le sang d'une victime, ou d'un autre participant au rituel, est consommé de façon sacramentelle. Une exception notable à cela, celle du sang menstruel ; peu nombreux sont les peuples qui ne le considèrent pas comme source de pollution. Les rapports sexuels avec une femme ayant ses règles fait l'objet d'un tabou quasiment universel et le seul fait de dormir à ses côtés est souvent considéré comme une faute. Dans nos propres sociétés, il existe une prévention à l'encontre des femmes qui, durant leurs règles, prennent un bain ou même s'approchent de l'eau. Il y a même une prévention encore plus grande à l'encontre de celles qui s'occuperaient d'une manière ou d'une autre de nourriture. Même les médecins discutent

gravement pour savoir si cette prévention a un fondement scientifique et si les femmes émettent ou pas du poison pendant cette période.

On trouve ce genre de croyance chez la plupart des sauvages ; nous l'illustrerons par l'exemple des Winnebago. Chez eux, « tout ce qui est saint perdrait son pouvoir si une femme indisposée s'approchait [...] Si un malade recevait à manger d'un plat ayant servi à une femme indisposée, son état empirerait gravement ».

Au moment de leurs règles, les femmes sont confinées dans des pavillons spéciaux durant quatre à dix jours.

« Si elles jetaient un coup d'œil à l'extérieur pendant la journée, le temps deviendrait très mauvais, et s'il leur venait à l'esprit de regarder le ciel bleu, il deviendrait nuageux et il se mettrait à pleuvoir [...] Lors d'un festin, toutes les jeunes filles approchant de l'âge de la puberté doivent être absentes ; les femmes ménopausées s'assoient à côté des hommes parce qu'on les considère comme des hommes [...] Si on peut dire d'un Winnebago qu'il a peur de quelque chose, c'est bien du flux menstruel d'une femme, car même les esprits peuvent mourir de ses effets ¹⁵⁵ ».

Les livres qui discutent des origines et des raisons de ces tabous menstruels tiennent pour acquis que la prohibition des rapports sexuels est le premier d'entre eux et que tous les autres n'en sont que des extensions. Lord Raglan ¹⁵⁶ a pris le problème par l'autre bout ; il insiste avec raison sur le fait que la prohibition du rapport sexuel n'est qu'un tabou parmi d'autres et qu'il vaut mieux chercher un principe qui soit sous-jacent à tous et dont ils dérivent de façon identique. Il remarque que la multiplicité des tabous semble plus ancienne que la simple prohibition du rapport sexuel. C'est seulement dans nos pays qu'une minorité de gens éduqués semble prohiber exclusivement les rapports sexuels et cela depuis peu. On comprend mieux ces faits, pense-t-il, en considérant ce point de vue comme l'abandon de tous les tabous à l'exception d'un seul, plutôt qu'en raisonnant comme si le ta-

¹⁵⁵ P. Radin, « The Winnebago Tribe », p. 37.

¹⁵⁶ Jocasta's Crime, chap. XVII.

bou sur la nourriture et les autres tabous étaient des extensions du tabou sexuel. Je suis de son avis car il me semble que cette hypothèse donne de bien meilleurs résultats.

Mort et pollution

Regardons d'abord en quoi consiste la pollution. Elle a pour cause principale la mort et il s'agit, à nouveau, d'un fait quasiment universel. Sans être toujours poussé à l'extrême comme en Inde, à peu près partout, le contact avec la mort entraîne un état qu'il faut éliminer. Tous ceux qui portent le deuil sont censés mourir avec le mort puis revenir à la vie. Ainsi les hommes qui enterrent un chef fidjien doivent-ils rester calmement allongés dans la maison du mort pendant quatre nuits ou plus. Leurs mains sont « sacrées » et ils ne doivent pas toucher la nourriture de leurs mains avant d'avoir effectué le rite du « lavage des mains » qui consiste à faire pousser des plantes comestibles destinées à servir plus tard d'offrande. Leurs mains sont nettoyées avec de la terre et un bain spécial parachève leur retour à la vie.

D'après la loi de *Manu* ¹⁵⁷, les causes de pollution sont, hormis les gens de basse caste et les meurtriers de brahmanes, le cadavre, la femme ayant fait une fausse-couche et celle qui a ses règles.

Il y a deux choses qu'un Jukun chargé d'un culte doit éviter : une femme indisposée et un cadavre. La prière pour remédier à la pollution menstruelle, récitée lors du sacrifice, déclare que l'homme est venu pour « obtenir la santé ». La purification est à l'évidence une restauration de la vie, car un homme qui manque à se purifier après un contact avec une femme indisposée, peut mourir ¹⁵⁸.

Puisque la menstruation est ainsi associée à la mort, nous devons donc supposer que, par ses règles, une femme entre elle-même en

¹⁵⁷ IV, 28 ; V, 66, 89.

¹⁵⁸ Meek, op. cit., p. 229, p. 247.

contact avec la mort. Pourquoi en est-il ainsi ? Sans avoir de preuves tangibles, il me paraît probable que le sang menstruel est considéré comme du sang mort, comme le sang d'un fœtus qui n'a pas reçu la vie. À l'appui de cette idée, je peux seulement citer le fait que les Fidjiens décrivent le produit d'une fausse-couche survenue dans les premiers mois de grossesse comme du « sang » ou comme « tombé sous forme de sang ». Cette théorie s'accorde bien avec ce que dit *Manu* ¹⁵⁹, à savoir que la menstruation détruit la vitalité d'un homme et neutralise les pouvoirs vitaux de sa semence. Aussi neutralise-t-elle également les autres éléments donneurs de vie - la nourriture, qu'une femme indisposée ne doit pas toucher, et l'eau, dans laquelle elle ne doit pas se baigner ou dont elle ne doit pas traverser le cours. Elle ne doit pas non plus s'approcher d'un nouveau-né ni d'une mère qui allaite. Tous ces tabous semblent être dérivés de l'idée que le sang menstruel est un cadavre, le cadavre d'un bébé potentiel.

La pollution est ainsi identifiée à la mort, tout comme la pureté est identifiée à la vie. Et comme tous les sacrements sont une mort et une renaissance, ils impliquent un passage de la pureté à la pollution et, en retour, de la pollution à la pureté. C'est ce que nous voyons à Fidji. Il n'y a pas de distinction entre le sacré et l'impur ; est tabou tout ce qui a été en relation avec un dieu ou un esprit et l'on entre dans cette relation en passant par un traitement rituel où l'on reconnaît à nouveau une mort et une renaissance. La tête d'un chef est taboue parce qu'elle est divine. Les mains de ceux qui enterrent un chef sont taboues, mais également celles des hommes qui ont procédé à son installation. On ne doit pas s'en étonner : si tous les sacrements sont des imitations de la mort et de la renaissance, la pollution et la pureté y seront présentes à chaque fois. Il est donc tout à fait logique, comme nous l'avons déjà montré, qu'aucun rite ne soit propre à un sacrement quelconque. Mais quand les hommes s'emparent d'une nouvelle idée, comme celle de renaissance, ou celle des droits de l'homme ou de l'autodétermination, ils en développent toutes les implications, sans tenir compte des faits

¹⁵⁹ IV, 41.

contraires jusqu'à ce que ceux-ci deviennent trop résistants ; ils essayent alors de composer avec eux et deviennent incohérents.

Pollution et division du travail rituel

La théorie selon laquelle les sacrements impliquent une mort et une renaissance a été constituée avec rigueur et ténacité, mais elle ne peut surmonter le fait implacable que la mort biologique est une réalité alors que la mort sacramentelle est une fiction. C'est un fait indéniable qu'un cadavre se décompose tandis qu'un homme qui feint la mort préserve son intégrité. On peut nourrir les morts comme les vivants, mais les circonstances matérielles rendent cette alimentation très différente. À Fidji, on va jusqu'à demander à un homme qui a enterré un chef de s'allonger pour être nourri ; il est aussi passif qu'un être vivant peut l'être mais il ne peut l'être complètement ; il mastique et digère sa nourriture, ce qu'un mort ne peut pas faire.

Dès le départ, il doit y avoir une différence entre le sacrement ultime et les autres et cette différence tend à ressortir avec le temps. A Fidji, la pollution des mains est tout particulièrement associée à la mort d'un chef ; elle n'est mentionnée qu'occasionnellement dans d'autres sacrements. Il se pourrait qu'elle ne soit pas toujours mentionnée, tout en étant observée, mais cela montrerait déjà que, mis à part le cas d'un décès, elle perd de son importance.

En Inde, le contraste a été poussé encore plus loin. Les funérailles sont une cérémonie de mauvais augure et comme telles se distinguent des cérémonies de bon augure que sont celles de la naissance et du mariage. À leur opposition correspondent également des pratiques opposées. D'abord commune à tous les rites, l'inversion devient propre aux funérailles. La gaieté devient le signe du mariage et la tristesse celui des funérailles. Le brahmane, du moins à Ceylan, évite les funérailles ; il est un prêtre de la vie, d'une vie liée à l'ambroisie, et ne doit donc avoir aucun contact avec la mort. Il se tient à l'écart des funérail-

les comme il se tient à l'écart d'une femme ayant ses règles. Une sorte de prêtre convers procède aux cérémonies à l'intérieur de la maison, mais il est trop pur pour suivre le mort jusqu'au rite ultime, celui de la crémation. C'est le barbier, un homme de basse caste, qui prend le relais quand on porte le cadavre sur les lieux de la crémation et c'est lui qui fait office de prêtre devant le bûcher funéraire.

Le contraste grandissant entre la vie et la mort, la pureté et la pollution, a eu des effets sur la société, comme toute croyance solidement entretenue. Il a divisé la société en deux groupes bien définis, au moins en théorie : les castes supérieures, pures, au-dessus d'une certaine ligne de partage, et les castes inférieures, impures, au-dessous.

Il n'y a pas d'opposition semblable à Fidji, comme nous l'avons vu. Il y a des supérieurs et des inférieurs mais, à l'exception des charpentiers, personne n'est exclu des cérémonies. Il existe des castes supérieures et inférieures mais pas de distinctions tranchées entre elles ; la société a des échelons mais elle n'est pas clivée.

En Inde, il y a un clivage strict ; certains sont admis au rituel de vie et les autres en sont exclus le plus possible parce qu'ils sont en rapport avec la mort. Cela remonte aux temps anciens ¹⁶⁰. J'ai déjà mentionné les castes inférieures qui, bien qu'elles soient exclues du rituel royal, y sont, comme les femmes, admises à un certain moment. Après son installation, le roi doit faire une offrande aux dieux Soma et Rudra pour effacer la pollution que leur participation au rituel a entraînée.

La nature, cependant, n'admet pas les distinctions trop tranchées. Elle est toujours en mouvement. Quels que soient les efforts des faiseurs de systèmes pour tracer des lignes nettes, la nature les brouille toujours. Aucun décret ne maintiendra en haut les incapables et en bas les hommes de valeur ni ne conservera une distinction stricte entre les classes. En pratique, la société indienne est moins rigide qu'en théo-

¹⁶⁰ *Sat. Br.* V, 3, 2, 1.

rie ; les familles s'élèvent et s'abaissent et la frontière entre le haut et le bas a tendance à fluctuer.

La complémentarité du bien et du mal échappe aux Occidentaux

Il ne s'agit ici ni d'écrire en moraliste ni d'évaluer les institutions. De telles choses ne sont pas du ressort de la science mais du rapport de force entre idéaux opposés. Et pourtant, il est nécessaire de rappeler au lecteur que l'évolution de la société n'a pas été une simple progression du mauvais au meilleur en passant par le mieux. Intoxiqués par nos propres succès, nous avons tendance à penser en Europe que nos institutions sont les meilleures à tout point de vue et qu'il s'agit quasiment de créations divines qu'il est de notre devoir de substituer aux méprisables productions des autres races. Sous-jacent aux travaux des écoles psychologiques, sociologiques et fonctionnalistes, on trouve le présupposé inconscient et non scientifique selon lequel nous serions en possession de la Raison pure, tandis que le sauvage ou le « primitif » vivrait dans un monde irrationnel. Il est donc bon de rappeler de temps en temps que les différentes branches de l'humanité sont toutes aussi enclines à se développer dans de mauvaises directions que les différentes branches du règne animal. Dans la lutte pour la vie, une race peut sacrifier un avantage à long terme à un succès immédiat.

Il se pourrait que notre civilisation se soit égarée en cherchant à séparer complètement le bien du mal, la vie de la mort. Toutes ces divisions bien tranchées sont contraires à la nature et les efforts pour les mettre en pratique conduisent à des difficultés théologiques et politiques sans fin. Pour moi, dès l'enfance, il me paraissait complètement injuste qu'un seul péché de plus ou de moins puisse conduire un homme au feu éternel ou lui assure à tout jamais le bonheur. En politique, toute notre vision de l'humanité s'est trouvée biaisée par une distinction nette entre les bons et les méchants. Un homme avisé ne

peut lire un roman qui divise l'humanité en héros parfaitement bons et en scélérats ; mais un contraste aussi simpliste a du succès auprès des masses. Cette classification trahit la nature, mais les masses ne demandent pas la vérité ; elles recherchent quelque chose qui soit facile à comprendre et le trouvent dans cet antagonisme simple entre le bon et le mauvais. Malheureusement, elles conservent leur paresse intellectuelle dans les affaires pratiques de la vie, et nous devons ainsi supporter des idéalistes qui ne voient rien de mauvais de leur côté ni de bon en face. Il est clair que, sous le coup de la colère, il est difficile de rester impartial dans une querelle privée et de voir ce qu'il y a de bon chez l'adversaire. On peut pourtant avoir en privé une discussion très vive sans diaboliser l'adversaire, et cela devrait être facile dans les affaires publiques où des gens de toutes conditions et de toutes qualités se trouvent réunis de part et d'autre.

Les Fidjiens sont loin d'avoir l'illusion que les amis sont nécessairement bons et les ennemis nécessairement mauvais. Ils racontent les guerres, même les guerres civiles, sans faire intervenir de jugement moral. Certes, le récit des anciennes vendettas peut réveiller de vieilles blessures mais sans qu'intervienne de protestation morale. Ce ne serait d'ailleurs guère possible quand les mariages entre clans sont si fréquents et si bien ancrés dans le souvenir que le narrateur sait sans doute lui-même qu'il a de la famille des deux côtés. L'organisation dualiste, bien qu'elle soit en train de disparaître, a forgé une tradition de respect sportif dans leurs antagonismes.

Une civilisation qui a adopté une position erronée sur la question du bien et du mal et qui en fait un alibi pour, au nom de Dieu, attaquer, massacrer et réduire en esclavage ses adversaires, pourrait bien envier les peuples qui combattent ouvertement pour des raisons intéressées, ne cachent pas leurs buts sous le voile spécieux de l'idéalisme et ne se sentent donc pas obligés de poursuivre leurs querelles avec la férocité de ceux qui combattent pour le bien et contre le mal. Une fois acquis l'avantage privé, ce qui pousse aux factions disparaît ; le combat pour le bien ne s'achève que faute de combattants.

Placer la vie du côté du bien et la mort du côté du mal ne nous a pas non plus été bénéfique ; en voulant à tout prix éviter la mort, on a détourné des énergies qui auraient pu être mieux employées ailleurs.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 14

La famille

[Retour à la table des matières](#)

Il y a eu de nombreuses controverses au sujet de la famille. L'homme commença-t-il à vivre dans des bandes où régnait la promiscuité avant d'instaurer l'ordre familial ? Ou bien la société s'est-elle formée à partir des relations entre père, mère et enfants ? La controverse évolue avec le temps mais le point central du débat reste le même : y a-t-il eu extension ou contraction ? Le différend a, cependant, peu de valeur scientifique car il est totalement faussé par des méthodes défectueuses. Il entre dans la même catégorie que les théories onomatopéiques du langage, soutenues par des faits choisis dans le seul but de confirmer les théories déjà formulées. La forme originelle de la famille ne pourra être reconstituée qu'en travaillant patiemment à rebours, en considérant toutes les formes qu'elle a prises, en les confrontant à tous les indices chronologiques disponibles, pour chercher ensuite une forme dont on pourrait dériver toutes les autres.

Antériorité de la famille étendue sur la famille élémentaire

Il faut tout d'abord clarifier notre idée de la famille. Les Bourbons, les Hohenzollern, les Howards et les Russells sont des familles. Mais la plupart des gens n'entretiennent pas des relations de parenté aussi étendues que les familles nobles et royales ; pour eux, la famille se réduit à un groupe de parents proches, descendants d'un grand-père ou d'un arrière-grand-père. Chez nous, l'usage veut qu'un homme s'installe dans sa propre maison au moment de son mariage ; c'est pourquoi on utilise le mot famille dans un sens plus étroit encore : homme, femme et enfants. Le foyer est, pour nous, l'unité sociale réelle, celle dont l'État tient compte. Les liens familiaux qui sortent de ce cadre sont presque exclusivement d'ordre sentimental.

Notre coutume est, toutefois, exceptionnelle. Chez la plupart des peuples, les couples qui viennent de se marier ne s'installent pas dans une maison indépendante ou, s'ils le font, demeurent à côté de la famille dont ils sont issus, et continuent de coopérer avec elle pour toutes les tâches sauf celles du foyer. Il est devenu coutumier chez les anthropologues de désigner ce groupe plus large du nom de « famille étendue ». Cela tend à suggérer que le groupe le plus petit est l'unité originelle et qu'il s'est élargi en s'adjoignant à d'autres. Mais tout porte à croire que c'est l'inverse qui s'est produit, et que la famille élémentaire est une contraction de la famille étendue. En Angleterre, la dispersion de la famille, telle qu'on la connaît, est relativement récente et a été poussée à l'extrême par l'amélioration des moyens de communication et l'habitude d'émigrer. Loin d'être un progrès, cela a provoqué un grand isolement et l'État a été obligé d'intervenir pour lutter contre ses effets, au moyen de pensions de retraite ou d'assurance-maladie et autres nombreux financements qui ne sont pas nécessaires tant que la famille continue de posséder une certaine cohésion. Les familles royales et nobles sont celles qui, habituellement, tiennent le plus à la tradi-

tion et sont donc plus primitives dans leurs coutumes. En Angleterre, c'est seulement parmi la noblesse que nous voyons le chef de la famille élargie continuer à exercer une autorité sur la totalité de celle-ci ; c'est tout particulièrement le cas au sein de la famille royale.

Il suffit de traverser la Manche pour trouver la famille dans un état de désintégration moins avancé. Les Français étant un peuple sédentaire, la famille y est moins divisée par le mariage ; un couple nouvellement formé s'installe tout simplement sur une partie de la propriété familiale. Celle-ci reste souvent dans l'indivision entre héritiers, à moins que des disputes ou des raisons de commodité ne les forcent à vendre. La situation est très semblable dans les îles Anglo-Normandes.

Le mot « famille » vient, bien sûr, du latin *familia*, qui désigne la totalité des esclaves appartenant au même maître. En anglais, il est devenu presque synonyme de « maisonnée » qui, au sens large, désigne un groupe de personnes apparentées vivant ensemble, avec leurs serviteurs et protégés. Hors d'Europe, c'est ce groupe que l'on considère comme l'unité primordiale plutôt que le cercle des intimes. Dans une société comme celle des Fidji, qui ignore totalement le salariat et le marché, jamais la famille élémentaire ne pourrait être l'unité de base. Elle n'a pas les moyens de payer des gens extérieurs pour aider au travail ni d'accumuler des réserves en cas d'inaptitude de l'un de ses membres, et c'est pourquoi elle ne peut se maintenir par elle-même. Une famille élémentaire vivant dans une indépendance complète, comme cela existe chez nous, à Fidji serait décimée par la première maladie venue. Si le père tombait malade, rien ne serait planté et la famille mourrait de faim ; et si c'était la mère, il n'y aurait ni poisson, ni habits d'écorce, ni soins dispensés aux enfants. Même la maladie d'un enfant mettrait en danger leur existence, parce qu'elle détournerait la mère des nombreuses tâches pourtant nécessaires. La société fidjienne ne peut perdurer que parce que la famille ne se sépare pas et forme un groupe local solidaire. L'attachement sentimental ne se déve-

loppe pas, parce que le besoin de survivre crée un lien plus fort entre ses membres.

La famille élémentaire peut partager une cuisine avec une autre maisonnée, mais elle effectue ses propres travaux domestiques. Elle possède ses propres réserves de tissu d'écorce et de nattes, bien que le tissu ait été produit en association avec d'autres, avant d'être réparti. Cette famille élémentaire n'est toutefois pas définie de façon aussi stricte que chez nous, car les liens de la famille élargie étant plus forts, ceux de la famille élémentaire le sont forcément moins. Une maisonnée peut demander que des enfants apparentés viennent la rejoindre pour donner de l'aide ou pour satisfaire l'instinct maternel d'une femme dont les enfants ont grandi. Des accommodements variés ont lieu entre familles élémentaires. L'autorité y est assez lâche du fait que les parents sont indulgents, mais aussi parce qu'il est facile à un membre d'une maisonnée de passer à une autre qui lui est apparentée. J'ai connu un garçon d'une douzaine d'années qui, battu par son père, alla s'installer chez un cousin issu de germain ; il revint plus tard chez son père, mais de son plein gré. Pour les adultes, il est tout à fait commun de passer d'une maisonnée à l'autre à l'intérieur d'une même famille, et une maisonnée s'accroît souvent de l'arrivée d'une nièce devenue veuve ou divorcée, d'une sœur célibataire de l'épouse, d'un cousin, d'un petit-fils ou d'une petite-fille.

Un tel état de société est incontestablement plus primitif que le nôtre. Nous ne savons pas quand la monnaie et le salariat firent leur apparition, mais la monnaie est beaucoup plus ancienne que la frappe des pièces, qui est apparue 600 ans avant Jésus-Christ, et le salariat semble aussi vieux que nos archives. A Fidji, on ne trouve trace ni de l'un ni de l'autre, et on ne s'avance guère en disant que les Fidjiens ne les ont jamais connus. Leur organisation sociale est ainsi adaptée à un environnement d'une extrême ancienneté.

Chez les chasseurs-cueilleurs nomades, comme les Australiens, il n'y a même pas de maison qui permettrait de donner à la famille élé-

mentaire un peu d'indépendance et d'intimité. Nous n'avons pas d'image précise de la vie quotidienne des sociétés australiennes mais, comme on pouvait s'y attendre, la famille élémentaire semble y être moins autonome qu'à Fidji.

Seule conclusion possible : l'autonomie de la famille élémentaire, telle que nous la connaissons, est d'origine récente et de diffusion limitée et, plus nous remontons dans le temps, plus cette autonomie se restreint. Cela ne veut pas dire que, si l'on pouvait remonter encore plus haut, la famille élémentaire disparaîtrait complètement dans un état de promiscuité générale. Jusqu'à présent, on n'a rien trouvé qui suggère l'existence d'un tel état, et il est peu plausible qu'on le fasse un jour. Dès les premiers temps sans doute, hommes et femmes ont formé des unions relativement stables sans pour autant que les familles élémentaires aient eu autant d'autonomie que celle qu'elles ont obtenue ensuite dans de nombreuses sociétés.

Confirmation par le rituel de cette antériorité

Considérons le rituel. Il n'y a pas de rituel domestique chez les Fidjiens ; pas de caveau familial, pas de culte familial régulier, pas de Lares ni de Pénates. On en trouve cependant les germes, un homme peut faire une offrande à son père ou à son grand-père décédés, mais ce n'est pas un culte organisé ; il choisit seulement l'esprit de son ascendant comme ange gardien, dont il sollicite les faveurs. Le seul culte organisé est celui du clan, c'est-à-dire celui de la famille étendue. Si une guerre est imminente, ou si l'un de ses membres tombe malade, le clan se rend au temple du dieu clanique et fait une offrande. Dans tous les autres cas, c'est au chef de clan que l'on apporte les offrandes. Et dans les affaires qui concernent tout le village, ou la tribu tout entière, le clan apporte ses offrandes au chef en tant qu'il incarne le dieu.

La vieille école évolutionniste aurait tout simplement supposé que le culte de l'esprit familial était originel et que celui du dieu en était

issu, sans prendre la peine d'en chercher la preuve. Or rien ne prouve que les choses se soient faites dans cet ordre. Nous avons trouvé des raisons de croire que le roi représente la fusion, en une seule figure, de celles des chefs de clan, et que le rituel royal est ainsi la fusion des rituels claniques ; mais il ne s'ensuit pas que le rituel du clan soit un amalgame de rituels familiaux. Tous les rituels, dont nous connaissons l'histoire, sont d'abord réservés au chef de la société, qu'il soit chef totémique ou roi, et se sont ensuite étendus aux personnes privées. La cérémonie de mariage, nous l'avons vu, ne commença à se diffuser vers le bas de la société qu'après l'établissement de la royauté. Le rituel complet, tel que nous le connaissons, que ce soit celui de la Grèce antique, de l'Inde ou de nombreux autres peuples, est postérieur à la fusion des cultes claniques.

Certains rituels peuvent avoir été antérieurs et s'être centrés sur le chef totémique. A supposer que le sacrifice humain soit bien le sacrement originel, il faudrait encore savoir s'il apparut avant ou après la fusion des cultes claniques. La cérémonie la plus ancienne ne peut dériver d'une cérémonie où la famille élémentaire serait l'unité de base, à moins de supposer que chaque homme ait été mis à mort. Ce n'est pas complètement impossible car certaines tribus tuent tous leurs vieillards, mais les mythes vont tous à l'encontre de cette solution. Ils représentent tous la victime, l'Homme, comme un individu spécialement choisi et le sacrifice comme une affaire tribale et non familiale.

Pour trouver des cultes du foyer, il nous faut en venir aux peuples occidentaux comme les Aryens. En Inde, en Grèce et à Rome, chaque maison est un temple ayant le père pour prêtre.

La famille élémentaire, cependant, est loin d'être autonome ; le père possède une autorité absolue sur ses fils même quand ceux-ci sont devenus adultes et ont eu eux-mêmes des enfants. C'est la mort du père qui libère les fils et disperse la famille.

L'éclosion des cultes du foyer suggère une société éparpillée, chaque homme vivant sur son propre lopin de terre. Les Fidjiens vivent en groupe compact, qu'il s'agisse d'un village ou d'un groupe de hameaux abritant un clan. Ils n'ont pas besoin d'un culte du foyer, car tous ceux qui sont apparentés vivent ensemble autour du temple commun. Quand chaque homme vit sur sa ferme, le besoin de quelque chose de plus proche se fait sentir.

Il est significatif que les trois sociétés aryennes que j'ai citées aient eu des esclaves, des serfs et des travailleurs agricoles. Sans eux, l'individualisme est impossible ; ce n'est que lorsque des gens de maison sont disponibles qu'un homme peut devenir indépendant de ses frères et vivre sa propre vie en possédant son propre culte. La différence n'est cependant pas aussi grande qu'il y paraît. À Fidji, le chef du clan est le chef du rituel et, comme le clan fidjien, la famille romaine est l'unité de production. Les clients et les gens de maison du chef de famille partagent le même rituel familial. La différence se situe dans le statut accordé aux clients romains, qui dépendent du chef, tandis que les membres d'un clan fidjien sont de statut égal. Les deux cultes sont en réalité des cultes de la famille étendue mais ils sont constitués différemment. Le fait est que la famille élémentaire n'est jamais devenue l'unité pour les rituels. Même en Angleterre, les mariages et les enterrements, au moins, sont toujours considérés comme relevant de la famille étendue. La famille élémentaire peut se charger des préparatifs, mais la présence de la famille étendue est encore jugée nécessaire et témoigne du caractère archaïque du rituel. C'est seulement dans le cadre de certaines institutions de la vie moderne, comme la collecte des impôts, que la famille élémentaire est complètement autonome.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 15

Le monachisme

De l'abstinence rituelle au monachisme

[Retour à la table des matières](#)

L'ascétisme est un des phénomènes les plus énigmatiques de l'histoire humaine. Manger est une nécessité ; s'il ne s'alimente pas, l'homme meurt. On peut réfréner l'instinct sexuel sans conséquences mortelles, mais rarement sans troubles graves ; et en tout cas, sans y satisfaire, il est impossible de garder l'espèce en vie. Comment se fait-il alors qu'on trouve non seulement des individus qui cherchent à échapper aux plaisirs de la table et à ceux de la chair, mais que des institutions condamnant ces pratiques se soient imposées à certaines nations parmi les plus avancées du monde ? C'est la doctrine officielle de millions de gens que les plaisirs des sens sont inférieurs, qu'il ne faut pas manger plus que ce qui est nécessaire au maintien de la vie, que s'adonner au plaisir sexuel est un mal qui se justifie seulement pour la procréation, et que la forme de vie la plus haute consiste à vivre en célibataire, en suivant un régime austère et en renonçant à tous les plaisirs. Tous ces gens, évidemment, ne vivent pas à la hauteur de cette doctrine, mais ils la professent cependant et acceptent l'autorité

de ceux qui vivent vraiment en accord avec elle. En Inde, par exemple, la pratique de l'ascétisme est une voie assurée vers le prestige et le pouvoir ; l'ascète fait peur, même si c'est un bon à rien.

D'un autre côté, il y a des peuples qu'il est impossible de soupçonner d'ascétisme. C'est le cas des Fidjiens. Le Fidjien goûte les plaisirs de la table et de la chair et, même après la christianisation, n'a aucune honte à le faire. Cependant, même ces peuples possèdent en eux le germe de l'ascétisme, bien qu'il leur manque l'esprit qui le nourrit.

Le jeûne et la chasteté font partie de tout rituel. Le jeûne est invariablement présent dans la première partie du rituel et, dans sa forme la plus primitive, il consiste à jeûner le jour et à manger la nuit. Cette forme de jeûne est mentionnée dans l'Ancien Testament ¹⁶¹. La cérémonie indienne de consécration la suppose, car, à l'évidence, un homme qui doit s'asseoir seul, en silence et en serrant les poings, jusqu'à la tombée de la nuit, ne peut pas manger. Les Fidjiens jeûnent pendant la journée à la mort d'un chef. L'Islam conserve cette manière de jeûner pendant le Ramadan et, jusqu'au douzième siècle, les chrétiens jeûnaient de la même manière pendant tout le Carême. Le jeûne semble donc être seulement un cas d'inversion, c'est-à-dire une forme de rituel particulièrement associée à la mort, et dans laquelle tout se fait à l'envers.

Le jeûne prépare le roi à son installation, le prêtre à son ordination, le chevalier à la chevalerie, l'initié à son initiation, le néophyte à son baptême, le communiant à la messe, l'adolescente à ses premières règles et les fiancés africains au mariage. Un homme natif de Malaita, dans les îles Salomon, jeûne quand il traverse la mer pour la première fois ; comme il risque d'avoir perdu son âme pendant la traversée, on lui en donne une nouvelle quand il revient ; il naît ainsi une nouvelle fois. Les rituels des Koriak, en particulier ceux relatifs à l'initiation, insistent fortement sur le jeûne et d'autres pratiques ascétiques.

¹⁶¹ Juges, XX, 26 ; I Sam, XIV, 24.

Bien que je m'intéresse surtout à l'histoire de l'ascétisme dans la mesure où elle explique l'évolution de ses formes, je dois aussi évoquer sa psychologie pour rendre compte de son succès. Les tendances ascétiques expriment souvent de la rancœur. Les ascètes sont souvent des hommes dotés de grandes passions qu'ils ne peuvent satisfaire et qu'ils répriment pour résoudre ce conflit. Le bouddhisme cherche à supprimer les passions en vue d'atteindre la paix intérieure. Son succès n'est pas dû à la condamnation des sens - d'autres l'avaient fait avant lui - mais plutôt au fait d'avoir organisé l'ascétisme. Aux efforts individuels visant le dépassement des conflits intérieurs, il a substitué des efforts collectifs - bref, il a substitué le monachisme à l'érémisme.

Une autre coutume peut avoir pris part au développement de l'ascétisme, c'est le meurtre du roi. Conformément au principe de démocratisation, cette coutume s'étendit, dans certaines parties du monde, à tous les vieillards. Il semble qu'en Inde, la mort réelle ait été changée en une retraite hors du monde, moyen terme entre la vie et la mort. Cela s'appliquait non seulement au roi mais à tous les maîtres de maison, c'est-à-dire à tout homme marié appartenant aux castes aristocratiques, particulièrement aux brahmanes. Quand ils avaient achevé leur période d'activité sexuelle, ils étaient censés se retirer dans la jungle et vivre en ermite.

Moine bouddhiste et moine chrétien

L'ordre bouddhiste est le premier ordre monastique dont nous ayons connaissance et il doit être considéré comme leur ancêtre à tous. Les historiens vont objecter que nous n'avons pas de preuve que le monachisme se soit diffusé de l'Inde vers l'Europe. On répondra que fort peu d'événements au monde ont été confirmés par des preuves directes. Si les historiens exigent d'avoir des informations sur tout ce qui se passe, ils demandent beaucoup trop. Il y a fort peu de chances

qu'ils apprennent quoi que ce soit sur les premiers développements d'une institution, car il leur faut attendre que celle-ci ait reçu l'attention des chroniqueurs. Le monachisme ne faisait pas partie du plan d'ensemble du christianisme primitif et il est improbable que les lettrés de l'époque se soient rendu compte de son apparition quand il commença à s'y insinuer. C'est seulement à partir du moment où une institution est suffisamment forte pour engendrer des conflits que l'on commence à en entendre parler. Le fait que le système monastique chrétien reproduise de près les caractéristiques les plus importantes du système bouddhiste, et ce jusque dans les détails (comme la tonsure), suffit à rendre certaine une origine commune. Tout ce que peut tenter la recherche historique, c'est d'en établir le détail.

Nous savons que, vers 250 avant Jésus-Christ, le roi Asoka envoya des missions bouddhistes dans les contrées de la Méditerranée orientale. Elles convertirent peut-être des individus dans le royaume d'Antioche et influencèrent certainement la pensée religieuse de la région, qui fut dès lors familiarisée avec l'idée du monachisme trois siècles avant l'apparition du christianisme. Il est vrai que nous n'entendons pas parler de monastère en Syrie avant l'ère chrétienne ; mais, les guerres exceptées, nous ne savons que fort peu de choses sur ce pays. On s'accorde à reconnaître le Bouddha dans un saint de l'Église chrétienne, saint Josaphat ; pour accepter la teneur de cette légende, nous n'avons pas besoin de détailler chaque étape de sa diffusion. La tentation de saint Antoine est, sans erreur possible, la tentation du Bouddha.

C'était, à l'origine, un trait essentiel du monachisme bouddhiste que chaque moine doive mendier sa nourriture, mais les moines commencèrent vite à s'affranchir des prescriptions des Maîtres et à accepter terres et revenus. De nos jours, la plupart des moines vivent dans des monastères et jouissent d'un revenu fixe. De temps en temps apparaissent cependant des puristes qui insistent sur l'observance véritable de la règle, et il y a encore de nombreux moines qui, chaque jour, traversent les villes en quête de nourriture.

C'est dans sa forme sédentarisée que le monachisme est tout d'abord apparu en Europe, où il n'y eut pas de moines ou frères mendiants avant le treizième siècle. Les historiens en tirent argument pour dire qu'il ne peut pas y avoir de relation entre les moines bouddhistes et les frères mendiants chrétiens, que l'écart temporel est trop grand. Mais le moine mendiant existait en Inde du temps de saint François, comme il existe encore aujourd'hui, et il a pu progressivement se déplacer de l'Inde vers l'Europe, comme le monachisme sédentaire le fît plus tôt. Il y a une bonne raison pour que ce dernier type se soit établi en premier : le monachisme mendiant n'a jamais été adapté au climat et aux mœurs de l'Europe. Ce qui montre son origine étrangère, c'est qu'il n'a pas pu se maintenir par lui-même une fois introduit et qu'il est maintenant complètement éteint.

Même le monachisme sédentaire ne s'est jamais complètement acclimaté à l'Europe. Dans les pays bouddhistes, le moine a complètement supplanté le prêtre tandis qu'en Europe, un long conflit a opposé le clergé séculier et le clergé régulier, les sympathies du peuple allant généralement au premier.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 16

La médecine

L'origine rituelle de la médecine

[Retour à la table des matières](#)

D'un bout à l'autre de notre enquête, le rituel nous est apparu comme une méthode visant à réaliser pleinement la vie. Le rituel a, au fond, le même but que la médecine, mais celle-ci a une fin plus spécifique. Le rituel favorise la vie en favorisant toutes les choses dont elle dépend - les récoltes, le bétail, les enfants - et aussi ce dont ces dernières dépendent : la pluie et le soleil. La médecine se limite à ce qui affecte directement le corps et se concentre sur la suppression des maladies. Mais, depuis quelque temps, notre mode de vie contre nature l'a forcée à étendre son action dans une direction plus positive, celle de l'hygiène.

Dans notre société, il peut sembler facile de tracer une limite entre rituel et médecine, mais ce ne l'était pas autant au Moyen Âge et, chez de nombreux peuples, c'est fort difficile, voire impossible. Les premiers explorateurs appliquèrent donc le terme de médecine à toutes sortes de charmes et, dans les relations de voyage en Afrique et en

Amérique, médecine est équivalent à magie ; un homme-médecine est un sorcier ou un magicien.

À Fidji, le traitement médical possède la même structure générale que les sacrements. Le traitement dure quatre jours et comporte généralement l'ingestion d'une infusion. On utilise communément des onguents. Pendant ces quatre jours, le malade s'étend à la maison et observe certaines privations. Le quatrième jour, il se baigne et ce bain est accompagné d'un festin offert au dieu, en même temps que d'autres présents. Souvent, le malade se rend alors dans une autre île pour quelque temps.

Bien que la structure générale du traitement médical soit la même que celle des sacrements, il existe entre eux une différence certaine. La boisson sacramentelle est toujours le kava, alors que, dans un traitement médical, la boisson n'est jamais le kava, mais une infusion de feuilles qui varie selon les maladies. On distingue différentes causes - comme la possession par un esprit -, et celles-ci affectent différentes parties du corps. La technique générale du rituel s'adapte ainsi au but particulier de la médecine et devient un sacrement extrêmement spécialisé.

Cette spécialisation n'a certainement pas eu lieu dans les îles Lau, où j'ai recueilli la plupart de mes informations concernant les traitements médicaux. Cette différenciation a eu lieu ailleurs et elle explique certaines divergences entre médecine et sacrements à Fidji. Dans de nombreuses parties du monde, la fumigation, particulièrement sous la forme de l'encens, fait partie à la fois des sacrements et de la médecine. À Fidji, la fumigation n'apparaît pas dans les sacrements mais seulement en médecine, parce que les remèdes n'y sont pas arrivés par le même chemin que les rites.

Traitement médical et rite totémique

Il est difficile d'expliquer le foisonnement des plantes et des animaux utilisés en médecine, qui jure avec la simplicité générale des sacrements. On pourrait faire l'hypothèse que la médecine est apparue comme une simple adaptation du rituel à un certain nombre de fins spécifiques. Au chapitre 2, nous sommes parvenu à la conclusion que le rituel général provenait de la fusion d'un certain nombre de rituels totémiques particuliers. Si donc une plante sacramentelle quelconque avait supplanté une multitude de plantes totémiques, comment cette multiplicité serait-elle réapparue ? L'explication la plus probable me paraît être qu'il ne s'agit pas d'une réapparition mais que la médecine dérive directement des rites totémiques.

L'un des faits qui accréditent cette idée est que la nourriture interdite au malade s'appelle le « dieu » ou « l'esprit » du médicament. Les gens ne peuvent pas expliquer l'usage de ce terme, aussi devons-nous essayer de chercher nous-même une explication. Chaque clan possède un dieu ou un esprit qui s'incarne habituellement dans un animal et on parle de celui-ci comme du dieu. Le clan qui possède le dieu ne doit pas manger de cet animal. Le dieu inflige une maladie à ceux qui omettent de lui faire les offrandes requises ou qui l'insultent. En m'appuyant sur ces faits, j'ai forgé l'hypothèse que les remèdes étaient, à l'origine, des rituels claniques, que c'était le dieu du clan qui infligeait la maladie, et qu'un homme du clan guérissait le malade en le soumettant au rituel du dieu. Le malade devient de ce fait affilié au clan, entre pour ainsi dire en communion avec lui et ne doit donc pas manger l'animal du dieu du clan. Ces rituels claniques se sont transmis, par voie matrilineaire, à des descendants appartenant à d'autres clans, et se sont ainsi détachés graduellement de leur clan originel. C'est pourquoi ils ne comprennent plus ce que l'on entend par l'expression « esprit ou dieu du médicament ».

Une liste de maladies composée de noms d'animaux est particulièrement instructive. Il y a la maladie de la pieuvre, qui implique mal de tête ou névralgie. On peut la contracter en mangeant de la pieuvre, aussi interdit-on la pieuvre au malade. Il y a la maladie du serpent, qui cause des douleurs montant des pieds jusqu'à l'estomac. Le serpent ne devient pas une nourriture taboue, mais il se trouve que les Lakemban ne mangent jamais de serpent.

Muni de cette hypothèse, j'ai parcouru Fidji à la recherche d'un remède dont la divinité tutélaire était le dieu-animal du clan. J'ai cherché, par exemple, un clan ayant le serpent pour dieu et possédant un remède contre la maladie du serpent impliquant un tabou sur son ingestion. (On mange du serpent parmi les tribus des collines, où j'ai trouvé ce qui s'approchait le plus de ce que je cherchais.) Ma recherche ne fut pas couronnée de succès et j'aurais dû m'y attendre. Si l'évolution que j'ai suggérée a effectivement eu lieu, elle a dû se produire avant l'arrivée à Fidji de ceux qui colportèrent ce système médical. Les Fidjiens ne savent pas expliquer pourquoi on associe les termes de pieuvre ou de serpent à telle ou telle maladie ; de toute évidence, ils n'ont aucune théorie concernant ces médicaments et ne savent pas la raison pour laquelle ils sont efficaces (mana). Pour eux, ils l'ont toujours été ; peut-être Dieu les leur a-t-il donnés.

La théorie est mieux conservée chez les habitants des îles Eddystone. Chaque homme a, là-bas, à son service, les esprits de certains morts, les esprits de ses ancêtres ou des ancêtres de celui qui lui a vendu des charmes. Au moyen de ces charmes, il peut infliger une maladie ou une blessure et il peut aussi la guérir. On m'a décrit cette guérison dans ses grandes lignes. Un charme de requin permet alors à un individu de protéger son bien, en faisant en sorte que le voleur soit mordu par des requins. Le même individu peut aussi protéger autrui contre les requins. Il ne doit pas tuer de requins. Un autre individu aura, dans les mêmes conditions, un charme de crocodile. Il y a aussi des charmes de pieuvre, de serpent et de lézard. Mais, alors qu'à Fidji, il s'agit de simples noms, à Eddystone, ils veulent vraiment dire ce

qu'ils disent : une pieuvre ou un serpent s'introduit à l'intérieur du corps du malade et le dévore, mais il s'agit d'un esprit de pieuvre ou d'un esprit de serpent. Le tabou n'apparaît pas ici puisque les habitants d'Eddystone ne mangent pas de serpent, et je n'ai jamais vu qu'on y mangeât de la pieuvre. Le tabou existe, en revanche, pour le requin ou le crocodile.

À Eddystone, nous nous rapprochons fortement de notre théorie, sauf que le clan n'apparaît pas, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de clans. Les charmes sont utilisés dans le cercle familial, et ce n'est pas seulement le propriétaire du charme qui respecte les tabous mais aussi sa famille.

On doit en conclure que ce système médical est issu des rites totémiques et non des rites cosmiques, mais les rites cosmiques sont aussi utilisés en vue de la guérison. Cet usage subsiste dans notre Église sous la forme des prières pour les malades, mais il n'a jamais donné lieu à un quelconque système médical. La raison en est claire : les rites cosmiques visent la promotion de la vie en général. On les accomplit régulièrement et pas simplement quand les choses vont mal, bien qu'on puisse, lorsqu'elles vont effectivement mal, les accomplir à nouveau pour réparer une omission qui a pu être à l'origine de la défaillance rencontrée. Le rituel de l'Inde ancienne est très sujet aux erreurs techniques et on prend constamment des mesures destinées à corriger les conséquences de telles erreurs.

De la faute rituelle au péché

Même si cet usage du rituel n'a pas donné lieu à un quelconque système médical, il a eu d'importantes conséquences dans le domaine de la moralité. Il a fait apparaître les notions de péché et d'expiation.

La notion de péché a une extension très limitée, aussi bien dans l'espace que dans le temps ; elle est tout à fait inconnue dans une très

grande partie du monde. Chez les Fidjiens, les idées qui s'en rapprochent le plus sont celles de « raté, d'échec et d'offense ». Ce n'est pas une mauvaise conduite morale que l'on expie, mais des offenses à l'égard du dieu ou du chef. Si on tue les cochons du chef, si, en pirogue, on coupe son vent ou si l'on oublie de faire une offrande due au dieu, on a « manqué » et on doit faire une offrande, dans le style habituel, à la personne que l'on a offensée.

Dans l'Inde ancienne, le péché était seulement une brèche dans le rituel, provoquant l'entrée du mal. Même dans l'Ancien Testament, pécher consiste plus à adorer d'autres dieux ou à s'écarter des prescriptions rituelles qu'à manquer à la loi morale. Mais comme Dieu et le roi sont les défenseurs de ce qui est juste, de tels manquements deviennent des offenses et prennent, au cours du temps, un tour moral. Ils se chargent d'émotion et deviennent ainsi des inhibitions. Les expiations ne sont plus accomplies par simple devoir mais par inquiétude, et l'expiation permet de libérer l'esprit d'un poids.

Ce changement a affecté le rituel de l'expiation. À l'origine, il s'agissait seulement d'un processus de mort et de renaissance qui ne se distinguait pas des autres cérémonies. Mais les phases initiales du jeûne, de la retraite et de la négligence des soins corporels, ont des affinités avec la dépression mentale causée par le sentiment de culpabilité. Elles servent d'exutoire au désir d'abaissement induit par la mauvaise conscience. Aussi est-ce sur ces préparatifs que l'on met l'accent dans les cérémonies d'expiation. Se couvrir d'un sac et de cendres n'était à l'origine qu'un moyen d'imiter rituellement la mort, le sac représentant les bandelettes de la momie, les cendres celles de la crémation. (En Inde, les rois et les prêtres étaient momifiés avant d'être incinérés.) Ils devinrent les signes de l'abaissement, et le rituel acquit ainsi une valeur thérapeutique.

La confession et ses avatars

Le développement de la confession est tout aussi frappant. Nos informations sont malheureusement rares, mais nous possédons un passage intéressant dans le *Satapatha Brahmana* ¹⁶²

« Sur ce, l'assistant du prêtre revient. Quand il est sur le point de congédier l'épouse du sacrifiant, il lui demande : "Avec qui as-tu fait l'amour ?" Lorsqu'une femme mariée continue d'avoir des rapports sexuels avec un autre homme, elle commet à l'évidence un péché contre Varuna. Il lui pose donc la question, de peur qu'elle ne sacrifie en gardant à l'esprit quelque tiraillement secret, alors qu'un péché confessé s'amoindrit en se révélant, car il devient vérité. Et tout ce qu'elle ne confesse pas causera assurément un dommage à sa famille. »

L'adultère était évidemment très commun et ne semble pas avoir fait l'objet d'une réprobation morale. Cela semble dans l'ordre des choses qu'une femme ait des amants. Mais ce serait pour une femme un manquement à l'ordre social d'accomplir le sacrement de procréation avec plusieurs hommes. Faire l'amour avec un autre homme est donc une offense faite à Varuna, le défenseur de la coutume. Tout revient dans l'ordre quand le fait est reconnu car il accède alors à la vérité. Dans le dualisme universel, la vérité est du même côté que la lumière et le bien ; par la confession, l'acte se trouve apparemment transféré du côté sombre au côté clair.

Les Jukun semblent partager la même idée. Aux dires de Meek ¹⁶³, « lorsqu'une femme tombe malade, il peut lui paraître commode de confesser à son mari qu'elle est coupable d'adultère ». Le mari, s'il lui pardonne, accomplit alors les rites qui incluent des libations de bière et une correction à sa femme.

¹⁶² II, 5, 2, 20.

¹⁶³ Op. cit., p. 198.

La confession, comme nous le savons tous, a pris un tout autre tour dans le christianisme, et son développement le plus récent en a été l'usage que Freud et son école en ont fait sous le nom de psychanalyse.

Un autre type de traitement médical psychique s'est développé dans les cultes extatiques, et nous en trouvons encore un autre à Ceylan. Cela semble être une application différente de la même théorie du rituel. C'est le médecin qui subit le rite de consécration, et cela conduit le démon responsable de la maladie à quitter le malade et à entrer dans la personne du médecin, qui effectue ainsi la guérison.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 17

L'agriculture

L'origine rituelle de l'agriculture

[Retour à la table des matières](#)

On pourra peut-être montrer un jour que le rituel est plus vieux que l'agriculture, en s'appuyant seulement sur des données comparatives. La chose, pour le moment, n'est pas possible car les peuples de chasseurs contemporains pourraient avoir emprunté leur rituel à des peuples agricoles. C'est incontestablement vrai des Veddas de Ceylan, qui tiennent leur rituel des Cinghalais et de leurs prédécesseurs néolithiques, et cela pourrait être vrai des Australiens et des Bushmen.

C'est ici que l'archéologie vient en aide à la méthode comparative : pour elle, il n'y a aucun doute que le rituel est beaucoup plus vieux que l'agriculture. Toutefois, elle ne nous dit pas comment l'agriculture est apparue ; elle dit seulement à quel moment le blé a été découvert. Elle ne nous apprend rien sur les processus, et les archéologues ont compté sur leur imagination pour retracer la naissance de l'agriculture. Ils ont accumulé les suppositions, mais comme ils ignorent totalement quelles étaient les dispositions scientifiques de l'homme aux différentes étapes de son développement, leurs suppositions restent sans fon-

dement. C'est toujours au « heureux hasard » qu'ils s'en remettent. Quelqu'un, par exemple, jeta des graines qui avaient été recueillies pour être mangées ; elles germèrent près de l'habitation et produisirent d'autres graines en abondance. Le propriétaire eut alors l'idée géniale de recommencer. Bien entendu, ces heureux hasards ne peuvent jamais être établis, parce que, sans preuves matérielles, aucun événement particulier ne peut jamais l'être. Pour notre part, nous ne nous intéressons pas aux hasards, nous cherchons à reconstituer un développement qui doit avoir eu lieu. L'agriculture s'est développée, et les heureux hasards, aussi nombreux soient-ils, ne peuvent pas rendre compte de sa croissance. Les hasards ne sont heureux que s'ils arrivent à quelqu'un qui est déjà mentalement préparé à en tirer profit. Les singes pourraient continuer pendant un million d'années à jeter des graines, et à les voir germer, sans pour autant devenir des agriculteurs. L'homme est familier de l'électricité depuis deux millénaires au moins, mais il n'a jamais vu comment il pourrait l'utiliser avant le siècle dernier. Les hasards dont il fut témoin ne lui furent d'aucun secours avant que plusieurs siècles d'investigation de la nature ne le préparèrent à en tirer parti.

C'est cette préparation mentale qui intéresse l'historien de l'homme et qu'il est résolu à reconstruire. Il ne suivra pas les archéologues qui supposent que les premiers hommes se seraient conduits tout autrement que l'homme moderne et n'auraient pas eu assez d'intelligence pour élaborer des théories et les appliquer. Qu'il soit ancien ou moderne, aucun homme ne s'intéresse à ce qui s'écarte trop des idées qu'il a déjà présentes à l'esprit. Prenons le cas de l'engrais.

L'usage rituel des substances vitales et la découverte des engrais

Les archéologues voudraient faire remonter la notion d'engrais à une observation pure et simple. Quelqu'un observa que les plantes poussaient mieux à l'endroit où le bétail avait laissé de la bouse ; aussi

entreprit-il pareillement d'utiliser la bouse pour favoriser leur croissance. Mais comment aurait-il pu observer une chose pareille ? Le seul effet observable de la bouse de vache est qu'à l'endroit précis où elle tombe, la terre devient stérile ; quant à l'effet de l'urine, il est imperceptible. On aurait du mal à observer de tels effets, même si on les cherchait, et on ne les chercherait pas si on n'en avait pas déjà une théorie.

Même si un homme avait découvert l'effet fertilisant de l'engrais par simple observation, il devrait encore persuader ses contemporains de l'adopter. Que celui qui croit la chose facile essaie d'introduire l'usage de l'engrais chez un peuple qui ne l'a jamais utilisé : on l'accueillera avec incrédulité et même avec dégoût. Quand j'ai essayé de fumer des patates douces à Fidji, les Fidjiens trouvèrent cela répugnant. Pour adopter une découverte de ce type, on doit y être préparé par l'esprit général du moment. La théorie de l'évolution ne pouvait pas être acceptée en Angleterre avant que la biologie et la paléontologie n'aient détruit les vieilles croyances, et que les circonstances eussent provoqué un enthousiasme pour le progrès qui suscita de l'intérêt pour tout ce qui pouvait le mettre en évidence.

La notion d'engrais ne peut être découverte que par expérimentation, et celle-ci ne peut être entreprise sans une théorie. La théorie des fluides vitaux incite à tenter des expériences. S'il existe une théorie suivant laquelle les animaux, les plantes et les hommes contiennent un fluide vital qui, chez les animaux, sort sous la forme de sécrétions et d'excréments, il ne reste plus qu'un pas à faire pour essayer de l'appliquer à la terre. Nous savons que cette théorie fut appliquée à l'homme, comme la lustration et le bain cérémoniel en témoignent, et qu'elle est plus vieille que l'action de fumer le sol, parce qu'elle existe dans des parties du monde où le fumier est inconnu. L'urine et la bouse sont utilisées pour la purification chez des peuples qui ignorent le fumier. Si notre hypothèse est exacte, nous pouvons nous attendre à ce que différents fluides aient été essayés et, de fait, divers peuples ont utilisé la semence masculine pour rendre la terre plus fertile.

Pour des raisons évidentes, la semence masculine n'a pas pu être assez largement employée pour subir un véritable test et le sang menstruel, considéré comme pernicieux, a été tenu à l'écart des champs. L'urine et la bouse sont les seules sécrétions qui peuvent être utilisées à grande échelle et dont on peut ainsi tester les effets. Et elles ont passé le test avec succès : ce sont des substances à usage rituel, qui ont largement prouvé leur efficacité. L'engrais le plus utilisé est la bouse, et ce n'est pas seulement dû à l'abondance du bétail. Cette profusion n'explique pas pourquoi l'urine de vache et la bouse sont particulièrement efficaces dans la purification. Cela, comme l'usage rituel du lait, est lié à l'histoire de l'importance rituelle du bétail, un sujet qui reste encore obscur. J'en dirai plus à ce sujet tout à l'heure.

Frazer a suggéré une origine possible du semis des céréales. Dans une cérémonie visant à produire de la nourriture, les aborigènes australiens dispersent des graines, tout comme dans une cérémonie visant à faire tomber la pluie, ils dispersent du duvet. Ensemencer était peut-être à l'origine un acte rituel semblable à de nombreux actes de ce type. Malheureusement, cette hypothèse n'a pas reçu l'attention qu'elle méritait : elle est restée enfouie dans le *Totemism and Exogamy* de Frazer et n'a jamais été élaborée. Cela expliquerait pourquoi l'ensemencement est si mêlé au rituel. Nous récusons l'explication selon laquelle « l'homme primitif imprègne toujours ses actes de religion », parce qu'il ne s'agit pas d'une explication mais de simples mots. En Europe, on classe communément les graines avec la semence masculine, et les deux mots ont à l'évidence le double sens. Les Jukun croient que les récoltes moissonnées après la mort du roi sont sa semence ¹⁶⁴. Dans le rituel indien, les graines jouent le même rôle que l'eau et les autres liquides. Dans la cérémonie du mariage, on jette du riz sur la tête du jeune marié, coutume qui a été importée en Europe.

¹⁶⁴ Meek, op. cit., p. 166.

Il semble que, à l'origine, quand le processus de la germination n'était pas connu, on croyait que disperser des graines fertilisait comme la pluie. C'est peut-être la découverte de la germination qui donna naissance à la croyance grecque selon laquelle l'homme est seul responsable de la conception de l'enfant. L'origine de l'ensemencement et du fumier serait alors la même : il s'agirait de répandre des substances vitales sur le sol.

Répandre de l'engrais suppose l'existence d'un bétail domestiqué, et l'influence de la domestication sur le rituel se reflète dans la représentation religieuse du ciel sous la forme d'une vache. Nous trouvons cette idée en Égypte et dans les textes sacrés hindous. Dans ces derniers ¹⁶⁵, le corps de la vache est le ciel, ses pis, le nuage chargé de pluie, ses trayons, l'éclair, et l'averse de lait, l'averse de pluie. Comme d'habitude, cette interprétation ne relève pas d'une imagination poétique poussée à l'extrême, mais d'une théorie qui donne une forme au rituel, et qui nous ramène aux fluides vitaux dont le lait est une variété. Le lait et la pluie sont interchangeables, et c'est pourquoi la vache qui donne le lait est rituellement équivalente au ciel qui donne la pluie.

Le cheval est considéré de la même manière : « Donne-nous la pluie des cieux, Ô Maruts. Grossis les flots de l'étalon ¹⁶⁶. » Chaque partie du cheval est identifiée à une partie du monde, son ventre étant le ciel. Dans ce cas cependant, c'est sa semence, et non le lait, qui sert à fertiliser.

La vache a été l'animal domestique qui a eu le plus de succès comme source de nourriture, et elle est devenue, de ce fait, le plus important de tous. Certaines sociétés ont été, à cet égard, portées vers des extrêmes ; par exemple, les Massai d'Afrique orientale et les To-

¹⁶⁵ *E.B.* IX, 3, 3, 13.

¹⁶⁶ *Rgv.* V, 23, 6.

das du Nilgiris ¹⁶⁷ vivent à peu près exclusivement du bétail. On pensait que de tels peuples représentaient un stade déterminé de l'évolution de l'humanité ; les hommes étaient tout d'abord des chasseurs, puis des pasteurs nomades, ensuite des cultivateurs, tout cela s'achevant avec l'ère industrielle. On admet maintenant que, loin d'être les plus primitifs après les chasseurs, des peuples comme les Massai sont une branche très spécialisée dérivant d'un tronc qui lui-même ne l'était pas. La domestication des animaux et celle des plantes ont probablement eu lieu en même temps. Des peuples aussi hautement spécialisés que ceux-là nous aideront sans doute beaucoup à reconstruire l'histoire de l'élevage, pour la simple raison qu'ils forment une branche à part ; c'est en remontant les diverses branches, nous n'y insisterons jamais assez, que nous pourrons converger vers le tronc. Ces peuples ont dû conserver des traits primitifs et mettre l'accent sur certains aspects qui ont disparu chez des peuples moins portés sur le bétail ou qui, comme c'est le cas chez nous, ont fondé son élevage sur une nouvelle base théorique. Nos coutumes relatives au bétail n'ont pas d'utilité pour le préhistorien parce que nous avons abandonné toute la théorie de la vie sur laquelle les premiers éleveurs avaient fondé leur pratique.

Rite de fécondation et labourage

La même chose vaut pour le fait de labourer que pour celui de fumer. Dans la nature, le sol n'est pas retourné, de sorte que l'homme n'a pas pu observer les effets du labour avant d'en avoir fait l'essai, et il n'a pu le faire sans s'appuyer sur une théorie.

L'acte de labourer a souvent été comparé à une copulation. C'était une image favorite des Grecs, et Platon parle « du labourage des femmes ». Elle est parvenue jusqu'à Shakespeare qui utilise l'expression : « Il la laboura et elle porta du fruit. » Les métaphores commentent par être littérales, et il est très possible que le labour doive son origine au fait d'essayer de fertiliser la terre. Un tel rite, consistant à

¹⁶⁷ Les Todas habitent l'État du Gujarat (ouest de l'Inde) (*ndt*).

fertiliser la terre avec de la semence masculine, a lieu chez des Noirs et des Papous, et il vaut la peine de se demander si labourer et ensementer ne furent pas une fertilisation du même genre, réalisée à une plus grande échelle. En Europe, où elles ont perdu leur caractère rituel, ces deux opérations agricoles sont distinctes, étant habituellement séparées l'une de l'autre par plusieurs jours. Cependant, sur les monuments égyptiens, le labour et l'ensemencement sont simultanés. Dans le rituel du premier labour au Siam, un roi, temporairement désigné pour l'occasion, commence par labourer trois sillons concentriques, puis répand des grains de riz sanctifiés pendant qu'il laboure trois autres sillons concentriques. Au même moment, un personnage officiel verse de l'eau bénite ¹⁶⁸. Nous savons que, dans le rituel indien, l'eau bénite est équivalente à la graine, si bien que, dans ce rite, semble-t-il, on utilise simultanément la graine sous trois formes.

Nous ne pouvons espérer retracer l'origine de la charrue sans tenir compte du rituel qui lui est associé, car il n'y aurait pas de rituel du labour si labourer avait été conçu comme se suffisant à soi. La charrue, à l'évidence, n'est que l'instrument d'un rituel, de même que le goupillon, avant de devenir une brosse, fut l'instrument de l'aspersion et la lampe à encens celui de la fumigation ; on doit en rendre compte en termes rituels. Le rituel du labour doit s'expliquer comme un acte de procréation. L'hypothèse selon laquelle la charrue représente le membre viril mérite donc considération ; il devrait être possible de la prouver ou de la réfuter par une étude minutieuse des cérémonies de labour et des légendes se rapportant à la charrue.

¹⁶⁸ H.Q. Wales, op. cit., p. 257.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 18

La métallurgie

Critique des explications pseudo-rationnelles de la métallurgie

[Retour à la table des matières](#)

La pierre joue un rôle important dans le rituel. C'est un des supports les plus communément utilisés pour accueillir les dieux, les âmes, la vie, et toutes les puissances que l'on souhaite placer dans un endroit sûr pour en faire usage le moment venu. À l'évidence, cet usage de la pierre remonte à des temps si anciens que, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons espérer en donner une explication complète. Nous pouvons seulement faire l'hypothèse que la résistance de la pierre est pour quelque chose dans son usage, et que son importance extrême pour l'homme du paléolithique en fit un centre d'intérêt, et donc un objet de théorisation. Nous devons donc accepter le fait qu'il y eut, dès les premiers temps, des théories relatives à la pierre, et passer à la période où l'on a découvert les métaux.

La métallurgie n'est qu'en partie une affaire de chaleur. Elle a une double racine : d'une part, le martelage et l'emmanchage, ne faisant que continuer l'ancien travail de la pierre, en l'adaptant à un matériau

nouveau ; d'autre part, la fonte, impliquant un type de pensée complètement différent. Comment les hommes eurent-ils, pour la première fois, l'idée de faire fondre de la pierre ? Pour le moment, nous l'ignorons, aussi est-ce la théorie du heureux hasard que l'on invoque habituellement. On imagine les hommes d'autrefois plaçant un récipient sur trois pierres, qui se trouvent être des morceaux de minerai. Sous l'effet de la chaleur, le minerai fond et l'on découvre la fonte des métaux. Il s'agit là d'une belle histoire, mais qui n'explique pas comment l'homme fut conduit à utiliser sa découverte. Si l'on faisait fondre du minerai en présence d'un aborigène australien qui n'a jamais vu comment on utilise le métal, prendrait-il conscience des possibilités qui s'offrent à lui ? Comment y serait-il préparé ? Qu'y a-t-il qui puisse l'intéresser dans tout ce processus ? La fonte lui fournirait une grande masse d'un matériau curieux et luisant mais ne lui fournirait aucune idée nouvelle. L'historien doit expliquer comment les hommes d'autrefois ont réussi à deviner les avantages qu'ils pouvaient tirer du nouveau matériau.

Des recherches récentes ont montré que l'on a probablement utilisé les métaux bien avant l'invention de la fonte. Rickard fait remarquer qu'il y a eu sans doute une époque où le cuivre natif - c'est-à-dire du cuivre totalement dépourvu d'impuretés et n'exigeant pas d'être fondu - était beaucoup plus abondant qu'aujourd'hui. Le fer le plus ancien, croit-il, devait provenir de météorites. Il est donc probable que l'homme s'est familiarisé avec le métal bien avant qu'il ne songe à l'extraire à l'aide du feu. Il a découvert certaines de ses propriétés - il n'est pas fragile et on peut lui donner une forme, contrairement à la pierre ordinaire - mais, pendant longtemps, il l'a traité comme n'importe quelle pierre, avec les aménagements techniques nécessaires, c'est-à-dire qu'il l'a martelé à froid, comme certaines tribus sibériennes le font encore.

L'archéologie a montré que la poterie, autrement dit la combustion de minerais, était connue bien avant la métallurgie. Qu'est-ce qui a conduit les hommes à appliquer le feu aux métaux comme ils l'avaient

fait à la glaise ? Dans l'intervalle qui sépare l'invention de la poterie de la première fonte, on a dû progressivement former des théories qui ont permis à l'homme de profiter d'un heureux hasard ou, ce que j'estime plus probable, de faire des expériences conduisant à la métallurgie.

Si nous nous complaisons dans notre ignorance, nous ne saurons jamais quelles furent ces théories. Le seul moyen de les découvrir est de prendre son temps et d'étudier la métallurgie sous tous ses aspects. Réduire son étude à celle de la manipulation des métaux n'est pas faire preuve d'esprit scientifique mais de cette étroitesse d'esprit qui dédaigne la magie sous toutes ses formes, en refusant d'admettre qu'elle a contribué à la formation de notre civilisation. La simple présence des métaux n'est pas plus à même d'expliquer l'invention de leur fusion que les actions d'un chauffeur ne peuvent nous dire quelles théories aboutirent progressivement à la construction d'une automobile. L'automobile n'est pas la création des mécaniciens qui la fabriquent et en assemblent les parties ; c'est la création de tout un complexe de pensée propre à cette période, avec son point de vue mécaniciste, sa passion pour la précision et son goût prononcé pour les déplacements rapides.

Rites funéraires, alchimie et métallurgie

La découverte des métaux est une facette d'un changement général de perspective que l'on retrouve dans d'autres secteurs de l'activité humaine. L'archéologie n'a trouvé aucune trace de crémation avant l'âge du bronze. Est-ce une coïncidence si l'époque où l'on a fondu les métaux fut aussi celle où l'on tenta de renaître par le feu ? Je ne le crois pas, parce que les métaux jouent un rôle dans le rituel, et font l'objet des mêmes théories que les autres donneurs de vie. On peut se demander si les idées du rituel archaïque, une fois appliquées aux métaux, n'ont pas eu une influence en retour sur le rituel en général ; elles firent du feu une force rénovatrice et pas seulement destructrice, une force capable de transformer un minerai grossier en un matériau brillant et utile. Le feu fut donc introduit dans le rituel pour opérer une

renovation : la victime et le mort étaient consumés par le feu pour qu'ils puissent atteindre le ciel, lieu de l'immortalité.

La quête de l'or et celle d'une vie accomplie, qui devint plus tard une quête de l'immortalité, sont toujours allées de pair. Cette association n'est pas accidentelle ; la quête est réellement une, l'or n'étant qu'un moyen d'atteindre l'immortalité. Dans l'Inde ancienne, on essayait de transférer les propriétés de l'or au sacrifiant et on a dû le faire bien avant que les livres traitant des rituels ne soient écrits. Les mythes qui font sortir le monde d'un oeuf en or font remonter les croyances portant sur les propriétés vivifiantes de l'or à une époque bien antérieure à l'écriture.

Nous ne pouvons négliger de telles idées, quand nous retraçons l'évolution du travail du métal. Il n'est pas concevable que l'homme ait pu soutenir de telles idées au sujet des métaux sans que cela ait influencé sa technique et ses expériences. Elles n'ont pas pu être le monopole des prêtres car les forgerons possédaient des charmes prouvant que, tout comme les prêtres, ils avaient des théories au sujet des métaux. De telles théories subsistèrent en Europe longtemps après que les prêtres ne les eurent pas seulement abandonnées, mais y furent devenus hostiles ; l'alchimiste n'était pas *persona grata* pour l'Église.

L'Inde ancienne considérait l'or comme la Vie parfaite, sans que l'on sache pourquoi ; sans aucun doute parce qu'il ne se ternit jamais comme les autres métaux ni ne se brise comme la pierre. Impérissable, on l'utilisait pendant le rituel pour insuffler une vie durable au sacrifice. L'or, selon le *Satapatha Brahmana* ¹⁶⁹, est la vérité, associée à l'immortalité. On doit se rappeler que la conception antique de la vérité était plus large que la nôtre ; elle signifiait la fiabilité en général.

¹⁶⁹ *Satapatha Brahmana*, V, 2, 1, 20 ; V, 4, 1, 12 ; II, 1, 4, 5 ; V, 3, 1, 11 ; III, 4, 4, 3 ; V, 1, 2, 14.

L'or appartient aux dieux et l'argent aux géants. Dans un passage du texte, on décrit l'or comme la semence du dieu Feu ; il est ainsi rangé dans la catégorie des choses vivifiantes. Il s'apparente au sperme, au lait et autres fluides vitaux. Il est peu question des autres métaux, mais l'argent fut à une époque lié à l'air, et le fer, à la terre. Ces passages du *Satapatha Brahmana* suffisent à montrer que le rôle des métaux, comme on pouvait s'y attendre, a été intégré aux notions pré-existantes. Quand quelque chose de nouveau se développe, on lui applique les conceptions existantes, mais ce faisant, on les modifie et ces modifications peuvent finir par transformer complètement les idées premières.

Il est significatif que le premier alliage réussi ait été le bronze, un métal jaunâtre qui, lorsqu'il est neuf, n'est pas sans rappeler l'or. Cet alliage pourrait bien être le résultat d'une tentative pour produire de l'or en combinant un métal plus rouge que l'or avec un métal blanc. Ou il a pu s'agir d'un essai parallèle à celui de *l'électrum*. L'électrum fut à l'évidence le résultat d'une expérience mais qui resta sans postérité. L'idée était probablement de combiner les propriétés de l'or, métal du ciel, avec l'argent, métal de l'air.

Quelle qu'ait été l'idée qui inspira ces expériences, et je suis convaincu qu'il suffirait de chercher pour la retrouver, le bronze s'est avéré un succès d'une manière imprévue : il possède des propriétés qu'aucun de ses composants métalliques ne possède. Il a survécu parce qu'il a rempli une fonction inattendue. Il a continué à être utilisé pour cette fonction et sa vocation originelle a fini par disparaître. Cela arrive constamment dans l'histoire des inventions ; en regardant dans une direction, l'inventeur trouve quelque chose qui peut être utilisé dans une autre.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

Chapitre 19

La guerre

[Retour à la table des matières](#)

On considère habituellement la guerre comme allant de soi : l'homme serait un animal batailleur et ses instincts suffiraient à expliquer l'origine de la guerre.

Il est facile de montrer que les animaux se battent : les mâles, sous l'influence de l'excitation sexuelle, les femelles, pour protéger leurs petits, les deux sexes, pour défendre leur bien. Mais il y a loin de ces réactions automatiques aux conflits organisés, entrepris à des fins lointaines, et qu'une autre époque ou une autre nation pourraient être dans l'incapacité totale de comprendre. Nous autres, par exemple, nous sommes horrifiés par les raisons qui poussent les chasseurs de têtes à faire la guerre : quelle idée de partir tuer des hommes sans autre but que d'offrir leurs têtes aux esprits ! Mais les chasseurs de têtes seraient tout aussi horrifiés par nos guerres, entreprises pour montrer sa force ou agrandir son territoire. Or des motifs qui sont incompréhensibles par ceux qui n'agissent pas sous leur empire ne peuvent pas être tenus pour instinctifs ; ils sont purement traditionnels.

Guerre et rivalité des moitiés

Nous ne savons pas comment est apparue une tradition guerrière, mais sa première forme connue est associée à l'organisation dualiste. Dans cette organisation, le groupe est divisé entre le masculin et le féminin ou entre le dedans et le dehors, et les représentants de ces principes se livrent souvent une sorte de guerre sportive. À Rotuma, il en est resté une compétition perpétuelle entre deux groupes de villages qui luttent, non pour acquérir un territoire ou du butin, mais pour prendre la direction de la prière - l'équivalent de l'hégémonie grecque. Le seul avantage du vainqueur était, semble-t-il, de pouvoir garder le Roi sacré, qui était une simple mascotte.

Les antagonismes, cependant, tendent à s'intensifier au fur et à mesure que les peuples tombent en décadence, et l'amitié dans l'hostilité, propre à l'organisation dualiste, a souvent dégénéré en hostilité pure et simple. Ce fut le cas à Fidji, au moment de l'annexion. Les querelles entre gens de la mer et gens de la terre, entre nobles et roturiers, allèrent parfois au-delà du supportable. La tribu Kuku s'opposa à ses frontaliers à propos des produits de la mer ; la règle voulait que tout grand poisson pêché par les gens de la mer fût envoyé aux frontaliers. Ceux-ci brûlèrent les maisons des hommes de Kuku qui avaient manqué à la règle et qui, hors d'état d'en supporter davantage, émigrèrent. À Fidji, la guerre s'envenimait, et c'est ce qui conduisit à l'annexion : l'état de guerre était devenu si constant qu'on cessa de le supporter. Après s'être tourné vers les missions pour obtenir du secours, les Fidjiens se jetèrent, à la fin, dans les bras du gouvernement britannique.

Cependant, à Fidji, la question du bien et du mal n'entraîne jamais en ligne de compte dans la conduite de la guerre. Quand ils racontent leurs guerres, les Fidjiens ne représentent jamais les deux côtés comme ceux du bien contre le mal. Une telle division de la société n'existe

pas à Fidji. Plus à l'ouest règne une division stricte entre les gens de bien, admis au sacrifice, et les suppôts du mal, ce qui a donné à la guerre une couleur morale inconnue à Fidji. La guerre devient une guerre contre le mal ; elle est, dès lors, un devoir, et non pas seulement une aventure sportive dégénérant en esprit de vengeance. Le mal n'est d'abord rien d'autre que la mort, en tant qu'elle est opposée à la vie, mais il acquiert par la suite une connotation morale qui fait l'objet d'une condamnation. Le meurtre des ennemis est alors plus qu'un devoir envers la société, c'est une exigence morale et nous savons combien les hommes peuvent devenir implacables quand ils sont persuadés qu'ils agissent en vertu d'une abstraction comme le bien. Les guerres de religion sont les plus terribles de toutes.

Guerre et ritualisation de la violence

Les hommes ne s'engageraient certainement pas dans des guerres semblables s'ils n'étaient pas naturellement pugnaces. De temps en temps, il leur faut une dispute, tout particulièrement quand ils sont jeunes et que leur vie sexuelle ne s'est pas assagie, mais ce qui leur sert d'exutoire est purement traditionnel. Les croyances traditionnelles donnent à leur combativité refoulée une issue commune qui leur permet de la libérer tous ensemble et non plus séparément. Ces croyances traditionnelles ont joué le rôle d'un barrage, emmagasinant les penchants querelleurs de tous et les relâchant de façon simultanée, en un flot unique. Il est indéniable que ces croyances ont beaucoup aidé certaines communautés dans leur lutte pour la vie. Une tribu ou une nation qui réservent leur pugnacité pour de grandes occasions collectives possèdent un avantage certain sur celles qui la laissent se manifester au hasard des querelles privées. Mais ce refoulement peut aller trop loin ; maintenu trop longtemps, il éclate furieusement et détruit le vainqueur comme le vaincu.

Guerre et royauté

À Fidji, il n'y a guère de trace de spécialisation guerrière ; toutes les classes participent au combat. Les nobles semblent s'y adonner plus volontiers, principalement parce qu'ils sont plus jaloux les uns des autres et qu'ils essuient les offenses des gens du commun. On attend l'excellence de ceux qui forment l'avant-garde sociale. À Samoa, il y a une distinction précise entre les chefs et les hérauts. Les conseils de guerre se tiennent exclusivement entre chefs, tandis que les autres conseils sont principalement aux mains des hérauts. Pendant que les chefs guerroient au loin, les hérauts, en prière, restent au village.

En Asie et en Europe, la caste royale est assurément une caste combattante. Non que le reste de la société ne combatte pas, mais c'est la caste royale qui est la mieux armée et qui prend le commandement. Les causes de cette spécialisation sont obscures. Elles sont sans doute liées à la double royauté qui est elle-même une institution obscure ¹⁷⁰. La tendance générale a été que le roi guerrier prenne la place du roi législateur, dans le gouvernement ou en toutes choses. C'est pourquoi la guerre, qui était la tâche du second roi, devient celle du roi devenu unique et l'art de la guerre un attribut spécial des rois et de la famille dont ils sont issus. La guerre était à l'origine une activité rituelle et le roi, étant le chef du rituel, accomplit le rituel guerrier et prend donc le commandement à la guerre. C'est ce que nous voyons clairement dans le cas des rois de Sparte, ainsi que dans celui des consuls romains qui reprirent cette partie des fonctions du roi.

En Grèce et à Rome, le mouvement démocratique mit un terme à ce début de spécialisation. Le service militaire fut fondé sur la fortune et non sur le rang. L'élargissement de la cité-État en nation puis en empire fit réapparaître la spécialisation, mais sur une base commerciale : la classe combattante devint une classe de mercenaires. Les enva-

¹⁷⁰ Cf. Hocart, *Rois et courtisans*, chapitre XII (*ndt*).

hisseurs germaniques réintroduisirent les conditions primitives d'autrefois, avec des chefs héréditaires ; mais les services militaires des vassaux finirent par disparaître et des années mercenaires prirent leur place. Les officiers étaient principalement issus d'une classe héréditaire, même dans certains pays où la course aux armements et les tendances socialisantes avaient rendu le service militaire obligatoire pour tous ¹⁷¹. Nous sommes ainsi revenus à l'état primitif mais avec une différence, le caractère obligatoire du service militaire. Dans des sociétés plus primitives, la coercition n'est pas nécessaire : tout le monde participe spontanément.

Nous sommes habitués à considérer l'Orient comme retardataire, mais le service militaire y évolua plus rapidement qu'en Europe. Au quatrième siècle avant Jésus-Christ, l'Inde était arrivée à un divorce complet entre l'armée et la population civile, et quand Alexandre envahit l'Asie, les Grecs furent étonnés de rencontrer des paysans qui continuaient de labourer, sans faire attention aux armées luttant à proximité. Un tel divorce ne se produisit pas à Rome avant l'époque impériale, et en Angleterre avant le dix-septième siècle. D'ailleurs, les pays européens ne poussèrent jamais les choses aussi loin qu'en Inde, où la guerre est une occupation spécialisée pour laquelle les castes non militaires manifestent peu d'intérêt. Autrefois, la bataille avait pour seule fonction de désigner le roi et une fois qu'un candidat avait été éliminé, il n'y avait pas de raison que ses partisans continuent à se battre. Dans une bataille à Ceylan, les partisans du roi se dispersèrent parce que, ne l'apercevant pas sur son éléphant, ils pensèrent qu'il était mort. De même, les armées de Perse ne combattaient que tant que leur chef vivait ; quand on tua Cyrus le Jeune, son armée prit la fuite, alors même que ses mercenaires grecs avaient mis en déroute l'armée du roi adverse.

¹⁷¹ Le terme de « socialisant » n'est pas utilisé dans un sens partisan ; le socialisme est une tendance à l'uniformisation et à la centralisation commune à tous les partis, qui ne se distinguent les uns des autres que par la vitesse de changement et des détails de programme.

La mort de l'un des rivaux n'était pas nécessaire ; il était suffisant que l'un des deux s'emparât du *palladium* ou des insignes royaux. À Ceylan, la rébellion de 1815 échoua parce que les Britanniques se ré-emparèrent de la Dent du Bouddha : son possesseur était considéré comme le roi légitime de Ceylan. Exiger la Dent signifiait réclamer la souveraineté sur Ceylan, et les rois avaient toujours veillé à la placer dans un endroit sûr, dans les moments de danger, en vue de sauvegarder leur souveraineté.

On se battait également pour l'Éléphant d'État, le Cheval d'État et d'autres insignes royaux. Pour bien comprendre ces choses, nous devons garder à l'esprit qu'il ne s'agissait pas seulement d'ornements mais de réceptacles du pouvoir. Sans eux, le roi ne possédait pas cette vertu qui était toute la raison *d'être* ¹⁷² d'un roi.

Les femmes du roi faisaient aussi partie des insignes royaux et réclamer les femmes du roi ou celles du roi défunt revenait à réclamer le trône. C'est ce qui explique certains épisodes des histoires d'Absalon et d'Adonija ¹⁷³. La coutume de s'approprier les femmes du roi décédé est connue à Fidji et au Nigeria ¹⁷⁴. Elle est à l'évidence liée au mariage sacré, mais d'une façon qui reste indéterminée. Nous ne savons pas si le roi s'appropriait sa propre mère ; elle est normalement exclue mais, à Ceylan, bien que son fils ne pût l'épouser, il est clair qu'il réclamait qu'elle lui soit remise comme partie intégrante de la souveraineté.

Les guerres dans l'Europe médiévale étaient surtout des guerres de souveraineté. Il est difficile de dire qu'il s'agissait de guerres d'annexion, car une annexion aurait suppose une incorporation dans un appareil administratif qui n'existait guère au Moyen Âge. En Inde, il

¹⁷² En français dans le texte (*ndt*).

¹⁷³ Voir I Rois I sq. et Samuel 18 (*ndt*).

¹⁷⁴ Meek, op. cit., p. 139.

n'y en avait pas du tout et, de ce point de vue, l'Inde était plus primitive que l'Europe. Ses luttes visaient seulement la souveraineté et elles n'avaient pas beaucoup dépassé le stade où chaque roi devait être victorieux dans une lutte pour accomplir les derniers rites d'installation.

Guerre, sacrifice et chasse aux têtes

La guerre pourrait donc avoir pour origine la rivalité entre les deux côtés de l'organisation dualiste, aboutissant aux luttes pour la souveraineté. Le sacrifice humain a aussi été une cause de guerre, en particulier de celle qu'on appelle « la chasse à l'homme ». Quand on a besoin d'une victime humaine, on lance une expédition pour s'en procurer une, et si le peuple chez qui on prélève la victime résiste ou se venge, un combat s'ensuit.

L'origine du sacrifice humain est obscure et donc celle de la chasse à l'homme aussi. Il n'y a guère de doute qu'à l'origine, la victime était prise à l'intérieur de la communauté, et nous trouvons à Fidji des cas où un clan particulier doit fournir chaque année une victime. Dans l'organisation dualiste, la victime était-elle prise du côté opposé ? La chasse à l'homme faisait-elle partie intégrante du système dualiste ? Si c'était le cas, la chasse à l'homme, comme l'origine de la guerre, se rattacherait à l'hypothèse suggérée plus haut, étant seulement une partie du conflit opposant les deux côtés.

La mythologie tend à accréditer cette hypothèse. Les dieux et les géants forment les deux côtés de l'organisation dualiste. Les dieux épousent les filles des géants et, dans la mythologie scandinave par exemple, obtiennent des géants une victime sacrificielle.

En règle générale, il devient cependant de plus en plus difficile ou mal commode d'obtenir suffisamment de victimes à l'intérieur d'un groupe ou chez des alliés proches, et les chasseurs d'hommes doivent aller plus loin. En Nouvelle-Géorgie, une des îles Salomon, les récits

de guerre montrent que les habitants prenaient autrefois les têtes chez leurs voisins et chez des peuples qui venaient faire du commerce, mais que plus tard, ayant tous fait la paix, ils prirent leurs victimes dans un groupe étranger et décadent qui ne se vengeait jamais.

Dans les îles Salomon, les habitants d'Eddystone utilisent quelquefois des esclaves comme victimes mais pas toujours, car ils possèdent peu d'esclaves. Au Nigeria, les Jukun utilisent toujours les esclaves comme victimes et ainsi n'ont pas besoin d'en chercher à l'extérieur ¹⁷⁵.

Les événements qui réclament des chasses à l'homme à Eddystone sont la mort d'un chef, la construction d'une pirogue sacrée, celle d'un nouvelle maison des crânes ou celle d'un nouveau hall de guerre. À Fidji, il s'agit de la mort d'un chef, de la construction d'une pirogue sacrée ou d'un temple. Toutes ces occasions n'en font qu'une, car la construction d'un temple ou d'une pirogue sacrée fait partie des funérailles organisées pour les chefs importants.

Une variante de la chasse à l'homme est la chasse aux têtes. On a accordé une attention particulière à cette coutume et on l'a traitée comme un genre distinct, mais il n'y a pas de différence essentielle entre la chasse à l'homme à Fidji et la chasse aux têtes à Eddystone. Toutes les deux recherchent des victimes humaines, sont entreprises pour des occasions semblables et résultent de théories bien plus répandues que la chasse aux têtes, et donc probablement plus anciennes. La chasse aux têtes des îles Salomon n'a pas été adoptée seulement pour alléger le poids des pirogues qui accomplissent un raid, car on traite de la même manière les morts du groupe, en ne conservant que les têtes. Les Samoans, les Naga d'Assam, certaines tribus d'Amérique du Sud et sans doute les Jukun du Nigeria pratiquaient également la chasse aux têtes. D'autres tribus indiennes d'Amérique réduisirent encore le trophée à un simple scalp. Cela dut probablement se dévelop-

¹⁷⁵ Meek, *op. cit.*, p. 174.

per à partir de la pratique de certaines tribus d'Amérique du Sud, tels les Jivaro, qui scalpaient la tête et rétrécissaient la peau de manière à conserver les traits du visage.

Au Nigeria, c'est le cœur qui est considéré comme le siège de l'âme-vie, mais il ne semble pas que cela ait donné lieu à une chasse aux coeurs. On est toutefois proche d'une telle coutume chez les Aztèques qui enlevaient le cœur des victimes humaines.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

APPENDICE

[Retour à la table des matières](#)

Le parallèle que j'ai tracé, dans *Kings and Councillors* ¹⁷⁶, entre Agni et Hermès provenait d'un examen des textes originaux. Celui-ci s'appuie principalement sur les données fournies par A.A. MacDonnell dans son *Vedic Mythology*.

Varuna	Poseidon
<hr/>	
1. Habite le ciel	1. —
2. Voit tout	2. —
3. Seigneur du Bien	3. —
4. Son oeil est le soleil	4. —
5. Roi (<i>râjan</i>)	5. Roi à Athènes (<i>basileus</i>)
6. Faiseur de pluie	6. Dieu de la croissance
7. Juge dans le monde d'en-bas	7. Dieu infernal (Hésiode, Théog. 732 sq.)
8. Son animal est le cheval ; sacrifice du cheval	8. Son animal est le cheval ; sacrifice du cheval.
9. Dieu de l'eau, particulièrement de l'océan	9. Dieu de la mer, également des rivières et des sources
10. Son arme est le piège	10. Son arme est le trident.
11. —	11. —
12. Soutient le monde	12. Conserve et soutient le monde
13. —	13. Provoque des tremblements de terre

¹⁷⁶ Cf *Rois et courtisans*, p. 93 (ndt).

Il y a une ressemblance étroite entre Varuna et Poséidon, sauf qu'il manque à ce dernier les traits 1 à 3, que les Grecs assignent à Zeus (cf. page suivante). Qu'on les transfère à Poséidon et le parallèle est complet. Varuna a subi ensuite le même déclin que Poséidon, étant finalement réduit à l'océan. Dans les temps les plus anciens, déjà, « quelques textes attribuent à Indra des actions propres à Varuna ». En Grèce, Zeus empiéta tellement sur Poséidon que, finalement, on reconnut en Asie Mineure l'existence d'un Zeus-Poséidon. Zeus devint un autocrate complet parce que les Grecs unifièrent l'État de façon plus systématique que ne le fit jamais l'Inde ancienne. Le processus commença avant nos sources et ce sont seulement des indices comparatistes qui nous aident à remonter plus haut.

Indra	Zeus
1. —	1. Habite le ciel
2. —	2. Voit tout
3. —	3. Défenseur du Bien
4. Dieu de l'atmosphère	4. —
5. Roi des dieux	5. Roi des dieux
6. Fait tomber la pluie	6. Fait tomber la pluie
7. —	7. Aspect infernal
8. Comparé à un taureau	8. Prend la forme d'un taureau
9. Comparé à un aigle	9. Son oiseau est l'aigle
10. L'aigle lui apporte le breuvage d'immortalité	10. L'aigle lui apporte Ganymède, porteur de la coupe d'immortalité
11. Son arme est l'éclair	11. Son arme est l'éclair
12. Elle est faite par Tvastri	12. Elle est faite par Hephaïstos
13. Il bat Urtra, un serpent	13. Il bat Typhon, un serpent
14. Il combat les Asuras et d'autres démons	14. Il combat les Titans et les géants
15. Il frappe les montagnes	15. Il jette ses ennemis du haut des montagnes
16. Il s'installe dans les montagnes	16. Les sommets des montagnes lui sont dédiés
17. Il combat les infidèles	17. Il poursuit les transgresseurs
18. Il est parricide (Rgv. QV, 18, 12)	18. Il précipite son père dans le Tartare
19. Il est Celui qui aide	19. Il est le Sauveur (<i>Sotër</i>)
20. Il prédomine en tant que buveur de soma	20. Il préside les festins d'ambrosie

On pourrait probablement établir des parallèles analogues entre Râ, Odin et Varuna, et entre Horus, Thor et Indra.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Aristote, *Métaphysique*.

Brownlee, F., « The Circumcision Ceremony in Fingoland », *Man*, 193 1.

Canney, M.A., « The Use of Sand in Magie and Religion », *Man*, 1926.

Catlin, George, *O-Kee-Pa, a Religious Ceremony, and other Customs of the Mandans*, Londres, 1867 [réédition : University of Nebraska Press, Lincoln, 1967].

Codrington, R.H., *The Melanesians*, Oxford, 1891 [réédition : Dover publications, New York, 1972].

Dewick, E.S. (ed.), *Coronation Book of Charles V of France*, Henry Bradshaw Soc. Publ., 1899.

Fletcher, A.C., et La Flesche, F., *The Omaha Tribe*, Washington, 1911.

Fortune, R.F., *The Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932 [réédition : Routledge, Londres, 2004 ; traduction française : *Sorciers de Dobu : anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Maspero, Paris, 1972].

Frazer, J.G., *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910.

_____, *The Dying God* (vol. IV de *The Golden Bough*), Londres, 1914 [traduction française : *Le Rameau d'or*, R. Laffont, Paris, 1983].

_____, *Garnered Sheaves*, Londres, 1931.

Grote, George, *A History of Greece*, 10 vol., Londres, 1872.

Hall, H.R.H., et Woolley, Sir C.L., *Ur Excavations*, 3 vol., OUP, 1927-1936.

Hasluck, Margaret, « Physiological Paternity and Belated Birth in Albania », *Man*, 1932.

Hocart, A.M., *Kingship*, Oxford, 1927 [réédition : Oxford University Press, Oxford, 1969].

_____, *Kings and Councillors*, Le Caire, 1936 [réédition : The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1970 ; traduction française : *Rois et courtisans*, Le Seuil, Paris, 1978].

_____, *The Life-Giving Myth and Other Essays*, Londres, 1952 [réédition Routledge, Londres, 2004 ; traduction française : *Le mythe sorcier*, Payot, Paris, 1973].

_____, *The Northern States of Fidji*, Londres, 1952.

Howitt, A.W., « The Dieri », *JRAI*, 1891.

_____, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres, 1904 [réédition : Aboriginal Studies Press, Canberra, 1996].

Jochelson, W., « The Koryak : Religion and Myths », *Memoirs of the American Museum of Natural History : The Jesup North Pacific Expedition*, Leyde et New York, 1908.

Journal of the Royal Anthropological Institute (JRAI).

Kirtikar, K.R., « The Use of Saffron and Turmeric in Hindu Marriage Ceremonies », *J. Anthropol. Soc. Bombay*, 1912.

Kroeber, A.L., « The Patwins and their Neighbours », *Univ. Calif. Publ. Amer. Archaeol. Ethnol.*, 1930-1932.

Langdon, S., *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford, 1923.

Latcham, R.E., « The Totemism of the Ancient Andean Peoples », *JRAI*, 1927.

MacDonnell, A.A., *Vedic Mythology*, Strasbourg, 1897.

Malinowski, B., *The Sexual Life of Savage in North-Western Melanesia*, Londres, 1932.

_____, *Magic, Science and Religion*, Beacon Press, Boston, 1948 [réédition : Souvenir Press, Londres, 1974].

Man, publication mensuelle du Royal Anthropological Institute.

Marett, R.R., *The Threshold of Religion*, Londres, 1909 [réédition Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1997].

Meek, C.K., *A Sudanese Kingdom*, Londres, 1931.

Murray, G.W., « The Northern Beja », *JRAI*, 1927.

Radin, P., « The Winnebago Tribe », *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1923.

Raglan, Lord, *Jocasta's Crime*, Londres, 1933.

Rattray, R.S., *Ashanti*, Oxford, 1923 [réédition : Negro Universities Press, New York, 1969].

Rivers, W.H.R., *The History of Melanesian Society*, 2 vol., Cambridge, 1914.

Roscoe, John, *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge, 1923.

Seligman, C.G., *The Melanesian of British New Guinea*, Cambridge, 1910.

Smith, G. Elliot, *The Diffusion of Culture*, Londres, 1933.

Spencer, B., et Gillen, F. J., *The Arunta*, 2 vol., Londres, 1927.

_____, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904 [Réédition : Routledge/Thoemmes ; Press, Londres, 1997].

Strehlow, Carl, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, 4 vol., Francfort-sur-le-Main, 1907-1913.

Teit, J.A., « Notes on the Tahltan Indians of British Columbia », *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906.

Textes sacrés hindous : *Satapatha Brahmana* ; *Aitareya Brahmana* ; *Atharvaveda Rigveda* ; *Laws of Manu* ; *Paraskara Grihya*.

Thurston, E., *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vol., Madras, 1901-1909.

Tylor, E.B., *Primitive Culture*, 2 vol., 5e éd., Londres, 1913 [traduction française *La civilisation primitive*, C. Reinwald et Cie, Paris, 1876].

Van Gennep, A., *Les rites de passage*, Paris, 1909 [réédition : A. et J. Picard, Paris, 1981].

Vishwanath, Pandit, « Ancient Royal Hindu Marriage Customs, with Notes by H. A. Rose », *JRAI*, 1917.

Wales, H.Q., *Siamese State Ceremonies*, Londres, 1931.

Williams, M. Monier, *Brahmanism and Hinduism*, Londres, 1891.

Wissler, Clark, « Societies and Dance Associations of the Black-foot Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, 1913.

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

INDEX

[Retour à la table des matières](#)

Absalon		Daramubu
Abyssinie	B	décadence
Adam		Dieri
Aditi	Babylone	diffusionnisme
adultère	Bakitara	Dobu
Agni	Bari	Dodone
Akhénaton	Bedja	
Albanie	Brahmanes	E
alchimie	Brihaspati	
Alexandre	C	Eschyle
ambroisie		esprit
Amon	Cambodge	Esprit saint
amour du précédent	Chinois	
Ancien Testament	Christ	F
Angleterre	Chukchi	
animisme	Codrington, R.H.	faiseur de pluie
Aranda	Colomb	Fingoland
Aristote	confession	fonctionnalisme
Ashanti	couronnement	France
Asoka	création	Freud
Asura	crémation	fumier
Ateso	Cyrus	
Athènes		G
Atlantide	D	
Aurignacien		Gallas

Genèse	Koryak	Nouvelle-Guinée
Gilbert	Kuksu	
Grote	Kurnai	O
<i>H</i>	<i>L</i>	Odin, O-kee-pa
Hélios	Lacédémoniens	organisation dualiste
Héra	Lakemba	Osage
Hérodote	Langdon	Osiris
Hésiode	Lango	
Homère	Lycurgue	P
Horus		
	M	Paléolithique supérieur
I		Parjanya
	magie sympathique	Parvati
Igbo	Malais	passage (rites de)
îles Salomon	Malinowski	Patwin
îles Trobriand	mana	Penjab
Indiens Pueblo	Mandan	Pérou
Indra	Manu	Perse
Indraghi	Maruts	Pieds-Noirs
Isis	Massaï	Platon
Islam	Mélapous	Polynésie
	Mélanésien	Poséidon
J	menstruation	pouvoir (dû au rituel)
	Messie	Prajapati
jeûne	Montespan	Prométhée
Jivaro	mots désignant la mère	psychanalyse
Juifs	mythes	Purusha,
Jukun		pyramide
	<i>N</i>	Pythagoriciens
K		
	Naga	R
Kedah	Naiau	
Koriak	Napoléon	Râ

<i>Raglan</i>	Sparte	Virti
Rotuma	Spencer et Gillen	Vishnu
royauté divine	Strehlow	Vrtra
 S	 T	 W
 sacrifice	 Tahltan	 Wales
sacrement	Tamouls	Winnebago
saint Antoine	Thor	
saint Josaphat	Titans	Y
Sakra	Todas	
Samoa		Yama,
Scandinaves	U	Yuin
Shakespeare		
Shiva	Ur	Z
Siam	V	
soleil		Zeus
Solon	Van Gennep	
soma	Varuna	

Au commencement était le rite.
De l'origine des sociétés humaines.

A.M. Hocart : repères bio-bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

26 avril 1883. Naissance d'Arthur Maurice Hocart à Etterbeck, près de Bruxelles.

Il est issu d'une vieille famille française dont un représentant vivait à Domrémy à l'époque de Jeanne d'Arc, et dont un descendant émigra dans les îles Anglo-Normandes, où les ancêtres de Hocart prirent la nationalité britannique.

Son grand-père, né à Guernesey, était un prêtre de la High Church (courant anglican proche du catholicisme par sa valorisation du rituel et des sacrements), qui se convertit au méthodisme de Wesley. Son père, né à Saint-Pierre, près de Bruxelles, fut prêtre wesleyen avant de devenir unitarien. Hommes de grande culture, l'un et l'autre ont écrit des ouvrages sur diverses questions religieuses.

Scolarité de Hocart à l'Athénée royal d'Ixelles (Bruxelles), puis à Elizabeth College (Guernesey).

Octobre 1902. Hocart s'inscrit à l'université d'Oxford (Exeter College), où il va faire, pendant quatre ans, de solides études classiques (grec, latin, histoire ancienne, philosophie). Simultanément, il étudie la philologie comparée, avec un disciple de Max Müller, puis la psy-

chologie, avec William McDougall, qui avait participé à l'expédition organisée par Haddon au détroit de Torres.

1906. Hocart étudie la psychologie et la philosophie à l'université de Berlin, auprès de Carl Stumpf.

1908. Membre de la Percy Sladen Trust Expedition, il fait des recherches ethnographiques dans les îles Salomon, notamment à Ed-dystone (devenue Valla Lavella), en collaboration étroite avec W.H.R. Rivers.

1909. Hocart est nommé directeur d'école à Lakemba (îles Fidji), où il passe trois ans à étudier la culture fidjienne.

1912. Il obtient une bourse de l'université d'Oxford pour enquêter à Fidji, Rotuma, Wallis, Samoa et Tonga.

1914. Il parachève sa formation en anthropologie à Oxford.

1915. Il fait la guerre en France, pendant quatre ans, sur la ligne de front, dans l'infanterie des comtés d'Oxford et de Buckingham, et obtient le grade de capitaine.

1919. Nommé chef de mission archéologique à Ceylan, Hocart retourne à Oxford pour étudier le sanscrit, le tamoul, le pali et le cinghalais. Il est ensuite envoyé en Inde pour étudier les moyens de conserver les monuments hindous et bouddhistes.

24 janvier 1921. Hocart prend son service à Colombo. Nombreux travaux archéologiques, notamment au temple de la Dent de Kandy. Il publie les travaux de ses prédécesseurs, fonde et dirige la section G du *Ceylon Journal of Science*, consacrée à l'archéologie et à l'ethnologie.

Juillet 1925. N'ayant pas ménagé ses forces et sa santé, Hocart, qui souffre de dysenterie, doit être rapatrié.

1927. Il publie *Kingship*, son premier livre. À l'aide de nombreux exemples, Hocart y montre l'unité des rites d'intronisation et l'origine royale de la plupart des autres rites.

13 octobre 1928. De retour à Ceylan, à nouveau souffrant, il est mis en congé de maladie pendant trois mois.

11 septembre 1929. Hocart est mis à la retraite pour inaptitude physique. Il publie à cette période *Lau Islands, Fiji*, recueil de notes ethnographiques.

1930. Il épouse Elizabeth Graham Hern, qui l'avait soigné pendant sa maladie et à laquelle il dédiera deux de ses livres.

1931. Il est nommé maître de conférences honoraire d'ethnologie. Durant trois ans, il collaborera avec G. Elliot Smith et W.J. Perry, chefs de file de l'école diffusionniste anglaise.

1932. Examineur pour l'université de Londres et membre du conseil de l'Institut royal d'anthropologie. Il tente vainement d'obtenir un poste à Cambridge.

1933. Il publie *The Progress of Man*, un manuel d'anthropologie générale de facture originale, qui a pour fil conducteur l'origine rituelle des techniques et des institutions.

1934. Il succède à E. Evans-Pritchard à la chaire de sociologie de l'université Fouad 1er du Caire, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort, partageant son activité entre enseignement et recherches ethnographiques.

1935. Le manuel de Hocart est traduit en français sous le titre *Les progrès de l'homme* (Payot).

1936. Hocart publie au Caire *Kings and Councillors*, ouvrage qui montre comment l'organisation rituelle des sociétés s'est transformée en organisation politique.

1938. Il publie en France, grâce à Marcel Mauss, qui en rédige la préface, *Les castes*, traduction d'un essai dont l'original paraîtra seulement douze ans plus tard en Angleterre.

Mars 1939. Hocart meurt à la suite d'une infection contractée dans la région du Fayoum.

1940. Tous les effets personnels de sa femme, et les souvenirs qu'elle conservait de lui, sont détruits au cours d'un raid aérien nazi.

1950. Lord Raglan, proche ami et exécuteur testamentaire de Hocart, fait paraître *Caste : a Comparative Study*, version originale de l'essai paru en France en 1938.

1952. Lord Raglan rassemble trente articles de Hocart sous le titre *The Life-Giving Myth and other Essays*. Il dit avoir fait plusieurs coupures dont il n'indique ni l'emplacement ni la longueur.

Il publie aussi *The Northern States of Fiji*, à partir de notes de terrain laissées par Hocart.

1954. Publication de *Social Origins*, à partir d'un manuscrit de Hocart que Lord Raglan dit avoir légèrement remanié, sans toutefois donner d'indications précises sur les retouches effectuées.

1967. Rodney Needham publie *A Bibliography of Arthur Maurice Hocart*, qui fait un relevé minutieux de tous les écrits de Hocart.

1969. Réédition de *Kingship*.

1970. Nouvelle édition de *Kings and Councillors*, avec une introduction substantielle de R. Needham.

1972. Cécile Barraud présente, dans la revue *L'Homme*, une synthèse des premiers travaux ethnographiques de Hocart intitulée « De la chasse aux têtes à la pêche à la bonite : essai sur la chefferie à Eddystone ».

1973. Traduction française de *The Life-Giving Myth*, sous le titre *Le Mythe sorcier* (Payot).

1978. Traduction française de *Kings and Councillors*, sous le titre *Rois et courtisans* (Le Seuil).

1987. R. Needham publie *Imagination and Proof*, recueil de neuf articles représentatifs de la méthode hocartienne (dont deux avaient déjà été repris, en grande partie, dans *Rois et courtisans* et dans *les Castes*). Il le dédie à la mémoire de Lord Raglan, « pour son dévouement désintéressé à l'œuvre et à la renommée de A.M. Hocart ».

Fin du texte