LA **TOTALITÉ DU DOCUMENT** *EST ACCESSIBLE SUR LA PAGE D'ACCUEIL DU SITE :*
www.anthropologienligne.com

AnthropologieEnLigne

contact : anthropologieenligne@gmail.com

ANTHROPOLOGIE

La curiosité, cette disposition juvénile, est au principe de l'anthropologie :
homo homini homo.
La photographie de cette fillette, qui paraît poser, est prise furtivement avec un appareil doté d'un écran orientable (qui permet de clicher le modèle sans le viser). Elle observe d'un œil amusé l'étranger qui prépare son matériel avant une procession religieuse en Inde du sud, et rappelle que l'observateur (l'observatrice) peut être,
lui (elle) aussi, objet d'observation.
Le point de vue de Sirius n'existe pas.
Observer, c'est aussi s'exposer, dans sa facticité et son histoire.

#anthropologieenligne^.^
<www.AnthropologieEnLigne.com> - 07/2018 (1ère mise en ligne)

• A partir de dossiers classiques des sciences sociales, cet ouvrage électronique (évolutif et impubliable) vise une représentation des accomplissements et des servitudes – des fondamentaux – de la forme humaine. En suivant la réflexion de l'homme sur lui-même et sur son histoire, telle que révélée, ici, par les Découvertes et l'appréhension de l'altérité, l'instruction remonte aux principales évolutions sociétales et à leurs conséquences historiques et politiques en confrontant des données qui procèdent de l'Ethnologie (de sociétés non occidentales), des Humanités (de l'antiquité classique), de la Sociologie (de la modernité) et de l'Anthropologie (de la science de l'Homme). Le propos de ce survol est de mettre en vedette, par contraire ou par contraste, le questionnement des dossiers présentés. Cet essai pour comprendre le temps présent dans le temps long de l'histoire (et dans le temps immémorial de l'espèce), préjuge qu'une anthropologie informelle et pluridisciplinaire peut contribuer à mettre en perspective quelques interrogations d'aujourd'hui : multiculturalisme, différence des sexes, écologie, division du travail, rapports Nord/Sud…

• Le premier chapitre : « Aux origines de l'anthropologie » rappelle que la naissance de l'anthropologie est indissociablement liée à l'histoire de l'expansion européenne avec la découverte du « Nouveau monde » et de l'« autre homme ». Cette histoire qui recherche dans les sciences naturelles les bases théoriques de la discipline est ici documentée dans sa dimension économique (en deuxième partie) par une histoire régionale des compagnies de commerce et par la rencontre que celle-ci engage avec d'autres civilisations et d'autres valeurs (« Les compagnies des Indes, Histoire et Anthropologie » : *e. g.* : « La Case, les Sorabe, l'Histoire » ; « La fonction missionnaire » ; « Les Compagnies des Indes et l'esclavage à Bourbon… » ; « Les indiennes » ; « Des corps de métiers – qui sont aussi des castes »…).

• La recherche des fondamentaux de la stratification sociale – qui est à l'origine de l'inégalité et qui arme les Découvertes – engage une « archéologie » : quand les sociétés humaines se sédentarisent et se hiérarchisent avec la mise en place d'une logistique, matérielle et morale, qui culmine, à terme et pour ce qui concerne le sujet, avec l'expansion en cause. Le rapprochement des rites agricoles dans les sociétés traditionnelles et des valeurs associées à l'avènement du christianisme fait apparaître une « crise des rites néolithiques », s'il s'avère que les processus politiques et juridiques propres à la transition néolithique (notamment l'appropriation des terres et la hiérarchisation sociale) engendrent aussi une classe d'exclus, désabusés des puissances de la fécondité invoquées par les rites néolithiques. Les religions du salut ou de sortie du monde offrent un secours mystique à l'exclusion sociale. En rapprochant les rites de réfection de l'année dans les sociétés anciennes avec le scénario de la Passion du Christ, on remarque immédiatement que celle-ci peut être interprétée comme un rite néolithique inversé : qui fait du bouc émissaire (de tout homme qui s'identifie à la souffrance du Christ) un être promis à la résurrection. Dans le siècle, cette croyance qui se signale par une mise en question des valeurs de fécondité justifie des règles de vie fondées sur la mesure et la réserve. Juridiquement, cette modération s'exprime (idéalement) dans un système de parenté de type descriptif (qui isole les unité domestiques), par la monogamie et par un mode d'héritage vertical avec dévolution indifférenciée (« Le Christ et le mock-king…» ; « Note sur le destin marial du prêtre…»). Cette conception met en œuvre une représentation du temps conforme à l'idée de progrès qui culminera dans l'invention technique et dans le culte de la jeunesse (« Loi du renouvellement technique…»).

• C'est cette « martingale sociale » (sous sa forme confessionnelle) qui va être exportée par les nations occidentales hors de l'« enclos de l'Europe ». L'observation de l'action missionnaire met en évidence, en effet, sous la critique des rites de fécondité et de la polygamie par quoi se signale le prêtre, la confrontation du système de parenté descriptif et du système de parenté classificatoire : d'une structure sociale propre, exprimée par la parenté descriptive, face à des sociétés « communautaires » (« Que signifie "porter la bonne parole" ? » ; « La fonction missionnaire : sur la mission lazariste à Fort-Dauphin (1648-1674) ; « Roberto de Nobili et la "querelle des rites Malabares" »).

• Le chiffre de l'expansion européenne tient dans un enrôlement des « arts mécaniques » (des « arts effectifs ») par la compétition sociale. L'intérêt, la curiosité (l'« inquiétude », *uneasiness*, dira le philosophe John Locke) et la conscience d'un monde ouvert produisent et mobilisent des artéfacts inédits. Les Découvertes offrent ainsi à la convoitise d'une Europe chrétienne sécularisée un champ d'exploration et d'exploitation inouï, mettant notamment en évidence le déséquilibre économique entre l'Europe et l'Orient. A la faveur d'un double rapt, rapt d'argent en Amérique et rapt d'hommes en Afrique, alors qu'à la fin du XVIII^{e} siècle, la Chine et l'Inde assurent les deux tiers de la production économique mondiale, la thalassocratie européenne va mettre en place une économie-monde à la mesure de ses intérêts.

• Cette expansion comporte bien entendu ses limites, internes, juridiques et morales, produites par son propre développement et externes, résilientes et concurrentielles. Si l'on regarde cette histoire à l'échelle du présent, on constate que sa principale contradiction interne, l'opposition capital/travail qui a nourri l'histoire politique des sociétés libérales au XX^{e} siècle, s'est déplacée et s'est transformée géographiquement en une contradiction entre nations d'Europe et nations d'Asie ayant partagé les conséquences identiques de la révolution néolithique (propriété, héritage vertical…), l'Asie retrouvant aujourd'hui la place économiquement prééminente qu'elle avait avant l'expansion européenne.

• La recherche des fondamentaux de l'espèce engage une enquête ethnographique dévouée à la diversité des cultures, mais aussi une enquête propre à rendre compte de l'unité biologique de la forme humaine, le registre émotionnel, par hypothèse naturel, étant ici enquêté (« Archéologie des émotions » ; « L'« effet McClintock » et effets apparentés : oscillateurs couplés, synchronisation, société... ; « La chimie du rire : sur la sagesse vitale » ; « Quelques données sur la prohibition de l'inceste : sur la culture de l'espèce »…).

• Au titre de la recherche d'un invariant touchant « la reconnaissance de la forme humaine » et du « droit au sol », certaines de ces servitudes sont approchées à partir des valeurs associées à l'autochtonie (« Droit au sol et mythes d'autochtonie… » ; « Habiter, cohabiter : sur l'exemplarité »), puis avec le dossier de l'« immigration » et des « sociétés multiculturelles » (« La reconnaissance de la forme humaine » ; « Figures de l'altérité, de la morale et du droit » ; « Une mutation politique engendrée par la division mondiale du travail » ; « La crise des sociétés multiculturelles »…).

• Le rapprochement des sociétés anciennes et des sociétés libérales fait apparaître des conceptions évidemment divergentes quant aux représentations de la différence sexuelle. L'identification de la femme à la puissance de la nature, commune à la généralité des sociétés, est disqualifiée par la maîtrise du processus de la reproduction humaine et par l'idéal d'égalité juridique et économique des genres qui informe les sociétés libérales (« La différence des sexes, état des lieux »).

• En contrepoint des servitudes de la forme humaine et de la fatalité des enchaînements historiques, l'enquête anthropologique offre à la réflexion et à la ressource, dans une partie intitulée « Raison(s) garder », le secours (théorique) de réalisations où la raison règle les passions, mettant de l'ordre dans l'intempérance des êtres et des choses… (C'est, entre autres : le contrat démocratique ; la mesure de monde ; le comput du temps ; les mathématiques naturelles ; l'agronomie traditionnelle ; la génétique des populations et la langue mère…).

• L'enquêteur instruit là où porte sa vue : à la faveur des aléas et des fortunes du métier et sous les espèces de l'apprentissage du « terrain » une esquisse de l'histoire des îles du sud-ouest de l'océan Indien, qui compose la deuxième partie de l'ouvrage intitulée « anthropologie régionale », illustre la dialectique du local et du global. Cette partie cherche à renouer avec une matière qui a nourri les recherches d'une précédente génération d'historiens et de juristes spécialisés sur le terrain réunionnais et l'indianocéanie.

• Au terme de ce parcours, fidèle au programme d'investigation de l'anthropologie : *unité de l'homme* (qui engage une enquête sur les propriétés et sur les servitudes de l'espèce) *et diversité des cultures* (qui engage une enquête proprement ethnographique), on espère avoir instruit la signification de quelques interrogations du temps présent…

SOMMAIRE :

1 - ANTHROPOLOGIE

I - AUX ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE - p. 11

La naissance de l'anthropologie est associée au choc de la découverte d'un monde ignoré des Écritures. Choc dont Voltaire pourra écrire : « C'est ici le plus grand événement sans doute de notre globe, dont une moitié avait toujours été ignorée de l'autre. Tout ce qui a paru grand jusqu'ici, semble disparaître devant cette espèce de création nouvelle ».
La révélation des Indiens du Brésil est exemplaire de cette invitation à penser l'homme autrement. L'un des découvreurs de ces hommes « nus, féroces et anthropophages » écrira à ce propos une relation qui sera qualifiée, plusieurs siècles plus tard, de « bréviaire de l'ethnologue ».

La découverte de l'autre homme (les Indiens du Brésil)

1 - La découverte de l'autre homme : Une « tant étrange tragédie », le cannibalisme rituel dans le regard des voyageurs du XVIe siècle (introduction) - p. 47
2 - Ethnographie Tupinamba (1) - p. 57
3 - Ethnographie Tupinamba (2) - p. 79
4 – Guerre, sacrifice et différence des sexes - p. 103

La Découverte oblige au constat de la différence culturelle et de la diversité des hommes. La Conquête, choc de deux écosystèmes, c'est la rencontre brutale de deux rameaux de la famille humaine ayant divergé depuis « un laps de siècles qui se perdent dans la nuit et l'abyme des temps » – avant la révolution néolithique, en réalité, voici au moins 15 000 ans (si l'on prend en compte la date du peuplement de l'Amérique). Deux rameaux ayant évolué au plan culturel, génétique et immunologique en fonction de contraintes environnementales et démographiques propres. La poussée des « fermiers », causée par les formes de stratification des sociétés eurasiatiques, est ainsi à l'origine des « grandes découvertes » qui se feront au détriment des sociétés amérindiennes. A l'avantage matériel des découvreurs : spécialisation sociale, cumulation technique et sélection immunitaire. Ceux-ci rencontrent en effet des hommes qui ont quitté l'Asie avant la transition néolithique et dont le profil immunitaire n'a pas évolué, comme le leur, au contact des animaux domestiques. Les zoonoses seront ainsi les auxiliaires mortifères de prédateurs ayant quitté « l'enclos de l'Europe », portés la nécessité et par l'appât de l'or.

II - LA TRANSITION NÉOLITHIQUE

1 - L'invention néolithique ou : le triomphe des « fermiers », suivi de : La révolution néolithique et le choc biologique de la Découverte - p. 119
2 – Hérodote et « Sciences Po » (1) - p. 141
3 - Qu'est-ce que l'anthropologie politique ? (2) L'origine de l'inégalité - p. 157

L'organisation politique produite par la révolution néolithique se caractérise par la consécration d'un aîné ou d'un « prêtre » dans la fonction de médiateur avec les puissances de la fécondité. Dans les sociétés où la terre est commune et redistribuée en fonction de critères démographiques, le système politique courant est une chefferie lignagère à structure polygamique de type « royauté sacrée ». Dans les sociétés où il y a appropriation et transmission généalogique des terres, une féodalité génératrice de servage se met en place qui annexe le pouvoir religieux. Ce modèle d'appropriation et de transmission verticale, concurrentiel, spécifique de la gestion de la rareté, caractérise les sociétés eurasiatiques. (Cette divergence est de conséquence pour l'histoire comparée des sociétés et la compréhension de leur confrontation.)
Qu'elles soient communautaires ou inégalitaires, les sociétés néolithiques partagent des universaux rituels ayant la reproduction de la nature domestique pour objet.

4 - Pourquoi « le sang de la circoncision emporte la vie des rois », sur une relation entre la périodicité initiatique et la périodicité de la souveraineté dans la « royauté sacrée » - p. 171
5 - Dessin du dessein : esquisse d'une représentation spatiale et politique de la royauté sacrée - p. 213
6 - Le rituel et le politique - p. 231
7 - « Authentique ! Sans papier ! » - p. 281
8 - Aristophane et le Carnaval - p. 295
9 - Pierres d'attente… - p. 311

III – LA CRISE DES RITES NÉOLITHIQUES

1 - Le Christ et le *mock-king* : Notes pour une lecture anthropologique de la Passion - p. 313
2 - Note sur le destin marial du prêtre : l'ascèse terrestre de l'homme de Dieu - p. 331
3 - Penser la régularité : la forme et le temps dans la société traditionnelle - p. 339
4 - Morale et handicap : la reconnaissance de la forme humaine - p. 351
5 - La naissance et le handicap : l'investigation anténatale et le statut de la personne - p. 365

En élargissant la communauté humaine et en donnant une direction au temps, accomplissement de la Parousie, le message chrétien est voué à l'exportation. Leçon de mesure et, en dernier ressort, d'administration des choses, le dogme théorise, en réalité, la philosophie de la société stratifiée : monogamie, concurrence, travail. C'est ce modèle qui est porté par ses missionnaires.

6 - Que signifie « porter la bonne parole » ? Mission et colonisation - p. 375

La stratification sociale fait apparaître une spécialisation qui a pour objet le commerce des produits du sol, puis des produits manufacturés, ou importés. Ce métier des échanges, sous-produit génétique de la transition néolithique, peut rester tel. Mais il peut engendrer, aussi, un mode de gouvernement spécifique qui concurrence ou se subordonne le système politique asservi à l'exploitation de la terre. C'est, selon Plutarque (pour prendre des exemples ici évoqués), l'opposition des rois d'Athènes et des Trente au commerce et à l'activité maritime ; c'est, en Chine selon las Cortes (1625), l'opposition des rois à l'exploitation des mines d'argent, privilégiant la production agricole en limitant la création de moyens monétaires. La féodalité chinoise, comme la féodalité européenne, est fondée sur la captation des revenus de la terre et la Révolution française illustrera cette opposition des valeurs et des modes de gouvernement. Dans un monde libéré de la théologie, l'acte économique se nourrit de son propre mouvement et devient sa fin. C'est la fable de Mandeville, avec son paradoxe moral, annonçant l'avènement d'un monde qui échappe à l'intention des acteurs et qui n'aura d'autre limite que la limite des échanges.

Point : L'invention néolithique : prérequis et corollaires (l'invention néolithique et l'Eurasie) - p. 395

IV - LES ÉMOTIONS, QUELQUES FONDAMENTAUX…

1 - Archéologie des émotions (1) : G.-B. Duchenne de Boulogne - p. 407
- Archéologie des émotions (2) : *L'Expression des émotions chez l'homme et l'animal,* Ch. Darwin - p. 425
- Archéologie des émotions (3) : Les fondements neurologiques de l'expression des émotions et de la communication - p. 439
2 - L'« effet McClintock » et effets apparentés : oscillateurs couplés, synchronisation, société... - p. 451
3 - La chimie du rire : sur la sagesse vitale - p. 469
4 - De Bièvre à Brisset : du calembour de salon au calembour cosmique - p. 529
5 - Quelques données sur la prohibition de l'inceste : sur la culture de l'espèce - p. 543
6 - Transmettre le patrimoine génétique, transmettre le patrimoine économique : paradoxes de la reproduction - p. 555

Si le socle émotionnel de l'humanité est commun, ses expressions sont diverses. Un dossier exemplaire à ce titre, celui de la différence des sexes, est ici retenu. Outre son intérêt propre, il manifeste comment le substrat économique et culturel influe sur les codes émotionnels et les modes de vie. Une spécificité de l'expansion européenne tient dans sa culture de la liberté et dans la fonction motrice des potentialités individuelles qu'elle développe. Dans une économie matérialiste, cette culture de la liberté informe le droit. « Tout ce qu'un homme peut faire, une femme peut le faire » disait Mao Zedong (dans un environnement politiquement différent mais culturellement proche quand le matériel se subordonne le symbolique).

V – LA DIFFÉRENCE DES SEXES, ÉTAT DES LIEUX

1 - La « culture des analgésiques » et l'individualisme : quelques données pour une approche anthropologique et culturelle de la douleur - p. 573
2 - Du mythe au roman, de la Patrie à la Filisterie : l'éducation selon Witold Gombrowicz - p. 583
3 - Quelques données ethnographiques sur l'homosexualité initiatique (1), (2) et (3) - p. 597
4 - Un Œdipe sans complexes : souveraineté, pédagogie et différence des sexes - p. 687
5 - L'Unique et sa propriété - p. 703
6 - La moitié du ciel - p. 709
7 - Du stéréotype à l'éthotype ? poncifs sur la pariade humaine… - p. 727

La spectaculaire production des biens depuis l'aube des Temps modernes (la consommation d'énergie a été multipliée par 100) est le produit du mariage industriel de la science et de la technique. Dans cette production de biens, les maîtres-mots sont le profit et l'innovation technique. La progressivité naturelle du progrès est associée à la jeunesse qui fait bourgeonner les structures lignifiées du savoir de la génération qui l'a précédée. Pure puissance et jouissance de la forme, l'invention est un jeu d'enfant.

8 - La techno-structure par l'exemple : neutralisation des fonctions et des genres - p. 757
9 - Loi du renouvellement technique et conséquences... - p. 789
10 - Du « mariage arrangé » à l'« amour-passion » : sur le destin d'un trait de l'échange matrimonial dans le *Roman de Tristan* - p. 829
11 - Roman, romance et déréliction significative - p. 839
12 - Hormones et territorialité : la dominance à l'épreuve de la différence (1), (2) et (3) - p. 849
13 - Média-langue et culture-jeunesse (1), (2) et (3) - p. 877

VI – LE DROIT AU SOL

1 - Droit au sol et mythes d'autochtonie, suivi de Note sur le *Ménéxène* de Platon : l'oraison funèbre et le discours identitaire - p. 921
2 - Habiter, cohabiter : sur l'exemplarité - p. 941

VII – LA RECONNAISSANCE DE LA FORME HUMAINE

1 - Figures de l'altérité, de la morale et du droit - p. 971
2 - « Et ta sœur ! » Différence des sexes et territorialité - p. 985

L'environnement social où se développent les observations qui précèdent et celles qui suivent résulte (à l'échelle macro-historique sollicitée plus haut : « La transition néolithique », « La crise des rites néolithiques »…) d'une rupture avec l'ordre « physiocratique » qui s'est exprimé juridiquement dans les trois fonctions des monarchies européennes (« La terre a été donnée aux monarchies la mer aux peuples libres » - Montesquieu). Il consacre l'activité commerciale qui fait apparaître, banalement, une nouvelle acception de la valeur associée non plus simplement à l'usage (je consomme) mais à l'échange (j'achète ou je produis pour vendre). Cette évolution est en mesure de transformer radicalement les rapports sociaux et l'organisation de la société, comme on peut le constater avec l'histoire de la Grèce ancienne ou de Rome. Une spécialisation auxiliaire de l'exercice de la valeur d'échange porte sur le commerce des moyens d'échange, c'est le crédit et la banque. « Dieu, explique Jacques de Vitry, a ordonné trois genres d'hommes, les paysans et autres travailleurs pour assurer la subsistance des autres, les chevaliers pour les défendre, les clercs pour les gouverner, *mais le diable en a ordonné un quatrième*, les usuriers. Ils ne participent pas au travail des hommes et ils ne seront pas châtiés avec les hommes mais avec les démons (*Sermones vulgares sive ad status* - 1230-1240). Cette fonction auxiliaire est éminente et constitutive de l'ordre marchand (qui a « soumis la campagne à la ville […] mis les pays barbares ou à demi barbares dans la dépendance des pays civilisés, les peuples de paysans dans la dépendance des peuples de bourgeois, l'Orient dans la dépendance de l'Occident », a pu écrire Karl Marx en 1848) …

3 - Variations sur le prochain – tour du propriétaire (1) (coupures de presse) - p. 993
4 - Variations sur le prochain – tour du propriétaire (2) - p. 997
5 - Quand la théorie de la société est la théorie du marché (1) : quand la discussion sur la forme humaine est alimentée par un problème d'énergétique - p. 1007
6 - Quand la théorie de la société est la théorie du marché (2) - p. 1013
7 - Les « Trente glorieuses » et les trente pleureuses (1) - p. 1021
8 - Les « Trente glorieuses » et les trente pleureuses (2) - p. 1031
9 - De Tati à Tati (1) - p. 1039
10 - De Tati à Tati (2) - p. 1043
11 – Un point aveugle du génie libéral… - p. 1053
12 - Territoire, proxémie, proximité : le proche et le lointain - p. 1063
13 - Appartenance commune : Unité et communication (1) - p. 1075
14 - Appartenance commune : Unité et communication (2) - p. 1083
15 - Vivre (s'invétérer) et communiquer (se confondre)… - p. 1087
16 - « Guetteurs au créneau » - p. 1091

17 - Othello ou la tragédie de l'apparence (1) - p. 1099
18 - Othello ou la tragédie de l'apparence (2) - p. 1109
19 - Phénotypes et stratification sociale : naturalisation du droit et libre-reconnaissance - p. 1121
20 - Une mutation politique engendrée par la division mondiale du travail - p. 1129
21 - La crise des sociétés multiculturelles (1) - p. 1139
22 - La crise des sociétés multiculturelles (2) - p. 1149

Le questionnement sur la diversité des cultures fait apparaître deux grands types de réponses adaptatives. Tous les hommes, en effet, à des titres variables, usent de vérités matérielles, empiriquement éprouvées, essentielles à leur survie, et sacrifient à des vérités rituelles qui conceptualisent et qui sanctifient ce qu'ils sont et ce qu'ils font. Après ce parcours illustrant le drame de l'histoire, on conclura provisoirement cette initiation à la recherche anthropologique par la présentation de dossiers qui montrent que la voie rationnelle, sous l'empire de la nécessité ou dans la soumission à la structure du réel, constitue la seule voie de recours pour comprendre et (éventuellement) maîtriser le cours des choses. C'est la vocation de l'esprit humain d'embrasser la nécessité.
Sont sollicités, à l'aventure des enquêtes de terrain ou de recherches documentaires, quelques « dossiers » exemplaires à la compréhension du réel et à la ressource de l'homme dans son environnement pouvant servir, *mutatis mutandis*, à l'édification d'aujourd'hui :
- *politiques* : la démocratie grecque et son idéal d'égalité propre à unifier les contraires (« l'égalité ne produit pas de guerre » disait Solon) ;
- *calculateurs* : quelques techniques de mesure du monde et du temps ;
- *matériels* : à propos de la maîtrise de la domestication des céréales ;
- *artistiques* : les mathématiques naturelles appliquées à l'art (l'art du kolam en Inde)…

VIII - RAISON(S) GARDER…

1 - « Il faut se battre pour la constitution comme pour le mur de la ville » : sur le contrat démocratique - p. 1169
2 - Rire et démocratie : la comédie d'Aristophane - p. 1179
3 - La mesure de monde : Eratosthène et Ptolémée - p. 1195
4 - Les calendriers - p. 1215
5 - Kolam (1), (2), (3) et (4) - p. 1227
6 - L'Âme du Mil : sur l'agronomie traditionnelle - p. 1295
7 - Riziculture traditionnelle et système de riziculture intensive (S.R.I.) dans la vallée de la Manañano - p. 1307
8 - Le territoire de la langue : les deux natures - p. 1317
9 - « Foi d'animal ! » : Vérité du bestiaire dans la fable et le conte - p. 1335
10 - Avant Babel : Génétique des populations et systématique des langues : la langue mère - p. 1347

2 - ANTHROPOLOGIE RÉGIONALE

I - Histoire régionale : les compagnies des Indes orientales (« Les Compagnies des Indes : Histoire et Anthropologie »)

1 - Présentation du dossier - p. 1369
2 - Fragments d'histoire : la découverte de l'Inde par les Européens - p. 1379
3 - Les compagnies des Indes orientale, une introduction : Duplex et La Bourdonnais - p. 1393

Madagascar, sur la route des Indes :

1 -La Case, les Sorabe, l'Histoire - p. 1407
2 - Les compagnies de commerce et la première colonisation de Madagascar - p. 1421
3 - La Compagnie française des Indes orientales de 1664 - p. 1431
4 - Madagascar : l'« Originaire », l'« Engagé » et l'« Habitant » - p. 1445
5 - La fonction missionnaire : sur la mission lazariste à Fort-Dauphin (1648-1674) (1) - p. 1461
6 - La fonction missionnaire : sur la mission lazariste à Fort-Dauphin (1648-1674) (2) - p. 1483

L'Inde :

1 - Les indiennes - p. 1497
2 - L'organisation sociale : des corps de métiers – qui sont aussi des castes - p. 1511
3 - Le choc des religions - p. 1521
4 - Roberto de Nobili et la « querelle des rites Malabares » - p. 1531

Les compagnies de commerce et Bourbon :
1 - Les Compagnies des Indes et Bourbon - p. 1555
2 - Les Compagnies des Indes et l'esclavage à Bourbon : traite atlantique et traite orientale (1) - p. 1565
3 - Les Compagnies des Indes et l'esclavage : traite atlantique et traite orientale (2) - p. 1587
4 - « La peine d'estre habitant »… Bourbon et le café **-** p. 1599
5 - Le statut juridique de la terre à Bourbon - p. 1609
6 - L'expansion européenne et les Compagnies des Indes
(les Découvertes, l'Intérêt, l'Hérésie et les trois ordres de la Féodalité) - p. 1617

II – Hindouisme
1 - Note sur l'acte sacrificiel dans l'Inde ancienne (1) : Génération divine, régénération sacrificielle - p. 1639
2 - L'aigle et le serpent : Note sur l'acte sacrificiel dans l'Inde ancienne (2) - p. 1647
3 - « Le grand Pan est-il mort ? » : Note sur le sacrifice animal dans l'hindouisme réunionnais : panthéisme, polythéisme et christianisme... - p. 1661

III – Madagascar
1 - Le Tanguin, poison d'épreuve à Madagascar : mode d'emploi - p. 1685
2 - *Zafimahavita*, contribution à l'ethnographie d'un village du sud-est malgache - p. 1713
3 - La troisième pierre du foyer : des clans et des clones dans la vallée de la Manañano - p. 1743
4 - Madagascar-Réunion : Éléments de comparaison sur la représentation de l'ancestralité - p. 1749
5 - Techniques sarcophages et devenir de l'âme (1) et (2) - p. 1763

IV - Île de la Réunion
1 - Vingt ans après - p. 1775
2 - Le spectre des couleurs à la Réunion : *Le Miracle de la race* de Marius-Ary Leblond (1914) - p. 1799
3 - Le juge, de quel droit ? le conflit du politique et du juridique : quand la chronique judiciaire révèle une donnée archéologique du droit - p. 1825
4 – Quelques exercices de Travaux pratiques… - p. 1831 :
« La politique coloniale à Bourbon – 1674-1767 » - p. 1831 ; « Le sacrifice animal à l'île de la Réunion » - p. 1841 ; « Note sur la réception par la plateforme *Youtube* d'un film ethnographique réalisé à Madagascar » - p. 1851 ; « La religion populaire à l'épreuve du pentecôtisme - p. 1855 ; « "Blanc" et « "Noir" : mélanodermie et leucodermie, une longue histoire… » - p. 1859 ; « Razanisme et christianisme à Madagascar », p. 1865 ; « La misogynie d'Hésiode et la structure de la famille en Grèce ancienne » - p. 1869 ; « Le choix du conjoint : romance, génétique et sociologie, *Mariage lé pas badinage…* » - p. 1875 ; « Le choc des religions à Pondichéry à l'époque de la Compagnie des Indes » - p. 1883 ; « Variations sur l'image » - p. 1887 ; […] « Une mise en perspective anthropologique pour s'orienter dans le drame de l'histoire »… - p. 1899 ; « La gauche et le monopole du cœur (brève sur la lutte des classes) » - p. 1901 ; « Des noms du père dans les îles… » - p. 1903 ; « Quelques données sur la matrifocalité, la matrilinéarité… » - p. 1931 ; « Images contemporaines du culte de Shiva » - p. 1937 ; « L'économie d'archipel » - p. 1941 ; « Élément de réponse… » - p. 1945 ; « Concours Lépine et fission nucléaire… » - p. 1947 ; « Le sacrifice animal et la CEDH… » - p. 1949 ; « Stratégies matrimoniales… » - p. 1959 ; « Brève sur l'Europe » - p. 1967 ; « Ulpien… » - p. 1971 ; « Barnave… » - p. 1973 ; « L'avenir… » - p. 1979

POSTFACE : Le cyberauteur, « agrégauteur » ou « vulgarisauteur » - p. 1985

ANNEXE : ***Exposition « Rues de Pondichéry » (110 bâches au format A0), catalogue***
- « Fragments d'histoire » résume l'histoire de la ville ;
- « Le choc des civilisations » rappelle que, si les communautés religieuses cohabitent aujourd'hui, l'histoire religieuse de Pondichéry a été une celle d'une confrontation ;
- « Indiennes » relate le rôle des toiles peintes produites par les artisans indiens dans le développement des Compagnies des Indes ;
- « La ville coloniale » décrit les principes urbanistiques et architecturaux de la « ville blanche » ;
- « La ville tamoule », les spécificités de l'architecture et de l'art de vivre tamouls ;
- « Chromos » illustre la palette chromatique de la ville ;
- « Religiosité indienne » donne un aperçu de l'hindouisme de l'Inde du sud ;
- « Kolam, mathématiques naturelles » expose une tradition transmise de mère en fille qui déploie dextérité mentale et manuelle ;
- « Rues et marchés » illustre la vie quotidienne et certains aspects de la vie économique ;
- « Instantanés » est une galerie de portraits sur le vif ;
- « Patrimoine » : le retour de Pondichéry dans l'Union indienne, en 1956.

1 -

ANTHROPOLOGIE

Aux origines de l'anthropologie

La découverte des Indes et la cosmographie européenne…

Il mondo è poco écrivait Colomb dans une lettre de 1503 adressée de la Jamaïque (« Al Re e alla Regina di Spagna », « data nelle Indie nella isola di Ianaica a 7 di Iulio del 1503 », dans : *Lettere autografe di Cristoforo Colombo nuovamente stampate*, Biblioteca rara, vol. 16, p. 121, 1863, Milan : G. Daeli). Ouvert à l'exploration et à la compréhension, le monde se révèle en effet « petit », à portée. Colomb pensait en avoir fait le tour – à tout le moins avoir fermé la boucle et avoir atteint Cipango – et c'est Balboa qui, traversant l'Amérique centrale en 1513, démontrera l'erreur aventureuse de Colomb, qui croyait en effet, « avec des citations de l'Écriture sacrée », que les terres occupaient les six septièmes du globe. L'appellation « *Mundus novus* » est due à Amerigo Vespucci d'après une lettre relatant son voyage le long des côtes brésiliennes en 1501-1502 (aussitôt traduite et rééditée à de multiples reprises dans la première moitié du XVIe siècle) : les terres découvertes ne sont pas des îles mais un continent. « Là nous nous aperçûmes que cette terre n'était pas une île mais un continent, car elle s'étendait sur de très longues plages qui n'en faisait pas le tour et parce qu'elle regorgeait d'un nombre infini d'habitants » (*Le Nouveau Monde : Les voyages d'Amerigo Vespucci*, Paris : Chandeigne, 2005, p. 135-136). La circumnavigation, réalisée par l'escadre de Magellan (1519-1522), donnera la mesure du globe. Alors que les Pères de l'Église réputaient « plein » ce monde « de peu » (« Le monde est déjà plein et ne nous contient plus » : Jérôme, *Adversus Helvidium*, 21 ; Chrysostome, *Perì parthenías*, 14, 17 et 19), le voici maintenant quasi vacant, miraculeusement offert à la faveur de cette déchirure critique de l'œkoumène. « Offert » : l'histoire de l'Europe moderne tient dans cette disproportion des moyens de déprédation et d'exploitation du « vieux monde » comparés aux moyens de conservation et de résistance des mondes « découverts ». Cornelius De Pauw s'exclame, faisant probablement référence (notamment) à l'opinion d'Aristote qui discute de la rotondité de la terre (« quand on suppose que le pays qui est aux colonnes d'Hercule va se rejoindre au pays qui est vers l'Inde, et qu'il n'y a qu'une seule et unique mer, on ne paraît pas faire une supposition par trop incroyable » (*Traité du Ciel*, II, 14-15) :

> Quel Physicien de l'Antiquité eût jamais soupçonné qu'une même Planète avoit deux Hémisphères si différents, dont l'un seroit vaincu, subjugué et comme englouti par l'autre, dès qu'il en seroit connu, après un laps de siècles qui se perdent dans la nuit et l'abyme des temps ? (« Discours préliminaire » des *Recherches philosophiques sur les Américains*, 1771, p. IV).

« C'est ici le plus grand événement sans doute de notre globe, dont une moitié avait toujours été ignorée de l'autre. Tout ce qui a paru grand jusqu'ici, semble disparaître devant cette espèce de création nouvelle », écrira Voltaire dans l'introduction de son *Essai sur les Mœurs et l'esprit des Nations* (Collection complète des œuvres de Voltaire, tome dixième, 1769, p. 1). Dans son *Hispania victrix*, publié en 1553, Francisco López de Gómara prononçait : *La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias* (*Hispania victrix. Primera y secunda parte de la Historia general de las Indias… hasta el año 1551*, ici cité dans : Biblioteca de Autores Espanõles, XXII, pp. 155-455, p. 156).

Pour qualifier l'importance de cette révélation d'un autre monde, qui fait pièce à l'ancien (et qui, si l'on glose Gómara, serait passible d'une nouvelle Rédemption et consacrerait, sinon un nouvel avènement, du moins une nouvelle incrémentation de l'Histoire et un ébranlement de l'accommodation – processus par lequel Dieu se fait connaître aux hommes, selon Calvin), Alexander von Humboldt, dans son *Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau continent*, rapporte un témoignage d'époque, celui de l'historien d'origine italienne, Pietro Martire d'Anghiera (1457-1526), attaché à la cour de Castille au moment de la découverte de Colomb, à qui le liait « une amitié personnelle ».

> Chaque jour, écrit Anghiera, il nous arrive de nouveaux prodiges de ce Monde Nouveau, de ces antipodes de l'ouest qu'un certain Génois (*Christophorus quidam colonus, vir Ligur*) vient de découvrir. Notre ami Pomponius Lætus n'a pu retenir des larmes de joie lorsque je lui ai donné les premières nouvelles de cet événement inattendu […] Il était réservé à nos temps de voir accroître ainsi l'étendue de nos conceptions et paraître inopinément sur l'horizon tant de choses nouvelles (*Examen critique de l'Histoire de la géographie du Nouveau continent et des progrès de l'astronomie nautique aux XV, et XVIe siècles*, Paris : Gide, 1836, t. I, p. 4-5).

Anghiera propose les « découvreurs de pays nouveaux » à la vénération des contemporains, à l'instar de ce que faisaient les hommes de l'antiquité, qui rangeaient « au nombre des dieux les héros dont le génie et la grandeur d'âme découvraient des terres jusqu'alors inconnues », … (*De Orbe novo*, Pierre Martyr Anghiera [1504], trad.

Paul Gaffarel, Paris : Ernest Leroux, 1907, p. 5). Humboldt, qui compose son ouvrage dans la première moitié du dix-neuvième siècle, compare cette découverte à ce que serait l'impossible révélation de la face cachée de la lune. (Avec cette différence notable, toutefois, que même si la rotation synchrone de la lune – sa période de rotation, égale à sa période de révolution, constituant un système d'équilibre avec la rotation de la terre – rend cette face invisible, on sait qu'elle existe.)

• La face cachée de la lune, dévoilée par les missions Apollo des années 60-70, est aujourd'hui visible grâce aux photographies prises pendant près de quatre années par la sonde spatiale *Lunar Reconnaissance Orbiter* lancée en 2009, photographies qui ont permis aux techniciens de la NASA de réaliser une vidéo représentant la rotation totale de l'astre. (https://www.youtube.com/watch?v=RhbyFeO-apg)
• En fin de chapitre, une vue de la lune et de la terre prise par la sonde chinoise, *cháng'é wǔ hào*, du nom de la déesse de la Lune, *Chang'e*.

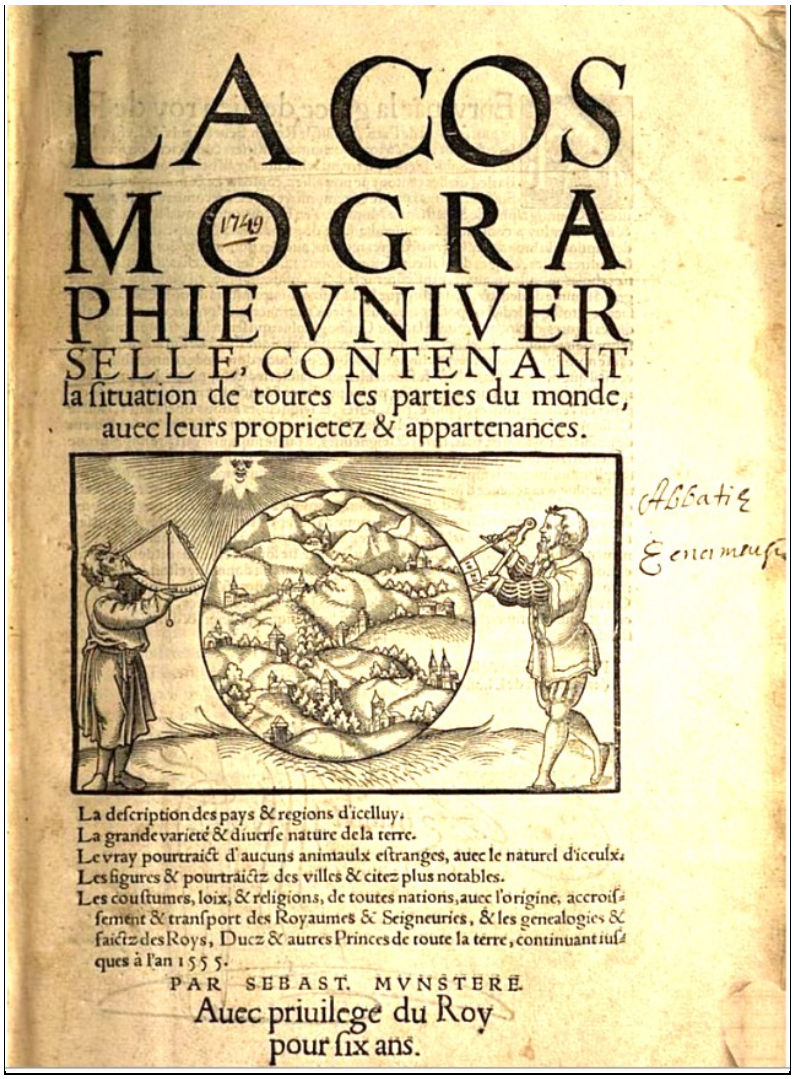
Le choc cognitif et culturel de la découverte de ce continent qui s'interpose entre l'Europe et les Indes reste aujourd'hui toujours aussi difficile à représenter : « Jamais une découverte purement matérielle en étendant l'horizon n'avait provoqué un changement moral plus extraordinaire et plus durable » écrit Humboldt (*op. cit.*, p. IX) soit «…La plupart des questions importantes qui nous occupent encore aujourd'hui sur l'unité de l'espèce humaine et ses déviations d'un type primitif, sur les migrations des peuples, la filiation des langues, plus dissemblables souvent dans les racines que dans les flexions ou formes grammaticales… » (*id.*, p. 6). La Découverte donne une matière renouvelée au programme d'« anthropologie comparative » (*Plan einer vergleichenden Anthropologie*, c. 1795) de l'aîné des Humboldt, Whilhelm. Un des objets des enquêtes auprès des Indiens sera de savoir si leurs traditions conservaient la mémoire des évènements de l'Ancien Testament. Ce dont le cordelier André Thevet (*vide infra*) et les jésuites José de Acosta (le « Pline du Nouveau monde », qui, dans son *Historia natural y moral de las Indias*, 1590, examinera les différentes possibilités du peuplement des Amériques) ou Jean-François Lafitau (*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* - 1722) attesteront à leur manière. C'est en réalité l'ensemble des civilisations qui s'offre à l'observation sous un jour nouveau. Sans doute, la découverte des Indiens, alors que se défait l'unité de la chrétienté, offre-t-elle un nouveau terrain missionnaire, mais l'impossible annexion du Nouveau monde à la cosmologie de la Bible ouvre aussi un champ neuf, celui d'une anthropologie qui rendrait compte, avec la considération de « ces antipodes de l'ouest », de ce scotome de l'anthropologie chrétienne. La Découverte : une injonction à penser l'humanité autrement.

De la cosmographie de la Renaissance à la cartographie de la Découverte

La *Cosmographie universelle, contenant la situation de toutes les parties du monde avec leurs proprietez et appartenances*, de Sébastian Münster (1544), qui connaîtra de nombreuses éditions sous diverses formes et en six langues, compte parmi les premiers ouvrages à intégrer dans un même plan le monde européen, les mondes orientaux et les « Isles neusues, lesquelles on appelle isles d'occident et d'Indie » (voir carte *infra*). L'idée d'inventorier les manières et les coutumes de l'humanité, selon le propos de Johann Boemus dans son *Omnium gentium mores* (dont la première édition est de 1520), inspire vraisemblablement Münster. Par sa volonté totalisante et son souci d'actualité, sa *Cosmographie* préfigure les encyclopédies, rassemblant les données historiques, géographiques, généalogiques, zoologiques et botaniques du monde connu. (Pour une recension savante : Lestrigant, F., *L'atelier du cosmographe*, Paris : Albin Michel, 1991 ; Besse, J.-M., *Les grandeurs de la Terre : Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon : ENS éditions, 2003.)

Münster affiche une ambition à la lettre « cosmographique » : Ptolémée, « prince des astronomes » est sa référence (voir illustration), mais sa manière s'apparente davantage à une « chorographie historique » des peuples et à un inventaire des patrimoines et des curiosités qu'à une cosmographie à la façon de Ptolémée. « La géographie, écrivait Ptolémée [soit la cosmographie, pour les hommes de la Renaissance], partage la Terre selon les cercles du Ciel ». Tandis que la chorographie (*khora* : contrée, la description, la topographie) rapporte ce qui se voit à l'œil, la géographie décrit ce qui se voit par l'esprit. La géographie ne s'épuise pas dans la seule observation, elle n'a pas pour objet l'empirie, c'est une science et c'est le calcul qui lui donne ses outils. « La géographie, est une imitation graphique de la partie connue de la terre […] dans son unité et sa continuité […] Tandis que la chorographie a pour objectif l'étude des réalités partielles […] la géographie, elle, vise à donner une vue d'ensemble » (*Géographie*, I, 1). « De même que le géomètre, pour mesurer la terre, a pris ses prémisses chez l'astronome, que l'astronome a emprunté au physicien, de la même manière le géographe doit emprunter au

géomètre qui a mesuré le globe terrestre pour, de là, prendre son élan, se fiant à lui et à ceux à qui celui-ci s'est fié » (II, 5, 4). C'est ainsi que « sous chacun des cercles célestes se projette son homonyme terrestre, et il en est de même pour les zones » (II, 5, 3). (Voir, ici, le chapitre intitulé : « Eratosthène et Ptolémée »). La cosmographie de la Renaissance est loin de ce programme : de cette « science première qu'est la physique » (II, 5, 2). Dans son *Journal de voyage*, Montaigne formule un regret : « Avant de faire le voyage il n'avoit veu les livres qui le pouvoint avertir des choses rares et remarquables de chaque lieu, ou n'avoit un *Munster*, ou quelque autre dans ses coffres » (« C'est-à-dire la *Cosmographie* de Sebastien Munster, surnommé le Strabon de l'Allemagne », commente l'éditeur du *Journal de Voyage*, 1774, tome premier, p. 101). En dépit de sa pétition de fidélité à Ptolémée, la production de Münster se révèle une description à hauteur d'homme, un *Baedeker* (si l'on peut dire) utile au voyageur, et non une cartographie scientifique qui aurait, sur le modèle de Ptolémée, des tables de coordonnées pour base. Le succès de la *Cosmographie* tient à la qualité de ses illustrations, de ses cartes avec des vues de villes, ainsi qu'à l'étendue du réseau de collaborateurs auxquels Münster a fait appel. Parmi les portraits de « toutes nations » et « princes de toute la terre » documentés, outre les Germains et les européens, proches, ce sont les Tartares et les Turcs, autres et redoutables, qui font l'objet des développements les plus conséquents. La *Cosmographie* est la science d'un monde qui s'achève. (D'après G. Atkinson, les titres des livres imprimés en France entre 1480 et 1609 traitant des Turcs sont deux fois plus nombreux que ceux traitant des Amériques - *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris : E. Droz, 1935, p. 10.)


LA COS
MOGRA
PHIE VNIVER
SELLE, CONTENANT
la ſituation de toutes les parties du monde,
auec leurs proprietez & appartenances.

La deſcription des pays & regions d'icelluy.
La grande varieté & diuerſe nature de la terre.
Le vray pourtraict d'aucuns animaulx eſtranges, auec le naturel d'iceulx.
Les figures & pourtraictz des villes & citez plus notables.
Les couſtumes, loix, & religions, de toutes nations, auec l'origine, accroiſſement & tranſport des Royaumes & Seigneuries, & les genealogies & faictz des Roys, Ducz & autres Princes de toute la terre, continuant iuſques à l'an 1555.

PAR SEBAST. MVNSTERE.

Auec priuilege du Roy
pour ſix ans.

« En laquelle, suivant les auteurs plus dignes de foy, sont au vray descriptes toutes les parties habitables, et non habitables de la Terre, et de la Mer, leurs assiettes et choses qu'elles produisent depuis la description et peincture Topographique des régions, la difference de l'air de chacun pays, d'où advient la diversité tant de la complexion des hommes que des figures des bestes brutes […] S'y voyent aussi d'avantage, les origines, accroissemens, et changemens des Monarchies, Empires, Royaumes, Estatz, et Republiques : ensemble les mœurs, façons de vivre, loix, coustumes, et religions de tous les peuples, et nations du monde. »

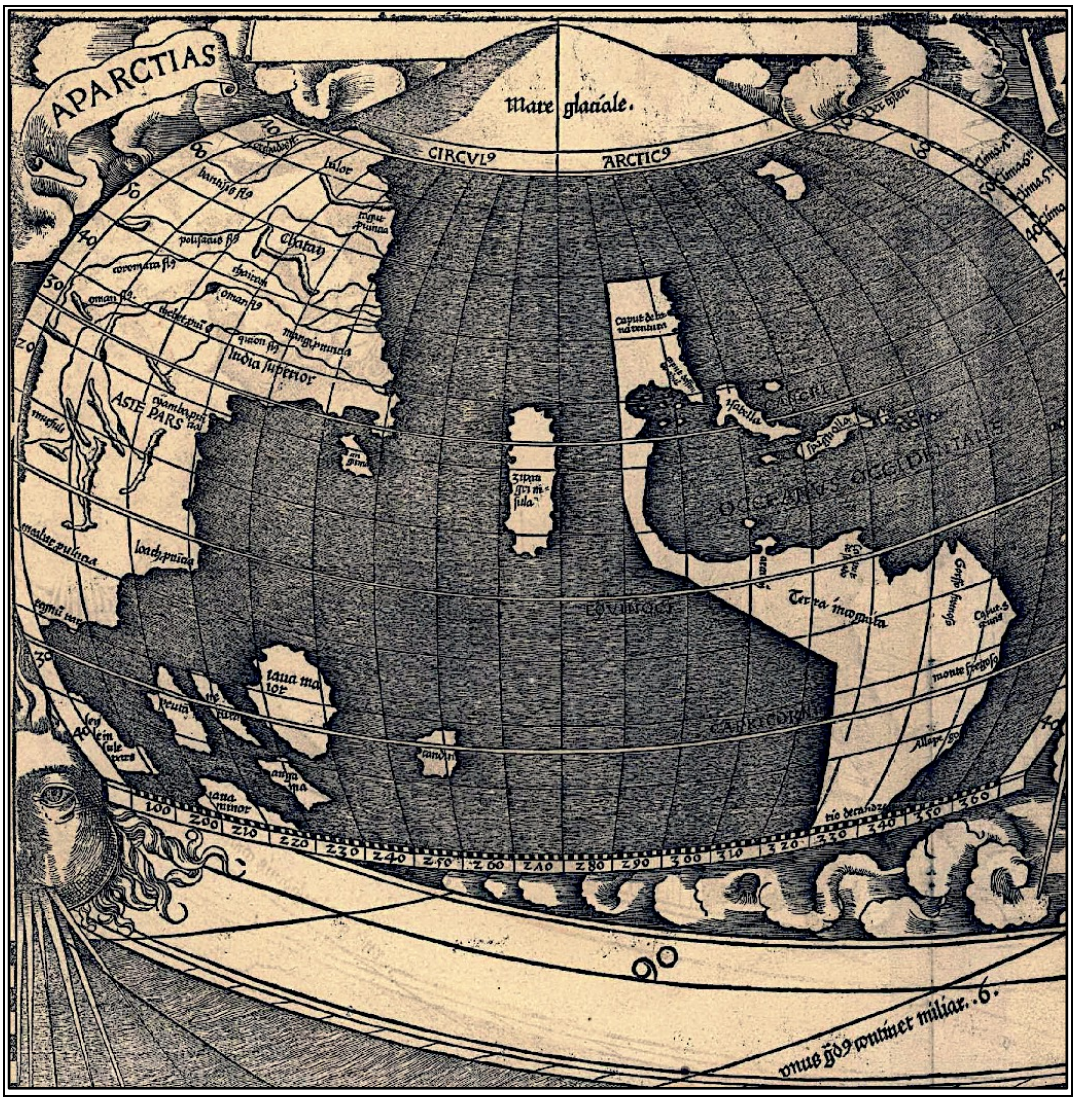
Europa regina, *Cosmographie*…, Basel, 1570

Alors qu'il lui est reproché par le portugais Damian de Goa (1502-1574) d'avoir décrit des choses qu'il n'a pas vues, Münster « confesse qu'il y a beaucoup de choses en ce monde si ample qu'il a passées ou traitées légèrement », n'ayant pu écrire « plus que ce que les autres lui ont mis en main » (conclusion de l'édition française de 1556, p. 1429). L'idéal du cosmographe est en effet de *compilation*. Il laisse donc à ceux qui viendront après lui le soin de parfaire l'œuvre. Münster donne une manière de liste de ses autorités sous le titre : *Catalogus Doctorum Virorum Quorum Scriptis et Ope Sumus Usi et Adiuti in Hoc Opere* (édition latine de 1552), où Ptolémée et Pline côtoient Americo Vespucci. La *Cosmographie*, qui se veut une somme actualisée du savoir sur les peuples, moderne par ce souci et par son esprit de synthèse, mêle en réalité géographie, histoire et merveilleux. C'est l'état des lieux, baroque et exhaustif, d'un monde révolu.

Le genre devait être supplanté par la cartographie scientifique (le portugais Diego Ribeiro, auteur du *Padrón real* de 1529, assignant à la discipline sa mission cumulative, les informations non attestées n'étant pas représentées – la carte de Salviati de 1525 ne dessinait ainsi que la côte est des Amériques, laissant singulièrement vide le tiers

ouest de la mappemonde), par l'histoire naturelle (incluant l'histoire naturelle de l'homme) – et, pour la curiosité des voyages, quand les lecteurs deviennent des voyageurs qui observent « pour l'utilité de leur pays », par les manuels de l'*ars peregrinandi*, qui se multiplient dès la deuxième moitié du XVIIe siècle et qui anticipent les instructions pour les enquêtes de terrain sur les mœurs et les coutumes (voir *infra*). Quand le monde à rêver des cosmographies devient un monde à explorer et que l'observation directe devient une condition du savoir.

Dès 1507, Martin Waldseemuller, de Saint-Dié-des-Vosges, avait publié, avec sa *Cosmographiae introductio*, une carte du monde comportant la représentation du Nouveau Monde, l'une d'elle portant le titre : « UNIVERSALIS COSMOGRAPHIA SECUNDUM PTHOLOMÆI TRADITIONEM ET AMERICI VESPUCI ALIORUMQUE LUSTRATIONES ». Le chapitre IX de la *Cosmographiae introductio* justifie : « Une quatrième partie [du monde] a été découverte par Amerigo Vespucci [qu'on propose d'appeler] Ameri-gê, terre d'Amerigo, soit AMERICA. » La *Cosmographia Universalis* de Münster développe, elle aussi, une version de la carte de Ptolémée, avec « La table des Isles neusues, lesquelles on appelle isles d'occident et d'Indie pour divers regardz ». Associer le nom d'Americo Vespuci à celui de Ptolémée, c'est décrire le monde en enjambant le Moyen Âge et la Révélation. Mais cette cosmographie conserve la division du monde en trois continents : le Nouveau monde est fait d'« isles » : Cuba, Floride et Brésil, bien que différemment représentés, sont qualifiés du terme générique d'« isles », au même titre que le Japon (Zipangri). Dans un cartouche de sa carte, Waldseemuller représentait le continent américain, avec un portrait d'« Americi Vespucii », entre l'Europe et l'Asie, Zipangri faisant face à l'Amérique du nord (avec l'océan qui sera dénommé « Pacifique » par Magellan en 1520) - *infra* (détail) :



Cosmographiae introductio (1507)

Il est plus économique de penser la nouveauté dans les anciens schémas. Cartographiquement disqualifié par la confection de planisphères de plus en plus fidèles, mais théologiquement résilient, le modèle moyenâgeux « T en O » (l'œkoumène étant divisé en trois parties par l'inscription de la lettre T dans un cercle qui figure l'océan et le monde triparti par le peuplement de la terre par les fils de Noé) paraît rester un patron mental valide malgré son évident symbolisme. Pour nombre de contemporains, en effet, la Découverte ne semble pas affecter le vieux monde. Colomb meurt en 1506 restant convaincu d'avoir touché l'Asie. Un demi-siècle après Waldseemuller, le continent américain reste constitué d'« isles » : la partie du livre V de la *Cosmographia Universalis*, intitulée « Des nouvelles isles, comment, quand et par qui elles ont été trouvées » rapporte les voyages de Colomb (les informations ethnographiques sont vraisemblablement tirées de *de Orbe novo* et d'*Opus epistolarium* de Pietro Martire d'Anghiera, cité plus haut), le périple de Magellan (« Comment le duc de Magellan vint par un destroit de mer d'Occident en orient à diverses isles où il mourut ») et « quatre navigations d'Americ Vespuce ». L'exotisme des *Canibali* paraît résumer la Découverte (illustration *infra*).

« Tabula novarum insularum, quas diversis respectibus Occidentales et Indianas vocant », *Cosmographiae universalis*, lib. VI . . . (Basle, 1554), carte 14

Armé du savoir antique et prospectant un monde inconnu, l'homme des Temps Modernes doit redéfinir la science de l'homme, dont l'alpha est évidemment la reconnaissance de l'espèce dans la diversité de ses expressions. L'humanité des Indiens défendue par un Bartolomé de Las Casas ou un Francisco de Vitoria qui affirment que ceux-ci sont les légitimes possesseurs de leur terre ne relativise pas seulement le droit de conquête, elle interroge en retour l'humanité de l'Europe. Illustrée par Vitoria, la symétrie de la maxime *Homo homini homo* n'admet pas d'exception. L'équivalence des hommes entraîne pleine reconnaissance de leurs droits, la Découverte (les « mechaniques victoires » [viles victoires] que stigmatise Montaigne, *Essais*, Livre III, chapitre VI) ne constitue donc pas un titre juridique. L'*occupatio bonorum nullius* n'a pas plus de valeur qu'elle en aurait si c'étaient les Indiens qui nous avaient découverts : *non plus quam si ipsi invenissent nos* (*Relectio de Indis, o libertad de los Indios*, edicion critica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pereze Prendes, Madrid, 1967, I, 2, 10, p. 54).

• Ce cas de figure de la Découverte (de la confrontation des civilisations) constitue un passage littéraire obligé pour représenter substantiellement leur *fatum* – et leur vocation propre à l'expansion :
- C'est Cornelius De Pauw qui spécule : « Si les Caraïbes étoient venus, dans leurs canots, attaquer l'Espagne, comme les Espagnols ont été attaquer l'Amérique, ces Caraïbes eussent été exterminés jusqu'au dernier, avant que d'avoir vu les clochers de Séville » (*Défense des Recherches philosophiques sur les Américains*, Berlin, 1772, p. 155) ;
- ou Jared Diamond imaginant Atahualpa arrivant à Madrid pour capturer le roi Charles 1er d'Espagne… (Jared Diamond, 1997, *Guns, Germs and Steel : The Fate of Human Societies,* p. 62 et *sq.*).
- C'est l'écrivain des Lumières, Georg Christoph Lichtenberg, qui juge que *Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung* (« l'Américain qui découvrit le premier Christophe Colomb fit une bien méchante découverte »)… (Georg Christoph Lichtenberg - *Vermischte Schriften*, vol. 2, Göttingen, 1844, p. 84).

- C'est le philosophe contemporain, Emmanuel Lévinas, qui relève que « la "Pensée sauvage", c'est une pensée qu'un Européen a su découvrir, [et que] ce ne sont pas les penseurs sauvages qui ont découvert notre pensée » (dans : F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous ?* Lyon : La manufacture, 1987, p. 114).
- Ce sont les singulières navigations de l'amiral Zheng He, à la tête d'une flotte dont le vaisseau maître mesurait 460 pieds (140 mètres) et pouvait transporter plus de 500 hommes, qui parcourt l'océan Indien au début du XVe siècle, avant l'arrivée des européens, explore les côtes d'Afrique jusqu'au Mozambique et qui rentre en Chine au terme d'un périple où le déploiement de puissance se résout en diplomatie… C'est que, notera le Père Adriano de las Cortes, « La Chine possède en abondance tout ce qui est nécessaire à la vie humaine, et [que] s'il existe un royaume qui n'ait pas besoin des autres, c'est bien lui. Bien plutôt, c'est d'elle que sortent quantité de marchandises » (*Le voyage en Chine d'Adriano de las Cortes s. j. (1625)*, Paris : Chandeigne, 2001, p. 225). De fait, les missions de Zheng He seront abandonnées après la mort de l'empereur Yongle.

• Quelques décades après les Découvertes, en 1620, Francis Bacon philosophait en ces termes : « Il est bon aussi d'arrêter un instant sa pensée sur la force, sur l'étonnante influence et les conséquences infinies de certaines inventions ; et cette influence, je n'en vois point d'exemple plus sensible et plus frappant que ces trois choses qui étaient inconnues aux anciens, et dont l'origine, quoique très moderne, n'en est pas moins obscure et sans éclat : je veux parler de l'art de l'imprimerie, de la poudre à canon, et de la boussole. Car ces trois inventions ont changé la face du globe terrestre et produit trois grandes révolutions ; la première dans les lettres, la seconde dans l'art militaire, la troisième dans la navigation ; révolutions dont se sont ensuivis une infinité de changements de toute espèce, et dont l'effet a été tel qu'il n'est point d'empire, de secte ni d'astre qui paraisse avoir eu autant d'ascendant, qui ait pour ainsi dire exercé une si grande influence sur les choses humaines que ne l'ont fait ces arts mécaniques » (*Novum organum*, livre I, 129). Le *Novum Organum*, le « nouvel outil » de Francis Bacon, énonce que le criterium de vérité c'est, révélée par l'expérience, l'*utilité* : « savoir, c'est pouvoir » (*Human knowledge and human power meet in one*, *Novum Organum* I, III). L'expérience, question posée à la nature, est, de fait, « la meilleure de toutes les démonstrations » (*But the best demonstration by far is experience* - I, 70). Ce renoncement à la compréhension de l'essence des choses, alors que toutes les théologies y prétendent (renoncement qui sera résumé par la remarque de Newton : « Je ne forge pas d'hypothèses »), ouvre un champ illimité aux « arts mécaniques ». (C'est la liberté de maudire le ciel et de blasphémer qui permet d'envoyer des hommes sur la lune…) La croyance au progrès se soutient de cette accumulation d'expériences qui procèdent d'un autre regard sur le monde ; qui observe et qui expérimente. Sous les espèces d'une distinction de nature, Pascal exceptera ainsi la vérité scientifique de l'intangibilité du dogme. Science et croyance font l'objet de « droits séparés ». Le champ de l'argument d'autorité est celui de la théologie, dont les « principes sont au-dessus de la nature et de la raison », celui de la science, où la connaissance est cumulative, est celui de l'expérience (préface au *Traité du vide* [1651] *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1998, p. 452-458).

Avant d'être mise au service de la guerre, la chimie de la poudre noire (un oxydant : le salpètre (nitrate de potassium) + un réducteur : le charbon de bois + un déclencheur), dont la découverte serait due à des moines taoïstes, avait un usage festif (des feux d'artifice). (Cette invention qui devait révolutionner l'art militaire illustre aussi, anecdotiquement, le déplacement civilisationnel ici pointé : ce sont les fondeurs de cloches, dont la science est consacrée à l'appel à la dévotion, qui fabriqueront les premiers canons chrétiens.) Le paradoxe tient évidemment dans le fait que ces « arts mécaniques », qui permettront aux nations occidentales de se répandre sur le globe sont des inventions *chinoises*. Au dix-neuvième siècle, Feng Kuei-fen (Guifen, 1809-1874), relèvera : *The largest country on the globe today, with a vast area of ten thousand* li*, is yet controlled by small barbarians. Why are they small and yet strong ? Why are we large and yet weak ? … What we have to learn to the barbarians is only one thing, solide ships and effective guns* (cité par Teng Ssü-Yu et J.K. Fairbanks, *China's Response to the West*, Cambridge, Mass. 1961, p. 52-53). Comment des inventions chinoises sont-elles devenues les instruments de la domination des nations européennes ? Le succès des « arts mécaniques », qui traquent l'utile et qui alimentent le progrès, tient précisément au fait qu'ils peuvent être des outils au service du besoin et notamment au service de la puissance des États. La « chose militaire » venant immédiatement à l'esprit dans ce constat. C'est dans cette mesure que des inventions, parce qu'elles peuvent devenir des armes quand elles sont exploitées scientifiquement, sont mobilisées. Les guerres modernes (conventionnelles) sont ainsi des confrontations de l'avancée scientifique des nations. Après avoir rappelé que : *while Buddha came to China on white elephants, Christ was borne on cannon balls*, l'universitaire Monlin Chiang (Jiang Menglin) note dans *Tides from the West : A Chinese Autobiography* (Yale : Yale University Press, 1947, p. 4) qu'« assommés par [ces] boulets de canon », les Chinois s'y sont naturellement intéressés, « pensant qu'en apprenant à les fabriquer, ils pourraient riposter » et oublier « au nom de qui ils avaient été tirés ». Il relève que, l'étude des boulets de canon suscitant un environnement propre à la naissance des inventions mécaniques, la Chine en est venue à considérer le rôle des réformes, puis à s'intéresser à la théorie politique, se trouvant de nouveau confrontée aux philosophies venues de l'Ouest. C'est une configuration culturelle spécifique, marquée du sceau du christianisme et de la science qui s'exprime dans cette expansion. L'alliance du rationalisme et de l'appétit (saint François-Xavier s'élevant contre « ceux qui inventent quantité de modes de temps et de participes à ce malheureux verbe *rapio*, *rapis* » - lettre écrite de Cochin le 27 janvier 1545) engendre cette singulière mentalité où la satisfaction du besoin engendre le besoin. Légitimées et attisées par l'innovation, les passions humaines, normalement réfrénées dans des cadres traditionnellement validés, se transportent à l'échelle du monde. Les « barbares » sont partout… L'intérêt, la curiosité (l'« inquiétude », *uneasiness*, dira le philosophe John Locke) et la conscience d'un monde ouvert produisent et mobilisent des artéfacts inédits. La science, descendue, selon le mot de Bergson, « du ciel sur la terre sur le plan incliné de Galilée » (*L'évolution créatrice*, Paris : Félix Algan, 1908, p. 362), met le monde matériel à portée… L'activité des compagnies de commerce, à l'origine de la première mondialisation (*infra* : *« Les compagnies des Indes : Histoire et Anthropologie »*), met en évidence le déséquilibre économique entre l'Europe et l'Orient : on estime qu'à la fin du XVIIIe siècle, la Chine et l'Inde assurent les deux tiers de la production économique mondiale. Les Découvertes, la mise en communication des mondes, l'exploitation rationnelle des richesses et des hommes vont permettre à l'Europe de mettre en place une économie-monde à son profit. C'est le constat dressé par Montesquieu : « L'effet de la découverte de l'Amérique fut de lier à l'Europe, l'Asie et l'Afrique ; elle lui fournit la matière de son commerce avec cette vaste partie de l'Asie qu'on appela les Indes Orientales. L'argent, ce métal si utile au commerce comme signe, fut encore la base du plus grand commerce de l'Univers comme marchandise. Enfin, la navigation d'Afrique devint nécessaire ; elle

fournissait des hommes pour le travail des mines et des terres de l'Amérique » (Montesquieu, *De l'esprit des loix*, Genève : Barrillot et fils, 1749, t. 2, p. 74). Une clé de cette histoire tient dans la maîtrise de la navigation : esprit de découverte et supériorité navale associés fondent la thalassocratie des « barbares ». Nécessité, pression démographique, espoir d'un monde meilleur, mélange d'intérêt et de passion missionnaire (le « roi épicier », comme on l'a surnommé, Manoel, était aussi animé d'intentions politiques et religieuses) composent cet esprit d'aventure où puissance militaire, stratégie commerciale et prosélytisme sont liés. Les Découvertes offrent ainsi à la convoitise et à la curiosité d'une Europe chrétienne sécularisée un champ d'exploration et d'exploitation inouï. Par rapport aux économies asiatiques, suffisantes, cette frénésie, « ivresse maritime » associée à « l'idée de fortune » et de conquête (v. *infra*), singularise une Europe inquisitrice, assimilatrice et proactive, économiquement en retard, qui va enrôler les « arts mécaniques » dans sa quête de biens et de profits.

En dissociant le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel en cette rencontre d'humanité, Vitoria affranchit le droit de la théologie et, par voie de conséquence, libère la réflexion sur l'homme. C'est la réplique au *requerimiento* (1512), la « sommation » de Juan López de Palacios Rubios, juriste de la couronne espagnole qui faisait remonter le droit de conquête à une décision divine (les Lois de Burgos datent de 1512). En effet, argumente le *requerimiento*, en raison de la multiplication et de la « division des hommes dans un grand nombre de royaumes et de provinces » « il y a cinq mille ans et plus », Dieu chargea « un de ces hommes nommé Saint Pierre d'être le souverain de tous ». Cet homme, dont « le siège est à Rome », « père et souverain de tous les hommes », est le prédécesseur d'« un des pontifes passés », celui « qui a fait don des îles et de la terre ferme qui se trouve au-delà de la mer de l'océan » à l'Espagne et au Portugal (dans : *Colección de Documentes inéditos para la historia de Ultramar*, XX, p. 311-4). L'histoire, qui commence avec la dispersion des hommes sur la planète, s'achève ainsi avec le traité de Tordesillas… Récusant le pouvoir universel des papes et le pouvoir particulier des rois d'Espagne, Vitoria invoquera la « loi naturelle » pour mettre en dialogue l'Ancien monde et le Nouveau. *Papam nullam potestatem habet in barbaros istos, neque in alios infideles* (*Relectio de Indis, o libertad de los Indios*, 1967, I, 2, 8, p. 51) ; *Imperator non est dominus totius orbis* (I, 2, 2, p. 36). Avant l'arrivée des Espagnols, argumente Vitoria, les Indiens se gouvernaient, il serait injuste de leur refuser, à eux qui ne nous ont jamais offensés, ce que nous accordons aux Sarrasins et aux Juifs, ennemis perpétuels de la religion chrétienne. A ceux-ci nous ne dénions pas la propriété de leurs biens, tant qu'ils n'ont pas occupé des terres de chrétiens :

> *Barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut chrisitiani […] Et grave esset negare illis qui nunquam aliquid iniurae unquam fecerunt, quod concedimus de saracenis et iudaeis, perpetuis hostibus religionis christianae, quos non negamus habere dominium rerum suarum, si alias non occupaverunt terras christianorum* (I, I, 16, p. 30).

Les thèses de Vitoria, reprises ou discutées par Hugo Grotius, Samuel de Pufendorf ou John Locke (*via* Grotius) vont inspirer les principes du droit international.

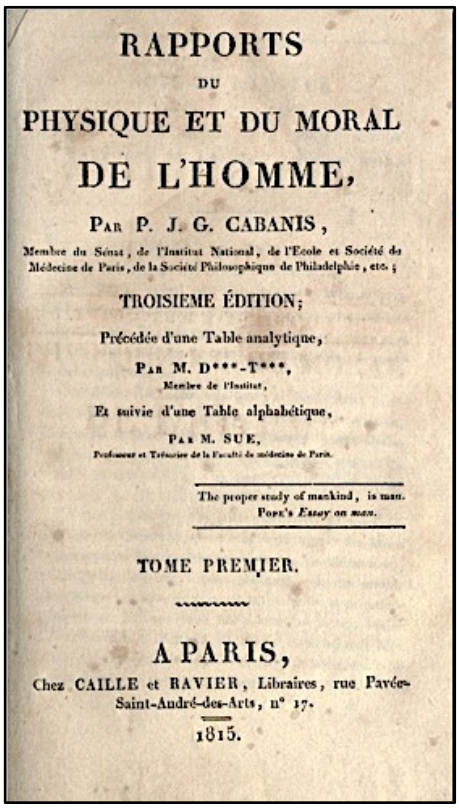
De la représentation du monde à l'exploration de sa diversité, les « Idéologues » et la fondation des sciences humaines

Le sens reçu du mot « idéologie », discours coupé du monde ou prisme déformant de la réalité (comme son sens académique, d'ailleurs, système d'idées générales ou construction collective de l'esprit) a largement effacé de l'histoire ceux qui se dénommaient les « Idéologues », dont l'école de pensée est pourtant à la source des sciences humaines, telles qu'on se les représente aujourd'hui dans leur visée à la fois rationnelle, pluridisciplinaire et totalisante. Les Idéologues (réhabilités par Georges Gusdorf dont les travaux sur la naissance des sciences humaines sont sollicités dans le présent chapitre, notamment : *La conscience révolutionnaire. Les idéologues. Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, t. VIII. Paris : Payot, 1978), sont, bien sûr, les continuateurs des Encyclopédistes, qui selon le mot de Cabanis « ont préparé le règne de la vraie morale et l'affranchissement du genre humain » mais, à la différence des encyclopédistes, ils assument, dans un monde en transformation, des charges politiques qui leur permettent de mettre en œuvre leurs convictions. L'« Idéologie », expose un dictionnaire de philosophie (cité par Picavet, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, 1891, p. 21), « alliée de la Révolution française, naît et grandit avec elle, les Idéologues sont les mêmes à la Convention et à l'Institut… ». De surcroît à cette concordance de carrière, les membres de cette école de pensée, aussi divers que créatifs, tant philosophes, juristes, scientifiques, économistes (Cabanis, Bichat, Pinel, pour la médecine, Lavoisier, Laplace, Monge, Berthollet, Lamarck pour les sciences, Destutt de Tracy, Volney, Daunou, Condorcet, Sieyès, Say pour la philosophie et l'économie) partagent des convictions politiques. Cabanis, dans l'introduction du premier mémoire des *Rapports du physique et du moral de l'homme* remonte à la moitié du siècle pour trouver l'origine de ce mouvement de fond qui s'exprime à la fois dans les bouleversements politiques et dans les mouvements de pensée de son temps – et qui caractérise ce moment de l'histoire où les savants ont le sentiment d'être la conscience et d'assumer la charge d'un monde en train de se faire.

> Vers le milieu de ce siècle, une association paisible de philosophes, formée au sein de la France, [a] exécuté ce que Bacon avait conçu : ils ont distribué d'après un plan systématique, et réuni dans un seul corps d'ouvrage, les principes ou les collections de faits propres à toutes les sciences, à tous les arts […] en brisant d'une main hardie toutes les chaînes de la pensée, ils ont préparé l'affranchissement du genre humain […] Parmi leurs bienfaits […] l'établissement de l'institut national, dont ils semblent avoir fourni le plan. En effet, par la réunion de tous les talens et de tous les travaux, l'institut peut être considéré comme une véritable encyclopédie vivante […] Elle est, dis-je, pleine de grandeur, cette idée qui réunit, distribue et organise en un seul tout, les différentes production du génie (Paris : Crapart, Caille et Ravier, édition de l'an X, 1802, p. 2-4).

Diderot, qui voyait dans Bougainville le type même du voyageur éclairé, caractérisait la méthode annonciatrice de cette observation libérée de la métaphysique, propre à rendre le « ton de la chose » :

> « *B.* …Bougainville, note-t-il dans le *Supplément*, est parti avec les lumières nécessaires et les qualités propres à ces vues : de la philosophie, du courage, de la véracité ; un coup-d'œil prompt, qui saisit les choses et abrège le temps des observations ; de la circonspection, de la patience ; le désir de voir, de s'éclairer et d'instruire ; la science du calcul, des mécaniques, de la géométrie, de l'astronomie ; et une teinture suffisante d'histoire naturelle.
> *A.* Et son style ?
> *B.* Sans apprêt ; le ton de la chose, de la simplicité et de la clarté, surtout quand on possède la langue des marins » (Œuvres de Denis Diderot, Paris : Belin, 1818, tome 1er, première partie, *Supplément au Voyage de Bougainville ou dialogue entre* A. *et* B. [1773-1774], p. 465).



RAPPORTS
DU
PHYSIQUE ET DU MORAL
DE L'HOMME,
PAR P. J. G. CABANIS,
Membre du Sénat, de l'Institut National, de l'Ecole et Société de Médecine de Paris, de la Société Philosophique de Philadelphie, etc. ;
TROISIEME ÉDITION;
Précédée d'une Table analytique,
PAR M. D***-T***,
Membre de l'Institut,
Et suivie d'une Table alphabétique,
PAR M. SUE,
Professeur et Trésorier de la Faculté de médecine de Paris.
The proper study of mankind, is man.
POPE's *Essay on man.*
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez CAILLE et RAVIER, Libraires, rue Pavée-Saint-André-des-Arts, n° 17.
1815.

Ainsi, poursuit Cabanis, « la physiologie, l'analyse des idées et la morale, ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qui peut s'appeler, à juste titre, *la science de l'homme* » (*Rapports de physique et du moral de l'homme*, édition de l'an X, 1802, p. 7 ; les six premiers mémoires « ont été lus à l'Institut dans le courant de l'an 4, ou dans le commencement de l'an 5 », précise l'éditeur de l'édition de 1815). Cette pétition ne reste pas lettre morte puisque, on l'a rappelé, la société de pensée des Idéologues fait vivre et travailler ensemble des hommes de toutes spécialités.

Ce sont des naturalistes, le plus souvent dans les pas d'explorateurs ou d'administrateurs, tel Commerson qui herborisera notamment aux Mascareignes et y décèdera prématurément à l'âge de quarante-cinq ans (dont les travaux et les collections, trente-quatre caisses remises à Paris par son dessinateur, Paul Jossigny, seront exploités par d'autres auteurs), ou des encyclopédistes comme La Condamine, qui sont au plus proche de cette fondation du savoir initiée par les Lumières qui appelle une nouvelle anthropologie. Ces voyageurs sont des scientifiques. Leur formation, qui les porte naturellement à des considérations sur l'économie politique des

sociétés qu'ils visitent, fait d'eux des précurseurs de l'ethnologie en tant que science descriptive et rameau de l'histoire natrelle. Michel Adanson ou Joseph Dombey, parmi d'autres, peuvent être cités en exemple de cet élargissement de la quête scientifique à l'inventaire des sociétés humaines et de leur écologie.

Michel Adanson est envoyé au Sénégal à 22 ans par la Compagnie de l'Occident et des Indes en tant que « clerc s'occupant des registres de la compagnie » (activité dont il sera déchargé), grâce au soutien de Pierre Félix Barthélemy David, gouverneur du Sénégal (qui sera appelé à la fonction de gouverneur général des Isles de France et de Bourbon en remplacement de Mahé de La Bourdonnais). Il séjourne au Sénégal de 1749 à 1754, soit quatre années et quatre mois, et en rapporte « 5 000 espèces d'êtres » appartenant aux trois règnes. Ses recherches au Sénégal sont ainsi présentées dans l'*Éloge historique* de Cuvier à l'Institut (« Éloge historique de Michel Adanson, lu à la Séance publique de la classe [des sciences mathématiques et physiques de l'Institut] le 5 janvier 1807 », *Mémoires de la Classe des Sciences Mathématiques et Physiques de l'Institut National de France*, 1807, 7, p. 159-188) :

> En cinq ans qu'il passa dans cette contrée, il décrivit un nombre prodigieux d'animaux et de plantes nouvelles ; il leva la carte du fleuve aussi avant qu'il put le remonter, et l'assujettit à des observations astronomiques ; il dressa des grammaires et des dictionnaires des peuples de ses rives ; il tint un registre d'observations météorologiques faites plusieurs fois chaque jour ; il composa un traité détaillé de toutes les plantes utiles du pays ; il recueillit tous les objets de son commerce, les armes, les vêtemens, les ustensiles de ses habitants (p. 164).

L'herbier personnel d'Adanson est conservé au Muséum d'Histoire naturelle de Paris, mais ses collections ont été dispersées. Soit le fruit, selon ses propres termes, d'un

> travail non interrompu de 16 à 18 heures par jour pendant 30 ans, depuis l'âge de 14 ans, [qui lui a] permis de faire une collection unique de près de 15 000 espèces de plantes qui composent [son] herbier, 6 000 espèces de graines, 2 espèces de bois, 6 000 minéraux, 400 coraux et madrépores, 3 000 espèces de coquillages, 6 000 espèces d'insectes, plus de 300 poissons, sans compter 200 crustacés, 20 serpents, 20 reptiles, 200 oiseaux, 5 cétacés et 100 quadrupèdes (*Cours d'histoire naturelle, fait en 1722 par Michel Adanson*, publié sous les auspices de M. Adanson, son neveu, avec une introduction et des notes par M. J. Payer, tome premier, Paris : Masson, 1845, p. 20).

Outre l'ampleur de sa collecte (avec 24 000 échantillons, son herbier est numériquement le plus important du Muséum), Adanson sait allier l'observation ethnobotanique à la théorie et il est aujourd'hui considéré comme un pionnier de la taxonomie numérique. Il proposa un système de classification des végétaux concurrent de celui de Linné, fruit d'une « méthode universelle » ou « méthode naturelle », qu'il pensait pouvoir étendre à l'ensemble des êtres vivants. L'intérêt immédiatement économique de ses travaux s'exprime dans ses études sur l'Indigo (*Histoire Naturelle du Sénégal : Coquillages : Avec la Relation abrégée d'un Voyage fait en ce pays, pendant les années 1749, 50, 51, 52 & 53*, chez Claude-Jean-Baptiste Bauche, 1757, p. 164-165), le Gommier ou le Palmier à huile. Il mettra à l'épreuve la fécondation artificielle et la fécondation croisée, démontrant la permanence des espèces (il expérimentera ainsi sur le Pénicillaire, le Sorgho, le Maïs, le Blé et l'Orge). Son nom est attaché à une vingtaine d'espèces végétales et le genre *Adansonia* regroupe les différentes espèces de baobab. Dans sa description du baobab (« Description d'un arbre d'un nouveau genre appelé Baobab observé au Sénégal », *Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1763, p. 218-243), il fait mention d'une pratique qui expliquerait la présence dans les colonies d'Amérique de « productions » qui doivent « naturellement être exclues de l'Histoire Naturelle de ces pays » (p. 233) :

> … il est ordinaire à ces gens [« les esclaves arrivans des côtes de l'Afrique »] de transporter avec eux, lorsqu'ils voyagent, la plupart de leurs graines potagères, sur-tout celles qui leur sont d'un usage journalier ; ils les mettent dans la seconde poche du sac à tabac, qu'ils portent en bandoulière à leur cou, ou bien ils en font un petit nouet à un des coins de leur pagne, c'est pour eux une espèce de trésor qu'ils ne perdent point de vûe.

« Les graines qu'ils portent ordinairement sur eux, sont le Baobab, que les Oualofes appellent *(Goui)*, quelques espèces de Corchorus qui peuvent suppléer à son défaut ; le *Ketmia (Kiarrhaté)*, qu'on appelle Gombo sur la Côte d'or, et du même nom en Amérique ; deux epèces de coton, dont les Oualofes appellent l'un *(Outenn-dar)*, et l'autre *(Outenn-oualof)* ; le *Mundubi* ou pistache de terre *(Guerté)*, qui n'a pas encore de nom américain ; le *Ketmia*, oseille de Guinée, *(Bsab)* ; le poivre d'Éthiopie *(Guèr)*, qui est une épice ; le Tamarin *(Dakar)* ; le Palmiste *(Tir)* ; plusieurs espèces de haricots *(Niébé)* ; le melon d'eau *(Bounndé)* ; le Giromont *(Nagié)*, et quelques autres. Toutes ces plantes, qui n'ont pas encore de noms américains, se sont ainsi vûes transplantées dans cette partie du monde, et la plupart son aujourd'hui multipliées dans les habitations à un point, qu'elles paroissent naturelles à ses différentes colonies » (*Description…, op. cit.*, p. 232-233).

Cuvier relate comment la publication d'un essai de sa méthode universelle sur la classification des coquillages (*Histoire des Coquillages*) qui termine le premier volume de la relation de son séjour au Sénégal (*Histoire Naturelle du Sénégal, op. cit.*) « lui ouvrit les portes de l'Académie des sciences et de la Société royale de Londres, alors qu'il n'a que 30 ans, parce qu'il s'annonçait comme un homme de génie, plein de vues neuves, d'activité, et capable d'honorer encore ces illustres compagnies par un grand nombre de travaux semblables » (p. 171).

L'expédition de Joseph Dombey « botaniste du Roy » à la découverte du Pérou et du Chili est exceptionnelle par sa durée (elle allait durer huit années, de 1778 à 1785) et par son champ d'investigation pluridisciplinaire. Elle est aussi exceptionnelle par ses tribulations scientifico-politiques. Elle est conjointement organisée par l'Espagne et par la France sous la responsabilité scientifique de Dombey. Celui-ci est accompagné des deux espagnols qu'il doit former et qui, en réalité, ont mission de le surveiller et de faire en sorte que ses découvertes n'échappent pas à la gloire scientifique de l'Espagne. Quand Dombey, « malade, sans argent et presque nu », rentre à Cadix avec ses herbiers, il est assigné à résidence et reçoit l'ordre de ne rien publier concernant sa collecte. André Thouin (voir *infra*), avec qui Dombey a entretenu depuis son départ une correspondance régulière, intervient auprès des autorités pour sauver Dombey des « persécutions » dont les espagnols l'accablent. Il explique sa situation dans une lettre au comte de Vergenne datée du 10 juin 1785 :

> L'état de Dombey ne me laisse pas de douter que sa vue soit très affaiblie, son ouïe altérée et sa santé fort chancelante. Cet état de langueur qui est une suite de son long et périlleux voyage lui faisait désirer avec ardeur de revoir l'Europe pour rétablir sa santé. Il ne soupçonnait pas que des peines et des chagrins plus cuisants encore lui en fermeraient l'entrée pour longtemps » (lettres de Thouin à Vergennes et à Angiviller, dans Letouzey, voir *infra* : p. 154-155).

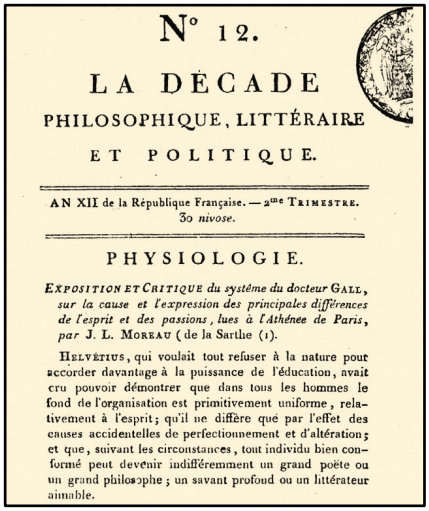
Outre les 60 genres nouveaux et les 1 500 espèces que comprend l'herbier de Dombey, ses recherches archéologiques ont donné l'impulsion à l'étude des antiquités péruviennes. E. T. Hamy qui publie en 1905 une biographie avec la correspondance de Dombey, peut écrire :

> J'ai gardé pour la fin l'anthropologie ou plutôt l'archéologie […] ce sont vraiment les fouilles de Dombey soit à Chancay, soit plutôt encore à Pachacamac et dans la grotte de Tarma, qui ont apporté aux anthropologistes les premiers éléments d'une ethnographique de l'ancien Pérou ; […] et c'est pourquoi j'ai fait figurer sur le frontispice de ce livre, parmi les titres qui [recommandent Dombey] à la reconnaissance du monde savant, celui d'archéologue à côté de ceux de médecin et de naturaliste (*Joseph Dombey, médecin, naturaliste, archéologue, explorateur du Pérou, du Chili et du Brésil (1778-1785), sa vie, son œuvre, sa correspondance*, Paris : Librairie orientale et américaniste, 1905, p. CVII-CVIII).

Contrairement à la sentence attribuée au tribunal qui condamnera Lavoisier à l'échafaud : « La République n'a pas besoin de savants ni de chimistes », la République – celle du Directoire – sera celle des savants : une nouvelle ère s'ouvre, scandée notamment par un nouveau comput du temps qui se veut en rupture avec le calendrier chrétien et par la mise en œuvre d'un nouveau mode de mesure fondé sur le système décimal. Propagateurs de la liberté d'examen qui caractérise l'esprit scientifique, les Idéologues seront poursuivis par les tribunaux de la Terreur et abaissés par le césarisme. Condorcet, qui rédige dans la clandestinité son *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, est retrouvé mort dans sa cellule, probablement suicidé au poison, et c'est la chute de Robespierre qui libère Destutt de Tracy (il rédige en prison les bases de ses *Éléments d'idéologie*), Dupont de Nemours, qui émigrera aux États-Unis en 1799, et Ginguené, éditeur de la *Décade philosophique*.

La période en cause est particulièrement riche pour le développement des mathématiques ; apparaissent, en France, les noms de : Jean d'Alembert (1717-1783), Alexandre Vandermonde (1735-1796), Joseph Louis Lagrange (1736-1813), Marie Jean Condorcet (1743-1794), Gaspard Monge (1746-1818), Pierre Simon Laplace (1749-1827), Jean-Baptiste Delambre (1749-1822), Adrien Legendre (1752- 1833), Lazare Carnot (1753-1823), Sylvestre Lacroix (1765-1843), Sophie Germain (1766-1831), Joseph Fourier (1768-1830), Jean Poncelet (1788-1867), Augustin Cauchy (1789-1857), Denis Poisson (1781-1837), Michel Chasles (1793-1880).

A propos de l'opposition du Tribunat dont les membres sont proches des Idéologues, Bonaparte accuse : « Ils sont douze ou quinze et se croient un parti » (*Mercure de France*, n° XV, pluviose an IX, p. 320). En 1803, il supprime la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut. Le 20 décembre 1812, devant le conseil d'État, il charge encore les Idéologues : « …cette ténébreuse métaphysique qui, en recherchant avec subtilité les causes premières veut sur ces bases fonder la législation des peuples […] Qui a adulé le peuple en le proclamant à une souveraineté illusoire qu'il était incapable d'exercer ? » (*Moniteur* du 21 décembre 1812).



N° 12.

LA DÉCADE

PHILOSOPHIQUE, LITTÉRAIRE

ET POLITIQUE.

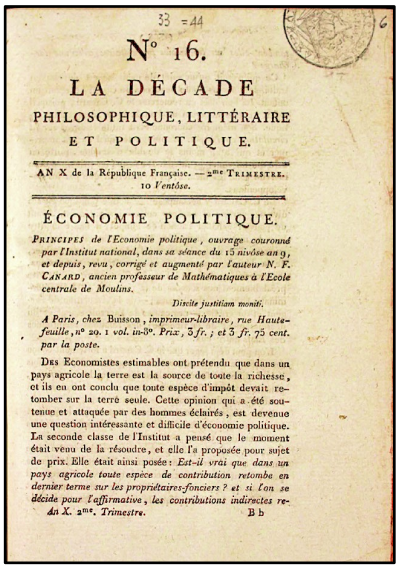
AN XII de la République Française. — 2me TRIMESTRE.
30 *nivose*.

PHYSIOLOGIE.

EXPOSITION ET CRITIQUE du système du docteur GALL, *sur la cause et l'expression des principales différences de l'esprit et des passions, lues à l'Athénée de Paris, par* J. L. MOREAU (de la Sarthe (1).

HELVÉTIUS, qui voulait tout refuser à la nature pour accorder davantage à la puissance de l'éducation, avait cru pouvoir démontrer que dans tous les hommes le fond de l'organisation est primitivement uniforme, relativement à l'esprit; qu'il ne diffère que par l'effet des causes accidentelles de perfectionnement et d'altération; et que, suivant les circonstances, tout individu bien conformé peut devenir indifféremment un grand poëte ou un grand philosophe; un savant profond ou un littérateur aimable.

La *Décade philosophique, littéraire et politique*, qui paraîtra sans interruption de 1794 à 1807, constitue l'un des principaux foyers de diffusion des conceptions des Idéologues. Journal des savants, mais aussi revue militante : elle participe à l'invention sociétale des institutions républicaines : développement de l'instruction publique, diffusion du savoir à des fins économiques (*utile dulci*, instruire et plaire, est sa devise), prépondérance des sciences sur les idées religieuses… L'Idéologie est ainsi définie par Destutt de Tracy dans une « notice des travaux de la classe des sciences Morales et Politiques », de la *Décade* (an V, IIe trimestre) rédigée par le « cit. Talleyrand-Périgord ». « Le cit. *Tracy*, membre associé, a communiqué deux mémoires sur l'analyse de la pensée ou plutôt sur la faculté de percevoir – il demande que la science qui résulte de cette analyse soit nommée *idéologie*, ou science des idées, pour la distinguer de l'ancienne métaphysique » (*La décade philosophique, politique et littéraire, par une Société de Gens de Lettres*, l'an V de la République française, IIe trimestre, p. 137).



N° 16.

LA DÉCADE

PHILOSOPHIQUE, LITTÉRAIRE

ET POLITIQUE.

AN X de la République Française. — 2me TRIMESTRE.
10 *Ventôse*.

ÉCONOMIE POLITIQUE.

PRINCIPES de l'Economie politique, ouvrage couronné par l'Institut national, dans sa séance du 15 nivôse an 9, et depuis, revu, corrigé et augmenté par l'auteur N. F. CANARD, *ancien professeur de Mathématiques à l'Ecole centrale de Moulins.*

Discite justitiam moniti.

A Paris, chez Buisson, *imprimeur-libraire, rue Hautefeuille, n° 20. 1 vol. in-8°. Prix, 5 fr.; et 5 fr. 75 cent. par la poste.*

DES Economistes estimables ont prétendu que dans un pays agricole la terre est la source de toute la richesse, et ils en ont conclu que toute espèce d'impôt devait retomber sur la terre seule. Cette opinion qui a été soutenue et attaquée par des hommes éclairés, est devenue une question intéressante et difficile d'économie politique. La seconde classe de l'Institut a pensé que le moment était venu de la résoudre, et elle l'a proposée pour sujet de prix. Elle était ainsi posée: *Est-il vrai que dans un pays agricole toute espèce de contribution retombe en dernier terme sur les propriétaires-fonciers? et si l'on se décide pour l'affirmative, les contributions indirectes re-*

An X. 2me. Trimestre. Bb

Le mot idéologie ou science des idées est très sage, juge Tracy : il n'éveille aucune idée de cause, il est très clair par rapport au sens du mot français idée et rigoureusement exact dans cette hypothèse ; très exact encore eu égard à l'étymologie grecque […] Nous avons fait *idée* d'*eidôn* pour exprimer une perception en général ; nous pouvons bien faire idéologie pour exprimer la science qui traite des idées » (cité par Picavet, *op. cit.*, p. 313). Ainsi, on indiquerait qu'on cherche la connaissance de l'homme, uniquement dans l'analyse de ses facultés, et que l'on consent à ignorer tout ce qu'elle ne nous découvre pas. Et il ajoutait qu'en composant la première section d'analystes et de physiologistes, on avait voulu faire examiner ces facultés sous tous les rapports, ce qui se fût mieux réalisé encore, s'il y avait eu avec eux des grammairiens (*Mémoires de l'Institut national, Sc. mor. et polit.*, I, p. 287, 323 *sq.*, d'après Picavet, *op. cit.*, p. 21).

La science nouvelle se libère ainsi de la théologie et fait sienne le scepticisme éclairé de Moses Mendelssohn (1729-1786) : « Les habitants de la Terre, du soleil levant au soleil couchant, à notre seule exception, descendront-ils aux abîmes et deviendront-ils objets d'horreur pour tout être vivant au seul prétexte qu'ils ne croient pas à la Tora, alors qu'elle n'a été donnée qu'à la seule tribu de Jacob ? » (*Schriften*, XVI, p. 178). Le monde doit changer d'échelle conceptuelle et temporelle.

> Oh ! s'exclame Lamarck dans son *Hydrogéologie* (1802, p. 88, Paris : Agasse, An X), [qu'elle] est grande l'antiquité du globe terrestre ! Et combien sont petites les idées de ceux qui attribuent à l'existence de ce globe une durée de six mille et quelques cent ans, depuis son origine jusqu'à nos jours !

Se donnant pour objet la genèse du savoir humain, l'Idéologie étudie comment des faits deviennent des idées. La physique, la médecine, la morale, le droit et l'économie politique relèvent, dans cette conception, d'une même méthode d'analyse. Au-delà de ses concepts propres, issus de Condillac et de Condorcet, c'est sur un ensemble de convictions scientifiques et méthodologiques caractérisant une approche positive, spécifique et progressive des médiations qui s'expriment dans la vie des sociétés, que les sciences humaines établissent leurs fondations. Le choc initiatique est venu de la découverte des Indes, la méthode d'investigation sera celle de l'Idéologie. La conviction qui soutient l'entreprise est que l'histoire est intelligible. Condorcet :

> Si l'homme peut prédire avec une assurance presqu'entière les phénomènes dont il connaît les lois ; si, lors même qu'elles sont inconnues, il peut, d'après l'expérience, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir ; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire ? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles, est cette idée que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme que pour les autres opérations de la nature ? » (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ouvrage posthume de Condorcet, Paris : Agasse, l'an III de la République, p. 327).

Dans le monde ouvert de la Découverte, la « science de l'homme », selon l'expression de Cabanis, se devait d'interroger l'altérité culturelle. Sans doute, pêche-t-elle par un irrédentisme et un optimisme de la raison : « Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitans à ne jamais jouir de la liberté, à ne jamais exercer leur raison ? » (*op. cit.*, p. 329), demande Condorcet, mais elle pose, aussi, l'égalité des hommes et la justice en principe d'action.

> Parcourez l'histoire de nos entreprises, de nos établissements en Afrique ou en Asie, s'exclame-t-il ; vous verrez nos monopoles de commerce, nos trahisons, notre mépris sanguinaire pour les hommes d'une autre couleur ou d'une autre croyance ; l'insolence de nos usurpations ; l'extravagant prosélytisme ou les intrigues de nos prêtres, détruire ce sentiment de respect et de bienveillance que la supériorité de nos lumières et les avantages de notre commerce avaient d'abord obtenu […] La culture du sucre, s'établissant dans l'immense continent de l'Afrique, détruira le honteux brigandage qui la corrompt et la dépeuple depuis deux siècles (*op. cit.*, p. 332-333).

Les expéditions scientifiques, dont le « voyage de découverte » de La Pérouse est le modèle pour la France et l'expédition d'Egypte, décidée par le Directoire (elle comptait 167 savants et ingénieurs) l'aboutissement, sont prototypiques de cette enquête, politique et science mêlées, sur l'histoire naturelle de l'homme. Un tableau de Nicolas-André Monsiau représente Louis XVI – qui aurait demandé des nouvelles de La Pérouse sur l'échafaud – devant une carte de la région australe avec le navigateur. Ce voyage est l'occasion d'organiser scientifiquement la collecte d'informations sur les populations visitées, les voyages de Cook et de Bougainville ayant révélé des îles inexplorées dans la « mer du sud ». La Bibliothèque Mazarine conserve, sous la cote 1546 (1699), un manuscrit intitulé « Projet, Instructions, mémoires et autres pièces relatifs au voyage de découverte organisé par le Roi, sous la conduite de M. de La Pérouse, Capitaine des Vaisseaux de Sa Majesté, Commandant ses frégates *la Boussole* et *l'Astrolabe*, expédiées du port de Brest en 1785 ». « A la marge, relève la notice descriptive du manuscrit, copie de notes autographes de Louis XVI ; aux pages 247-253, quatre planches coloriées [dont il sera question plus bas] représentant des caisses pour transporter des plantes ». Ce manuscrit contient un mémoire dans lequel les membres de la Société Royale de Médecine proposent un certain nombre de questions « à MM. Les Voyageurs qui accompagnent M. de La Pérouse » (p. 185 à 202). Ces questions ont été lues à la séance du 31 mai 1785. Le mémoire est divisé en cinq sections : anatomie, modes de vie, maladies, médecine et chirurgie. L'un des intérêts des signataires (parmi eux, Vicq d'Azir, le « Buffon de la médecine », découvreur du *locus cœruleus* et qui a laissé son nom à plusieurs éléments de l'anatomie cérébrale) à cette expédition scientifique qui va permettre de mettre en perspective les différentes expressions du genre humain porte sur l'appréciation du « défaut », de « l'excès » ou de la « différence » dans la « conformation des parties du corps » et sur la question de savoir si ces traits sont liés à l'« organisation naturelle » ou à des « pratiques particulières ».

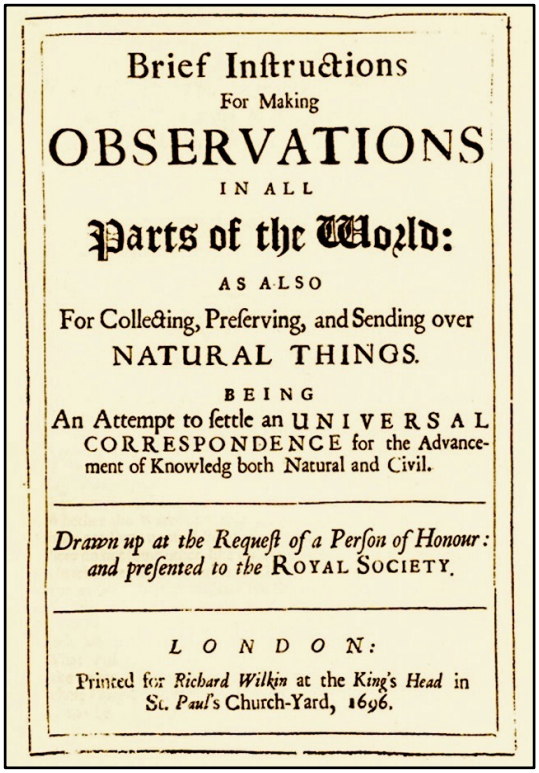
Il faut d'abord, notent-ils, faire la part des « exagérations » de « la plupart des voyageurs ». L'existence du fameux « tablier » des femmes, par exemple, si son existence est avérée, est-il « dû à la Nature » ? Il est demandé aux observateurs de s'enquérir de « l'âge de la puberté pour les hommes et pour les femmes ; celles-ci sont-elles, dans tous les climats, sujettes aux flux périodiques ? Est-il plus ou moins abondant selon les climats et quelle est l'époque de sa cessation ? » Y a-t-il un « rapport de la couleur de la peau avec celle des humeurs » ? « Que doit-on penser des hermaphrodites de la Louisiane ? Est-il vrai que quelques naturels de l'Amérique se font piquer le membre viril par des insectes pour y exciter un gonflement considérable ? » Faisant état de « l'incision du prépuce […] avec une dent de requin » à « O'Taiti », les auteurs demandent des informations concernant la « circoncision et l'infibulation », ainsi que sur les procédés et les substances utilisés pour les déformations cosmétiques. Concernant le mode de vie, ils souhaitent des informations sur « les occupations des deux sexes », « les passions, les mœurs, le caractère dominant de chaque nation », « les usages particuliers propres à favoriser l'excrétion des différentes humeurs, comme celui de mâcher du tabac, du bétel ou quelque substance analogue… », sur « l'expression de la joie, du plaisir, de la douleur ». « Y a-t-il quelques hommes ou femmes chargés en particulier de la guérison des maladies ? Quels remèdes et quels procédés emploient-ils ? » Il est demandé aux voyageurs d'« examiner la saveur, l'odeur des racines, des bois, des écorces, des feuilles, des fleurs, des fruits et des semences des végétaux des différents pays peu connus, et les comparer aux différentes substances végétales employées en Europe comme médicaments » et de « recueillir avec soin les remèdes soit internes, soit externes qui passent pour spécifiques dans certains pays »…

Ces expéditions, officielles et prestigieuses, où concourent les sociétés savantes et les académies, rencontrent un intérêt public – déjà ancien – pour les voyages, dont témoigneront le succès de l'*Histoire générale des voyages de l'abbé Prévost* (1746-1789), ou la compilation de l'abbé Delaporte (dont l'art consistait à « abréger les longs ouvrages et à allonger les petits » - selon *L'Espion anglais*, III, p. 132), avec son *Histoire des voyageurs français,* 1765-1795, en 42 volumes dans sa version posthume. Les manuels d'instructions s'efforcent d'orienter cet intérêt vers des recherches utiles à la science et profitables au bien commun.

> Dans ces deux derniers siècles, constate Leopold von Berchtold, on a fait hommage au public d'un grand nombre d'ouvrages servant d'instruction aux voyageurs. Ceux même qui étaient les plus imparfaits ont été reçus avec un empressement qui dénote tout le cas qu'on fait de ces sortes de livres (*Essai pour diriger et étendre les recherches des voyageurs qui se proposent l'utilité de leur patrie*, Paris : Du Pont, an V, préface, p. v-vj).

L'histoire naturelle joue un rôle pilote dans cette quête (l'anthropologie émargeant à cette histoire naturelle), à la fois pour la méthode et pour les objets. La Royal Society, fondée en 1660, imprime les idées de Bacon à l'enquête de voyage. Le physicien et chimiste Robert Boyle (cf. la loi dite de Boyle-Mariotte) publie en 1665-1666, dans les *Philosophical Transactions of the Royal Society* (vol. I, n° 11, p. 186-189 ; n° 18, p. 315-316 et n° 19, p. 330-343), ses instructions aux voyageurs intitulées : *General heads for the natural history of a country, great or small, drawn out for the use of travellers and navigators*. Le XVIIIe siècle voit s'épanouir cet esprit expérimental qui requiert l'information, voire la formation préalable du voyageur et qui annonce une « chasse de Pan » éclairée. Tel l'*Essai* de Berchtold, cité plus haut, paru en anglais, puis en français (1789 et 1797). Dédié à Arthur Young, l'ouvrage énonce le primat de l'observation sur l'information indirecte, de quelque autorité qu'elle se réclame. « Celui qui désire des renseignements exacts ne devrait jamais, excepté le cas d'une impossibilité absolue, se reposer sur les autres de ce soin. Les apparences nous trompent d'autant plus souvent que nous mettons de négligence à examiner par nous-mêmes » (p. 37).

Se référant à Boyle, John Woodward, dans ses *Brief Instructions for making observations in all parts of the World* (1696), avait ouvert en précurseur le dossier proprement ethnographique de ces enquêtes visant à constituer une histoire naturelle de l'homme, considérant les croyances ou l'organisation politique au même titre que les artefacts. Il engage le voyageur à s'enquérir des traditions concernant la création du monde, le Déluge, les origines généalogiques et géographiques des populations visitées ; leur connaissance du Dieu suprême, savoir s'il adorent les astres, s'ils font des sacrifices, s'ils ont des idoles et des prêtres ; leurs cérémonies de mariage et leurs coutumes funéraires, savoir s'ils brûlent ou enterrent leurs morts ; leur calendrier, leur façon de compter le temps ; leurs lois et leur mode de gouvernement ; leur façon de faire de la musique, leurs divertissements ; leurs techniques… *To be brief, make enquiry into all their customs and usages, both religious, civil and military ; and not only those hinted in this paper, but any others whatever* (p. 8-10).
Ces instructions *for the collecting, preserving, and sending over natural things, from foreign countries*, visent la constitution d'un cabinet du savoir « naturel et civil », et, proprement, la matière d'un musée de l'homme. Ainsi les voyageurs sont-ils invités à collecter : idoles, specimens d'écriture, monnaies, vêtements, ornements, remèdes, instruments de musique, armes… (p. 15).



Brief Instructions
For Making
OBSERVATIONS
IN ALL
Parts of the World:
AS ALSO
For Collecting, Preserving, and Sending over
NATURAL THINGS.
BEING
An Attempt to settle an UNIVERSAL CORRESPONDENCE for the Advancement of Knowledg both Natural and Civil.

Drawn up at the Request of a Person of Honour: and presented to the ROYAL SOCIETY.

LONDON:
Printed for *Richard Wilkin* at the *King's Head* in St. *Paul's* Church-Yard, 1696.

La « Société des observateurs de l'homme »

En 1799, est fondée, par Louis-François Jauffret, la « Société des observateurs de l'homme ». Parmi ses membres les plus connus : Louis-Antoine de Bougainville et Hyacinthe de Bougainville, Frédéric Cuvier, Joseph-Marie de Gérando, Jean Itard, Antoine-Laurent de Jussieu, Bernard Germain de Lacépède, Louis-Jacques Moreau de la Sarthe (il édite notamment, en 1806, l'ouvrage de Gaspard Lavater, *L'art de connaître les hommes par la physionomie*, avec ses propres observations – voir ici : « Duchenne de Boulogne »), Philippe Pinel, Joseph Marie Portalis, Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, Nicolas Baudin, François Péron, Anselme Riedle. La liste des membres est donnée par Jauffret (citée dans : *Louis-François Jauffret, sa vie et ses œuvres* par Robert-Marie Reboul, Paris-Marseille-Aix : Baur-Lebon-Makaire, 1869, p. 34, note, et dans Robert Reboul, *Les cartons d'un ancien bibliothécaire de Marseille*, Draguignan : Lafil, 1875, p. 86-87, note 2, qui liste « tout ce que Paris comptait d'hommes célèbres »).

La *Société* veut marquer un tournant radical avec les expéditions scientifiques antérieures.

> Il fut un temps, écrit Jauffret dans un texte « resté à l'état de projet » et publié par Reboul, alors que Jauffret avait charge, quand la Société des observateurs de l'homme a été dissoute en 1805, « de la publication de son histoire et de ses mémoires » (*op. cit.*, p. 88), où le désir d'observer l'homme n'entroit pour rien dans l'exécution des voyages qu'ordonnoient les gouvernements. Rapporter des pays lointains des animaux, des végétaux et des substances minérales, voilà quel étoit l'unique motif de toutes les expéditions scientifiques. Quant aux expéditions commerciales, elles n'avoient pour but que d'aller au loin propager nos vices et déshonorer l'humanité. La fin du dix-huitième siècle a ouvert une route nouvelle et le commencement d'un siècle nouveau favorisera l'impulsion donnée (*op. cit.*, p. 95).

L'histoire naturelle de l'homme appelle la constitution d'un Musée de l'Homme (c'est l'objet de l'article 2 des satuts de la Société).

> Outre les différentes observations que la *Société* attend du zèle des voyageurs […] écrit Jauffret, elle leur demande encore de seconder le projet qu'elle a conçu de réunir peu à peu dans un *Muséum spécial* divers objets relatifs aux travaux dont elle s'occupe, et notamment tous les produits de l'industrie des peuples sauvages, tous les objets de comparaison qui peuvent servir à faire connoître les variétés de l'espèce humaine, ainsi que les mœurs et usages des peuples anciens et modernes » (*id.*, p. 97).

La *Société* prépare une mission d'exploration dont l'objet est « d'aller étudier les productions et les mœurs des habitants de la Nouvelle-Hollande » (Reboul, 1869, *op. cit.*, p 38). Elle atteindra l'Australie en mai 1801. Le départ de l'expédition, commandée par Nicolas Baudin, à la fois marin, naturaliste et membre de la Société, est l'occasion de la rédaction d'instructions de collecte. Cuvier rédige des *« Considérations sur les méthodes à suivre pour l'observation de l'homme physique »*, Joseph-Marie de Gérando des *« Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages »*. (Ce dernier mémoire, qui sera imprimé par la Société, sera repris en 1883 par Broca dans sa *Revue d'Anthropologie*, p. 152-182, sous le titre : « L'ethnographie en 1800 »). « Avant le départ du *Naturaliste* et du *Géographe*, mis par le gouvernement à la disposition du capitaine Baudin, rapporte Jauffret, la Société donna un banquet d'adieu auquel assitèrent les membres de l'Institut. Le capitaine Baudin était placé entre Levaillant et l'illustre Bougainville… » (*op. cit.*, p. 38).

Femme tasmanienne avec son enfant, Nicolas-Martin Petit, peintre de l'expédition Baudin
(Museum d'Histoire Naturelle, Le Havre)

L'intention n'est pas de conquête, mais de science et de philanthropie (cette volonté était développée dans le manuscrit cité plus haut, préparant le voyage de La Pérouse). L'idée est que les voyageurs « rendus à leur patrie » rentrent « porteurs d'heureuses nouvelles de nos frères dispersés aux confins de l'univers » (p. 182).

> Voyez combien les découvertes de Colomb changèrent la face de la société, s'exclame de Gérando, et quelles étonnantes destinées porta ce fragile navire auquel il s'était confié ! […] Mais Colomb ne jeta dans le Nouveau Monde que d'avides conquérants ; et vous ne vous avancez vers les peuples du Sud qu'en pacificateurs et en amis (p. 181).

La première instruction est de méthode :

> Le temps des systèmes est passé […] Le génie du savoir s'est enfin fixé sur la route de l'observation. Il a reconnu que le maître est la nature […] La science de l'Homme est aussi une science naturelle, une science d'observation, la plus noble de toutes […] L'esprit d'observation est une marche sûre ; il rassemble les faits pour les comparer, et les compare pour mieux les connaître (p. 154).

« Pendant que les philosophes consumaient le temps à disputer vainement dans leurs écoles sur la nature de l'homme au lieu de se réunir pour l'étudier sur le théâtre de l'univers », « les naturalistes enrichissaient chaque jour leurs cabinets de nombreuses familles » (p. 156). Tel est le modèle à suivre pour la « science de l'homme ». Il faut donc observer et trouver des « termes de comparaison qui isolent l'homme des circonstances particulières dans lesquelles il s'offre à nous ». De tous les termes de comparaison, « celui que nous présentent les peuples sauvages » est d'un particulier intérêt. En effet :

> Le voyageur philosophe qui navigue vers les extrémités de la terre, traverse en effet la suite des âges ; il voyage dans le passé ; chaque pas qu'il fait est un siècle qu'il franchit […] Ces peuples que méprise notre ignorante vanité, se découvrent à lui comme d'antiques et majestueux monuments de l'origine des temps (p. 155).

Le voyage est ainsi l'équivalent d'une recherche expérimentale permettant de réunir sur un même portrait de famille les « frères dispersés aux confins de l'univers » (p. 182), les distances historiques et géographiques faisant varier les paramètres constitutifs de l'espèce. C'est, en effet, la pétition fondatrice de l'anthropologie qui tient – après avoir posé l'identité morale : *homo homini homo* – dans l'affirmation qu'il n'y a qu'un seul entendement humain. Quelle que soit la différence des idées, la genèse des idées est identique chez tous. « Il n'y a qu'un seul dessin […] *Le laboureur qui réfléchit sur sa charrue, réfléchit de la même manière que Newton sur le système du monde* » professe Dominique Joseph Garat (*Séances des Écoles Normales, recueillies par des sténographes, et revues par les professeurs*, douzième séance, analyse de l'entendement, Garat, Professeur, Paris, An IV, p. 28). C'est là une rupture épistémologique majeure avec l'anthropologie chrétienne ou musulmane, qui, sous l'autorité de Galien, explique les différences entre les peuples par le déterminisme du climat. C'était la leçon du *Ménon* de Platon (*Ménon* : 82 b et s.) avec ce jeune esclave, né et élevé dans la maison de l'aristocrate Ménon (et que Socrate appelle « mon enfant »), qui découvre, avec Socrate, comment tracer un carré qui soit le double d'un carré donné (*i. e.* le carré tracé à partir de la diagonale, la « ligne diamètre », du carré initial et non à partir du doublement du côté, comme le suggère l'évidence irréfléchie que le questionnement socratique « engourdit » …), démontrant que « celui qui ignore a donc en lui-même sur ce qu'il ignore des opinions vraies ». L'esclave possède donc, dans son propre fonds et sans enseignement antérieur, une science que l'anamnèse suffit à révéler. Socrate tire de cette expérience sur l'universalité des compétences humaines la leçon « qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point », plutôt que se reposer sur l'idée « qu'il est impossible de découvrir ce qu'on ignore, et qu'il est inutile de le chercher. »

Parmi les reproches dont sont passibles les récits des voyageurs, relève de Gérando, « les plus vifs sont ceux que nous cause la négligence qu'ils ont mise à nous instruire de la langue des peuples qu'ils ont visités » (p. 158). « Privés de moyens pour lier des entretiens suivis avec ces peuples, ils n'ont pu se former que des idées très hasardées et très vagues de leurs opinions et de leurs idées » (p. 159). Avec l'apprentissage de la langue, unique voie pour la compréhension des conceptions locales, seule une participation dans la durée peut être en mesure de pénétrer la réalité sociale, l'observateur étant, par cette cohabitation, prévenu de « juger les Sauvages » par « des analogies tirées de [ses] propres mœurs » (p. 157).

> Comment se flatter de bien observer un peuple qu'on ne sait pas comprendre et avec lequel on ne peut s'entretenir ? Le premier moyen pour bien connaître les Sauvages, est de devenir en quelque sorte comme l'un d'entre eux ; et c'est en apprenant leur langue qu'on deviendra leur concitoyen » (p. 159).

Les voyageurs « … tâcheront d'arracher en quelque sorte au Sauvage le secret de son histoire intellectuelle, et de nous transmettre le journal de la génération de ses idées » (p. 168). Ils doivent aussi anticiper leur inévitable interférence avec la population observée : comment la population hôte les voit-elle ? « Leur présence devait être pour eux, note de Gérando, un sujet de crainte, de défiance et de réserve ». « Il faudrait, en premier lieu, avoir laissé le temps de s'effacer à ces impressions d'étonnement, de terreur, d'inquiétude qui avait dû d'abord la saisir, et, en second lieu, pouvoir s'initier aux rapports ordinaires que ses membres ont entre eux » (p. 158) afin de prendre part, ne serait-ce qu'en observateurs, aux activités du quotidien et aux rituels…

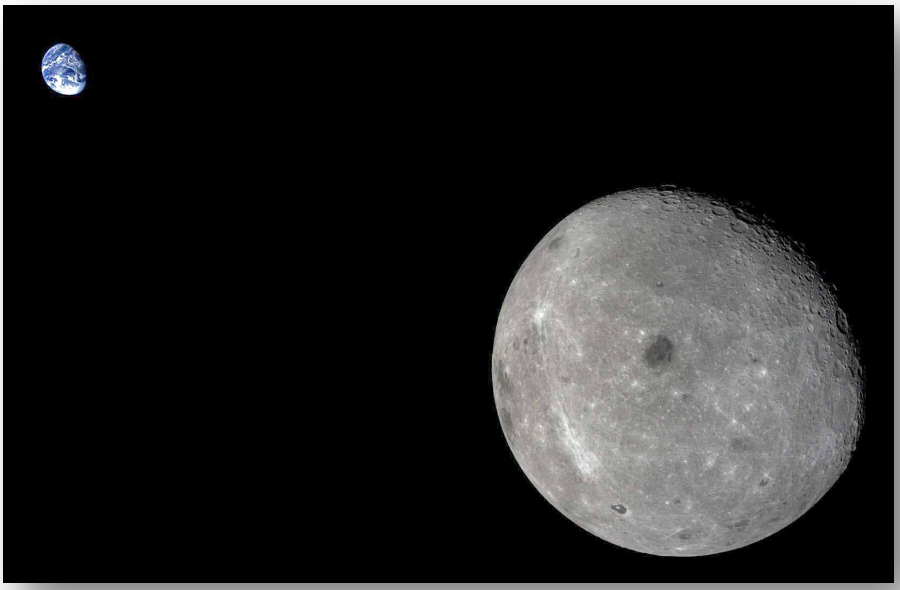
Les instructions majeures de ces *Considérations* restent requises pour toute enquête ethnologique : apprentissage de la langue, immersion de longue durée dans la population hôte et neutralité. Ce texte précurseur, dont E. Evans-Pritchard pourra écrire, dans la préface de l'édition anglaise : « Ce mémoire se lit comme s'il avait été écrit hier », *The paper reads as though it might have been written yesterday* (F. C. T. Moore (ed.), *The Observation of Savage People*, Berkeley : university of California press, 1969, p. X), restera aussi sans postérité. Expérience mentale, d'abord, sa mise en œuvre requiert une pétition d'équivalence des valeurs qui se heurte rapidement à l'épreuve du terrain. Il y a un monde, en effet, de la philanthropie à l'anthropologie. Un indice de ce paternalisme si contraire au dessein affiché des *Considérations* : son auteur énonce ne pas concevoir comment un peuple de chasseurs peut rester étranger aux bienfaits de la culture du sol.

> Comment se fait-il que l'idée ne vienne point à ce peuple d'essayer les aliments que présentent les fruits de la terre, et ensuite de chercher à les reproduire ? Quel obstacle caché le retient dans la sphère de cette existence si laborieuse et si pénible, qui fait dépendre la satisfaction des premiers besoins, d'une course longue et périlleuse ? […] Nous insistons sur ces considérations, parce que si l'on trouvait quelques moyens de faire passer les peuples sauvages à l'état de *pasteurs* ou d'*agriculteurs*, on ouvrirait sans doute devant eux la route la plus sûre qui puisse les conduire aux avantages de la civilisation (p. 176).

C'est un poncif des européens que de vouloir faire partager aux peuples par eux « découverts » la « civilisation », soit le passage « d'une vie errante à l'état social » (Raynal, à propos des jésuites au Paraguay dans : *Suppléments à l'Histoire philosophique…,* tome second, p. 207, éd de 1781, La Haye). Le baron de Bessner, qui inspire

Raynal, donne, dans son *Précis sur les Indiens* (1774), la colonisation des jésuites en modèle, conformément à la mission de faire des Indiens des hommes avant d'en faire des chrétiens (ANOM, COL/C14/42 fol° 75, Correspondance à l'arrivée en provenance de la Guyane). C'est-à-dire de leur faire parcourir le cheminement systémique des sociétés stratifiées et en éprouver le ressort : économie agricole, famille conjugale, commerce – et besoin. La synonymie des valeurs a pour préalable une disposition au *retournement* qui tient non seulement dans le chiffre biographique de l'enquêteur, mais aussi dans son information.

On retiendra ici, pour illustrer cette fondation des sciences d'exploration où émarge l'anthropologie, l'engagement de deux acteurs (que tout oppose), quasi anonymes, de cette chasse de Pan de l'enquête scientifique et du *devisement du monde*. L'un est jardinier-botaniste, il naît et meurt au Jardin des Plantes dont il fait le premier jardin botanique d'Europe. Il est à la logistique de la prospection, de la collecte et de l'acclimatation des espèces rapportées par les voyageurs des différentes contrées du globe. « Je porte un grand intérêt au succès de ces voyages, écrit-il, tant par amour pour nos voyageurs que pour me dédommager en quelque sorte de la contrainte où je suis de ne pouvoir courir le monde comme eux » (Fonds Thouin, dans Yvonne Letouzey : *Le Jardin des Plantes à la croisée des chemins avec André Thouin (1747-1824)*, Paris : Éditions du Muséum, 1989, p. 195). Il représente l'envers et le complément, sédentaire et systématique, de toute enquête de terrain dans sa visée de classification. Sa quête est nourrie par l'idéal des Lumières d'inventaire, physique et immatériel, des mondes découverts. L'autre, qui n'est connu que des spécialistes des langues orientales, quitte la métropole à vingt-trois ans et engage sa vie dans la collecte et la traduction de textes sacrés de l'Inde et de la Perse : « En 1754, écrit-il, j'eus l'occasion de voir à Paris, quatre feuillets zends calqués sur le *Vendidad Sadé* qui est à Oxford. Sur-le-champ, je résolus d'enrichir ma patrie de ce singulier ouvrage » (Anquetil-Duperron, *Préliminaire ou introduction au Zend-Avesta*, 1771, p. vj). C'est le premier orientaliste français. Il avait formé le projet « d'établir des *Académies […] ambulantes* », soit un « Corps de Sçavants voyageurs composé de quatre-vingts Académiciens » qui seraient postés du Détroit de Magellan à la baie d'Hudson pour l'Amérique, du Cap de Bonne Espérance au Caire pour l'Asie, de Constantinople au Kamtchatka puis de Pékin à Bassora pour l'Asie, sans oublier « la mer de l'Inde et celle de Chine » (*op. cit.*, préface, p. xj).



La lune et la terre vues de la sonde chinoise lancée en octobre 2014, cháng'é wǔ hào
(du nom de déesse de la Lune, Chang'e)
Le 03 janvier 2019 le module d'exploration Chang'e-4 alunissait sur la face cachée de l'astre.

Aux origines de l'anthropologie (suite...)

André Thouin (1746-1824)

« L'arbre de la liberté serait-il le seul qui ne pût être acclimaté au Jardin des Plantes ? »
(adresse d'André Thouin du 20 août 1790 à l'Assemblée Nationale)

Fils de jardinier, André Thouin, aujourd'hui quasiment inconnu (ses archives, déposées au Muséum d'Histoire naturelle de Paris, ont été révélées et partiellement publiées par Yvonne Letouzey : *Le Jardin des Plantes à la croisée des chemins avec André Thouin (1747-1824)*, Éditions du Muséum, 1989 ; les numéros de pages sans autre référence renvoient à cet ouvrage), a été le correspondant des encyclopédistes et des voyageurs de son temps. Sa notice nécrologique, écrite par Geoffroy Saint-Hilaire (citée dans Letouzey, p. 670), rapporte que « M. Thouin n'a pas eu la douceur d'apprendre avant sa mort, que le 23 septembre dernier, ses services comme propagateur des végétaux utiles et comme bienfaiteur de l'humanité, avaient été l'objet d'un hommage public à New-York. De semblables honneurs et au même titre, lui avaient aussi été plus anciennement décernés en Angleterre ». Reconnu de son vivant comme le principal concepteur, pourvoyeur et animateur du premier jardin botanique d'Europe, membre de nombreuses sociétés scientifiques, de Londres à Philadelphie, alors qu'on célèbre le « plus grand herbier du monde » (ouverture au public en novembre 2013 d'une exposition permanente de l'herbier du Muséum rénové), sait-on le rôle d'André Thouin dans cette collecte ? Oublié de la galerie de portraits de l'ouvrage paru à cette occasion (*L'Herbier du Muséum*, Cécile Aupic, Denis Lamy et Odile Poncy, Paris : Artlys/Muséum national d'histoire naturelle, 2013 ; l'herbier du Museum : près de « huit millions d'échantillons collectés depuis plus de 450 ans » - préface, p. 5) – il est vrai que son herbier personnel, acquis par le botaniste Jacques Cambassedes (1799-1863), se trouve aujourd'hui à l'université de Montpellier et non au Muséum – il fait partie des acteurs anonymes de cette « république des savants » qui ont œuvré au déchiffrement du monde. Le rôle des naturalistes dans la fondation des sciences humaines tient à ce qu'ils impriment à l'enquête la *forma mentis* requise, en l'espèce, pour une recension positive des formes culturelles – quand ils ne sont pas eux-mêmes les collecteurs de ces échantillons d'humanité – préalable à la pétition de l'équivalence des valeurs. C'est moins la matière expérimentale (le domaine de compétence) que l'épistémologie qui soutient cette chasse de Pan qu'il importe de mettre en avant ici. Dans l'œuvre d'André Thouin, c'est le désir encyclopédique de la modernité qui s'exprime, tel que les Lumières l'ont porté – et dont les « expositions universelles » illustreront l'empire équivoque (quand les « sociétés savantes » du type de la Société de Géographie, fondée en 1821 et reconnue d'utilité publique, se seront donné pour objet d'instruire la diversité du monde : évoquée ici par le canal de la dite société, soit, entre autres, les explorations de Foucauld au Maroc, de Lenfant et Moll au Tchad, de Rimbaud au Harar…) Sur le globe terrestre de Coronelli (1683), où l'on peut voir une allégorie de l'Europe qui dévoile l'Amérique, la dédicace de César d'Estrées à Louis XIV est placée sous le patronage polymathique des neuf muses représentant : la Géographie, la Navigation, l'Astronomie, l'Histoire, le Temps, l'Éloquence et la Poésie, la Géométrie, la Sculpture et la Musique.

Quand son père décède subitement, en 1764, André Thouin est nommé, sur la proposition de Buffon et de Bernard de Jussieu, qui ont guidé sa formation scientifique, Jardinier en chef du Jardin du Roi. Il a dix-sept ans et demi. Au début des années 1770, il commence à expérimenter, à la faveur d'un réseau de correspondants quasi planétaire, l'acclimatation de graines venues du monde entier. Dans son *Utopia's Garden, French Natural History from Old Regime to Revolution*, E. C. Spary donne, pour les années 1760 à 1791, à partir des archives du Muséum, une représentation en cartes (France, Europe, Monde) de ce réseau (E. C. Spary, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2000, p. 70-75). Thouin écrit à Linné, qu'il nomme « le Dictateur de la Botanique » (*i. e.* celui qui dicte), lui présentant, dans son premier contact

> 80 espèces de graines dont, précise-t-il, les plantes me sont inconnues dans vos ouvrages, soit que la plupart étant nouvellement arrivées dans ce pays, elles n'aient pas encore passé sous vos yeux, soit que mon peu de lumière me les fasse méconnaître ou qu'étant trop difficile, je ne veuille pas nommer au hasard des êtres qui, peut-être n'ont pas encore été nommées par vous, Monsieur… (p. 52-53).

Les dix années qui précèdent la mort de Buffon en 1788, écrit Letouzey,

> marquent l'apogée de Thouin comme « Jardinier-Botaniste, Instructeur et Dispensateur de plantes nouvelles » […] Il devient, dans sa partie, un homme célèbre à la tête du Jardin Botanique le plus riche du monde. Il forme des jardiniers que s'arrachent les cours d'Europe et d'ailleurs ; il instruit les « récolteurs » qui acompagnent les grandes Expéditions à la découverte du monde. Il se procure les végétaux qui manquent au Jardin par des échanges, et ceci au moyen d'une correspondance colossale (p. 63).

Thouin est responsable de la restauration et du doublement du Jardin du Roy, entreprise dont « M. de Buffon s'occupait un peu en l'occupant beaucoup » (p. 63). A propos d'un conflit de propriété lié à l'extension du Jardin, une lettre au ministre Necker défend l'intérêt du Jardin pour « l'instruction publique » :

> Il est le rendez-vous des savants, des étrangers, et de la classe la plus honnête des citoyens par l'agrément de sa position, la salubrité de l'air qui y règne, l'agrément de ses promenades. Pendant les cours, surtout celui de Botanique, il y a régulièrement 1 000 à 1 200 étudiants, la plupart étrangers dans l'École des plantes qui a coûté des sommes considérables à l'État pour l'amener au point de perfection ou elle est (p. 68).

En 1775, Thouin établit le catalogue des graines qu'il a reçues avec leur lieu d'origine et l'état de leur culture au Jardin. Cette « liste numérotée d'espèces et de genres groupés par familles » comporte 3 677 entrées (p. 98). Parmi ces espèces, « le “Lit-chi”, *Euphorbia Litchi*, arbre qui passe pour donner un des meilleurs fruits. On pourra l'acclimater en Provence » (p. 99).

Alors que le parisien Thouin fait des plans sur le Letchi, le lettré Chen Fou [Fou-cheng lieou-ki] (1763-1810), né dans la province côtière de Jiangsu, écrit : « Pendant les quatre mois que je passai à Canton [au climat subtropical humide, à une dizaine de degrés de latitude au sud du Jiangsu] il [me] fut donné de manger des *li-tchi* frais et ce fut une des grandes joies de mon existence » (*Récits d'une vie fugitive*, trad. fr. Paris : Gallimard/UNESCO, 1967, p.142). Introduit à la Réunion en 1764 par Charpentier de Cossigny, le Letchi sera acclimaté par Joseph Hubert (1747-1825).

Les graines que reçoit Thouin transitent souvent par la voie diplomatique. Il entretient ainsi des échanges suivis avec le Ministère de la marine et le Secrétariat pour la correspondance aux Affaires étrangères. Ses relations et son crédit personnel lui permettent d'intervenir en faveur de Dombey, assigné à résidence à Cadix (*supra*). Mais il reçoit aussi, par des voyageurs étrangers qui lui ont rendu visite des lots de graines qu'il met en culture – ou de visiteurs qui lui confient des envois dont ils ont été destinataires, tel Jean-Jacques Rousseau à qui Catherine II a adressé 75 « espèces de Sibérie » (p. 117). La diversité et la qualité des visiteurs de Thouin étonnent d'un simple « jardinier ». L'homme politique et futur Directeur, La Révellière-Lépeaux – lui-même botaniste –, dresse un tableau de ces réunions au domicile de Thouin et souligne

> le contraste de ces conversations [roulant tant sur des « questions de l'ordre le plus élevé » que sur d'« aimables » anecdotes] avec la modeste cuisine dans laquelle elles se tenaient […] C'est dans cette même cuisine où la famille avait reçu souvent J.-J. Rousseau, que le vénérable Malesherbes, garde des sceaux, débarrassé de sa simarre, venait converser, assis sur une huche, pendant des heures entières, avec M. Thouin et Mme Guillebert, pour lesquels il avait une estime et une affection toute particulières.

Après 1778, Malesherbes devient un familier de la maison. Il a cinquante-sept ans, Thouin en a trente (p. 126). Turgot, Lavoisier, Condorcet, Houdon… compteront parmi les relations de Thouin. L'école de la botanique, qui civilise les esprits et qui met à l'épreuve l'appartenance des hommes à la diversité des êtres et des règnes, est propédeutique à la chasse de Pan des cultures qui se met en place avec les expéditions scientifiques.

Le fils de Linné (qui ne possède « ni l'érudition ni la capacité de travail de son père ») fait appel à Thouin : il « craint que la disette des plantes ne se fasse sentir » dans son Jardin Botanique. Linné arrive à Paris. Thouin lui confie « 1 500 plantes sèches qu'il a choisies dans [ses] herbiers ». Linné décède à son retour en Suède et Thouin, apprenant que l'épouse de Linné père va vendre ses collections (« On nous assure que la collection de ce savant va être vendue à l'étranger ») cherche à récupérer ou à préserver ses précieuses plantes. Il explique dans sa lettre au directeur du Jardin Botanique d'Upsal (à qui il avait préalablement fait plusieurs envois de plantes) : « C'est à l'avancement et à la gloire de la Science que je faisais le sacrifice de ce que j'avais de plus précieux […] un prêt qui devait tourner à l'avantage des Sciences… ». Faisant état de la provenance lointaine de ces plantes, il plaide : elles constituaient

> non seulement mes plus beaux échantillons des plantes que j'avais en double, mais même je me suis défait en sa faveur de plusieurs choses que j'avais uniques […] La plupart m'avaient été communiquées par nos voyageurs français les plus modernes tels que MM. Commerson, Botaniste du Roy qui fit le tour du monde avec M. de Bougainville, M. Sonnerat, commissaire de la marine à Pondichéry, M. Thiery, Pensionné du Roy à St-Domingue pour la culture de la cochenille, M. Dombey, Botaniste du Roy au Pérou et de plusieurs autres personnes moins connues […] » (p. 137-138).

Thouin se trouve ainsi au terme d'une entreprise d'exploration scientifique collective, le gardien, le conservateur et le propagateur des plantes nouvelles… Il en est aussi la cheville ouvrière. C'est lui qui forme les « collecteurs » et les jardiniers qui sont nécessaires à cette récolte… En 1788, le Secrétaire d'État à la marine, le comte de La Luzerne (qui a été gouverneur des Isles sous le vent de 1785 à 1787) écrit à Thouin : « Je voudrais bien conférer avec vous et sur les moyens de vous procurer des graines des différents pays de l'univers, et sur ceux d'établir à cet égard une communication réciproque entre nos colonies » (p. 174). Thouin répond au ministre par un programme en neuf points où il expose le mode opératoire et la logistique nécessaire à l'accomplissement de ce projet. Il conclut son mémoire en mettant en avant les moyens dont dispose le Jardin du Roy « au local plus que doublé ainsi que les fonds destinés à sa culture […] meublé de nouvelles serres […] à la correspondance étendue » (soit les résultats les plus évidents de son œuvre à la tête du Jardin), tout cela stimulé par « l'arrivée dans le Ministère de la Marine d'un Ministre qui connaît tout le prix des progrès de l'Agriculture, son influence sur le bonheur de l'humanité, qui les protège et les accélère par des vastes connaissances. » Il liste les « questions à faire à l'administration de chaque colonie française des deux Indes ». Après avoir recensé les productions d'Europe existant dans le Jardin du Roy à l'Isle de France, il dresse « l'état des végétaux qui se trouvent en France et qui manquent à nos colonies des Isles de France et de Bourbon » (p. 177). Il propose d'y introduire (entre autres) l'Azerolier d'Italie, le Caroubier, le Cerisier, le Cognassier du Portugal, le Figuier, l'Arbre à cire, la Pomme de terre, la Menthe poivrée d'Angleterre, le Raifort sauvage (anti-scorbutique) … Alors qu'un départ est prévu pour Le Cap, l'Isle de France, Bourbon et Pondichéry, Thouin souhaite « profiter de ce voyage pour faire venir les productions de ces différents pays, et demande qu'on place un jardinier sur ce vaisseau pour soigner les plantes vivantes qu'on peut rapporter » (p. 179). Il évalue le coût de cette expédition « agricolo-botanique » dans laquelle il y a deux chances à courir : « celle de l'exportation et celle de l'importation » (p. 179). Il rédige un mémoire contenant les *« Instructions pour le Sieur Joseph Martin relativement à son voyage à l'Isle de France et à la conservation des plantes qu'il transporte d'Europe et à celles qu'il doit y rapporter »* (p. 184). Une lettre de Thouin permet d'apprendre que « M. le Comte de Buffon n'est pas dans la confidence de la plus importante partie du projet qui a pour but d'enrichir nos colonies tandis qu'il n'a en vue que d'augmenter notre collection [et qu'il ne peut] passer dans [ses] comptes que les dépenses relatives au service direct du Jardin du Roy » (p. 182). Le jardinier-voyageur (il signe « Martin Voyageur ») est de retour au Havre en juillet 1789, sa mission accomplie. Il remet à Thouin

> un envoi d'arbres et de plantes en nature ramassés aux Isles de France, de Madagascar, Cayenne, St-Domingue, la Martinique et au Cap de Bonne Espérance, et le contenu dans 136 tonneaux. Il était composé de plus de 1 200 individus parmi lesquels se sont trouvés : le Giroflier, le Cannelier, le Muscadier, le palmier Sagon et un grand nombre de genres et d'espèces nouvelles qui sont arrivés en aussi bon état qu'ils le pouvaient être. Cet envoi est le plus considérable et le plus précieux de tous ceux qui ont été faits au Jardin du Roy depuis sa fondation (p. 194).

En cette fin du XVIIIe siècle, André Thouin, au centre d'un réseau d'information répondant à l'expansion européenne, est représentatif de cet esprit qui prépare la « révolution des savants ». Il entretient, « et jusqu'aux antipodes, on l'a rappelé, une correspondance avec des voyageurs, des propriétaires terriens, des diplomates et des souverains » (p. 196). Il participe de cette mobilisation du savoir objectif à la description et à l'arraisonnement du monde, exaltée par l'esprit des Découvertes. De prestigieux botanistes l'ont précédé au Jardin du roi. Parmi ceux qui ont voyagé hors d'Europe : Joseph Pitton de Tournefort, que Louis XIV avait envoyé au Levant en 1700 et qui en revient avec un herbier riche de quelque 1 400 espèces ; Michel Sarrazin, qui, à partir de 1697, collecte au Canada pour le Jardin, en tant que membre correspondant de l'Académie royale ; Joseph de Jussieu, qui fait partie de l'équipe de Louis Godin envoyée en 1735 en Amérique du sud pour « mesurer les degrés sous l'Équateur » (une mission était aussi envoyée en Laponie) et dont les herbiers sont conservés au Muséum… La spécialité de Thouin est la botanique et l'agriculture, mais il est propagandiste d'une entreprise collective qui ne sépare que de manière heuristique les champs du savoir – comme on le voit dans ces expéditions où collaborent : astronome, géographe, physicien, chimiste, naturaliste. Thouin, à l'origine de la dénomination actuelle du Muséum national d'Histoire naturelle, proposera, en août 1790, la création de la section animale. Il rédigera des notes pour l'Assemblée Nationale à propos du statut du Jardin Royal (« Le Jardin Royal n'appartient point au Roi, il appartient à la Nation » argumentera-t-il - p. 268). Il presse de le déclarer « Établissement National » ; de le dénommer « Musaeum français » [appellation adoptée en 1793] ; il lui donne pour but de « réunir la collection la plus complète des objets de la nature dans les trois règnes » ; « il sera composé d'un Jardin, d'un Cabinet d'histoire naturelle, d'une Ménagerie et d'une Bibliothèque ».

L'expédition de La Pérouse, à laquelle Thouin prendra la part essentielle pour la partie botanique, est emblématique de cette passion rationnellement programmée de l'exploration de toutes les formes du vivant. Dans un volume, référencé plus haut, regroupant les instructions de l'expédition La Pérouse on peut lire :

> Le sieur de La Pérouse, dans toutes les occasions, en usera avec beaucoup de douceur et d'humanité envers les différents peuples qu'il visitera au cours de son voyage, s'occupera avec zèle et intérêt de tous les moyens qui peuvent améliorer leur condition en procurant à leur pays les légumes, les fruits et autres arbres utiles d'Europe… (*Projets, instructions, mémoires relatifs au voyage de découverte ordonnés par le roi, sous la conduite de M. de La Pérouse*, p. 198).

Thouin anticipe les étapes de l'expédition, soit les destinations où adresser le courrier aux voyageurs :

> De cette époque [l'expédition lève l'ancre le 1er août 1785] à celle du mois de janvier inclusivement les lettres qu'on écrira aux voyageurs de l'Expédition de M. le Comte de La Pérouse doivent être adressée à Canton, en Chine. Du mois de janvier aux environs de Pâques 1786 on doit les envoyer par la Russie au Kamtchatka. On écrira à Lima au Pérou dans le reste de l'année 1786 par la voie de Cadix. Dans le commencement de l'année 1787 on adressera les lettres à l'Isle de France et enfin, pendant le reste de l'année 1787 on pourra écrire les lettres au Cap de Bonne Espérance poste restante jusqu'à l'arrivée des voyageurs (p. 220).

Le « Mémoire pour diriger le Jardinier dans les travaux de son voyage autour du monde », daté de 1785, est publié dans *Voyage de La Pérouse autour du monde, publié conformément au décret du 22 avril 1791* (Millet-Mureau, L.A., 1797, I, p. 161-188).

L'expédition qui part à la recherche de La Pérouse porte des naturalistes de toutes disciplines. Thouin prépare la logistique. La Nouvelle Hollande, à l'exception de la côte sud-est, où Banks, Solander et Spöring avaient récolté, en mai 1770 à Botany Bay, une grande quantité de spécimens, est inconnue et la perspective de la découverte provoque de nombreuses candidatures. L'introduction à la traduction française de la relation de Sydney Parkinson, peintre de l'expédition de James Cook, résume : « La mer pacifique, ou du sud, a été long-tems peu connue : les Espagnols seuls la traversoient pour aller du Mexique aux Philippines, mais sans s'arrêter dans aucune île. Depuis 1760, les Anglais et les Français y ont fait de fréquents voyages. Les navigateurs les plus célèbres qui précédèrent le capitaine Cook dans cette route difficile, sont le commodore Byron, le capitaine Wallis, le capitaine Carteret, et M. de Bougainville » (*Voyage autour du monde sur le vaisseau de sa Majesté britannique l'Endeavour*, Paris, 1797, tome premier, p. ij).

Thouin a choisi le jardinier de l'expédition, Lahaye, à qui il prodigue, entre autres instructions, les recommandations suivantes :

> Pendant le trajet du Cap à la Nouvelle Hollande, trajet qui ne peut être que très ennuyeux à cause de sa longueur, le jardinier, pour charmer son ennui et mettre le temps à profit, pourra s'occuper à étudier un peu le latin, à essayer de traduire les ouvrages de Linné, à lire le dictionnaire de Bulliard, les ouvrages de Duhamel, et enfin à s'exercer à écrire correctement sa langue (p. 231).

Plus pragmatique : Lahaye reçoit mission de rapporter des mers du Sud l'Arbre à Pain (*Artocarpus altilis*).

> Cet arbre, rapporte Parkinson, est celui qui porte le fruit-pain, si souvent cité par les voyageurs aux îls de la mer du sud ; il peut être justement appelé le soutien de la vie, pour les habitants de ces îles, qui en tirent leur principale nourriture […] en deux ou trois heures de tems, la cuisson [dans un four de terre] est faite, et ce fruit offre alors un aliment plus flatteur à l'œil que le plus beau pain que j'aie vu de ma vie […] (*Voyage autour du monde…*, 1797, par Sidney Parkinson, p. 82).

« S'il parvient à nous enrichir de cet arbre précieux, écrit Thouin, il fera à sa patrie le plus utile de tous les présents, et à lui seul il aura plus fait pour le bonheur des hommes que tous les savants du monde » (p. 234). La dernière lettre de Collignon, le jardinier de l'expédition La Pérouse à Thouin, rapportait que « l'Angleterre avait envoyé à Othaïti un vaisseau exprès muni d'une serre chaude pour transporter plusieurs plantes intéressantes de ces parages et particulièrement l'Arbre à Pain » (p. 226). L'arbre en question est prélevé par Lahaye sur l'île de Tongatapou mais, après le décès d'Entrecastaux, le nouveau capitaine, royaliste, livre les navires, ses compagnons et sa cargaison aux Hollandais en abordant à Java. Sur l'intervention de Banks, les collections seront restituées aux Français. Banks conclut son message qui accompagne la restitution d'un *That the science of two nations may be at peace while their politics are at war* (p. 242). Dans son discours à la mémoire de Thouin, prononcé en juin 1825 à l'Académie des sciences, Cuvier pourra dire : « Les instances et les directions de Thouin firent réussir l'arbre à pain à Cayenne où il donne des fruits plus beaux que dans son pays natal » (p. 244). Lahaye, jardinier-voyageur formé à l'école de Thouin, s'est acquitté scrupuleusement de sa difficile (et périlleuse) mission : de surcroît à l'arbre à pain, il rapporte 50 espèces d'Australie, 700 de Java et 110 de l'Isle de France…

La Révolution « consacrant l'égalité entre les hommes que l'Europe savante met sur le même rang » supprimera « la place d'intendant du Jardin des plantes et du Cabinet d'Histoire naturelle », selon le vœu de Thouin. Le successeur de Buffon, La Billardrie ayant suivi les émigrés (il démissionne le 31 décembre 1791), la place est occupée par Bernardin de Saint-Pierre qui se révèle, à lire les demandes répétées qu'il adresse au ministre de l'Intérieur, principalement attentif à ses intérêts matériels. « Il a possédé cette place, écrit Thouin jusqu'au 10 juin 1793, jour où elle a été supprimée par un décret de la convention nationale » (p. 281), conformément à la volonté des officiers des différents services réunis autour de Daubenton, à l'insu de La Billardrie, en 1788. « L'arbre de la liberté serait-il le seul qui ne pût pas être naturalisé au Jardin des plantes ? » demandait Thouin dans son adresse du 20 août 1790 à l'Assemblée Nationale (p. 261).

Au *Tableau encyclopédique et méthodique des trois règnes de la nature*, de Charles-Joseph Panckoucke (avec qui Thouin collabore), publié à partir de 1788, répond évidemment l'étude du « quatrième règne », celui de l'homme. L'objet : « …débrouiller, s'il est possible, les Archives du Genre-humain, et étudier la Nature encore dans son berceau » (Anquetil-Duperron, *Discours préliminaire ou introduction au Zend-Avesta*, 1771, p. ij).

Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805)

« Je n'ai jamais été d'aucune utilité aux Comptoirs François de l'Inde. »
(*Discours préliminaire…,* p. XXV)

Pour présenter – et résumer – Hyacinthe Anquetil-Duperron, il suffira d'un extrait d'une lettre, écrite en 1804 (Paris, 28 mai 1804 - 8 prair. An XII), quand il est demandé aux membres de l'Institut de prêter serment de fidélité à l'empereur (il sera le seul, avec La Révellière-Lépeaux, dont il a été fait mention plus haut, à refuser de prêter serment). S'excusant de ses expressions « si elles ont quelque chose de dur et d'agreste », il déclare : « Je ne jure ni ne jurerai fidélité à l'Empereur, comme on n'a pas droit de l'exiger d'un Français, simple particulier, sans places ni fonctions » et argumente :

> Monseigneur, Je suis homme de lettres, et ne suis que cela, c'est-à-dire un zéro dans l'État. Je n'ai jamais prêté serment de fidélité, ni exercé aucune fonction civile ni militaire : à 73 ans, prêt à terminer ma carrière, qui a été laborieuse, pénible, orageuse, je ne commencerai pas : la mort m'attend ; je l'envisage de sang-froid. Je suis et serai toujours soumis aux lois du gouvernement sous lequel je vis, qui me protège. Mais l'âme que le Ciel m'a donnée, est trop grande et trop libre, pour que je m'abaisse et me lie en jurant fidélité à mon semblable. Le serment de fidélité, dans mes principes, n'est dû qu'à Dieu, par la créature au créateur. D'homme à homme il a à mes yeux un caractère de servilité auquel ma philosophie indienne ne peut s'accommoder (Cette lettre est publiée par Raymond Schwab, *Anquetil-Duperron*, Paris : Leroux, 1934, p. 122-123).

Autant Thouin est-il apprécié, on l'a vu, pour son hospitalité, sa modestie et son urbanité, autant Anquetil se révèle impulsif et indépendant. Faisant le point sur ses deux premières années en Inde, il s'étonne lui-même du tour pris par sa quête scientifique : « Surpris moi-même des travers dans lesquels j'avais donné, ce qui me touchait le plus était la perte de deux années et la crainte de voir la guerre mettre obstacle à l'ardeur raisonnée dont je me sentais animé » (*Zend-Avesta*, I. p. cxxij). A son arrivée à Pondichéry, le 9 août 1755, on lui propose une place d'interprète qu'il décline. Il raconte et argumente :

> Plusieurs personnes me montroient en perspective la fortune d'un Conseiller, qui, par le Persan moderne, avoit trouvé le moyen, en qualité d'Interprète, de gagner plus de quatre Lacs (plus d'un million). Mais suivre ce parti, ç'eût été renoncer à mes voyages dans les terres, aux Découvertes que je voulois faire. D'ailleurs le personnage mercenaire et comme instrumental d'Interprète, ne s'accordoit pas avec la liberté de mon caractère (*id.*, p. xxv) […] Mon arrivée et le sujet de mon voyage firent quelque bruit dans un pays où l'on ne voyoit que des personnes attirées par l'amour du gain, par le désir de réparer les débris de leur fortune ou obligées en quelque sorte de s'expatrier pour étouffer les suites d'une conduite trop déréglée pour l'Europe (*id.*, p. xxiv).

Dressant le bilan de son séjour, il conclut : « Je n'ai jamais été d'aucune utilité aux Comptoirs François de l'Inde » (*id.*, p. xxv). (On pense ici à la remarque de Jean-Jacques Rousseau : « Que savons-nous des Indes orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes ? » - *Discours…*, note 10, p. 321, voir *infra*). Sa détermination et son courage ne sont pas moins exceptionnels que sa « liberté de caractère ». Il s'engage comme simple soldat, à vingt-trois ans, dans la troupe de la Compagnie des Indes et son périple indien, solitaire et périlleux, démontre une volonté animée par une curiosité tous azimuts. Cette liberté d'esprit le met souvent dans des situations difficiles. Notamment avec les européens attachés aux compagnies de commerce. C'est d'abord une distance morale et philosophique avec ceux-ci. Il notera dans sa *Législation orientale* :

> Un particulier, marchand, homme d'Etat, militaire, homme de lettres même, plein des idées qu'il s'est formé de l'excellence des gouvernements européens, passe dans l'Inde, toujours pour faire fortune, c'est-à-dire pour amasser en quatre ans, ce que sa patrie ne lui donnerait pas en vingt. Les difficultés qu'il éprouve en arrivant l'aigrissent. Le militaire est arrêté dans ses conquêtes par ce qu'il appelle une troupe de Noirs. Quel scandale ! Le dernier de ses soldats se croit plus que leur chef (*Législation orientale* ..., Amsterdam : Marc-Michel Rey, 1778, p. 31).

A Chandernagor : il provoque une « émeute » parmi les officiers qui ont pu lire à son insu les notes de son agenda où « observateur par goût et par état [il] avait coutume [de] marquer les lieux, les évènemens, ajoutant quelquefois un mot de réflexion, pour [se] les rappeler plus aisément. Furieux de me voir si bien instruit, et peut-être de trouver dans ce Brouillon plusieurs traits trop bien calqués sur le vrai, tous élèvent la voix contre moi » (p. xlviij). Law de Lauriston, chef de la loge française de Qasimbazar rapporte l'affaire ainsi :

> Arrivés à Calégon nous avions avec nous un nommé M. Anquetil, jeune homme d'esprit, observateur, mais critique plus qu'il ne convenoit. Le corps d'officiers m'ayant porté de fortes plaintes sur les observations que le hazard leur avait procurées, il prit le parti de nous quitter. Les esprits étoient d'autant plus animés contre lui que sa conduite à Chandernagor d'où, à la veille de l'attaque des Anglois, il étoit parti sans prévenir qui que ce soit, avoit déplu singulièrement. Je lui fis remettre 7 ou 8 roupies d'or, au moyen desquelles il pouvoit se rendre facilement à Morshoudabad où le nabab se seroit fait un plaisir de lui procurer ce qui pouvoit lui être nécessaire pour se rendre où il auroit voulu (Law de Lauriston, *Mémoire sur quelques affaires de l`empire mogol 1756-1761*, publié par Alfred Martineau, Paris : Champion-Larose. 1913, p. 155-156).

A Goa : il s'emporte devant l'abondance d'ecclésiastiques, « monde de Prêtres, Moines, Chanoines, etc. Noirs et Blancs ; vraies Sauterelles des Colonies » (p. ccvj). Séjournant à Surate, il a un duel avec un mari jaloux (p. cccxxxj) ; le nouveau mari de la veuve souhaitant le voir composer, il marque : « Jamais on n'a rien tiré de moi par menaces, et d'ailleurs, dans l'Inde comme en Europe, je n'ai jamais eu ni désiré rien au-delà du nécessaire » (p. ccccxxxj). Alors qu'il cherche à quitter Surate et qu'il apprend qu'un vaisseau suédois doit retourner en Europe par la Chine, il se propose de s'« enfoncer dans l'Empire de la Chine, ou dans le Thibet ». « Cette idée, note-t-il, me rendoit mes premieres forces, et effaçoit absolument de ma mémoire les peines et les fatigues que j'avois essuyées depuis huit ans » (p. ccccxxx).

C'est donc, dans le sillage des compagnies de commerce, un autre intérêt, singulier, qui anime Anquetil.

> Je me rappelle avec complaisance certains traits de mes voyages dans les terres : hommes et femmes me demandoient, voyant que je n'étois ni militaire, ni marchand, ni missionnaire, ce que j'étois venu faire dans l'Inde. Vous voir, leur disois-je. Ils me regardoient avec étonnement, avec attendrissement, vivement frappés de ce que les échos répétoient au loin, de la rapacité brutale des Européens ; et tous s'empressoient de me servir (*L'Inde en rapport avec l'Europe*, t. I, p. 344).

L'apport scientifique

Anquetil fait des études de théologie à la Sorbonne, puis étudie les langues orientales, principalement l'arabe et le persan, dans les séminaires jansénistes de Hollande qui formaient missionnaires et interprètes pour le commerce, la mission ou la diplomatie. De retour à Paris, il se documente à la bibliothèque du roi qui possède un fonds de manuscrits orientaux, dont des manuscrits sanscrits, notamment adressés par le P. Pons, auteur d'une grammaire et d'un lexique. Ce fonds ne comporte aucun manuscrit en vieux perse. Anquetil rapporte que sa vocation scientifique est née de l'exaltation qu'il a éprouvée à la vue de quelques lignes reproduites d'un manuscrit perse non déchiffré.

> En 1754, j'eus l'occasion de voir chez M. Leroux Deshauterayes quatre feuillets du *Vendidad Sadé*, qui avoient été envoyés d'Angleterre à M. Fourmont. Sur le champ, je résolus d'enrichir ma patrie de ce singulier ouvrage. J'osai former le dessein de le traduire, et d'aller dans cette vue apprendre l'ancien Persan dans le Guzarate ou dans le Kirman. Ce travail pouvoit étendre les idées que je m'étois faites sur l'origine des langues et sur les changements auxquelles elles sont sujettes. Il étoit encore de répandre sur l'Antiquité Orientale des lumières que n'avoient point eues les Auteurs Grecs et Latins (*Journal des Savants*, juin 1762, p. 415).

La vocation d'une vie tient dans ce qu'Anquetil appelle lui-même un « coup de tête ». L'expression est contenue dans la lettre de remerciements, datée du 15 décembre 1754, qu'il envoie au comte de Caylus, alors que, sur le départ, il est à Lorient, où il conjecture : « Que sait-on ? ces livres sacrés et impénétrables, même aux naturels, renferment peut-être la liaison de l'histoire des Indes à celle des Grecs. » (*Lettres inédites d'Henri IV, et de plusieurs personnages célèbres, tel que Fléchier, La Rochefoucauld, Voltaire, le comte de Caylus, Anquetil-Duperron, etc.*, Paris : Tardieu an X, 1802, p. 218-219).

Il opte pour l'Inde. Ces textes anciens, il peut en effet les trouver à Surate, sur la côte nord-ouest de l'Inde. Mais, après avoir débarqué à Pondichéry, il se rend au Bengale et n'arrivera à Surate qu'au terme d'un périple de deux années, rapporté dans le premier volume de sa traduction du *Zend-Avesta*, alors que Français et Anglais sont en guerre. A la fin de ce premier tome, ayant dressé la liste des manuscrits réunis (il en rapportera cent quatre-vingts), Anquetil reste insatisfait :

> Voyageurs instruits et courageux, ne prenons plus la portée de notre vue pour la mesure de l'univers, osons franchir les Ghâtes, les Cordillères, pour savoir où nous en sommes de notre route : le sommet de ces hautes montagnes nous montrera l'espace immense qui nous reste à parcourir » (*Zend-Avesta*, I, p. Dxlj-Dxlij).

Au plan scientifique, ce travail de pionnier se révèle être étroitement dépendant de ses sources. Anquetil apprend l'avestique auprès d'un *dastour* de la communauté parsie établie à Surate, Darab, la prise de Kirman, au début du XVIIIe siècle lors de l'invasion afghane, ayant dispersé les parsis fidèles à Zoroastre en plusieurs foyers qu'opposent des conceptions liturgiques et doctrinales. Pour stimuler ses informateurs et confronter ses sources, Anquetil utilise les dissensions entre orthodoxes et réformistes. « Je le menaçai de l'abandonner, lui [Darab] et Kaous, son parent, à Mancherdji, leur ennemi capital, s'il refusoit de m'aider à traduire le *Vendidad* en Persan moderne. Le stratagème réussit » (p. cccxxix). On mesure l'âpreté de la quête d'Anquetil et la pression mise sur ses informateurs quand, ayant obtenu du chef de la communauté opposée à son principal interprète, courtier au service de la loge hollandaise, un autre manuscrit que celui-ci veut à toute force récupérer, il le conserve pendant quatre mois afin d'en relever les différences avec celui de « ses Destours », et ce, malgré la menace « de venir chez [lui] avec une troupe de soldats [hollandais], enlever le Manuscrit en question ». Anquetil rapportera à ce propos : « La seule précaution que je pris, fut d'avoir sur ma table deux pistolets chargés ; et je continuai mon travail qui dura quatre mois après lesquels je renvoyai le Manuscrit en bon état » (p. cccxxix-cccxxx).

« Après trois mois de séjour à Surate, écrit-il, je reçus enfin le Manuscrit [que mes Docteurs] m'avaient promis. C'étoit le Vendidad, vingtième volume de leur Législateur, volume in 4°, écrit en Zend et en Pehlvi » (p. cccxiij-cccxiv).

> Me sentant assez fort pour commencer les livres zends et impatient de regagner les mois que j'avais vu s'écouler au milieu des troubles, je passai quelques jours à m'affermir dans la lecture du Vendidad et à traduire sur le persan interlinéaire, le Vocabulaire pehlvi et persan, dont j'ai parlé plus haut. Ce travail, le premier qu'un Européen eût jamais fait en ce genre, me parut un événement dans la littérature et j'en marquai l'époque qui fut le 14 Mars 1759 de J.-C., le jour Amerdad, six du mois de Meher de l'an 1128 d'Iezdedjerd, l'an 1172 de l'Hégire et 1813 du règne du Rajah Bekermadjit (p. cccxxx).

Les manuscrits avestiques qu'Anquetil traduit et rapporte en Europe, transcrivant deux langues différentes à l'aide d'une même écriture, se révèlent d'une interprétation particulièrement difficile. Leur authenticité cessera d'être discutée (le chapitre de l'ouvrage de Schwab, intitulé « La querelle de l'Avesta », traite exhaustivement la question) quand Eugène Burnouf proposera une nouvelle traduction d'un manuscrit de la collection d'Anquetil (le *Vendidad Sade*, publié de 1829 à 1843) et que les progrès de la grammaire comparée auront mis en évidence la parenté de l'avestique et du sanscrit. La quête d'Anquetil, décidée sur une illumination, s'avère donc fructueuse.

> J'avais passé près de huit ans hors de ma patrie, et près de six ans en Inde. Je revenois en 1762, plus pauvre que lorsque je partis de Paris en 1754, ma sobriété ayant suppléé dans mes Voyages, à la modicité des mes appointemens. Mais j'étois riche en Monumens rares et anciens, en connoissances que ma jeunesse (j'avois à peine trente ans) me donnoit le tems de rediger à loisir ; et c'étoit toute la fortune que j'avois été chercher aux Indes » (p. cccclxxviij).

Après les spéculations des philosophes sur la langue originelle, on peut considérer qu'avec la première traduction du *Zend-Avesta* de 1771, l'histoire (européenne) de la linguistique commence… Au-delà de cet apport à la connaissance d'un texte sacré de l'Orient, l'œuvre d'Anquetil se caractérise par la conviction qu'on ne peut borner le savoir aux classiques et à la tradition biblique et par sa volonté d'élargir l'horizon de la pensée savante en conséquence. Anquetil est en cohérence avec la renaissance des Lumières qui ajoute à la découverte des Anciens celle des autres humanités. Le P. Pons écrivait, en 1740 : « La grammaire des Bramines peut être mise au rang des plus belles sciences ; jamais l'analyse et la synthèse ne furent plus heureusement employées que dans leurs ouvrages grammaticaux de la langue sanscrite ou samskretam » (cité par Filliozat, *Bibliothèque Nationale, département des manuscrits, Catalogue du fonds sanscrit*, Libr. d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1941, t. 1, p. 5). Dans sa préface au *Zend-Avesta*, Anquetil constate :

> Ce qui regarde les Juifs, les Grecs, les Romains, l'Europe entière, fait, depuis la renaissance des Lettres, l'étude des Sçavans : restent l'Amérique, l'Afrique et l'Asie, qui, si j'ose le dire, sont encore à découvrir dans le sens que j'ai expliqué plus haut (p. x).

« A propos de la science présomptueuse des Européens », la préface de la *Législation orientale* interpelle :

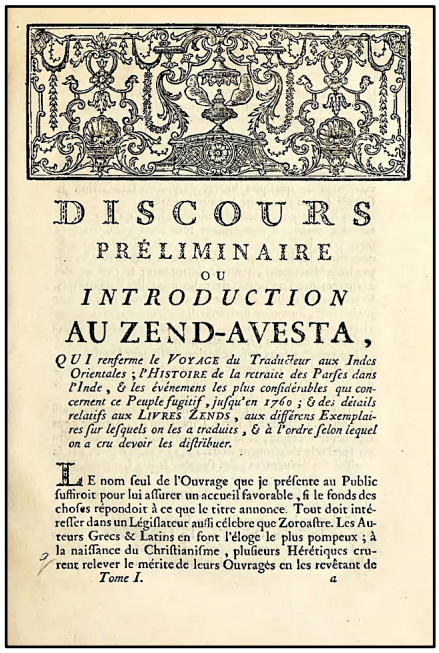
> Elevés dans la connaissance de quatre à cinq cent lieues de pays, le reste du globe nous est étranger. Comme nos esprits ont cultivé en apparence tous les genres, que les arts ont donné à nos sens tous les plaisirs dont ils paraissaient susceptibles, que notre philosophie s'est exercée sur toutes les situations analogues à notre position, à nos mœurs, nos opinions, il résulte de là un repos mortel qui nous empêche d'aller plus loin. Que nous apprendraient, en effet, des étrangers qui boivent, s'habillent, se marient, élèvent leurs enfants, vivent en société ! Nous savons là-dessus tout ce que nous ont transmis les Grecs et les Romains ? Nous entendons les langues de ces deux peuples. Est-il besoin d'autres lumières ? » (1778, p. 4).

A l'inverse de cette présomption, la *Législation* se donne un programme qui pose l'égalité des civilisations (p. VI) : « Je suis homme, j'aime mes semblables ; je voudrois serrer davantage les nœuds par lesquels la nature unit l'espece humaine, et que la distance des temps et des lieux, et la variété des langues, des usages et des opinions n'ont que trop relâchés, s'ils ne les ont pas entierement rompus ».

Anquetil choisit donc l'Inde et non le Kirman pour destination.

> Je sçavois encore que les quatre *Vedes*, Livres sacrés des Indiens, étoient écrits en ancien Samskretam ; et que la bibliothèque du roi étoit riche en manuscrits Indiens que personne n'entendoit. Ces raisons m'engagèrent à préférer l'Inde au Kirman d'autant plus que je pouvais également y approfondir l'ancien Persan et l'ancien Samskretam […] Et je m'embarquai le 24 février 1755, pour les Indes Orientales, avec la résolution d'en rapporter les loix de Zoroastre et celles des Brames » (*Journal des Savants,* juin 1762, p. 416).

Anquetil compte parmi les pionniers de l'exploration du fonds culturel dit « indo-européen ». Il annonçait dans sa relation abrégée, dès 1762, de retour d'Inde : « Ce travail pouvoit étendre les idées que je m'étois faites sur l'origine des langues et sur les changements auxquelles elles sont sujettes. Il étoit encore de répandre sur l'Antiquité Orientale des lumières que n'avoient point eues les Auteurs Grecs et Latins » (*id.*, p. 415). L'indianiste Sylvain Lévi pourra écrire : « Anquetil-Duperron marque plus qu'une date ; il ouvre une ère nouvelle dans l'histoire de l'intelligence humaine […] il inaugure, dans l'Inde d'après Dupleix, les conquêtes de la science sur les énigmes du passé » (Préface à Raymond Schwab, *Anquetil-Duperron*, Paris : Leroux, 1934, p. V). La découverte de ce fonds commun ouvre sur la question de l'origine des civilisations orientales – et des langues indo-européennes.



DISCOURS
PRÉLIMINAIRE
OU
INTRODUCTION
AU ZEND-AVESTA,

QUI renferme le VOYAGE du Traducteur aux Indes Orientales ; l'HISTOIRE de la retraite des Parſes dans l'Inde, & les événemens les plus conſidérables qui concernent ce Peuple fugitif, juſqu'en 1760 ; & des détails relatifs aux LIVRES ZENDS, aux différens Exemplaires ſur leſquels on les a traduits, & à l'ordre ſelon lequel on a cru devoir les diſtribuer.

LE nom ſeul de l'Ouvrage que je préſente au Public ſuffiroit pour lui aſſurer un accueil favorable, ſi le fonds des choſes répondoit à ce que le titre annonce. Tout doit intéreſſer dans un Légiſlateur auſſi célebre que Zoroaſtre. Les Auteurs Grecs & Latins en font l'éloge le plus pompeux ; à la naiſſance du Chriſtianiſme, pluſieurs Hérétiques crurent relever le mérite de leurs Ouvrages en les revêtant de

Tome I. a

Esprit original et indépendant, Anquetil est un savant solitaire, mais nullement isolé scientifiquement. Il a bénéficié, tout au long de sa carrière de protections efficaces et, membre de l'Académie puis de l'Institut, il fait partie d'un réseau de correspondants qu'il enrôle, tel le P. Cœurdoux, pour son savoir et sa présence ancienne en Inde. L'Académie attend de Cœurdoux dictionnaires, grammaires (« Je fais copier, répond par exemple celui-ci dans lettre datée du 10 février 1771, ce qui vous manque de la grammaire Samskrétane : c'est un bon ouvrage, dont on est redevable au P. Pons. J'ai trouvé avec bien de la peine un écrivain pour copier le petit dictionnaire Télégou-François et Samskrétam ; mais l'ouvrage va bien lentement »… - p. 687) ainsi que des éclaircissements sur des points d'histoire et de théologie indienne. Anquetil proposera au missionnaire de se porter candidat à une place de correspondant de l'Académie des belles lettres. Celui-ci lui décline malicieusement cette dignité : « Quant au titre de correspondant [qu'il fallait demander pour être élu], je connois tout le prix de cet honneur ; mais s'il étoit mendié de ma part, je pense qu'il cesseroit de me décorer » (voir *infra,* p. 690)… Anquetil publiera sa correspondance avec Cœurdoux (*Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 1808, tome 49, p. 647-712) entretenue pendant huit ans, dit-il (1768-1773, officiellement, quoique ses notes fassent état d'une réponse en 1775 (p. 712) afin de « familiariser » le public avec « les matières de l'Inde » (théologie, histoire, langues) et « des pays que jusqu'ici on n'a guère envisagés que sous le regard du commerce et des possessions territoriales » (p. 647). Il ajoute des commentaires en bas de page aux notes du missionnaire (qu'il signale comme tels).

Cet échange Cœurdoux-Anquetil-Barthélémy constitue les prémisses des recherches sur les langues indo-européennes. Un état du savoir partagé par une communauté scientifique élargie aux limites de l'expansion européenne et spécifiquement argumenté, en l'espèce, par les analyses du P. Cœurdoux. Le P. Cœurdoux répond à la question, « proposée à M. l'abbé Barthélémy et aux autres membres de l'Académie de Belles-Lettres et des Inscriptions » : « D'où vient que, dans la langue Samskroutane, il se trouve un grand nombre de mots qui lui sont communs avec le latin et le grec, et surtout avec le latin ? » Il produit plusieurs listes de mots (voir : « Le territoire de langue… ») pour illustrer cette « communauté » ainsi que des « remarques » touchant à la construction et à la prononciation du sanscrit, mettant notamment en évidence des règles et des évolutions phonétiques qui justifient des « étymologies » où la « ressemblance [...] paroîtra tirée de trop loin ». Cette analyse anticipe la loi de mutation phonétique (*Lautverschiebung*) qui sera mise en évidence par Grimm en 1822. L'origine commune des termes étant établie par les caractéristiques phonétiques propres au sanscrit, s'élève évidemment la question : « Comment expliquer cette improbable communauté linguistique entre des peuples si distants et si différents ? » On peut invoquer, propose alors Cœurdoux, « six causes » possibles à cette similitude et l'imputer : « au commerce, aux sciences, au voisinage des pays, à la religion, à la domination, à une commune origine, ou à plusieurs de ces causes réunies ». Il retient celle de la commune origine, développée dans le récit biblique de la dispersion des hommes.

> Et ne seroit-ce pas là le dénouement simple de la question proposée ? Plusieurs termes communs restèrent dans les langues nouvelles ; un grand nombre se sont perdus par le laps du temps ; d'autres ont été défigurés à un point qu'ils ne sont plus reconnoissables. Quelques-uns ont échappé à ce naufrage, pour être aux hommes un mémorial éternel de leur commune origine et de leur antique fraternité (p. 664).

Anquetil ajoute ce commentaire à la thèse de Cœurdoux : « Je crois que le sentiment du savant missionnaire est vrai ; il a toujours été le mien. C'est ce qui m'a lancé dans l'étude des langues, le fil qui m'a conduit au milieu du labyrinthe que forment leurs divergences. J'en dis autant des premières vérités, des opinions religieuses » (p. 664).

Pour étayer cette thèse, Cœurdoux s'appuie sur ce que la tradition indienne développe de l'origine des brahmes, ainsi que sur les différences phénotypiques observables.

> C'est un fait qui aux Indes ne souffre pas le moindre doute, que les Brahmes viennent du nord ; et encore aujourd'hui, ceux qui sont nés dans des pays plus septentrionaux, se regardent comme supérieurs aux méridionaux. La couleur des Brahmes est bien moins basanée que celle des autres Indiens, ce qui indique leur lieu d'origine. C'est aux sources du Gange et dans le mont Caucase qu'il faut aller chercher les premiers Brahmes, leurs savans, leurs philosophes, leurs pénitens, leurs solitaires. Tous les livres de l'Inde ne font mention d'autre chose. Calanus, ce philosophe Indien qui se brûla lui-même tout vivant, étoit né, dit Cicéron, *ad radices Caucasi* » (« au pied du Causase »). C'est là, au *Maham Merou*, que la tradition situe le lieu de béatitude de Brahma et où retournent les brahmes après leur mort (p. 665).
> Il paroît que c'est de Japhet que descendent les brahmes ; ils reconnoissent pour chefs de leur race, sept fameux hommes ou pénitents mariés, qui furent sauvés seuls du déluge, dans un vaisseau : ce sont les sept fils de Japhet (p. 666).
> Ces sept hommes fameux, semblables aux anciens patriarches […] furent enfin transportés au ciel, dans la partie nord, et transformés dans les sept principales étoiles de la grande ourse (p. 666).

C'est donc une commune origine de « frères » aujourd'hui séparés qui explique la parenté linguistique en cause et un lent processus d'émigration radiale (de dispersion) qui en explique les différences, caractéristiques du phénomène de dérive linguistique, d'autant plus accusées que la distance géographique et culturelle entre les « frères » a crû avec le temps.

> Les hommes ne s'avançoient que peu à peu vers les pays qui leur étaient destinés, et cela ne pouvait être autrement ; hommes, femmes, enfants, malades, tout marchoit ensemble, et il falloit pourvoir aux besoins de tous. Ces grandes familles, quoique séparées les unes des autres, avoient sans doute, sur-tout dans les commencements, beaucoup de communications entre elles (p. 664-665).

Dans une lettre à Cœurdoux datée 28 juillet 1768, Anquetil se déclare en phase avec la thèse du missionnaire, proposant l'expression de langue-mère pour qualifier cette commune origine : « En général, je crois avec vous que quelques ressemblances ne prouvent pas l'emprunt, et que plusieurs mots communs à des langues en usage dans des pays fort éloignés les uns des autres, ont pu venir d'une première langue, mère de celles-ci » (p. 671). Il avait noté au préalable son accord général : « Il y a long-temps, mon R. P., que j'ai les mêmes idées que vous […] sur l'identité que l'on prétend trouver entre les coutumes de peuples les plus éloignés les uns des autres » (p. 670). Au sujet du lent processus de migration évoqué par Cœurdoux, Anquetil légitime le propos par une comparaison contemporaine : « La population augmentant les poussoit naturellement vers les pays inhabités, comme nous voyons les Etats-Unis passer les Apalaches, et se porter vers le Mississipi » (note e, p. 665).

Il y a donc une explication canonique à ces migrations à partir d'un même site : la Bible, considérée comme un livre d'histoire. Cette communauté de langue, qui se révèle être aussi une communauté de culture (rapporté au Noé biblique, au Manouvou indien, ou à Outa-Napishtin de l'épopée de Gilgamesh, le Déluge apparaît comme un même événement), authentifie sans doute le récit biblique. Mais il en relativise aussi l'unicité et le caractère sacré et ce, d'autant que les traditions en cause sont bien antérieures à la Bible et que, pour ce qui concerne le compte du temps, la précision et la certitude sont du côté indien. « Pour les signes du zodiaque, les Indiens ont les mêmes que nous », notait Cœurdoux (p. 687). La lettre intitulée dans l'édition d'Anquetil « Des sciences des Brahmes solitaires, et de l'époque du Déluge, par le P. Cœurdoux » précise ce savoir-faire. Selon le comput indien nous vivons le quatrième âge, appelé *Caliyougam*, dont le commencement

> est précisément la fin du déluge, très-distinctement marqué dans tous les livres Indiens […] Or voici une nation dont l'antiquité ne peut être révoquée en doute ; nation qui n'est jamais tombée dans la barbarie comme tant d'autres […] qui dit qu'elle est à telle année de sa période de 60 ans, et qui compte combien il y a eu de ces périodes d'écoulées depuis le déluge. Combien de choses regarde-t-on comme certaines en matière de faits historiques, qui n'ont pas de si solides fondemens ! (p. 693) […] Il seroit bien inutile de rechercher si [le cycle de 60 ans] étoit en usage avant le déluge, et si c'est de Noé ou de ses fils que les Indiens l'ont reçu. Ce qui est sûr, c'est que le cycle hebdomadaire étoit connu et suivi dans la pratique, dès avant le déluge ; que les Indiens l'ont comme nous et les Hébreux, et que les jours de la semaine Indienne tombent juste avec les nôtres, et ont les mêmes noms, mais en langue différente » (p. 694).

Anquetil cite alors, pour appuyer l'analyse de Cœurdoux, l'ouvrage de Le Gentil, « astronome de l'Académie des sciences », statuant « qu'il est hors de doute que dans le 1er siècle de l'ère Chrétienne, la période de 60 ans étoit en usage chez les Brahmes et les philosophes de l'Inde ; d'où l'on peut inférer qu'elle étoit connue long-temps avant » (p. 696).

Avec la figure d'Anquetil-Duperron, c'est le profil du savant ouvert à la compréhension des autres cultures tel que l'idéal en est formé dans les *Considérations* de la « Société des observateurs de l'homme » qui se dessine. Avec ses limites. A propos des Parsis, Anquetil note : « On seroit surpris de voir les Disciples d'un Législateur dont les Ouvrages donnent de la Divinité les idées les plus sublimes […] aussi peu frappés de ces objets, tandis qu'ils ont un attachement servile pour les pratiques qui forment l'extérieur de leur culte ». Leurs « Cérémonies, les Usages, sont comme des livrées, qui les séparent du reste du genre humain, et qui leur disent continuellement, qu'ils sont les vrais, les seuls Serviteurs d'Ormuzd, de l'Etre Suprême. Tel est le motif qui soutient une Religion même opprimée » (p. cccclxxxj). Il serait naïf de penser que cette ouverture épistémologique préserve ces découvreurs de la conviction de la supériorité de leurs propres croyances – pour autant que la chose soit possible. Œuvrant à la compréhension de l'origine commune des traditions orientales et du récit biblique, le P. Cœurdoux s'exclame : « Pour trouver le Sauveur du monde dans la plus infâme divinité de l'Inde, on commence par estropier son nom » [qui s'orthographie « Crichnen » et non « Chrichnen »] (p. 681). Comme il est ici rappelé (voir : « Les compagnies des Indes… »), ce savant mettra personnellement la main à la destruction d'un temple de Siva à Pondichéry.

Apostille : le miel et l'aloès…

"Referme ton Coran. Pense et regarde librement le ciel et la terre."
(Omar Khayyâm - 1048-1122)
Rubayat (رباعيات, Quatrains)

S'il est permis de mettre en perspective ces fondations génériques (avant la standardisation des frontières disciplinaires) avec l'exercice ordinaire de l'anthropologie, aujourd'hui, on peut remarquer qu'un certain nombre de propriétés formelles communes (dont le rappel conclura cette page d'histoire) apparaissent dans ces aventures pionnières.

L'anthropologie occidentale procède d'un environnement historique et social déterminé, celui de l'expansion européenne. Portée par cette expansion indivise d'« Europa Regina », par l'histoire qui fait de cette diversité de peuples un peuple – avec sa démesure et ses vicissitudes – elle a aujourd'hui pour idéal un horizon du savoir dans lequel les différentes formes d'humanité seraient répertoriées sans hiérarchie. C'est aux inventeurs évoqués ci-dessus que l'on doit l'idée, devenue banale, d'un monde commun, « vingt peuples et quarante siècles », selon le mot d'Abel Rémusat, révélés par le déchiffrement des écritures et les découvertes des expéditions scientifiques (« Discours sur le génie des peuples orientaux », *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, Paris : Imprimerie royale, 1843, p. 221). Un personnage de Balzac, Louis Lambert, peut ainsi argumenter : « – Il est impossible de révoquer en doute la priorité des Écritures asiatiques sur nos Écritures saintes. Pour qui sait reconnaître avec bonne foi ce point historique, le monde s'élargit étrangement ». Et de conclure : « L'anthropogonie de la Bible n'est donc que la généalogie d'un essaim sorti de la ruche humaine qui se suspendit aux flancs montagneux du Thibet, entre les sommets de l'Himalaya et ceux du Caucase » (*Histoire intellectuelle de Louis Lambert*, Bruxelles : Hauman, Cattoir et cie., 1837, p. 95) … Ce monde ouvert par l'exploration et par le savoir donne son double objet à l'enquête anthropologique : *unité de l'homme, diversité des cultures*.
L'expansion européenne se spécifie par une mise en coupe scientifique, non seulement des ressources à exploiter dans les pays conquis, mais de l'histoire, de la faune, de la flore, de la géologie, de tout ce qui fait l'objet de disciplines détachées de tout intérêt matériel immédiat – dont se désintéressent ordinairement les envahisseurs, recouvrant de leur propre histoire les strates de l'histoire locale et exploitant les populations comme si elles n'avaient pas d'existence singulière. L'expédition d'Égypte de Bonaparte, qui comptait 167 savants, ingénieurs et artistes (« Les ânes au centre ! ») est l'exemple le plus fameux de cet intérêt. La compréhension de l'histoire du monde est devenue pour les Européens un objet de la conquête (et une justification indirecte de la conquête pour qui est en mesure de dérouler cette histoire…) Administrateurs ou fonctionnaires coloniaux se font parfois les truchements de cet intérêt désintéressé, amalgamant à leur fonction bureaucratique et coercitive une mission scientifique au péril de la subjectivité et du préjugé colonial.

Si les sciences de l'homme ont pour modèle les sciences naturelles (ainsi qu'il a été ici admis : l'ethnographie nécessaire du botaniste, herborisant et systématisant, décrit un monde naturel *habité*), le « facteur humain » en spécifie évidemment le propos. On ne peut simplement voir l'autre homme comme s'il n'était pas un homme. Et c'est à travers la « boîte noire » de sa culture et de ses émotions que le voyageur l'appréhende. Les Grecs surnommaient Hérodote *philobarbaros*, l'amateur de barbares (Plutarque, *Œuvres morales*, 37). Quand l'exclusivisme ordinaire est la règle et la xénophilie l'exception, l'anthropologie paraît systématiser cette curiosité naturelle de l'homme pour l'homme et cette interpellation de l'altérité. Il faut sans doute une pulsion particulière faite d'incomplétude et d'embarras du domestique pour satisfaire à ce métier qu'on peut exercer sans l'avoir appris et où l'intérêt humain (et autres paramètres personnels) tiennent lieu de sauf-conduit.

Deux types de vocation surgissent aujourd'hui dans ce sillage de l'expansion européenne. Quand l'enquêteur marque un intérêt spécifique, parfois exclusif, pour une culture dont la compréhension (et parfois le partage) motive son engagement. Et quand, moins particulier dans son inclination, il nourrit un intérêt générique pour la diversité culturelle, se donnant pour objet de représenter l'unité éclatée du genre humain. Ces deux approches sont complémentaires, en réalité. L'anthropologie sans ethnologie est vide ; l'ethnologie sans anthropologie est aveugle. L'engagement du premier type n'est pas nécessairement un gage d'objectivité, d'exhaustivité ni même de fidélité à la culture élue ; la généralité visée par le second type reste métaphysique si l'émotion de la différence n'en mobilise pas le propos.

Lorsqu'il est sur le « terrain », l'ethnologue s'interroge inévitablement non seulement sur ce qu'il voit, mais sur ce qu'il est et sur ce qu'il fait. Au-delà de la différence des croyances, des valeurs et des usages, il ne peut qu'être frappé, où qu'il aille (partageant, par exemple, le *doura*, le *vary hosy* ou le *cabri massalé*, croquant un *doukna*…) par la plénitude de la vie sociale et par la fraternité des hommes, lorsque ceux-ci ont la possibilité de s'épanouir

dans les conditions de vie qu'ils ont choisies. Partageant l'existence de villageois dont il a appris la langue, le ouolof, Adanson rapporte, alors qu'il dort au village sur une sorte de plate-forme (ils « sont obligés de coucher dehors sur des lits assez hauts pour être à l'abri des moustiques et des maringouins », où l'on soupe, fume, où l'on fait la conversation, « après quoi [on] dort jusqu'au jour ainsi exposé au bel air » - *Histoire Naturelle du Sénégal, op. cit*., p. 139), le sentiment de profondeur éprouvé à ce partage, alors que sur son « observatoire » il est en situation d'admirer la révolution des étoiles (et, comme il l'a écrit plus tôt, de se rappeler « l'idée des premiers hommes [et] le monde à sa naissance » - p. 31) :

> Indépendamment des fables, des dialogues et des contes amusants et pleins de saillies que les nègres faisoient tour à tour, suivant la coutume établie chez eux, j'étois enchanté de l'aspect éclatant d'un ciel toujours serein où les étoiles brilloient avec une grande vivacité. Élevé sur cette plate-forme comme sur un petit observatoire à découvert de tous côtés, il m'était facile de les suivre dans leur commune révolution d'orient en occident […]

Il n'y a pas de degré dans ce qui fait, universellement, le prix de la vie humaine. La remarque péremptoire (ou ingénue) d'Adam Smith sur l'égalité des jouissances malgré l'inégalité des conditions peut s'appliquer aux différentes cultures.

> Pour ce qui constitue le véritable bonheur de la vie humaine, il n'y a ni inférieurs ni supérieurs. Tous les rangs de la société sont au même niveau pour le bien-être du corps et la sérénité de l'âme, et le chemineau (*beggar*) qui se chauffe au soleil le long d'une haie possède ordinairement cette paix et cette tranquillité pour laquelle les rois combattent (*The Theory of Moral Sentiments*, the second edition, Londres et Edinburgh : Millar et Kincaid, 1761, IV, p. 274).

Du premier cas de figure (l'adhésion, avec ses paradoxes) on pourrait donner en illustration George Catlin (1796-1872). Il abandonne une carrière d'avocat pour peindre les Indiens dans leur milieu. Il leur consacre sa vie. « Je suis devenu si indien que mon crayon a perdu tout appétit pour les sujets qui ont des relents de domesticité (*tameness*) » (*Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians*, 1841, II, p. 37). Fascination pour les vertus et la splendeur des Indiens : incompréhension de leurs croyances et de leurs rituels. Du berdache, par exemple, Catlin note :

> C'est l'une des coutumes les plus incompréhensibles et les plus dégoûtantes que j'aie jamais rencontrées en pays indien […] Et pour un compte-rendu plus détaillé je suis contraint de renvoyer le lecteur vers les régions où elle s'observe et où, je l'espère, elle va disparaître avant qu'elle ne puisse être rapportée de manière plus exhaustive (*op. cit.*, 1841, II, p. 215).

Quoi qu'il en soit, c'est la *curiosité* – culturelle, économique, technique, sexuelle – et, en l'espèce, cet intérêt pour la différence qui nourrit la discipline. « Tout ce qui se présentoit étoit un objet nouveau » notait Adanson (*Histoire…*, *op. cit.*, p. 70). C'est elle, aussi, vraisemblablement, qui a empêché la spéciation des races…

Autre contre-exemple – littéraire et réunionnais – de cet engagement, névralgique et éclairé, requis par la discipline : Marius et Ary Leblond se veulent, eux aussi, « peintre des races » (*Peintres de Races, études sur l'Art Européen*, Bruxelles : Van Oest, 1909 – « race » équivaut ici à « nation », « esprit national » sous la plume des Leblond) c'est-à-dire, dans leur propos, militants du rapprochement, non seulement des nations, mais aussi des cultures. Mais ce partage a une limite, parfaitement exprimée dans leur essai intitulé *Après l'exotisme de Loti, le Roman colonial* (Paris : V. Rasmussen, 1926). Bien qu'annonçant du romancier colonial qu'« il s'efface – d'instinct beaucoup plus que par système – devant pays et gens qu'il lui est donné d'approcher [...] En faisant âme rase à la fois d'auteur et d'Européen, en regardant, en écoutant, en interrogeant, par-dessus tout en admirant » et que « le but du roman » est de « faire la connaissance » des hommes [...] nous le concevons comme un trait d'union, un trait d'amour entre les humanités qui s'ignorent mais qui si souvent se pressentent et s'attirent » (p. 11), ils se montrent très critiques envers les auteurs « retournés ». Ainsi Victor Segalen qui, notent-ils, se révèle « très sceptique vis-à-vis des traditions européennes », et qui est « pris d'un fanatisme de curiosité qui va jusqu'à la mysticité » « quand il s'agit des théogonies ou théocraties maories ou mongoles » (p. 53). Les Leblond sont aussi parfaitement incrédules devant le *Décivilisé* de Charles Renel, colon [fasciné] par les mœurs des « indigènes », qu'il finit par adopter : « Son type [...] est faux, fabriqué de mille détails exacts pris à vingt instituteurs dont aucun n'a jamais poussé une nostalgie (fugace) de la philosophie primitiviste jusqu'à renoncer effectivement à nos us et commodités » (p. 46). Autrement dit : le roman colonial ne saurait mettre en cause la supériorité des mœurs et de la civilisation européenne.

Une question, indirectement posée par ce jugement, est la limite entre la capacité de partage (probablement bridée par un seuil critique au-delà duquel les aptitudes émotionnelles, définitivement engrammées, ne sont plus susceptibles d'assimilation) et la capacité de compréhension. Nécessairement (et provisoirement) étranger à sa

propre culture (mais fidèle à ses réquisits cognitifs), l'observateur doit, universellement, se faire autre. Les conditions de ce déracinement, idéalement constitutives d'une observation impartiale, selon le credo d'Arrien (*c.* 85 - *c.* 146) : « …il me suffit de dire que mes ouvrages sont et ont été, depuis mon enfance, ma patrie, ma famille et mes magistratures » (*Anabase d'Alexandre*, I, 12) peuvent être politiques. C'est Thucydide, témoin et analyste de la guerre du Péloponnèse : « Je l'ai vécue d'un bout à l'autre, étant d'un âge à me rendre bien compte et m'occupant attentivement d'obtenir des renseignements exacts. Il m'est, en plus, arrivé de me trouver exilé vingt ans, après mon commandement d'Amphipolis, et d'assister aux affaires des deux côtés – surtout du côté péloponnésien, grâce à mon exil – ce qui m'a donné la tranquillité pour me rendre, d'une certaine façon, mieux compte des choses » (V, 26, 5). Ou simplement psychologiques. A la manière, parfois, des raisons troubles du *Roman colonial*, mais inversement, l'obédient naturel d'une culture – de la culture matériellement dominante, pour ce qui concerne cette histoire – d'une religion, d'un genre de vie… s'entête d'autres valeurs et d'un autre mode d'être.

Qui ne fait de sa propre coutume « la reine du monde » ? « Que l'on propose à tous les hommes de choisir, expose une page célèbre d'Hérodote, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles et chacun désignera celles de son pays – tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres. Il n'est donc pas normal, pour tout autre qu'un fou du moins, de tourner en dérision les choses de ce genre […] Voilà bien la force de la coutume, et Pindare a raison, à mon avis, de la nommer dans ses vers « la reine du monde » (Hérodote III, 38, d'après la trad. Barguet).

L'exil, le doute, l'incroyance, la déshérence sociale, le refus du mimétisme, l'ennui du domestique… constituent donc des facteurs critiques qui nourrissent le questionnement, naturel ou spécialisé, de la discipline. Le voyage, aiguillonné par la curiosité, s'il permet un regard distant sur soi est évidemment le dispositif le plus ordinaire du regard anthropologique. Quand il énonce, dès la première phrase des trois tomes de sa *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale* (1728, préface) : « J'ai vû l'Afrique, mais je n'y ay jamais mis le pied […] Je ne parlerai donc de l'Afrique que sur la foy d'autrui » le Père Labat, qui séjourne aux Antilles de 1695 à 1705, met en évidence l'inévitable recours au tiers dans la connaissance du lointain. Mais il souligne aussi, par défaut, la plus-value alléguée à l'expérience physique. « Au temps où l'Afrique centrale était *terra incognita*, la géographie s'en remettait au récit d'un explorateur unique », notait Bergson dans les *Deux sources* (1932, p. 262) à propos de l'expérience mystique. En l'espèce, la question n'est pas que d'authenticité : on présume que celui qui a « sauté le pas », « mis le pied », « éprouvé »… a lui-même été transformé par cette expérience (etc.). Bien que cela ne constitue nullement une certification pour l'exercice de la discipline, on comprend que le passage par le « terrain », de préférence aussi distant que possible de son lieu vie, constitue pour l'ethnologue une étape initiatique et que les spécialistes de cette veine regardent leurs collègues « urbains » (« des mondes modernes », « créolistes » ou « de cabinet », qui font de l'ethnologie « chez eux »…) comme n'ayant pas franchi le pas de ce décentrement éducateur. Cette « épreuve », passage de la Ligne et changement d'hémisphère (qui signifie rituellement et symboliquement qu'on entre dans un autre monde, doté d'autres lois : *Não existe pecado do lado de baixo do Equador*) ne suffit évidemment pas à produire du savoir. C'était la remarque de Jean-Jacques Rousseau : « Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la Philosophie ne voyage point » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, t. troisième, première partie, note 10, p. 320, 1817, Paris : Belin). Il y faut, comme le recommandent les manuels d'instructions visés plus haut, à la fois de l'engagement et de la distance. Les représentations de Linné dans son *Instructio peregrinatoris* (1759) sur les devoirs et la conduite du voyageur sont toujours appropriées : « Le tems de voyager, selon notre auteur [Linné], est depuis vingt-cinq ans jusqu'à trente-cinq. Il faut, ajoute-t-il, être modéré dans ses désirs, sobre, tempérant, laisser par-tout une bonne renommée, ne fronder ni les loix ni la religion des pays où l'on vit » (dans : Pulteney, Richard : *Revue générale des écrits de Linné ; Ouvrage dans lequel on trouve les anecdotes les plus intéressantes de sa vie privée, un abrégé de ses systêmes et de ses ouvrages, un extrait de ses aménités académiques…*, Traduit de l'anglois, par L.A. Millin de Grandmaison ; avec des notes et des additions du traducteur, Paris : Buisson, tome second, 1789, p. 197). Cette instruction préalable doit protéger tant des dérives de l'« exotisme » que du propos de convertir et autres *inégalités* liées à la disparité nord-sud et à la différence de moyens que l'étranger – fût-il un *vahaza sac-à-dos* – peut mettre en œuvre.

C'est l'apôtre du progrès ou de la lutte des classes, figure moderne du missionnaire – tel celui qui descend de l'avion avec des tracts prônant le « soulèvement populaire », réceptionné par la police locale (son camarade de Fac, originaire du pays et avec qui il a rédigé le tract en cause ayant été retourné par un « honorable correspondant »)… En bonne logique progressiste, en effet, il ne saurait exister d'ethnologie si cette discipline est bien l'étude compréhensive des cultures par la civilisation du progrès. Dans la pensée positive, les sociétés qui font l'objet de l'investigation ethnologique relèvent d'une manière de préhistoire de la civilisation. Ce sont des ébauches en attente de vérité, passibles, pourtant, dans leur nature primitive, des schémas explicatifs qui permettent de rendre compte de la civilisation. Celui, par exemple, caractéristique de l'ère moderne,

qui réduit le réel à l'économique. Le rôle de l'ethnologue positif, c'est de préparer la venue du progrès. À l'opposé de cette disposition missionnaire, l'ethnologue peut se convertir. Le type de ce converti pourrait être l'ingénieur parti construire un barrage chez les « primitifs » et qui se met à l'école de ces primitifs : ils ont quelque chose qui n'est pas dans son bagage : « On ne m'avait jamais appris ça à l'École des Ponts » (*Le Monde sans visa* du 2 février 1991). Il épouse la cause (parfois la fille, le notable ou le fils), et se pose en médiateur – en effet – lors des conflits avec le pouvoir colonial ou ses avatars. Certes, sa position de puissant (constructeur démiurge) lui facilite un contact que l'ethnologue moyen, qui n'a souvent que sa fraternité à offrir en partage, établit avec le temps. Parti avec des certitudes, il fait l'expérience d'une humanité qui le tire de lui-même. Plusieurs grands classiques de la littérature ethnologique sont ainsi l'œuvre de missionnaires « retournés », et l'on peut considérer le frère Bernardino de Sahagun comme un fondateur de la discipline (il pratiquait la confrontation systématique des sources, travaillait dans la langue indigène, exposait en espagnol et en nahuatl, traduisait sous le contrôle de jeunes aztèques bilingues). La foi positive doit être autrement plus impérieuse si l'on en juge par la rareté de tels retournements chez ses obédients, qui s'intéressent aux « primitifs » visiblement moins pour leur humanité que pour les questions d'école et les plans sur l'évolution qu'ils légitiment. Il ne saurait sérieusement exister d'ouverture, en effet, dans une entreprise de diffusion du progrès et, de fait, le souffle de l'esprit positif n'inspire guère de ces monographies dévouées à l'émotion de la différence. Mais il existe aussi, propre à la curiosité humaine, à la jeunesse et à son tropisme, une graine d'ethnologues que les aînés, commensaux d'officiels, considèrent avec un étonnement mêlé de réprobation : ces jeunes entreprennent, souvent à l'aventure et sans dissimuler leur enthousiasme, des voyages où la passion tient lieu de sauf-conduit et où l'« objet d'étude » nourrit de sens et de sensations une éducation sevrée – dit-on – d'« irrationnel ».

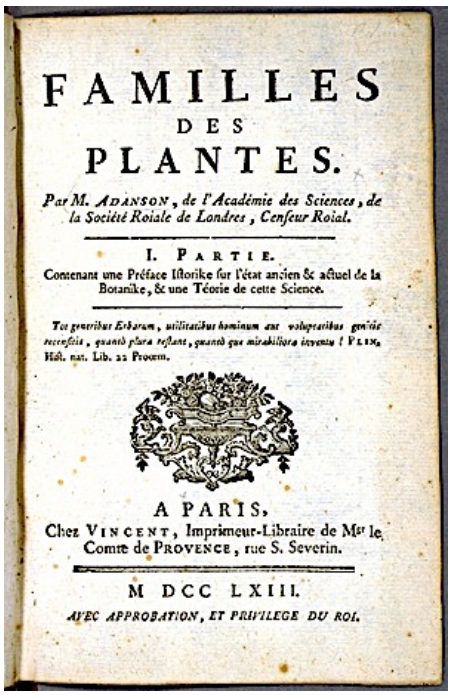
L'enquêteur, réceptif et perméable, s'étant fait une « morale par provision » dans l'esprit de la résolution cartésienne, doit se rendre invisible et adopter, autant que faire se peut, les manières de ses hôtes, se fortifier d'empathie alors qu'il est *autre* (« …car je ne m'écartois jamais de ce principe, rapporte Adanson, que rien n'est plus capable de gagner la confiance et l'amitié des étrangers chez lesquels on se trouve, que de se conformer à leur maniere de vivre et à leurs usages ; et je m'en suis toujours bien trouvé » (*Histoire Naturelle du Sénégal : Coquillages : Avec la Relation abrégée d'un Voyage fait en ce pays, pendant les années 1749, 50, 51, 52 & 53*, chez Claude-Jean-Baptiste Bauche, 1757, p. 31-32). S'il n'a pas conceptualisé cette étrangeté fraternelle, mélange d'identification et de distance, son observation sera biaisée ou lacunaire. Le géographe Julien Thoulet, dans un article paru dans la *Revue scientifique* en 1893 (LI, p. 808-812) résume le propos : « La meilleure manière – j'allais dire la seule manière de voyager – consiste à voyager jeune, à l'âge où les habitudes n'étant pas invétérées, nous sommes encore susceptibles de les modifier ; et où néanmoins nous sommes doués d'une maturité suffisante pour que nos sentiments et nos facultés soient dans la plénitude de leur développement ». – C'est sur, ce site, Adanson, Léry, Cauche, Anquetil-Duperron, Tocqueville… « Il faut voyager pauvre, ajoute-t-il, parce que la nécessité de gagner son pain sauve des hésitations si compréhensibles du début et oblige à se jeter dans la mêlée ». Alors qu'accueilli dans un village de la côte Est de Madagascar, Ambila, je rapportai à mon collègue malgache le désenchantement de l'ethnologue britannique Evans-Pritchard, établi chez les Nuers et frappé de *"Nuerasthénie"* en raison des difficultés de ses enquêtes, celui-ci renchérit : « J'espère que tu ne vas pas attraper une *"Ambilharziose"* ! »… Patience, discrétion, effacement…, le vert de houx de l'enquête de terrain immunise et permet d'obvier à quelques travers. Anquetil-Duperron proclame : « Le vrai voyageur, c'est-à-dire celui qui aimant tous les hommes comme ses frères, inacessible aux plaisirs et aux besoins […] parcourt le monde sans attache qui le fixe à aucun lieu ». « L'homme qui a su, en élaguant les connaissances, les visites, se créer une solitude au sein du monde, peut au bout de quelques années, avoir le coup d'œil du Voyageur » (*Dignité du commerce et de l'état de commerçant*, Paris 1789, préface, p. v-vj). Pratiquer l'anthropologie, c'est donc « herboriser » et goûter la proximité humaine ; c'est aussi, grâce, notamment, à l'immense bibliothèque constituée par les voyageurs, prendre de la distance, « systématiser ». Embrasser cette singulière « solitude au sein du monde » pour remonter aux principes. Le destin de ce transfert d'intérêt qui isole le chercheur et motive la découverte fait universellement question, *a fortiori* quand le propos est de s'excepter des évidences culturelles de son milieu. La figure « héroïque » et solitaire du pionnier se vérifie dans la biographie d'au moins deux auteurs ici évoqués : Adanson et Anquetil-Duperron.

Adanson : son projet était d'abord de traiter en huit volumes de l'histoire du Sénégal, mais, note Cuvier, « jugeant que l'utilité de sa méthode serait mieux sentie dans une application plus générale », il abandonne ce projet pour se consacrer aux familles de plantes (*Familles des plantes*, 1763-1764). « Dans sa préface, M. Adanson fait l'histoire de la botanique avec une érudition étonnante dans un homme presque toujours occupé d'observer […] mais c'est seulement de [l']accord plus ou moins parfait [de ceux qui l'ont précédé] avec ses familles naturelles, qu'il en prend la mesure. C'était se mettre lui-même à la tête de tous les botanistes, et en effet il n'était pas trop éloigné de cette opinion » (*op. cit.*, p. 174-175). Cuvier oppose l'urbanité de Linné à la rugosité d'Adanson et voit dans le succès du premier les raisons, scientifiquement contingentes mais psychologiquement décisives, qui expliquent l'adoption du « système sexuel » de Linné. Adanson, lui, « conservant ses habitudes du désert, inaccessible dans son cabinet, sans élèves, presque sans amis, ne communiquant avec le monde que par ses livres, semblait encore les hérisser exprès de difficultés rebutantes, comme s'il avait craint qu'ils ne se répandissent trop » et qui « avait imaginé jusqu'à une orthographe particulière [de type phonétique, voir *infra*],

qui faisait ressembler son français à quelque jargon inconnu » (p. 290) ne reçoit pas l'accueil qu'il attendait. « Mais loin de se rebuter de ce peu de succès, à peine s'en aperçut-il. Alors, comme dans tout le reste de sa vie, son propre jugement suffit pour le satisfaire » (p. 176).

Après avoir publié le premier tome de son *Histoire Naturelle du Sénégal* et les *Familles des plantes*, il présente devant l'Académie des sciences, en 1775, le plan d'une encyclopédie dont il serait le seul auteur. « Il ne s'agissait plus, commente Cuvier, d'appliquer sa méthode universelle seulement à une classe, à un règne, ni même à ce qu'on appelle communément les trois règnes, mais d'embrasser la nature entière, dans l'acception la plus étendue du mot. » L'ouvrage devait comporter plus de soixante volumes, 40 000 planches et de nombreuses annexes… Les commissaires requis pour étudier le projet conseillent, dans un rapport daté du 4 mars 1775, de conserver la publication des recherches personnelles d'Adanson et des traités déjà quasi achevés – aux dépens de son « système ».

« Adanson n'était pas homme à accepter une semblable leçon […] Il renonce à toute publication. Nommé pensionnaire de l'Académie en 1782, il n'y paraîtra plus guère. Il s'enferme dans sa maison. Plus que jamais, il est l'homme du désert. Il ne voit presque plus personne. En 1784, après quinze ans de mariage, il divorce même, à l'amiable, sous prétexte que la vie commune lui fait perdre trop de temps [Sa fille Aglaë créera l'arboretum de Balaine dans l'Allier]. Ce séquestré volontaire est bientôt presque oublié de la plupart de ceux qui l'entourent. Jour et nuit, il travaille sans relâche à son Encyclopédie, vivant accroupi à la façon des nègres du Sénégal, au milieu d'un monceau de papiers, qu'il couvre de sa fine écriture […] il veut ignorer et il dédaigne tout ce qu'ont fait ou font ses prédécesseurs et ses contemporains » (Alfred Lacroix, *Michel Adanson au Sénégal (1749-1753)*, extrait du *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, XXI, Paris : Larose, 1938, p. 202). Il meurt le 3 août 1806, « dans un état de misère physiologique » (*id.*, p. 203). Ses dernières volontés, rapportées par Cuvier, résument sa vie de savant : « Il a demandé par son testament qu'une guirlande de fleurs prises dans les cinquante-huit familles qu'il avait établies fût la seule décoration de son cercueil : passagère mais touchante image du monument plus durable qu'il s'est érigé lui-même » (*op. cit.*, p. 188).


FAMILLES
DES
PLANTES.

Par M. ADANSON, de l'Académie des Sciences, de la Société Roiale de Londres, Censeur Roial.

I. PARTIE.

Contenant une Préface Istorike sur l'état ancien & actuel de la Botanike, & une Téorie de cette Science.

Tot generibus Herbarum, utilitatibus hominum aut voluptatibus genitis recenfitis, quantò plura reftant, quantò que mirabiliora invenit ? PLIN. Hist. nat. Lib. 22 Procem.

A PARIS,
Chez VINCENT, Imprimeur-Libraire de Mgr le Comte de PROVENCE, rue S. Severin.

M DCC LXIII.

AVEC APPROBATION, ET PRIVILEGE DU ROI.

Familles des plantes. Contenant une Préface Istorike sur l'état ancien et actuel de la Botanike […]

Adanson se définit modestement comme « un homme qui a appris à chercher » (lettre à Bernard de Jussieu du 31 mars 1749). Il note que « Peu de Botanistes ont voyagé à leurs frais, et par zèle. » Il ajoute : « Je n'ose presque me citer » (*Familles des plantes*, n. 9, p. cxlvi). Anquetil-Duperron sera aussi ce « renonçant », vivant à l'indienne, avec l'équivoque que cette figure peut engendrer. Voici le portrait que Volney brosse du personnage : « Si vous le voyiez à la classe [à l'Institut], assis droit et immobile, tenant son bâton à mains jointes et tenant ses yeux à demi-fermés, vous le prendriez pour un de ces dévôts indiens qui guettent l'apparition de la flamme bleue (*atmâ*) sur le bout de leur nez… » (Schwab, *op. cit.*, p. 126).

> Du pain avec un peu de lait ou du fromage, et de l'eau de puits, voilà ma nourriture journalière ; elle me coûte quatre sous, la douzième partie d'une roupie indienne : je vis sans feu, même en hiver ; j'ignore l'usage des draps, et des lits de plume ; mon linge de corps n'est ni changé ni lessivé ; je subsiste de mes travaux, sans revenus, sans traitement, sans place, assez bien portant pour mon âge et mes travaux passés ; ni femme, ni enfant, ni domestique, je suis privé de tous les biens, exempt aussi de tous les liens de ce monde ; seul, absolument libre et pourtant très ami de tous les hommes et surtout des gens de probité ; dans cet état, faisant une rude guerre à mes sens, si je ne triomphe pas absolument des atttraits et des tentations du monde, je les méprise ; aspirant d'une âme allègre et par des efforts continuels vers l'Être suprême et parfait, peu éloigné du but, j'attends avec tranquillité la dissolution de mon corps (Schwab, *op. cit.,* p. 129).

L'autre homme est *a priori* émotionnellement « indéchiffrable » et, avec ces exemples exceptionnels (Adanson « conservant ses habitudes du désert » et vivant « accroupi à la façon des nègres du Sénégal, au milieu d'un monceau de papiers » ; Anquetil en *sannyasi*…), ce sont sans doute les écrivains-voyageurs (si leur propos n'est pas d'abord de *se* regarder voyager) qui sont le mieux en mesure de représenter sa fascination – préalable à sa compréhension. Tel, Joseph Conrad, qui écrit, de retour d'un séjour au Congo en 1890 (la conférence de Berlin est de 1885), *Heart of Darkness*, publié en 1899, roman où la dérision de l'aventure coloniale (« la joyeuse ronde de la mort et du commerce se poursuit dans une atmosphère torride et terreuse comme celle d'une catacombe surchauffée » - p. 73) rencontre le mystère de l'autre (*Heart of Darkness, Le Cœur des ténèbres*, Le Livre De Poche, 1988). Le *meccano* des « immenses projets » (p. 293) de l'aventure africaine (« Toute l'Europe [ayant] contribué à l'élaboration de M. Kurtz », le « génie universel » - p. 211) révèle la rationalité conquérante (c'est l'époque où l'on fixe les 2 500 000 rivets de la tour Eiffel, de 1887 à 1889) confrontée à logistique tropicale.

> Que voulais-je de plus ? Ce que je voulais en réalité, par Dieu, c'étaient des rivets ! Des rivets. Pour avancer le travail, pour colmater le trou. Je voulais des rivets. Il y en avait des caisses pleines sur la côte, des caisses empilées, éclatées, fendues ! […] Il suffisait de se baisser pour s'en remplir les poches ! Mais il n'y avait pas un seul rivet là où le besoin s'en faisait sentir. […] Et plusieurs fois par semaine une caravane arrivait de la côte avec des marchandises négociables : des calicots satinés tellement laids qu'on frémissait rien qu'à les regarder, de la verroterie qui valait bien deux sous le kilo, d'horribles mouchoirs de coton à pois. Mais pas de rivets (p. 121).

Même meccano, mêmes effets – et même macération – avec la caisse de boulons du commandant Lenfant, en 1903, sur *La grande route du Tchad* : « Lorsqu'il fallut quitter Binndéré-Foulbé [Binder], M. Delevoye s'aperçut que notre caisse de boulons manquait à l'appel. C'était un petit colis très lourd, peu volumineux, mais très important. Sans lui nous ne pouvions remonter le bateau. Comment le retrouver dans les herbes ! Nos perquisitions furent infructueuses. J'en fis part à Bokary qui mit tout son peuple à la recherche ; la population de Binndéré presque tout entière, c'est-à-dire plusieurs milliers d'hommes, fouillèrent les taillis, et ce nous fut un soulagement inexprimable lorsqu'on nous rapporta le précieux colis » (Paris : Hachette et Cie, 1905, p. 129-130 ; pour le contexte voir : la partie sur la « royauté sacrée », introduction).

En contrepoint du constat de Rousseau (« Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens » - *Discours, op. cit.,* note 10, p. 319), des hommes, divers en effet, appelés à « se créer une solitude au sein du monde », s'efforcent d'entrer dans la compréhension d'autres hommes.

« Le vapeur passait lentement tout près d'une frénésie noire et incompréhensible. L'homme préhistorique nous maudissait, ou encore nous offrait une prière ou la bienvenue, qui sait ? Nous étions coupés de tout, incapables des comprendre ce qui nous entourait. Nous glissions sur l'eau tels des fantômes, étonnés et secrètement terrifiés comme le seraient des hommes sains d'esprit confrontés à une explosion d'enthousiasme chez des fous. Nous ne pouvions pas comprendre parce que nous étions trop loin pour nous souvenir, parce que nous voyagions dans la nuit des premiers âges, de ces âges qui ont disparu en ne laissant presque pas de traces et aucun souvenir. La terre n'était plus la terre. Elle nous offre habituellement le spectacle d'un monstre entravé et vaincu, mais là-bas elle restait monstrueuse et libre. Ce n'était plus la terre et les hommes… Non, ils n'étaient pas inhumains. Eh bien, c'était ça le pire, finalement ; qu'ils ne soient pas, en fait, inhumains. […] Que disait ce bruit après tout ? La joie, la peur, le chagrin ; la dévotion, la valeur, la rage, qui peut savoir ? Il disait en tout cas la vérité, la vérité libérée des oripeaux du temps » (Conrad, *op. cit.*, p. 157). « Pourquoi ne suis-je pas descendu à terre me joindre aux hurlements et à la danse ? C'est vrai, je ne l'ai pas fait » (p. 207).

La réflexion sur le monde et sur soi commence avec l'humanité et l'on pourrait dire que le programme de l'anthropologie, comprendre l'homme, est coextensif à la conscience. Un seuil est franchi quand l'homme devient étranger à lui-même et que cette étrangeté devient un objet scientifique. L'exercice anthropologique est ainsi aujourd'hui parallèle à celui de l'observation froide du monde et du développement de la science, quand l'observateur s'astreint à comprendre la condition humaine sans en référer au mythe, à la religion, à toute autre forme de surévaluation de soi. Le modèle méthodologique reste celui des sciences naturelles, alliant la précision descriptive à l'observation longitudinale et plaçant les travaux monographiques dans une perspective globale. À

la croisée des disciplines, l'anthropologie est ainsi la science – l'impossible science – de toutes les sciences qui ont l'homme pour objet. Elle doit faire le chemin inverse emprunté par la famille humaine au cours de sa dispersion sur la planète. Cette dispersion a entraîné des adaptations physiques, écologiques et culturelles qui expriment une même capacité de l'homme à s'adapter et c'est à la fois cette unité des outils mentaux qui se déploient dans la diversité des cultures (c'est le dispositif neuronal qui permet à l'homme d'apprendre et de transmettre selon les voies spécifiques d'un langage à double articulation – soit la capacité de produire un nombre infini de mots à partir d'un nombre limité de sons) et cette diversité même qui constituent son propos dans ses deux postulations complémentaires. La revendication du modèle des sciences naturelles constitue évidemment (pour le regard d'aujourd'hui : le *Manifeste du Muséum* (2017) rappelle que l'étude de la diversité des sociétés humaines fait partie intégrante de l'Histoire naturelle) un moment fondateur de la discipline, mais il y a loin de cette affirmation à sa mise en pratique – pour autant que celle-ci soit possible. La position d'auteurs anciens comme Hérodote, Polybe ou Ibn Khaldoun est probablement plus proche de cet idéal de neutralité que celle d'auteurs se réclamant de la science et développant la suprématie de l'Europe sur les autres cultures. On l'a rappelé, la Découverte des Amériques, ignorées des Écritures, a ouvert à l'esprit missionnaire et à l'aventure un « monde enfant », comme le nomme Montaigne (*Essais*, III, « Des coches »). A la différence des religions où le temps est neutralisé ou révolu par la Révélation, au fatalisme proverbial, le temps chrétien, tendu vers la Parousie, second avènement du Christ, est ouvert, cumulatif : l'accomplissement est à venir. L'universalisme chrétien s'est ainsi exporté dans un message justifiant la conquête. La curiosité scientifique et l'appétit se sont engouffrés de concert dans ce monde à découvrir et à conquérir. Science et religion confondues, la conscience de leur supériorité matérielle (fondée sur la cumulation technique) et de leur supériorité morale (fondée sur le besoin et sur la croyance), a fait des européens les propriétaires sans titre des terres à découvrir et des ressources à exploiter. La *libido dominandi* de la chrétienté a ainsi arraisonné toute forme d'altérité. Née dans le sillage de l'expansion européenne, l'anthropologie est-elle donc « la science des peuples privés de leurs droits » selon le jugement du linguiste soviétique Nikolaï Iakovlevitch Marr ? Ce serait identifier l'idée de la science et l'histoire contingente de son développement et poser, avec Edmund Husserl – par exemple – que « l'humanité européenne porte en soi une idée absolue au lieu d'être un simple type anthropologique empirique comme "la Chine" ou "l'Inde" » (*ein bloss empirischer anthropologischer Typus ist wie "China" oder "Indien"*) (et considérer que « le spectacle de l'européisation de toutes les humanités étrangères annonce en soi l'émergence d'un sens absolu du Monde [proprement européen] et non d'un historique non-sens de ce même Monde », *einem historischen Unsinn derselben*) (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [1936] Meiner Verlag, 1996, p. 16). Même s'il faut entendre par cette affirmation que ce n'est pas l'Europe « empirique » qui se distingue ainsi des autres formations culturelles, mais la vocation, née en Grèce, d'avoir à répondre d'un idéal rationnel qui se caractérise par la capacité à objectiver le monde et, partant, à se considérer comme un autre, à s'extraire de sa gangue d'empirie et à porter sur soi et sur les « autres » un « regard désintéressé », il reste que, pour l'européen, révélée par l'ethnologie, « la sarabande des cultures innombrables et équivalentes, chacune se justifiant de son propre contexte, crée un monde […] désorienté », selon le jugement d'Emmanuel Lévinas (E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana, 1972, p. 55).

La bruyante cohorte des humanités particulières, cette « sarabande » qui désoriente le philosophe est le lot et le souci de l'anthropologie ordinaire. La philosophie n'a d'ailleurs pas besoin de cette « cacophonie » pour connaître ses limites ou pour sortir de soi. Avec le constat qu'il existe d'autres « pensées », ce qui s'impose, en réalité, c'est certes l'évidence, immédiate et triviale, de la relativité des valeurs, mais c'est aussi l'injonction d'avoir à comprendre d'où procède cette différence des cultures historiques. Si, selon le mot de Husserl, Thalès est bien le père originaire (*Urvater*) de l'Europe, c'est dans la mesure où la science, qui se constitue en se détachant de la perception immédiate, cette capacité à « prendre une attitude critique universelle », porte aussi l'idéal de relativiser les conditions de sa production, comprenant comme empirique et contingente l'humanité historique qui la voit naître. Et si la science moderne, comme telle, selon la critique de Husserl, détachée du savoir global, flotte comme un artisanat indifférent au sens générique de l'humanité (si « le positivisme décapite, pour ainsi dire, la philosophie » - p. 8), alors l'anthropologie, partagée et nourrie par les types « empiriques » d'humanité visés, faisant appel à toutes les civilisations où le savoir scientifique s'est développé, peut avoir vocation à devenir, dans un monde en recomposition, la théorie des humanités, puis de l'humanité générique… Par l'étude des différentes cultures, l'anthropologie recherche, en effet, les universaux de l'espèce, l'unité de l'humanité sous la diversité de ses expressions. L'homme moderne est en mesure de faire le relevé et le bilan – et l'expérience – des outils culturels, matériels, chimiques, physiologiques mis en œuvre pour vivre en société. Alors que l'espèce a commencé à quitter le berceau de la planète avec la « conquête spatiale » (premier homme sur la lune en 1969) et qu'elle a pouvoir, depuis l'identification de l'ADN en 1957, de domestiquer son propre génome (on pourra bientôt commander sur le Net des kits utilisant la technique des « ciseaux génétiques », codifiée en 2012, permettant de remplacer des gènes par d'autres ou par des gènes modifiés – la découverte des enzymes de restriction date de 1970), l'anthropologie propose les moyens d'une réflexion sur les communs du passé et de l'avenir. La compréhension des logiques particulières (contraintes écologiques, choix

culturels) et la recherche des invariants sous la diversité des adaptations engagent deux démarches complémentaires qui requièrent les outils des deux cultures et qui réconcilient les savoirs : ceux des « humanités » et ceux qui sont mis en œuvre pour une approche positive de l'humanité : les sciences de la nature. L'anthropologie culturelle doit avoir à l'esprit le fait premier de l'unité du vivant, dont toutes les epxressions partagent le même code universel, le code génétique, comme des variations issues d'un unique « prototype » originel (dit LUCA, *Last Universal Common Ancestor*). C'était, en son temps, l'injonction de Spinoza (*Ethique*, livre III, préface) à ceux qui traitent des « appétits humains » (*affectibus et hominum vivendi*) comme si l'homme était un être hors nature :

> En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire (*Imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur*). Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la nature plutôt qu'il ne la suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination.

L'homme n'est pas « un empire dans un empire » et doit être compris dans le fleuve du vivant (qui est en réalité un arbre phylogénétique). Un paradoxe de l'esprit humain, auquel toutes les civilisations ont été confrontées, est d'avoir à produire une explication de la réflexivité qui lui permet de se mettre en perspective dans l'histoire de la vie. Des expéditions de découverte, qui ouvrent les Temps modernes, à l'aventure spatiale court un même et problématique idéal de conquête. En réalisant l'unité du globe par la circumnavigation et en rassemblant sous un même regard (au moins virtuellement) la diversité des cultures, l'Europe impose sa loi, mais doit se compter (ou être comptée) dans le tout. La diversité des peuples découverts oblige à une considération objective des expressions de l'espèce répandue sur la planète (qui pourrait avoir pour modèle le tableau des éléments périodiques de Mendeleïev qui permet de représenter leur répétabilité) et, tout jugement de valeur suspendu, à répondre à la réquisition qu'adresse à l'observateur la « sarabande » des différences « innombrables » qui composent la famille humaine. C'est le programme de l'anthropologie.

ANNEXE : ***Un modèle d'ethnographie*** **:** Michel de Montaigne, *Journal de voyage ...*,
avec des notes par M. de Querlon, 1774. Montaigne assiste à une circoncision.

Le trentième [de janvier 1581], il fut voir la plus ancienne cérémonie de religion qui soit parmi les hommes, et la considéra fort attentivement et avec grande commodité : c'est la circoncision des Juifs. Elle se fait aux maisons privées, en la chambre du logis de l'enfant la plus commode et la plus claire. Là où il fut, parce que le logis était incommode, la cérémonie se fit à l'entrée de la porte. Ils donnent aux enfants un parrain et une marraine, comme nous : le père nomme l'enfant. Ils les circoncisent le huitième jour de sa naissance. Le parrain s'assit sur une table, et met un oreiller sur son giron : la marraine lui porte là l'enfant, et puis s'en va. L'enfant est enveloppé à notre mode ; le parrain le développe par le bas, et lors les assistants, et celui qui doit faire l'opération, commencent trestous (a) à chanter, et accompagner de chansons toute cette action qui dure un petit quart d'heure. Le ministre peut être autre que rabbi (b), et quiconque ce soit d'entre eux, chacun désire être appelé à cet office, parce qu'ils tiennent que c'est une grande bénédiction d'y être souvent employé : voire ils achètent d'y être conviés, offrent, qui un vêtement, qui quelque autre commodité à l'enfant, et tiennent que celui qui en a circoncis jusqu'à certain nombre qu'ils savent, étant mort, a ce privilège que les parties de la bouche ne sont jamais mangées des vers. Sur la table, où est assis ce parrain, il y a quant-et-quant (c) un grand apprêt de tous les outils qu'il faut à cette opération. Outre cela, un homme tient en ses mains une fiole pleine de vin et un verre. Il y a aussi un brasier à terre, auquel brasier ce ministre chauffe premièrement ses mains, et puis, trouvant cet enfant tout détroussé (d), comme le parrain le tient sur son giron la tête envers soi, il lui prend son membre, et retire à soi la peau qui est au-dessus, d'une main, poussant de l'autre la gland (e) et le membre au-dedans. Au bout de cette peau qu'il tient vers ladite gland, il met un instrument d'argent qui arrête là cette peau, et empêche que le tranchant ne vienne à offenser la gland et la chair. Après cela d'un couteau, il tranche cette peau, laquelle on enterre soudain dans de la terre, qui est là dans un bassin parmi les autres apprêts de ce mystère. Après cela le ministre vient, à belles ongles, à froisser encore quelque autre petite pellicule qui est sur cette gland et la déchire à force, et la pousse en arrière au-delà de la gland. Il semble qu'il y ait beaucoup d'effort en cela et de douleur : toutefois ils n'y trouvent nul danger, et en est toujours la plaie guérie en quatre ou cinq jours. Le cri de l'enfant est pareil aux nôtres qu'on baptise. Soudain (f) que cette gland est ainsi découverte, on offre hâtivement du vin au ministre qui en met un peu à la bouche, et s'en va ainsi sucer la gland de cet enfant, toute sanglante, et rend le sang qu'il en a retiré, et incontinent reprend autant de vin jusqu'à trois fois. Cela fait on lui offre, dans un petit cornet de papier, d'une poudre rouge qu'ils disent être du sang de dragon (g), de quoi il sale et couvre toute cette plaie, et puis enveloppe bien proprement le membre de cet enfant à tout (h) des linges taillés tout exprès. Cela fait, on lui donne un verre plein de vin, lequel vin, par quelques oraisons qu'il fait, ils disent qu'il bénit. Il en prend une gorgée, et puis, y trempant le doigt, en porte par trois fois à tout (h) le doigt quelque goutte à sucer en la bouche de l'enfant : et ce verre après, en ce même état, on l'envoie à la mère et femmes qui sont en quelque autre endroit du logis, pour boire ce qui reste de vin. Outre cela, un tiers prend un instrument d'argent, rond comme un œuf (i), qui se tient à une longue queue, lequel instrument est percé de petits trous comme nos cassolettes, et le porte au nez premièrement du ministre, et puis de l'enfant, et puis du parrain : ils présupposent que ce sont des odeurs, pour fortifier et éclaircir les esprits à la dévotion.

• (a) Tous sans exception. (b) rabbin. (c) Aussi. (d) Déshabillé. (e) Nous disons : le, mais Montaigne conserve ordinairement en français le genre des mots latin, comme celui de *glans*, qui est féminin. (f) Aussitôt. (g) Substance résineuse qui découle d'un arbre et dont il y a quatre espèces. (h) Avec. (i) Une balle. (Les notes sont de l'éditeur du manuscrit)

La découverte de l'autre homme : Une « tant étrange tragédie », le cannibalisme rituel dans le regard des voyageurs du XVIe siècle
(Introduction)

...O, how unlike
To that first naked glory !
(Such of late
Columbus found the American, so girt
With feathered cincture, naked else and wild,
Among the trees, on isles and woody shores.)
(Milton, *Paradise Lost*, 1667, livre 9)

Un intérêt des premières relations qui décrivent les rites d'anthropophagie que pratiquaient les Indiens du littoral brésilien est, bien entendu, qu'elles rapportent des pratiques qui ne sont plus observables, les tribus en cause ayant disparu à la fin du XVIIe siècle. Mais c'est aussi – c'est ce sur quoi je voudrais insister – leur précision ethnographique, étonnante pour un premier contact. Cette précision quasi « professionnelle » (l'une de ces relations a été qualifiée de « bréviaire de l'ethnologue » par Claude Lévi-Strauss : *Tristes Tropiques*, Paris : Plon, 1955, p. 89) relève sans doute d'une sorte de fascination horrifiée. Elle s'explique aussi par la durée et par l'empathie du contact des voyageurs avec les groupes concernés. Il est remarquable, notamment, que certains auteurs de ces relations disent leur sentiment d'avoir assisté à des rites (à une « tant étrange tragédie » écrira l'un d'eux) et non à des actes de « boucherie » ou de pure et simple barbarie. Les descriptions en cause ont souvent le souci de s'approcher, autant qu'il est possible, de cette étrangeté absolue qu'est l'anthropophagie.

L'objet de cette page est de rappeler que ces récits de voyage contiennent en effet les données religieuses, mythiques et sociales essentielles qui autorisent aujourd'hui une reconstitution vraisemblablement assez fidèle de ces pratiques disparues et qu'ils permettent, par hypothèse, d'en comprendre la logique profonde. Le propos est également de souligner que, étonnamment sans doute, l'altérité que constitue l'anthropophagie rituelle n'a pas neutralisé la capacité d'observation des premiers découvreurs. L'intérêt pour l'autre homme qui arme aussi le credo du voyageur – et de l'ethnologue – peut faire de ce témoin un passeur entre les cultures et les religions – même si tel n'est pas toujours, il s'en faut, le propos (voir ici : « L'invention néolithique ou : le triomphe des fermiers »). La considération d'hommes que la Révélation n'avait pas touchés offrait à la pensée un champ soustrait à l'autorité de l'herméneutique officielle : susceptible de représenter un « état de nature » libre de toute glose : les premiers hommes avant la Faute, dans leur « glorieuse nudité » (Milton).

Les Indiens Tupinambis ont disparu et, à proprement parler, le dossier ethnographique des rites que je vais présenter est donc clos. En réalité, ces Indiens de la côte du Brésil appartenaient à une famille linguistique et culturelle, celle des Tupi-Guarani, dont l'aire d'expansion à la veille de la conquête était importante en Amérique du Sud et les observations qui continuent d'être faites sur les peuples contemporains sont parfois en mesure d'enrichir le dossier de ces pratiques disparues. Les Tupinambis – « Tupinamba » étant un terme générique appliqué indifféremment aux tribus côtières de langue tupi-guarani – sont les mieux connus, en tant que premiers représentants des « sauvages » du Brésil en contact avec les Européens.

Il y a, je le rappelle, deux époques de la présence française au Brésil – que le traité de Tordesillas avait attribué au Portugal – distantes de près de soixante-dix ans.

– Celle de la « France antarctique », (1550-1560), « ainsi nommée par moy Thevet » (André Thevet, *La Cosmographie universelle*, Paris, L'Huillier, 1575, 910 v°), Fort Coligny, établi sur une île de la baie de Rio de Janeiro, qui porte toujours aujourd'hui le nom de son fondateur, Villegaignon, ayant été le symbole de la présence française en Amérique du Sud ;
– et celle la « France équinoxiale » (1612-1614), correspondant à la mission de frères capucins. Deux d'entre eux, Yves d'Evreux et Claude d'Abbeville, donneront des relations de leur séjour en l'île de « Maragnan ». (Je renvoie ici aux savants travaux de Frank Lestringant, notamment : *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de Religion*, Paris : Aux Amateurs de livres, Klincksieck, 1990.)

L'adoption de mots tupi par le français s'explique par la durée de ce contact initié par les marchands normands qui faisaient notamment le trafic du bois de teinture, le bois de brèze. Ainsi : ananas, acajou, jaguar, manioc, toucan, petun, notre vieux mot pour tabac, sarigue... mais aussi boucan : le boucané, cette spécialité de la cuisine réunionnaise, tire son nom du gril sur lequel les Tupinambis faisaient rôtir leurs victimes, le boucan.

Le propos, qui est de mettre en évidence l'apport, non seulement descriptif, mais aussi interprétatif des anciens voyageurs à la compréhension de l'anthropophagie rituelle, consistera donc à mettre en parallèle cette contribution de la littérature viatique du premier contact, à la littérature « scientifique », postérieure. On souhaite seulement rappeler que les premiers observateurs n'ont pas été les interprètes les moins pertinents.

Je vais commencer par présenter ce qui me paraît être l'explication la plus compréhensive, au sens logique et au sens anthropologique de ce mot, de ces rites étranges dont on a nié – dont on continue de nier – la réalité. Ce qu'il n'est plus guère possible de faire depuis qu'une fouille archéologique conduite sur un site indien du Colorado a démontré la présence de myoglobine humaine – une protéine spécifique du tissu musculaire et cardiaque – dans des restes culinaires et dans un coprolithe trouvés sur le site (Marlar, R. A. , B. L. Leonard, B. R. Billman, B. R. Lambert & J. E. Marlar, « Biochemical evidence of cannibalism at a prehistoric Puebloan site in southwestern Colorado », *Nature*, Londres, vol. 407, 7 september 2000). Voici neuf siècles, l'homme avait bien consommé de la chair humaine.

Pourquoi dévorer son semblable ? Les explications sont contradictoires.

On a, par exemple, expliqué l'anthropophagie par un déficit en protéines… Pour répondre à cette théorie peu philosophique qui refait surface périodiquement, un auteur a calculé, à propos des Aztèques qui sont supposés avoir été de grands consommateurs, que cela faisait à peu près l'équivalent d'un *hot-dog* par personne et par an… Il faut donc abandonner cette explication par la diététique. De multiples raisons, dont l'abondance de gibier à disposition des populations concernées, discréditent d'ailleurs cette explication.

Il ne s'agit évidemment pas rendre moins étranges et moins brutales les pratiques en cause, mais de tenter d'en restituer la logique propre.

La vengeance

C'est la raison avancée par les chroniqueurs et par les acteurs, et c'est celle qui vient assez naturellement à l'esprit… On mange ses ennemis parce que c'est le moyen le plus accompli de se venger d'eux. La vengeance serait incomplète sans cette annulation physique… « Ce n'est pas parce qu'ils manquent de vivres, mais par haine, qu'ils dévorent le corps de leurs ennemis » rapporte Staden, mercenaire allemand capturé par les Tupinambis qui a laissé le récit de son aventure (Staden, H., *Nus, féroces et anthropophages*, [1557] Paris : Métailié, 1979, p. 204). « Il faut premièrement sçavoir qu'ils ne font point la guerre pour garder ou estendre les limites de leur Païs, ny pour s'enrichir des despoüilles de leurs ennemis, mais pour l'honneur seulement & pour se vanger » (Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères Capucins en l'Isle de Maragnon et terres circonvoisines ou est traicte des singularitez admirables et de Mœurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais*, Paris : François Huby, 1614, fol. 287 v°). Yves d'Evreux qualifiera cette vengeance d'« erreur héréditaire » (Yves d'Évreux, *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig et Paris, 1864, p. 84-85). Un certain nombre d'observations, dues aux premiers témoins, permettent de préciser ce tableau et de comprendre ce que signifie, en l'espèce, « se venger ».

- C'est d'abord le fait que les expéditions guerrières n'avaient pas pour objet, comme il vient d'être dit, la conquête territoriale ou la razzia, mais la capture d'ennemis vivants, triomphalement ramenés au village. « Au reste, ces sauvages se faisans la guerre ne s'entretuent s'ilz peuvens ains taschent a se prendre vifs pour se manger » (André Thevet, *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle ; le Brésil et les Brésiliens,* choix de textes et notes par S. Lussagnet, Paris : P.U.F., 1953, p. 252, n.1 – Thevet sera le plus souvent cité dans cette édition). Ils partaient en expédition munis de cordes. Le retour du captif chez ses vainqueurs est théâtral.

> Or s'en retournans avec tel butin en leur pays, écrit Thevet, c'est grand plaisir de voir les Fanfares, jeux, cris et hurlements qu'ils font pour signifier à leurs gens la victoire par eux obtenue, faisans caresse au prisonnier […] et lors vous jugeriez, que les prisonniers fussent chefs de ces troupes tant ils les font braves, avec certains plumages […] qui sont ornement du corps.

Et Thevet conclut cette description de l'arrivée du prisonnier au village, quand on lui jette des plumes de perroquet sur la tête, en la comparant à l'entrée triomphale des grands dans les villes d'Europe : « tout ainsi que par deça on jette des fleurs odoriférantes sur les grands seigneurs, faisant leurs entrées dans les villes » (Thevet, *idem*, p. 193-194).

- Ce statut singulier du prisonnier est notamment confirmé par le fait que, bien promis à une mort certaine, celui-ci ne cherche pas à s'évader et à retourner chez les siens. Il est adopté, assimilé par ses hôtes.

> Beaucoup considéraient leurs maîtres à l'égal des parents. Cette affection était réciproque. Quand s'introduisit la coutume de vendre les captifs aux Européens, ceux qui les avaient cédés étaient navrés de les voir ensuite brutaliser. Lorsque les prisonniers s'enfuyaient, ils étaient sûrs de trouver refuge chez leurs anciens maîtres qui les cachaient dans les bois et envoyaient leur propre fille vivre avec eux et veiller à leur entretien (Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris : Gallimard, 1968, p. 51).

- Autre sujet d'étonnement : le captif était marié à une femme de ses hôtes, soit une veuve, une sœur ou une fille de son maître.

> Si celuy d'entre-eux, qui aura été occis en bataille, n'avoit point de femme, celuy à qui est le prisonnier, est tenu de bailler l'une de ses sœurs pour le mariage du captif : et s'il n'en a, doit requerir ses amis de luy en fournir : ce dequoy il n'est jamais esconduit, à cause que *le plus grand plaisir et contentement qu'ils sçauroient recevoir, est d'avoir un de leurs ennemis ainsi apparenté* » (André Thevet, *La Cosmographie universelle*, *op. cit.*, 944 v°, nos italiques).

- Enfin, ces guerres opposaient non des étrangers, mais des partenaires, des « ennemis partenaires » si l'on désigne par cette expression le caractère nécessaire et circulaire de la vengeance en question. Ce sont des groupes apparentés, appartenant à la même culture qui se font la guerre « depuis l'origine du monde » dit le mythe, et dont l'inimitié perpétuelle est nécessaire à la pérennité du cosmos : « Comment est-ce que vos ennemis ont nom ? demande Léry aux Tupinambis – Touaiatt ou Maragaiat. C'est une nation *qui parle comme eux* avec lesquels les Portugais se tiennent » (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil autrement dite Amérique* [1578], Paris : 1880, II, p. 130, nos italiques). Cette inimitié jurée se révèle d'ailleurs être celle des jumeaux de l'origine qui ont donné respectivement naissance aux Tuppin-inbas et aux Tuppin-Ikins, comme les nomme Staden (*op. cit*. p. 70). Ces ennemis irréductibles sont en réalité des frères :

> L'inimitié est si invétérée entre ces deux nations, écrit Thevet, qu'il est autant possible de tenir le feu avec l'eau sans que l'un n'altère l'autre comme de joindre Toupinambaux et Margageaz en un lieu sans qu'ils se rompent la tête les uns aux autres […]. [Ils] estiment celui-là poltron et lasche de cœur, lequel ayant le dessus de son ennemi, le laisse aller sans se venger et sans le massacrer et manger, ainsi qu'ils le font ordinairement » (Thevet, *op. cit.*, p. 18).

Un mythe recueilli en Amérique du Nord (manifestant l'unité des cultures amérindiennes) qui explique l'origine de la chasse au scalp peut être sollicité pour exposer l'affiliation de la vengeance et de la règle de la séparation des sexes. Ce mythe d'origine, winnebago, expose que le chef d'une expédition guerrière qui institue la chasse aux scalps stipule que les quatre premiers trophées devront provenir de deux couples de jeunes mariés « si épris qu'ils ont quitté le village pour prolonger sans limite leur lune de miel respective » (Radin, cité par Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Paris : Gallimard, 1968, p. 330). Une lune de miel est une conjonction à laquelle le vingt-huitième jour (soit la durée d'un cycle menstruel) met fin. La chasse aux scalps exprimerait donc une déontologie du mariage et une déontologie de la différence des sexes : elle a pour but de mettre la distance requise entre le principe masculin et le principe féminin. Cette distance, le principe de cette séparation, s'exprimant ici sous la forme d'une règle de vie qui s'affirme dans la guerre.

C'est ce que vérifie un autre thème mythique, toujours emprunté à l'Amérique du Nord, qui expose une connexion entre le scalp et la tête coupée de l'ennemi et le sexe féminin, « expliquant », exposant plus exactement, que le mariage requiert que le frère se sépare de sa sœur et parte à la « conquête » de son épouse. Le facteur diachronique et diacritique de cette séparation étant constitué par les premières règles de la sœur, dont le scalp ennemi est le répondant. Il y a une équivalence formelle – par le sang – entre le scalp et les premières règles de la sœur et il y a une symétrie des rôles entre le frère et la sœur : le frère répond adéquatement aux premières règles de sa sœur en allant conquérir un scalp aux dépens d'un ennemi. Cette mise en scène des rôles respectifs, cette opposition de l'homme et de la femme dans un même devoir de vie, on la retrouve de manière récurrente dans les discours stéréotypés (qu'on relève presque à l'identique chez les différents chroniqueurs) des guerriers Tupinambis dans le théâtre sacrificiel. Le cercle vicieux de la vengeance se révèle être le cercle vertueux de la reproduction des genres.

En donnant la vengeance comme le motif principal du cannibalisme, les Tupinambis développaient qu'il y avait là le destin de l'homme, le destin du guerrier par opposition au destin de la femme. Et ce qui peut se comprendre comme une dépréciation dans le jugement suivant définit en réalité un partage des rôles : « C'était le propre des braves que de mourir aux mains de leurs ennemis et non dans des hamacs comme les femmes qui ne sont pas nées pour un destin aussi enviable » (Magalhães de Gandavo, Pero de, *Histoire de la province de Santa-Cruz, que nous nommons ordinairement le Brésil* (1576), Paris, Arthus Bertrand, 1887, p. 133). Les Tupinambis, ces hommes « les plus cupides de gloyre que jamais je vey onc » dit Thevet (Thevet, *op. cit.*, p. 196), développent cette phraséologie universelle qui définit les rôles sexuels de manière antagoniste. L'homme digne est *Kerembau* (*idem*, p. 132) (*Querre-muhau*, *id.*, II, p. 138). L'homme qui n'a capturé aucun ennemi en guerre est dit *Manen*, faible, *Mebek*, lâche, efféminé. Antagonistes, exclusifs l'un de l'autre, les rôles masculin et féminin sont en réalité symétriques. Parce qu'ils s'établissent sur une séparation, ils sont nécessairement et théâtralement opposés.

En conformité avec le modèle explicatif nord-américain que j'évoquais plus haut, la capture et la mise à mort d'un ennemi se révèlent, ici aussi, une condition d'accès au mariage :

> Et ne permect jamais la mère, dit Thevet (*id.*, p. 134), que sa fille couche avec un homme s'il n'a prins pour le moins un ou deux prisonniers et qu'il n'ait changé de nom dés son enfance, parce qu'ils croyent que les enfans qui seroient engendrés d'un Manem, c'est à dire d'un qui n'a prins quelque esclave, ne feroient jamais bon fruict, et seroient Mebek, c'est à dire foible et faisneant et craintif ».

C'est probablement en regard de cette exigence que le prisonnier était parfois exécuté par le fils de celui qui l'avait capturé (Magalhães de Gandavo, *op. cit.*, p. 139).

C'est à propos du système matrimonial des Tupinambis que Thevet donne cette information et il apporte, dans ce développement sur le mariage, une observation essentielle pour comprendre la signification du cannibalisme rituel. Il oppose en effet deux destins illustrant, le premier, le mariage avunculaire (avec la fille de la sœur) et, le second, le mariage de l'homme « qui n'a point de sœur à lui engendrer femme ». Si le premier est idéal, canonique, le second est fatal, on va le voir et donne une clé pour comprendre la situation du prisonnier chez ses hôtes ainsi que la portée du rituel qui va se jouer à ses dépens lors de sa mise à mort.

> – Les vrayes et legitimes femmes des hommes de ce pays sont les fillës de leurs sœurs qu'ils nomment Chérain-dit-mébut, c'est à dire, la fille de ma sœur, et Chéremire-korem, c'est a dire, ma future femme. Et sur ce, fault noter que dès qu'elles sont nees, l'oncle maternel les leve de terre, et les retient pour femme future : et par ce moyen le pere de la fille est acquitté d'une partie de la servitude en quoy il estoit obligé pour sa femme, mere de l'enfant, envers les parens d'icelle. » (Dans le cas où la fille refuse son oncle maternel, celui-ci reprend sa sœur à son beau-frère) .
>
> – Mais tout autre est la situation « de ceux qui n'ont point de sœur à leur engendrer femmes. Par quoy sont contraints, s'ils veulent en avoir de servir (les beaux-parents) jusques à ce que leur femme ayt fait enfans pour mieux servir l'oncle maternel, et desgager leur pere en partie (*Histoire d'André Thevet Angoumoisin, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes australes et occidentales. Contenant la façon de vivre des peuples Barbares, et observation des principaux points que doivent tenir en leur route les Pilotes et mariniers, pour éviter le naufrage, et autres dangers de ce grand Ocean, avec un response aux libelles d'injures publiées contre le chevalier Villegagnon*, manuscrit, Paris, Bibliothèque Nationale de France, « Fonds français, n° 14454 », f. 66 r°).
>
> Lequel mary suivant la coutume par obligation dépendante, et moyennant le mariage, pourchasse et fait de bons et grands services à la mère de ladite fille : pareillement à ses frères et sœurs et puis au père qui est le dernier, ou bien aux oncles, ledit père estant mort […] et une infinité d'autres obligations, *qui les rend tout le temps de leur vie en la plus grande servitude que l'homme sçauroit penser*. Aussi disent-ils bien en leur proverbe : les hommes font (lignée) avec grand travail et difficulté […] contraints demeurer avec leurs beaux peres et meres et sont dits Comsa-méne, c'est à dire mary de femme. Étonnement du cordelier, faisant le constat d'une transaction inverse à ce qui s'observe « par deça » : « Ils ne donnent rien à leurs filles quand elles se marient, ce sont plutôt les gendres qui sont obligés de servir les beaux-parents » (Thevet, *La Cosmographie universelle*, *op. cit.*, 932 v°, nous soulignons).

Autrement dit, le gendre est une manière de débiteur perpétuel vis-à-vis de ses beaux-parents. C'est précisément ce que le père Yves d'Evreux confirme, de manière incidente, quand il rapporte que le prisonnier, parfaitement intégré au village de ses ennemis, reste un hôte qui doit toujours emprunter la porte de la loge commune pour accéder à son « foyer », alors que les habitants franchissent la paroi de palme pour accéder au leur. Et il rapproche cette règle, à laquelle le prisonnier est astreint sous peine de mort, du statut du gendre en dette d'épouse chez ses beaux-parents :

> S'il arrive qu'un François recouvre et achète quelque jeune fille esclave, il la faict voir à quelque jeune Tapinambos…puis le François luy promet qu'il sera son gendre, et qu'il ayme son esclave comme sa propre fille, par ainsi le Tapinambos vient demeurer chez luy, espouze la jeune fille, *tellement que pour une esclave il en a deux* (Yves d'Évreux, *op. cit.*, p. 52-53, nos italiques).

Le régime matrimonial donne un esclave en prime… Si le gendre est une manière d'esclave, on comprend pourquoi il faut marier le prisonnier : *c'est que le prisonnier est un gendre*. « Le prisonnier [...] sera fort bien traité [...] on lui baillera une femme paraventure la fille de celuy auquel sera le prisonnier...» (André Thevet, *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amerique : et de plusieurs terres et Isles decouvertes de notre temps*, Paris, Maurice de la Porte, 1558, f. 75 v°). « Incontinent donc qu'ils y sont arrivés, ils sont non seulement nourris des meilleures viandes qu'on peut trouver, *mais aussi on baille des femmes aux hommes, et non des maris aux femmes* ; même celui qui aura un prisonnier ne faisant point difficulté de lui bailler *sa fille ou sœur en mariage* » (Léry, *op. cit.*, II, p. 43, nous soulignons).

L'idéal de l'ethnologie est évidemment de réduire au maximum l'« ingérence ethnologique » et de trouver l'explication, non pas dans des concepts rapportés, mais dans la doctrine locale. Je crois que ce cas de figure idéal se réalise pour notre sujet à la faveur d'un mythe qui a été recueilli en 1950 chez les Urubu, une tribu de langue Tupi du Nord brésilien, par un ethnologue britannique (Francis Huxley, *Affable Savages : An Anthropologist Among the Urubu Indians of Brazil*, London : Hart-Davis, 1956, ici cité dans sa traduction française : *Aimables sauvages*, Paris, Plon 1960, p. 237-243). Ce mythe n'explique pas, au sens analytique du mot, les raisons du cannibalisme rituel, mais il met en relation – ce qui suffit au propos – le régime matrimonial et le régime alimentaire : la diététique et le type de résidence, uxorilocale ou virilocale… C'est en quelque sorte la vérification mythologique des situations matrimoniales dont Thevet a décrit les conditions, l'une idéale, l'autre, si je puis dire, infernale.

> *Un jour, notre ancêtre, était allé en visite chez Capiwan* (sous-groupe des Urubu).
> *Lui et sa femme, notre grand-mère, étaient seuls ; ses frères n'avaient pas aimé Capiwan. Et le lui avaient dit : « Tu ne vaux rien, tu manges nos frères et nos enfants. Nous ne voulons plus demeurer chez toi, nous rentrons chez nous ».*
>
> *Notre ancêtre, lui, était resté pendant encore quatre ou cinq mois. Capiwan avait alors dit : « Ne t'en va pas. Reste avec nous. Épouse ma fille ! ». En plus, Capiwan lui avait donné une hutte où notre ancêtre vécut en compagnie de ses deux épouses.*
>
> *Un jour, Capiwan lui dit : « Va chercher du* mandiakab ! *»* (*Mandiakab* : manioc doux). *Notre ancêtre y alla, notre grand-mère y alla, la fille de Capiwan y alla. Quand ils furent dans la* roça *(Roça* : clairière*), notre ancêtre interpella la fille de Capiwan : « Viens suruquer ! ». Elle ne vint pas. « Viens suruquer ! »* (Suruquer : c'est à dessein que Francis Huxley ne traduit pas ce verbe et se contente de l'angliciser – *Affable Savages…* 1956, p. 238). *La fille de Capiwan ne dit rien, ne vint pas : elle retourna au village. « Ne rentre pas ! cria notre ancêtre, ton père se fâchera si tu ne lui rapportes pas de* mandiakab *! ». La fille de Capiwan rentra quand même, vit son père et lui raconta que notre ancêtre avait par trois fois essayé de la tuer avec une* takwara *(Takwara* : flèche*); chaque fois, elle avait esquivé la flèche. Mauvaise femme, elle mentait. Capiwan ne dit rien, mais il cria à notre ancêtre : « Tu es mauvais ! tu as essayé de tuer ma fille ».*
> *– C'est faux, protesta notre ancêtre. Je voulais la suruquer ; j'ai crié trois fois « Viens suruquer ! ». Mais elle ne voulait pas.*
> *– Non, dit Capiwan, ce n'est pas ton pénis que tu voulais lui mettre, mais une* takwara *!*
> *– Ta fille ne vaut rien, elle ne veut pas que je la suruque. Tu me l'as donnée, mais elle ne veut pas se laisser suruquer ».*
> *Capiwan donna l'ordre à ses gens de faire du* cahouin (Cahouin : boissson fermentée à base de maïs ou de manioc, principalement)*. Il voulait saouler notre ancêtre pour le tuer. Ils préparèrent du cahouin, dans trois énormes marmites, et tout le monde but tant et plus. Capiwan jeta un regard sur notre ancêtre et se dit, le voilà saoul : « Ligotez-le ! » ordonna-t-il à ses gens.*
> *– Qu'est-ce que vous faites ? Vous m'attachez ?*
> *– Tu as essayé de tuer ma fille, c'est moi, maintenant, qui vais te tuer », dit Capiwan. Et il l'attacha solidement avec les poignets dans le dos, une longue corde autour de la taille dont l'autre bout était fixé à un poteau. Puis il saisit une massue et frappa en direction de notre ancêtre …* wshhh !
> *Peu après que le soleil fut monté au-dessus de l'horizon, chaque homme, armé d'une massue, essaya de frapper notre ancêtre. Mais ils tapèrent tous à côté. Quand, dans l'après-midi, le soleil se coucha notre ancêtre se sentit las, très las, il avait chaud, il ruisselait de sueur. « C'est parce que je suis ivre que vous pouvez me traiter ainsi, cria-t-il. Si je n'étais pas ivre, je serais, moi, en train de vous tuer ! ».*
> *Tour à tour, chacun dans le village avait essayé de tuer notre ancêtre, à l'exception d'un vieillard. Capiwan dit : « Allez chercher le vieux, amenez-le pour tuer celui-ci ! ». Ils amenèrent le vieillard, le soutenant par les bras : il prit la massue qu'il leva au-dessus de sa tête, et frappa. En réalité, il ne frappa pas. Notre ancêtre s'était baissé. Cependant le vieux n'avait pas frappé. Mais à peine notre ancêtre s'était-il baissé, la tête penchée d'un côté, que le vieillard lui assena un coup,* wshhh… paam ! *Notre ancêtre s'était affaissé, mort.*

> *Ils suspendirent notre ancêtre par les pieds, lui tranchèrent le cou, et le sang gicla* ti ti ti ti susssssss*, que de sang ! Ils recueillirent ce sang dans un récipient, et Capiwan l'avala après l'avoir mélangé avec de la farine de manioc. Puis ils débitèrent notre ancêtre en morceaux et mirent sa chair à cuire ; ils mangèrent tout, jusqu'à la dernière bouchée…*
> *Les parents et amis de notre ancêtre venaient de temps à autre voir s'il ne lui manquait rien : quelqu'un grimpait dans un arbre au bord de la clairière et inspectait le village. Un jour, ils regardèrent : « Mais où donc est la hutte de notre ancêtre ? ». Il ne restait rien, le village était abandonné. Les hommes rentrèrent dans leur village et informèrent le chef de guerre : « Notre ancêtre a été mangé ! », dirent-ils. « C'est Capiwan qui l'a mangé. Il n'y a plus personne là-bas, maintenant ».*
> *« Ils reviendront, prédit le chef, dans un mois, ils reviendront pour un autre cahouin ».*
>
> *Le mois suivant, il envoya tous ses hommes dans le village de Capiwan. Arrivés au village, l'un d'eux grimpa dans un arbre pour jeter un coup d'œil. Il aperçut Capiwan en train de préparer du cahouin. Les hommes encerclèrent le village et se mirent à grogner comme des pécaris* (Mammifère suidé d'Amérique, proche du cochon par ses soies et son groin et des ruminants par sa denture, son estomac et ses pattes)*. Capiwan s'écria : « Voilà les pécaris ! » et envoya ses hommes pour les tuer. « Où sont les pécaris ? », demandent les hommes de Capiwan qui se précipitent dans la forêt*. Pik ! Pik ! *Pas 1'ombre d'un pécari :* Pik ! Pik ! *Mais que de flèches ! Les hommes tuèrent tout le monde. Puis, écumant de rage, ils rentrèrent dans le village à la recherche de Capiwan. Aussitôt découvert, il fut ligoté avec une corde. On défit la cordelette qui retenait son pénis et celui-ci fut tordu, tiré, tourmenté et finalement percé d'une* takwara*. « Tu as tué notre frère ! », criaient les guerriers.*
> *« Non, je ne l'ai pas tué ! C'est celui-la qui l'a tué ! ». Et la main de Capiwan indiquait le toit sous lequel le vieil homme reposait dans son hamac.* Paam ! *ils tuèrent Capiwan d'un coup de massue,* paam ! *le voilà mort. Ils tuèrent le vieillard. Puis ils incendièrent la hutte où se trouvaient les corps, pour que rien ne reste du vieillard qui avait tué notre ancêtre ni de Capiwan.*
>
> *Cependant, notre grand-mère était encore vivante, les hommes la ramenèrent à leur village. Elle était triste, bien triste ; son mari avait été tué et mangé sous ses yeux. Au village, le chef attendait. « Je suis jeune, dit-il, épouse-moi ! ». Elle l'épousa. « Les gens mangent du pécari, c'est parfait dit le chef, le pécari est bon à manger. Le chevreuil, le tapir* (Tapir : mammifère herbivore au museau constitué d'une courte trompe mobile, *Tapirus indicus*)*, le paca* (Paca : terme quechua, *Cœlogenus paca*, groupe des subongulés)*, l'agouti* (Agouti : terme guarani, « lièvre doré », petit mammifère rongeur, *Dasyprocta agouti*) *; tout ça c'est très bien ; mais les jaguars, non… on ne mange pas de jaguars, pas de fourmiliers… pas d'hommes non plus ! On ne mange pas d'hommes !*

La première épouse de l'ancêtre, notre grand-mère, ramenée au village est épousée par le chef. Par opposition à la résidence uxorilocale du second mariage de l'ancêtre – qui lui vaut d'être dévoré – c'est la forme canonique énoncée plus haut, une épouse proche, qui explique qu'on mange du pécari, du paca, etc., et qu'il ne soit pas nécessaire de manger de l'homme… C'est le drame de l'alliance qui se trouve exposé dans cette histoire.

On aperçoit – sans ingérence ethnologique – à quoi sert le rituel de la mise à mort. Si le prisonnier est fait gendre, domestiqué, c'est que l'on conjure sur sa personne le drame de la dépendance féminine : quand l'homme n'est rien que « mary de femme », selon l'expression rapportée par Thevet. La fonction du rituel serait précisément de retourner symboliquement cette dépendance : tuer l'ennemi, c'est s'assurer de son propre destin d'homme. Les Tupinambis donnaient un sens immédiatement matrimonial à l'éthotype : « Vaincre c'est féminiser ».

La dévoration de l'ennemi et les techniques funéraires

Là encore les premiers observateurs se sont révélés judicieux, notamment lorsqu'ils relèvent que les Tupinambis dévorent leurs ennemis alors que certains de leurs voisins mangent leurs morts (Thevet, *op. cit.*, p. 273). C'est l'opposition de l'exocannibalisme et de l'endocannibalisme. Il faut signaler aussi que la clé d'une équivalence, malgré des apparences contradictoires, entre exocannibalisme et endocannibalisme se trouve dans le célèbre chapitre de Montaigne sur les cannibales.

Mais d'abord, pourquoi manger ses morts ? La réponse d'un Indien yanomami contemporain l'explique : n'est-il pas plus respectueux envers ses parents de leur offrir la sépulture de son propre corps plutôt que de les abandonner à la pourriture et aux vers ? (Ettore Biocca, *Yanoama : récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon, 1968, p. 172) Mais il y a aussi une autre raison qui est de protection. C'est une donnée universelle que le mort récent représente un danger pour ses proches. Il existe un classique sur le sujet, publié en 1907 par Robert Hertz, un disciple de Durkheim. Il propose dans cet essai intitulé *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* une théorie des « doubles obsèques » qui prend en compte cette croyance selon laquelle le mort récent représente un péril pour les vivants, et notamment pour ses proches, tandis que le mort rassis, si je puis dire, quand le temps a fait son œuvre, peut être transformé en ancêtre tutélaire, pourvu qu'il soit rituellement et convenablement traité. Cette métamorphose se justifie d'une donnée physique : la

transformation progressive du cadavre en squelette, le passage de la chair à l'os (et aussi, vraisemblablement, une donnée psychologique). C'est lorsqu'il est travaillé par ses chairs en décomposition que le défunt est dangereux et c'est seulement quand le corps est devenu squelette que l'âme peut se libérer.

Les conceptions Tupinambis de la mort rapportées par les anciens chroniqueurs sont concordantes avec les données ethnographiques. « Ils appellent l'âme An […] et ceci tant que l'âme demeure enfermée dans le corps, car ils appellent d'un autre nom l'âme séparée du corps, savoir Angoüere » (Yves d'Evreux, *op.cit.*, p. 117). « Ils craignent beaucoup les Anguera, qui sont les âmes sorties des corps, et ils disent qu'elles vont, causant frayeur et mal » (« Carta de A. de Barzana » [1594], *in* Jimenez de la Espada, ed., *Relaciones geográficas de Indias*, II, Madrid : Biblioteca de Autores españoles, 1965, p. 85). Ce démon s'attaque aussi aux morts. La nourriture déposée dans la tombe est là pour empêcher Aygnan de déterrer et dévorer les cadavres (Léry, *op. cit.*, p. 304). Selon Léry, ses victimes sont les âmes des « effeminez & gens de néant qui n'ont tenu conte de defendre la patrie » (Léry, *idem*, p. 234).

Trois traits marquent les rites funéraires tupi :
– On s'assure du cadavre : il est « lié et garrotté de cordes de cotton » (Thevet, *La Cosmographie universelle*, *op. cit.*, 925 v°), enfermé dans une urne close d'un couvercle (Léry, *op. cit.*, p. 302 ; Yves d'Evreux, *op. cit.*, p. 128). La crainte du mort est telle que les rites funéraires suivent aussitôt le décès et qu'il arrive qu'on enterre les malades (G. Soares de Sousa, 1851, « Tratado descritivo do Brasil em 1587 » *Revista do Instituto historico e geographico braziliero*, t. XIV. Rio de Janeiro, 1851, p. 331).
– L'inhumation évite le contact direct du corps avec la terre. « Ils couvrent [le corps] de façon à ce qu'il n'approche pas la terre » dit Cardim (F. Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* [ca. 1583], Rio de Janiero : Leite, 1939, p. 177). L'urne, le quasi hamac dans la fosse, selon une illustration de Staden, ont aussi cet objet.
– Les dépôts de nourriture au défunt : « Jusqu'à ce qu'ils pensent que le corps soit entièrement pourri ils continuent à faire de tels services, vrayement diaboliques » (Léry, *op. cit.*, p. 304). Biet précise, à propos des Indiens de Guyane, que les dépôts de nourriture ont lieu « jusqu'à ce qu'il n'ait plus de chair sur les os, parce que, disent-ils, il ne s'en va point là-haut qu'il ne soit sans chair » (A. Biet, *Voyage de la France équinoxiale en l'Isle de Cayenne, entrepris par les Francois en l'année 1652, Paris, F. Clouzier, 1652*, p. 392).

C'est donc pendant la durée de la putréfaction des chairs que l'âme est particulièrement dangereuse. Le démon Anyang n'est autre qu'une personnification de ce danger. Les Urubu disent, significativement, qu'*il n'a pas d'os* (Huxley, *op.cit.,* p. 178). Cette opposition, quasi universelle, de la chair et de l'os, opposition de la putréfaction et de l'immortalité (ou de la faculté de réincarnation), trouve une expression spécifique chez les chasseurs-cueilleurs, comme l'a montré Karl Meuli (1946 ; voir par ailleurs) à propos des pratiques qui consistent à conserver les os de l'animal pour lui permettre de renaître – pratiques qui autorisent une interprétation du sacrifice olympien (la part des dieux consistant dans les os et la graisse de la victime, tandis que son crâne est posé sur l'autel), non pas comme un don (délusoire) fait aux dieux, mais comme la théâtralisation d'une découpe rituelle (Karl Meuli, « Griechishe Opferbraüche », pp. 185-288, *Phyllobolia fur Peter von der Mühll zum 60.* Geburlstag, Benno Schwabe Verlag, Basel, 1946).

Laisser faire la chimie de la décomposition organique, incinérer le corps et récupérer les os, le livrer aux poissons carnivores… sont des techniques sarcophages classiques. La manducation en est une autre. L'opposition entre endo-cannibalisme et exocannibalisme et l'apparente contradiction qu'il y a à rendre un service aussi insigne à cet ennemi voué aux gémonies, domestiqué, féminisé, annulé sont levés par cette déclamation, dont la connaissance est due à l'informateur de Montaigne, qui expose que l'exocannibalisme, c'est en réalité de l'endocannibalisme – de l'endocannibalisme différé.

En réalité, c'est dans le traitement différencié des os du parent et des os de l'ennemi (on fait des flûtes des os longs, ainsi « dévitalisés ») que s'exprime leur position respective. – Les os des chamanes pouvant faire l'objet d'un culte, comme le rapporte Ruiz de Montoya à propos des Guarani ([1639] *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Bilbao : Corazón de Jesus, 1892, ch. XXVIII). Concernant l'Amazonie, une synthèse de Jean-Pierre Chaumeil (« Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 1997, vol 83, n° 1, p. 83-110) sur les aspects matériels des rituels funéraires met en évidence un trait constant : l'os, incinéré ou conservé, est conçu comme le support de l'esprit du défunt. « Chez la plupart des groupes tucano et arawak du nord-ouest, les flûtes représentent les ossements des ancêtres éponymes des clans qui, à cette occasion, sont traités comme s'il s'agissait de personnes vivantes » (p. 97). « Ce sont les os calcinés du héros mythique qui donnent naissance au palmier *paxiuba* (*Iriartea* sp.) à partir duquel sont fabriquées les flûtes sacrées » (p. 101).

> La coutume assez répandue consistant à « nourrir » les flûtes avec des boissons ou du tabac pourrait s'interpréter dans ce contexte comme un façon de redonner chair aux « os » des ancêtres, de les rendre en somme vivants, de chair et d'os, comme si l'on voulait marquer par cette résurrection périodique un lien entre les vivants et les morts, une continuité entre les générations » (p. 101).

Montaigne avait un domestique qui, rapporte-t-il, « avait demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a été descouvert en notre siecle, en l'endroit où Villegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique ». On aime à penser que si Montaigne a engagé ce domestique, ce n'est pas seulement parce qu'il savait bouchonner les chevaux ou tenir l'office, mais aussi parce que ses lettres de créance étaient d'un témoin de « cet autre monde » :

> J'ay une chanson faicte par un prisonnier, où il y a ce traict : qu'ils viennent hardiment trétous et s'assemblent pour dîner de luy ; car ils mangeront quant et quant leurs peres et leurs ayeux, qui ont servi d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette chair et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes ; vous ne recognoissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore. Savourez-les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair » (Michel de Montaigne [1580], *Essais*, Paris : Gallimard, 1962, p. 211).

L'idéal de l'homme brave est sans doute de mourir chez ses ennemis. Mais cette mort n'est, si l'on peut dire, qu'un premier temps. Elle n'a de sens que parce qu'il est sûr d'être vengé par les siens. La victime doit « venger sa mort » (Claude d'Abbeville, *op.cit.*, 291 v. ; Cardim, *op.cit.*, p. 185 ; Soares de Sousa, *op.cit.*, p. 326-327 ; Staden, *op.cit.*, p. 190 ; Magalhães de Gandavo, *op.cit.*, p. 136). C'est ce qu'expose le dialogue rituel qui s'engage entre meurtrier et victime. Par exemple : « Me voici ! Je viens pour te tuer ; car les tiens ont tué et dévoré un grand nombre des miens. » Réponse : « Quand je serai mort, mes amis me vengeront » (Staden, *op. cit.*, p. 193). « À peu près l'accusation & la sentence de mort » (Coréal, 1726, *Relation des voyages de F. Coréal aux Indes occidentales (1666-1667),* p. 196) – et sa rétorsion. L'idéal du guerrier : capturer des ennemis, mourir en brave et – si l'on prend à la lettre le texte de Montaigne – être récupéré par les siens. La relation de vendetta est en réalité une relation d'échange de service, un troc. Claude d'Abbeville traduit le terme qui désigne la vengeance par troc : « Eiépouich (= yeepi,) venge ta mort, ou selon la vraie signification du mot, prends le pource » (Claude d'Abbeville, *op. cit.*, 291 v et f. 299). Parlant des Chiriguano, Polo de Ondegardo écrit : « Ils ont pour religion la vengeance, et la nomment troc » (Polo de Ondegardo, 1914 [1574], « Informe sobre el origen des los Chiriguanos », *in : Bolivia-Paraguay y Anexos* (R. Mujía, ed.), t. 2 : 82-98 ; La Paz : Imprenta del Estado, p. 86). Au fond, la guerre des cannibales donne à la fois un sens à la vie et un sens à la mort. Car la vengeance donne un sens à ce qui n'en a pas. J'ai l'air de faire de la métaphysique, mais c'est très exactement ce qu'explique un informateur de Thevet.

> Il vaut beaucoup mieux mourir [chez ses ennemis] ainsi que dans sa maison de quelque mort contagieuse : car (disent-ils) on ne peult se venger de la mort qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont esté occis et massacrez en fait de guerre, ayans sur toutes choses ceste vengeance painte en leur âme, et en l'esperance qu'ils ont qu'on vengera leur mort, ils ne se soucient de la souffrir, ains s'esjouyssent en elle, et s'y vont présenter gayement » (Thevet, *op. cit.*, p.196).

Ce qui rappelle, bien évidemment, la réponse de Socrate à ceux qui veulent organiser sa fuite : plutôt que de mourir d'un rhume (*νόσοις ἀλγυνόμενος τελευτῆσαι ἢ γήραι*, assiégé par les maladies et la vieillesse - Xénophon, *Apologie…*, 8), il préfère que sa mort ait un sens – mourir pour quelque chose, comme on dit. La vengeance donne forme à ce qui n'en a pas, une forme idéale, par opposition à la forme imprévue (dans un hamac) de la mort chez soi. C'est conjuguer l'action et la passion, ce sur quoi l'on a prise et ce sur quoi l'on ne peut rien…

Il reste à rendre compte, dans cette présentation sommaire, d'un trait qui a frappé les chroniqueurs, savoir pourquoi ce sont les femmes qui étaient les plus ardentes à manger la chair humaine. Là encore, on doit constater un partage des rôles des hommes et des femmes dans le rite cannibale, qui s'éclaire vraisemblablement par leur responsabilité respective dans le partage vital et qui se vérifie dans leur destin *post-mortem*. À Bahia, « seules les vieilles mangeaient la chair humaine » selon une lettre du Père Azpilcueta (P. Azpilcueta, *Cartas Jesuisticas, Cartas do Brasil, 1549-1560*, Rio de Janeiro, Academia Brasileria 1550, *Cartas Jesuiticas II*, 1931, p. 5l). Si le festin est partagé, l'appétit des vieilles femmes est presque toujours souligné.

> Or toutes les pièces du corps et mesme les trippes, après estre bien nettoyées sont incontinent mises sur les Boucans, auprès desquels, pendant que le tout cuict ainsi à leur mode, les vieilles femmes (lesquelles, comme j'ay dit appetent merveilleusement de manger de la chair humaine), estans toutes assemblées pour recueillir la graisse qui dégoutte le long des bastons de ces grandes et hautes grilles de bois, exhortans les hommes de faire en sorte qu'elles ayent toujours de telles viandes : et en leschans leurs doigt disent *Yguatou*, c'est à dire il est bon » (Léry, *op. cit.*, II : 48-49).

« Ces inhumains mangent tous de cette chair humaine si avidement que rien plus : que si les hommes y sont affamez comme des loups ravissans, les femmes le sont encore d'avantage : et surtout les vieilles y sont si aspres qu'elles ne s'en peuvent quasi saouler au moins de volonté » (Abbeville, *op.cit.*, fol. 294 v°). Là aussi, me semble-t-il, la série mythique d'Amérique du Nord que j'ai évoquée plus haut offre une clé. « Un Hidatsa qui souhaite pouvoir parler à sa belle-mère lui apporte un scalp pris au combat en disant : "Voici une canne pour une vieille femme" ». C'est évidemment signifier que le scalp annule la ménopause et rend sa jeunesse à la femme qui le reçoit – que ce sang frais vaut une cure d'œstrogènes, si vous me permettez.

L'opposition de l'homme et de la femme est de complémentarité. C'est celle de la chair et de l'os.
L'« immortalité » de l'homme, c'est l'état d'os : quand le guerrier est vengé.

> Ils croyent que les Ames (qu'ils tiennent immortelles) estant separees du corps sont transportees au delà des montagnes avec leur grand Père en un lieu appellé Ouaïoupiah, au cas qu'elles ayent bien faict pendant leur vie pour demeurer là à jamais comme en un lieu de repos dansants, sautants & s'esjouyssans continuellement […] comme au contraire ils tiennent que les effeminez ou coùards qui n'ont pas de courage vont avec Ieropari pour estre tourmentez d'iceluy » (Claude d'Abbeville, *op. cit.*, fol. 323 r°).

L'immortalité de la femme, c'est la vie. C'est la fécondité. L'appétence des vieilles femmes pour la chair humaine s'expliquerait par un même désir d'immortalité : quand elles ne peuvent plus procréer.

Opposition et complémentarité, encore une fois, car la guerre est essentielle à la fécondité des femmes et à la fertilité des jardins. Les Indiens Paranae enterraient les os pulvérisés de leurs ennemis avec les semences de maïs pour accroître les récoltes (Susnik, Branka J., *Apuntes de de etnografia paraguaya I*, Asuncion, 1961, p. 104-105). Chez les Indiens Jivaros, célèbres réducteurs de tête, le possesseur de la tête trophée en communiquait le pouvoir à sa mère et à sa sœur dans une danse rituelle et ce pouvoir était supposé influer sur la fertilité des cultures – dont les femmes sont responsables (Harner, M. J., *The Jivaro : people of the Sacred Waterfalls,* Garden City, New York : Anchor Press/Doubleday, 1973, p. 130).

*

Voilà. Je crois que toutes ces données que je viens de présenter rapidement montrent l'étonnante fiabilité des premières sources – il faut bien entendu mettre à part les appréciations religieuses de nos auteurs, mais là n'était pas mon sujet. Ce que l'anthropologie a ajouté à ce dossier, c'est, je pense, essentiellement une manière d'exhaustivité qui a permis de reconstituer l'univers social et religieux des populations en cause. La découverte de l'« autre homme », au sens plein de l'expression, c'est aux premiers voyageurs qu'on la doit.

Planche des *Grands Voyages* de Théodore de Bry, livre 3

Homme Tupinamba, John White (1585-1593)

Ethnographie Tupinamba (1)

Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages, situé dans le nouveau monde nommé Amérique, inconnu dans le pays de Hesse, avant et depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à l'année dernière. Hans Staden de Hombourg, en Hesse, l'a connu par sa propre expérience et le fait connaître actuellement par le moyen de l'impression. Marbourg, chez André Kolben, 1557.

La guerre faite par les tribus du littoral brésilien à l'époque de la découverte opposait généralement des groupes de même culture et prioritairement, semble-t-il, des ennemis privilégiés – ainsi des Tupinambas et des Margageats – partenaires suivis d'un rigoureux système de vindicte entretenu par la morale et la religion.
Les Tupinambas « sont ennemis jurés de toutes ces tribus [les Weittakas, les Tuppin-Ikins, les Guayanas et les Karayas] surtout d'une autre nommée Markaya, qui habite les montagnes » (Hans Staden : *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen [...]*. Marpurg [Marburg], 1557, non paginé – trad. fr. *Nus, féroces et anthropophages*, Paris : Métailié, 1979, p. 172). Cette guerre n'avait pas pour but premier l'hégémonie territoriale (il faut rappeler, toutefois, qu'à cette époque les tribus Tupi avaient repoussé vers l'intérieur d'autres tribus globalement qualifiées de Tapuia – Tapouys de Thevet), mais la capture de prisonniers, victimes sacrificielles ramenées au village pour y être rituellement exécutées et dévorées.

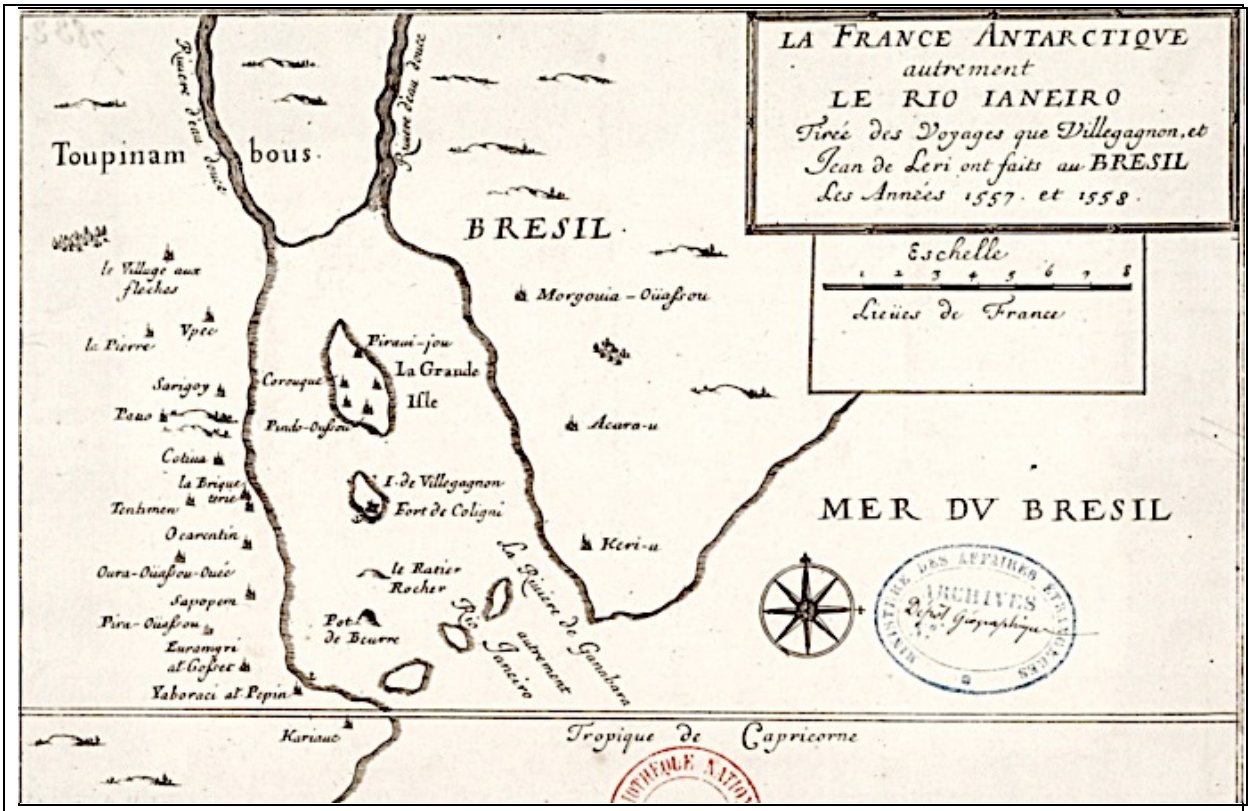
Les mœurs de ces populations nous sont connues par les relations de leurs alliés respectifs, les colonisateurs français et portugais qui, depuis le début du siècle, s'opposaient pour s'implanter sur le littoral. Tupinambas et Margageats firent chacun alliance avec les ennemis de leurs ennemis. Cette opposition prit fin avec le retrait définitif du petit groupe de colons français, après la prise par les Portugais du fort de l'« Isle aux Français » (Guanabara) dans la baie de Rio. Toutefois, les navires français continuèrent à venir charger, plus au nord, jusqu'à la fin du siècle, le brésil, précieux bois de teinture. A Hans Staden, mercenaire allemand enrôlé par les Portugais, qui excipe de sa nationalité pour se dire ami des Français et fléchir les Tupinamba qui viennent de le capturer, on rétorque que

> s'il avait été l'ami des Français, il ne se serait pas trouvé avec les Portugais, car ils savaient bien que les Français étaient aussi leurs ennemis ; ajoutant que ceux-ci venaient tous les ans en cet endroit et leur donnaient des couteaux, des haches, des miroirs, des piques et des ciseaux en échange de bois de Brésil, de coton, de plumes, de poivre etc. C'est pourquoi ils étaient leurs bons amis. Mais que les Portugais n'en avaient pas agi ainsi ; car, lorsqu'ils étaient arrivés dans le pays, ils s'étaient établis au milieu de leurs ennemis et avaient fait alliance avec eux (Staden, *op. cit.*, p. 95-96).

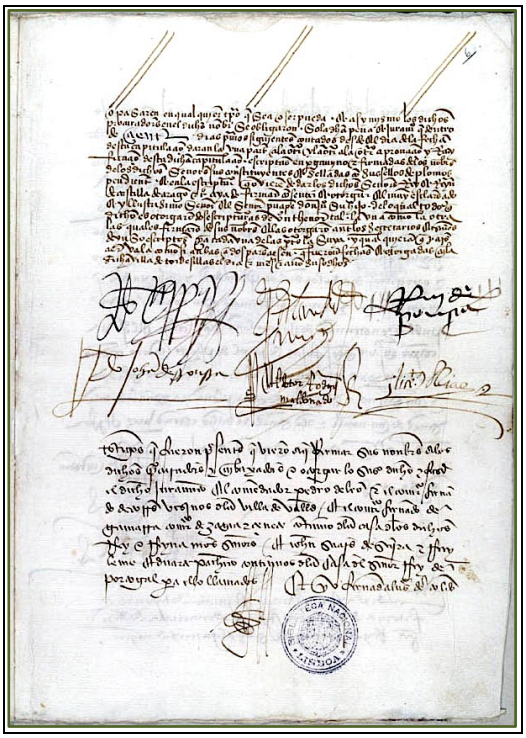
Débarquant chez les « Margageats » et s'établissant au milieu d'eux, les Portugais s'engageaient, sans le savoir, dans une opposition commencée, selon le mythe, dès l'origine du monde. Capturé chez les Portugais établis chez leurs ennemis, Staden ne pouvait être qu'un ennemi des Tupinamba, et, comme tel, il devait subir le traitement réservé aux ennemis jurés.

La « France Antarctique »

« France Antarctique » est le nom donné à la colonie française établie dans la baie de Rio de Janeiro, de 1555 à 1560 (« Pourquoy ceste terre a esté par moy nommee FRANCE ANTARCTIQUE » écrit André Thevet dans sa *Cosmographie Universelle*, fol. 910 v°). Le vice-amiral Nicolas Durand de Villegagnon, chevalier de Malte, se voit confier par Henri II, en 1555, « certaine entreprise que ne voullons estre cy aultrement speciffiée ne declairée ». C'est en effet aller contre le partage du Nouveau Monde entre la couronne d'Espagne et celle du Portugal établi par le traité de Tordesillas en 1494. L'expédition accoste en baie de Guanabara et bâtit le fort Coligny, sur l'île aujourd'hui dénommée « Ilha de Villegaignon ». André Thevet, « cosmographe », auteur, notamment, des *Singularitez de la France Antarctique* (publiées en 1558), est du voyage en qualité d'aumônier de Villegagnon.

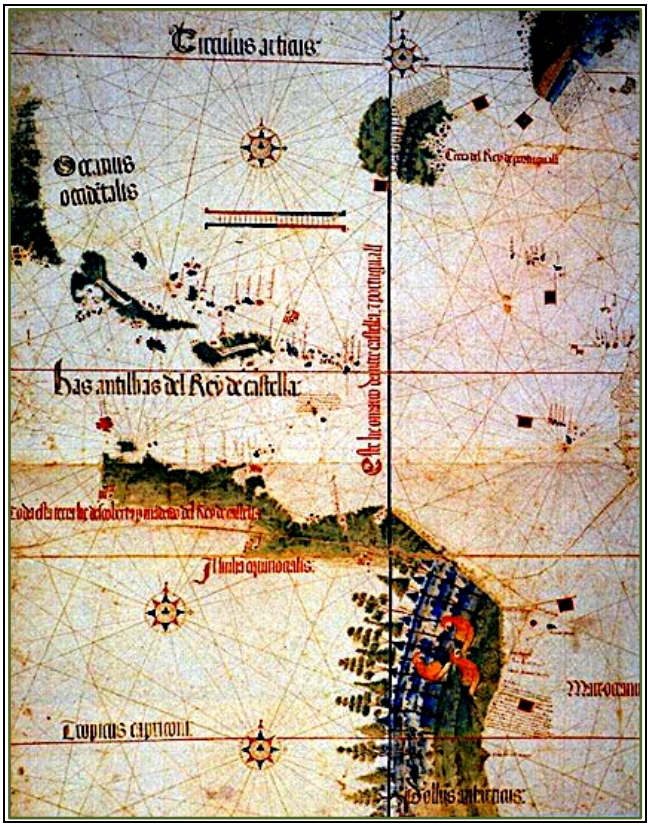


Cartes pour les itinéraires et voïages modernes qui ont esté faits tant par mer que par terre dans toutes les parties du monde et particulierement dans le Levant.
Par P. Duval géographe du Roy, 1665 et 1677.



Traité de Tordesillas (Bibliothèque Nationale de Lisbonne)

Le traité de Tordesillas avait pour but de régler les conflits qui suivirent la découverte du Nouveau Monde. En 1481, une bulle pontificale, *Æterni regis,* avait garanti au Portugal la souveraineé sur toutes les terres au sud des îles Canaries. En mai 1493, le pape Alexandre VI, d'origine espagnole, décrète par la bulle *Inter cætera* que les nouvelles terres découvertes situées à l'Ouest d'un méridien à 100 lieues des îles du Cap Vert revenaient à l'Espagne, celles à l'Est revenant au Portugal.



Détail de la carte de Cantino (1502) montrant l'attribution du Brésil au Portugal

Cette expédition coloniale se double de motivations religieuses. Villegagnon, militaire accompli mais aussi compagnon d'études de Calvin et féru de théologie, ne paraît pas étranger à l'idée de fonder au Brésil une colonie refuge. Mais il affichera une impitoyable intransigeance romaine pendant son séjour. Environ 600 hommes, « recrut[és] dans les prisons », dont 20 protestants, prennent la mer en août 1555 (*Villegagnon, un chevalier de Malte au Brésil*, Lucien Provençal et Vasco Mariz, Paris : Rive Droite, 2001, p. 58). Villegagnon écrit à Calvin pour qu'il lui envoie des pasteurs – qui arrivent à Guanabara le 7 mars 1557 avec Jean de Léry (*infra*). Un conflit théologique éclate et les protestants, chassés du fort, doivent s'établir au milieu des Indiens. Villegagnon, qui a fait exécuter cinq protestants quitte Guanabara en 1559. La colonie est prise par les Portugais le 16 mars 1560.
André Thevet, cordelier et voyageur, publiera trois ouvrages faisant relation de son séjour au Brésil : les *Singularitez* (1558), la *Cosmographie universelle* (1575) et l'*Histoire d'André Thevet Angoumoisin, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales* (1585), en réplique à l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil* de Jean de Léry, devenu pasteur. Son séjour n'a duré que dix semaines. Parti le 15 novembre 1555, il quitte la colonie, malade, le 31 janvier 1556.
Les *Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique : et de plusieurs Terres et Isles decouvertes de nostre temps* (Paris, les héritiers de Maurice de La Porte, 1557 et 1558) ont été rééditées en 1997 chez Michel Chandeigne. Le livre XXI de la *Cosmographie* a été réédité en 1953 par Suzanne Lussagnet dans la collection les "Classiques de la colonisation" aux Presses Universitaires de France, sous le titre *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle 1, Le Brésil et les Brésiliens*, par André Thevet ; choix de textes et notes (Thevet sera le plus souvent cité ici dans cette édition). L'*Histoire d'André Thevet Angoumoisin, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales. Contenant la façon de vivre de peuples Barbares, et observation des principaux points que doivent tenir en leur route les Pilotes et mariniers, pour eviter le naufrage, et autres dangers de ce grand Ocean, avec une response aux libelles d'injures, publiées contre le chevalier de Villegagnon*, restée inédite, a été publiée chez Droz en 2006, par Jean-Claude Laborie et Frank Lestringant.
D'origine modeste, exerçant l'art de cordonnier, Léry est réfugié à Genève quand Jean Calvin l'envoie, en 1556, avec treize autres Genevois, rejoindre la « France Antarctique ». Il y séjourne du 7 mars 1557 au 4 janvier 1558. Léry, qui fait partie des rebelles, vivra plusieurs mois dans l'intimité des Indiens. La relation de son séjour, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (qui n'est éditée qu'en 1578) est aussi une réponse à André Thevet qui imputait aux protestants la responsabilité de l'échec de la colonie. L'Histoire de Léry est éditée chez Droz (1975) par Jean-Claude Morisot, en fac-similé de la deuxième édition. Paul Gaffarel a édité l'ouvrage, ici cité, en deux tomes, en 1880, chez Alphonse Lemerre à Paris.

Les dénominations ethniques dont les chroniqueurs font état sont fonction de ce critérium fondamental de l'inimitié. « Comment est-ce que vos ennemis ont nom ? » demande Léry aux Tupinambas – « Touaiatt ou Margaiat. C'est une nation qui parle comme eux avec lesquels les Portugais se tiennent » (Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, 1880 : II, p. 130). Les Margageats, écrit Thevet de son côté (« les voisins de nos sauvages confederez ») sont « un peuple puissant et cruel » (*Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle ; le Brésil et les Brésiliens,* Paris, P. U. F., choix de textes et notes par S. Lussagnet, 1953, p. 17 – cette édition étant la plus accessible, les notes de Thevet sont, sauf mention contraire, citées dans cet ouvrage). Thevet remarque qu'il y a « diverses sortes de peuples et de nation qu'on couvre de la chappe de Margajats » (André Thevet, *Histoire d'André Thevet Angoumoisin, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*, 1585, fol. 114 v°). Ce nom, qui signifie « chat sauvage » en Tupinamba, est en réalité un qualificatif appliqué à l'ennemi, de même que le terme « Tobajar » (*Touaiatt*, chez Léry), qui signifie « adversaire », « opposé ». Il s'agit de termes réversibles qui disent l'opposition, mais non, à proprement parler de dénominations. (Dans une illustration de la *Cosmographie universelle* de Thevet les « Margageats » se voient opposés aux « Tabaiares », *vide infra.*) Staden est plus précis quand il écrit notamment :

> Les Portugais qui habitent ce pays sont alliés à une nation de Brésiliens nommée Tuppin-Ikins... Cette nation est environnée d'ennemis au Nord comme au Sud : ceux du Sud se nomment Carios, et ceux du Nord Tuppin-Inbas. Les Tuppin-Ikins les appellent Tawaijar, ce qui veut dire ennemi. Ils ont fait beaucoup de mal aux Portugais qui les redoutent encore aujourd'hui (Staden, *op. cit*., p. 70).

La découverte de l'autre homme est aussi iconographique. L'ouvrage de Staden, publié en 1557, est illustré de cinquante gravures narratives, dans lesquelles l'auteur se met en scène, représentant, à travers les péripéties de sa captivité, la culture matérielle et les rites des tribus en cause. La durée de la captivité de Staden, neuf mois, correspond à la durée ordinaire de l'immersion qui permet à l'ethnologue d'entrer en compréhension avec son « terrain ». Quand Staden écrit : « J'ai vu toutes ces cérémonies et j'y ai assisté » (*op. cit*., p. 218), les conditions de son séjour donnent une autre acuité à son observation et aux images qui la restituent. « Il se comprend immédiatement, argumente-t-il au terme de son ouvrage, que celui que l'on cherche à faire passer de la vie à la mort [*Aber das dem den man vom leben zum tod bringen will* - la traduction française de ce passage est fautive] n'éprouve pas la même chose que ceux qui en sont éloignés et qui y assistent en tant que spectateurs ou ceux qui en entendent parler ». Ce condamné à mort en sursis, qui ignore le jour de son « massacre » et qui vit sa propre

mort à chaque exécution à laquelle il assiste, est en effet spécialement intéressé à l'interprétation des signes… Les gravures sur bois de Staden seront exécutées sur cuivre par Theodor de Bry dans ses *Grands Voyages*, chronique illustrée des récits d'exploration au Nouveau Monde au XVIe siècle. Les six premières parties des *Voyages* sont publiées de 1591 à 1598. Le volume 3, publié en latin en 1592 (*Americæ tertia pars : memorabile provinciæ Brasiliæ Historiam*, Francfort, MDXCII), reproduit et illustre les récits de Staden et de Léry (tous deux protestants, de Bry étant lui-même un exilé huguenot) les unifiant sous un même *Rerum et verborum index* (p. 296). La narration en images de la captivité de Staden est reprise en première partie, avec un souci du détail et de l'esthétique qu'autorise la taille-douce. Avec sa volonté d'illustrer des récits « de première main », la qualité exceptionnelle des gravures de Bry et de son atelier fera des *Voyages* une référence dans la représentation des Amérindiens.

C'est cette inimitié, cette sauvagerie dans l'inimitié qui fit passer ces populations en proverbe. Aujourd'hui encore, au Brésil – héritage des anciennes alliances – « Tupinamba » peut être synonyme de féroce barbarie, tandis que, jusqu'à une époque récente, c'est, selon Lussagnet, le nom de « Margageat » qui, « dans les provinces du Centre » [de la France] (*op. cit.*, p. 17, note 1), était utilisé dans ce sens. Le *Französisches Etymologisches Wörterbuch* de von Wartburg donne pour « margageat » le sens de « homme de peu, exactement crachat » ; « C'est un vrai margageat ! » peut-on lire dans *la Vie de Henry Brulard* de Stendhal, écrite en 1835-1836, pour qualifier un personnage « horriblement laid » - Paris : Garnier, 1961, p. 254). La haine inexpiable que se vouaient ces tribus n'avait pas manqué d'impressionner les voyageurs européens.

> L'inimitié est si invétérée entre ces deux nations, écrit Thevet, qu'il est autant possible de tenir le feu avec l'eau sans que l'un n'altère l'autre comme de joindre Toupinambaux et Margageaz en un lieu sans qu'ils se rompent la teste les uns aux autres : et lorsqu'ils s'attaquent par guerre, c'est la plus grande cruauté qu'homme sçauroit imaginer... [ils] estiment celui-là poltron et lasche de cœur, lequel ayant le dessus de son ennemi, le laisse aller sans se venger et sans le massacrer et manger, ainsi qu'ils le font ordinairement » (Thevet, 1953, p. l8).

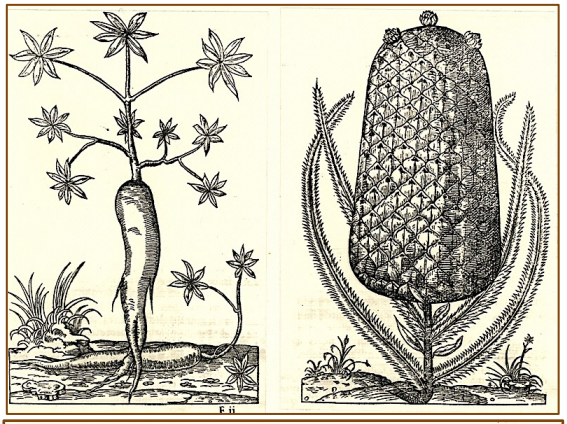
En 1550, des Tupinamba furent exhibés à Rouen – ceux-là que questionna Montaigne – et, pour l'occasion, on organisa un combat simulé entre Tupinamba et « Tabaiares ».

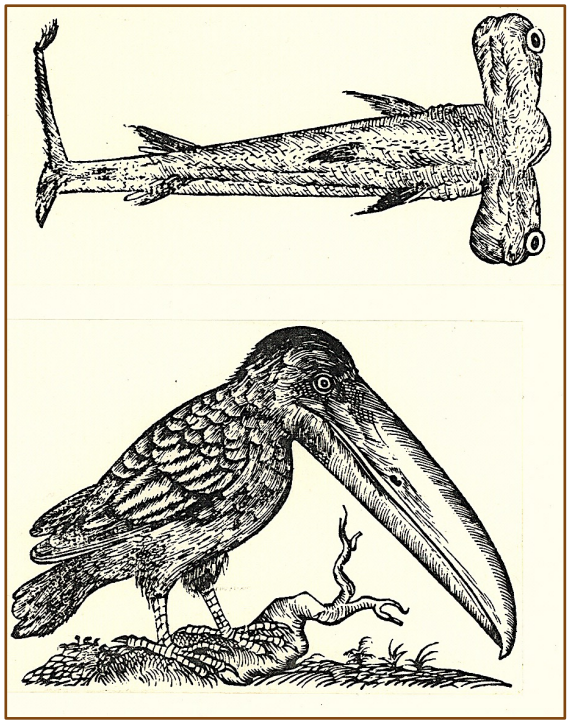
Figure des Brifilians.
Fête brésilienne donnée à Rouen en l'honneur du roi Henri II en 1550.
Spectacle de la « vie sauvage » offert par les Normands au roi Henri II et à Catherine de Médicis pour leur entrée solennelle à Rouen. Dans un décor de forêt vierge, cinquante Tupinamba et Tamoyos, « tous nudz, hallez et herissonnez, sans aucunement couvrir la partie que la nature commande », au visage « entrelardé d'éneraudes, courant à travers des taillis après des singes et des sagouins, au vol effrayé des perroquets » interprètent des scènes de la vie quotidienne et des scènes de combat, deux cent cinquante matelots jouant les utilités.
(voir : *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550; suivie d'un fragment du XVIe siècle roulant sur la théogonie des anciens peuples du Brésil, et des poésies en langue tupique de Christovam Valente*,
par Ferdinand Denis, Paris : J. Techener, 1850)

Autant que leur férocité, c'est la bravoure de ces guerriers et leur parfait mépris de la mort qui a impressionné les chroniqueurs, mais c'est surtout l'aspect réglé et obligé de leurs rites dont l'anthropophagie, cette « tant estrange tragedie » dira Léry (*op. cit*., II, p. 51), constituait l'achèvement. Leurs descriptions, dont Alfred Métraux a fait une étude comparative (*La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Paris : Ernest Leroux, 1928, repris dans *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, chapitre II : « L'anthropophagie rituelle des Tupinamba », Paris : Gallimard, 1967, ici cité) permettent de reconstituer le scénario de la capture de la mise à mort des prisonniers que nous présentons ci-après. Les relations du cordelier Thevet furent, pour une part non négligeable, à l'origine du mythe du bon sauvage : « Je vous diray, que soubz le ciel, il n'y a nation plus liberalle, de ce qui croist en leur païs, que ceux cy, pourvu que ce ne soient point de leurs ennemys » (p.112).

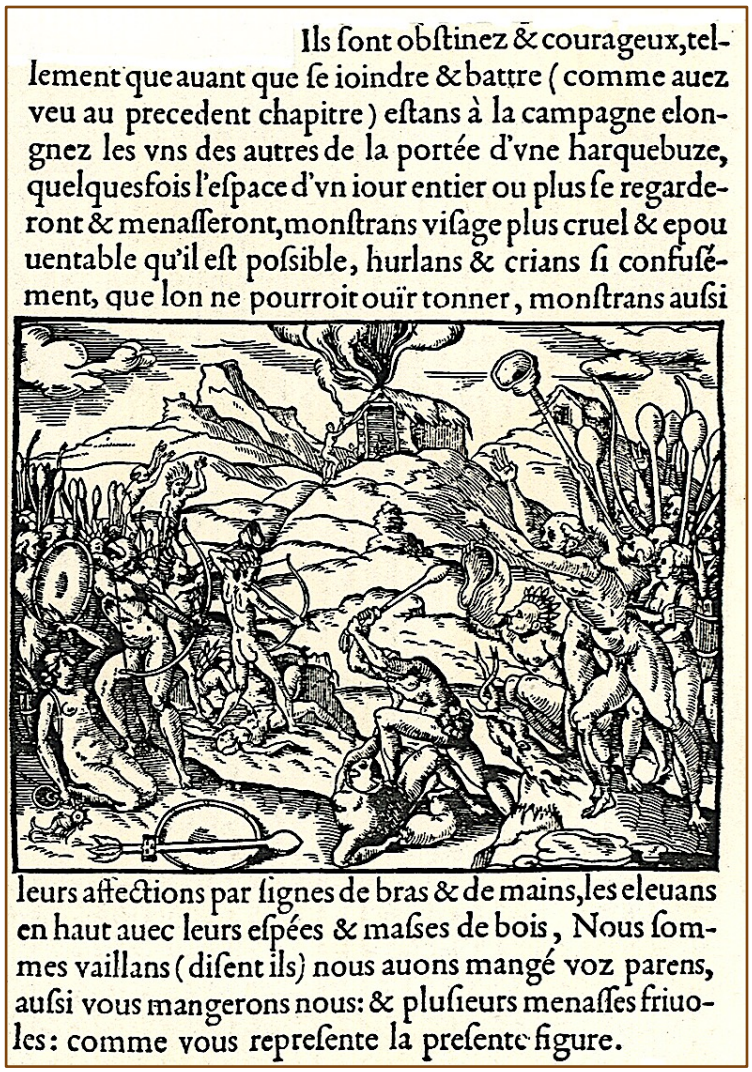
> Encor ont-ils ceste honnesteté naïfve et pleine de courtoisie, que le premier qui a pris quelque grosse proye, soit en terre soit en l'eau, il en distribue à chacun, et nommément aux Chrestiens, s'il y en a […] Et quand vous venez à entrer dans leur loge, ils vous disent Marabissere, c'est-à-dire, comment as-tu nom ? et vous pouvez vous asseurer, que le sçachant une fois, ils n'auront garde de l'oublier, tant ils ont la mémoire bonne et gentille. Je vous dis tant vieux que jeunes, dont me suis souvent esbahi (*op. cit*., p.121 et p. 123).

« Margageaz » contre « Tabaiares » : « Combat des Sauvages » (dans Thevet, *Cosmographie*…, p. 942).





Quelques « singularitez » révélées par Thevet : le tabac (qu'il propose d'appeler l'« angoulmoisine » – il est natif d'Angoulême) *Cosmographie*, p. 927, (1953 p. 103) ; le manioc (*Manihot*, le nom scientifique du manioc est : *manihot theveti*) *Singularitez*, p.114, *Cosmographie*, p. 948 ; l'ananas (*Nana*, « fruit tres savoureux ») *Singularitez*, p. 89, *Cosmographie*, p. 936 ; le poisson-marteau, *Singularitez*, p. 50 ; le toucan, *Singularitez*, p.89.
Le nom de Thevet est associé également au Laurier jaune (*Thevetia peruviana*), le terme thévétine désignant l'hétéroside cardiotonique extrait du fruit du Laurier en cause (voir ici : « Le Tanguin, poison d'épreuve : mode d'emploi »)


Ils ſont obſtinez & courageux, tellement que auant que ſe ioindre & battre (comme auez veu au precedent chapitre) eſtans à la campagne elongnez les vns des autres de la portée d'vne harquebuze, quelquesfois l'eſpace d'vn iour entier ou plus ſe regarderont & menaſſeront, monſtrans viſage plus cruel & epouuentable qu'il eſt poſsible, hurlans & crians ſi confuſément, que lon ne pourroit ouïr tonner, monſtrans auſsi leurs affections par ſignes de bras & de mains, les eleuans en haut auec leurs eſpées & maſses de bois, Nous ſommes vaillans (diſent ils) nous auons mangé voz parens, auſsi vous mangerons nous: & pluſieurs menaſſes friuoles: comme vous repreſente la preſente figure.

Sauvages « obstinez et courageux », « Défi avant le combat » (*Singularitez*, p. 73)

Les expéditions guerrières consistaient en incursions surprises dans le pays ennemi. « En allant, ils avancent lentement, mais en retournant ils vont le plus vite qu'ils peuvent » (Staden, *op. cit.*, p. 136). Après localisation et observation de l'adversaire (Thevet, *op. cit.*, p. 178, 272 et ch. XIII), les agresseurs s'efforçaient de capturer des ennemis ; à cet effet, ils partaient en expédition munis de cordes. Ces attaques surprises ne réussissaient pas toujours, les villages tupi étant souvent efficacement protégés de palissades faites de troncs de palmiers, « si serrées que les flèches ne peuvent les traverser » (Staden, *op. cit.*, p. 174). Staden raconte ainsi (p. 106) l'échec des Tuppin-Ikins venus le délivrer et rapporte aussi que les mêmes assaillants réussirent à mettre le feu à un autre village dont les habitants avaient fui. D'après Staden encore, « il y a deux saisons où l'on doit principalement craindre les attaques des sauvages », l'une quand certain poisson (les muges) quitte la mer et remonte les rivières pour le frai, « il est alors facile de se procurer des vivres », l'autre quand mûrissent les fruits de l'abbati qui servent, avec la racine du manioc, à la préparation du cahouin : « A leur retour, ils trouvent les abbati mûrs et peuvent préparer le breuvage qu'ils boivent en dévorant les prisonniers qu'ils ont fait : ils l'aiment tant qu'ils soupirent toute l'année après le moment où ces fruits seront mûrs » (*id.*, p. 76). Le 15 août 1554, à l'époque du frai des muges, les Tupinambas montèrent une expédition composée de « trente huit canots contenant chacun vingt huit personnes ». « Leur plan était de débarquer près de Brickioka (le fort portugais) du côté où [Staden] avait été fait prisonnier, de se cacher dans les bois et de s'emparer de tous ceux qui tomberaient entre leurs mains » (*id.*, p. 135-136).

La capture d'un prisonnier était une prouesse individuelle qui instaurait une relation spécifique entre le captif et son vainqueur. Le Père Yves d'Evreux ayant demandé à un Tupinamba « fort et vaillant » pourquoi il ne le servait qu'à contre-cœur s'entendit répondre : « Tu ne m'as pas mis la main sur l'épaule en guerre ainsi qu'à fait celuy qui m'a donné à toy ». Le missionnaire découvrit alors que

> c'était une cérémonie de guerre, pratiquée entre ces nations, quand un prisonnier est tombé en la main de quelqu'un, celuy qui le prend luy frappe de la main sur l'espaule, luy disant, je te fay mon esclave, et des lors ce pauvre captif, quelque grand qu'il soit entre les siens, se recognoist esclave et vaincu, suit le victorieux, le sert fidèlement sans que son maistre prenne garde à luy » (*Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le père Yves d'Évreux*, publié par Ferdinand Denis, Leipzig et Paris : A. Franck, 1864, p. 46).

Hans Staden, capturé en forêt alors qu'il était accompagné d'un homme qui réussit à s'échapper et à donner l'alerte, raconte comment ses assaillants se disputèrent sa personne :

> L'un disait qu'il avait été le premier à m'atteindre, l'autre qu'il m'avait capturé. Ils venaient de villages différents et ils étaient mécontents de rentrer chez eux sans un prisonnier. C'est pourquoi ils se querellaient avec ceux qui me retenaient. Les uns disaient qu'ils s'étaient approchés de moi autant que les autres et ils voulaient avoir leur part de ma personne et me tuer sur les lieux mêmes. [Finalement, ils se mirent d'accord et] on m'attacha quatre cordes autour du cou » (Staden, *op. cit*., p. 66).

Staden fut alors poussé dans un canot et ses assaillants reprirent la mer pour regagner leurs villages. D'après Thevet, l'arrivée au village se passait de la manière suivante :

> Or s'en retournans avec tel butin en leur pays, c'est grand plaisir de voir les Fanfares, jeux, cris et hurlements qu'ils font, pour signifier à leurs gens la victoire par eux obtenue, faisans caresses au prisonnier: lequel avant qu'entrer en leurs loges, ils vous mèneront sur le tombeau de leurs pères ou mères décédez, comme si c'estoit une victime immolée à leur mémoire et après cette cérémonie le font venir dans le village, et lors vous jugeriez, que les prisonniers fussent chefs de ces troupes, tant ils les font braves, avec certains plumages, qu'ils nomment selon la diversité, ores d'une sorte, tantost d'une autre... qui sont ornemens du corps, depuis les espaules jusques aux cuisses, et le tout de plume. Mais ce qui donne moins de plaisir aux prisonniers (quoy qu'ils n'ayent guère grande appréhension de la mort) c'est que en signe de sa deffaite future, ils luy jettent de la plume de Perroquet dessus la teste, et en entrant dans le village, tout ainsi que par deçà on jette fleurs odoriférantes sur les grands Seigneurs, faisant leurs entrées en leurs villes (Thevet, *op. cit*., p.193-194).

Staden, qui vit les choses d'un autre œil, raconte qu'après une halte nocturne, la nuit passée attaché dans un hamac et ses vainqueurs menaçant de le dévorer et se moquant de lui : « Tu es mon animal à l'attache », ils arrivèrent au village à environ trente milles du lieu de sa capture.

> Nous abordâmes sur une pointe de terre, près de laquelle leurs femmes étaient occupées à travailler dans des champs de racines qu'ils nomment, mandioka et elles en arrachaient ; on me força de leur crier : Voici votre nourriture qui arrive... Quand nous fûmes à terre, tous, jeunes et vieux, quittèrent les cabanes qui sont situées sur une colline pour venir me regarder. Puis les hommes s'en allèrent dans leurs demeures avec leurs arcs et leurs flèches, me laissant à la garde des femmes, qui me prirent au milieu d'elles. Quelques-unes marchèrent devant et d'autres derrière, en dansant et chantant la chanson qu'ils ont l'habitude de chanter à leurs prisonniers quand ils veulent les dévorer. […] Quand je fus arrivé à l'Ywara, ou à l'espèce de retranchement qu'ils font autour de leurs cabanes, qui consiste en fortes pièces de bois et ressemble à une palissade, ces femmes tombèrent sur moi, m'accablèrent de coups, m'arrachèrent la barbe, en disant dans leur langue : *Sche inname pepike a e*. Je te bats au nom de mon ami qui a été tué par les tiens. Ils me conduisirent ensuite dans une cabane, et me couchèrent dans un hamac, où les femmes recommencèrent à me battre et à me maltraiter, disant qu'elles me mangeraient bientôt. [Après lui avoir annoncé qu'ils l'avaient donné à un de leurs amis, ses « maîtres » ajoutèrent] : Les femmes vont te conduire Aprassé. Je ne compris pas alors ce mot, mais il veut dire danser. Ils me conduisirent donc hors de la hutte et sur la place, en me tirant par la corde que j'avais au cou. Toutes les femmes qui étaient dans les sept cabanes vinrent s'emparer de moi, et les hommes nous laissèrent. Les femmes m'entraînèrent, me prenant les unes par les bras, les autres par la corde, qu'elles serraient tellement que j'avais de la peine à respirer. Je ne savais pas ce qu'elles voulaient faire de moi ; mais je me consolais en pensant aux souffrances de Notre Seigneur Jésus-Christ, et à la manière dont il avait été traité par les juifs. Elles me conduisirent ainsi devant la cabane du roi, qui se nommait Vratinge Wasu, c'est-à-dire le Grand Oiseau blanc ; elles me couchèrent sur un grand tas de terre qui se trouvait devant la porte. Croyant que ma dernière heure était venue, je regardais de tous côtés pour voir si on n'apportait pas l'Iwera pemme ; c'est ainsi qu'on appelle l'espèce de massue avec laquelle on assomme les prisonniers. Une femme s'approcha alors avec un morceau de cristal attaché entre deux baguettes, et me rasa les sourcils ; elle voulut aussi me couper la barbe, mais je l'en empêchai en disant que je voulais mourir avec ma barbe. Elles répondirent qu'elles ne voulaient pas encore me tuer, et consentirent à me la laisser. Cependant, quelques jours après, elles me la coupèrent avec des ciseaux que les Français leur avaient donnés (*op. cit*., p. 90-92).

La capture du prisonnier, le retour des vainqueurs au village, l'intégration du captif chez ses ennemis revêtaient des formes bien précises qu'on peut résumer ainsi : Bien que consécutive à une action collective, la capture est un acte individuel qui, selon la procédure symbolique décrite par Yves d'Evreux, noue une relation singulière entre un guerrier et son captif. Amené au village, le prisonnier fait l'objet d'une transformation de la part de ses

vainqueurs. Alors que les ennemis grièvement blessés étaient achevés, dépecés, dévorés ou boucanés sur le champ de bataille (d'après Staden), le prisonnier était progressivement « civilisé » par ses hôtes, toujours ennemi et promis au festin sacrificiel, mais aussi adopté par ses vainqueurs et assimilé par eux.

> Une troupe de guerriers revenant avec ses prisonniers s'arrêtait dans les villages amis où elle faisait une entrée triomphale au milieu des danses, des cris et des hululements des femmes qui se frappaient la bouche en cadence. Les amis de celui qui ramenait un captif l'attendaient au bout d'un chemin qu'ils avaient ouvert dans la brousse à son intention, honneur également rendu aux grands chamans (Métraux, *op. cit*., p. 47).

Retour de triomphe donc, dans la célébration duquel les femmes, qui représentent la permanence du village, par opposition à la mobilité guerrière, prennent une part essentielle. C'est un ennemi qui arrive, et c'est comme tel qu'il est reçu. Quand Staden fut amené, avec d'autres prisonniers, dans le village de Konyan Bebe, vainqueurs et vaincus s'interpellèrent en ces termes : « Oui, nous sommes partis comme il sied aux braves pour vous capturer, vous nos ennemis, et pour vous manger » – « Maintenant vous avez gagné et vous nous avez capturés, mais nous n'en avons cure. Les braves meurent en pays ennemi. Notre terre est grande et les nôtres nous vengeront » – « Oui, vous avez exterminé beaucoup des nôtres et nous nous vengerons sur vous » (Staden, cité par Métraux, p. 47). La forme extrême de la déchéance infligée à l'ennemi semble s'exprimer dans l'acte de le livrer en pâture aux femmes, tel que le rapporte Staden, obligé de leur crier : « Moi, votre nourriture, j'arrive ! », puis abandonné à elles par ses maîtres. Pourtant, le captif était en même temps formellement assimilé à un Tupinamba. « Extérieurement du moins, celui-ci ne se distinguait plus d'un Tupinamba au front tonsuré et soigneusement épilé » (Métraux, *id.*, p. 47).

D'après les informations recueillies par les informateurs de Thevet, le prisonnier était consacré à l'esprit d'un homme tué à la guerre. Il était en premier lieu astreint à « renouveller » le tombeau des défunts « comme si c'estoit une victime qui deust être immolée à leur mémoire ». Il est alors en mesure de prendre possession des objets d'un homme et « d'en ôter la corruption ». La vengeance et la dévotion du captif apparaissent ici comme dernier devoir rendu au mort et forme achevée de la sépulture. Il

> est mené en la maison de celuy, duquel le sepulchre aura esté renouvelle : et on apporte devant luy l'arc, les flesches, colliers, plumasseries, lits, fruits, et autres choses appartenant au deffunct, à fin que il s'en serve sçavoir du lit pour se coucher, des colliers et plumages pour se parer, quand bon luy semblera. Quant à l'arc et flesches, il les luy fault laver et nettoyer, à cause qu'il n'est permis à aucun d'entre eux s'aider du bien d'aucun decedé, jusques à ce que l'un de leurs ennemis, en ait usé, et en ait osté la corruption, qu'ils pensent y estre (Thevet, *op. cit*., p. 194).

L'homme pouvait être marié à la veuve du défunt auquel il était consacré, celle-ci ne pouvant se remarier que si son époux avait été vengé.

> Quant aux dites femmes veuves, elles ne se remarient point, si ce n'est aux frères et aux plus proches parents de leur deffunct mary, lesquels auparavant fault qu'ils vangent la mort dudit deffunct, s'il a été pris et mangé de l'ennemy. S'il est mort de vieillesse ou de maladie, fault que celuy qui doit prendre la veuve pour femme, ameine un prisonnier qui nectoye sur la fosse du trespassé, soit qu'on ait changé de village ou autrement (Thevet, *op. cit*., p. 107).

Après avoir pris possession des objets du défunt,

> quelquefois on luy donne (ses) femmes, à fin qu'il s'en serve : Et elles les ayans pour associez, disent qu'elles sont récompensées de la defaitte de leurs premiers marys... Et les entretiennent aussi bien et avec tou tel soing et diligence, qu'elles ont fait leurs marys, qui estoyent de leurs amis, jusques à ce que vienne le temps et jour prefix pour la mort et le massacre du prisonnier (Thevet, *id*., p. 194-195).

Le maître du captif avait le devoir de marier celui-ci :

> Si celuy d'entre-eux, qui aura esté occis en bataille, n'avoit point de femme, celuy à qui est le prisonnier, est tenu de bailler l'une de ses sœurs pour le mariage du captif : et s'il n'en a, doit requérir ses amis de luy en fournir : ce dequoy il n'est jamais esconduit, à cause que le plus grand plaisir et contentement qu'ils sçauroient recevoir, est d'avoir un de leurs ennemis ainsi apparenté » (Thevet, *id*., p. 195).

Cet ennemi au village, ainsi « assorty et fourny de maison, femmes et meubles » (*id*.) est maintenant comme un beau-frère. Ainsi incorporé au groupe de ses vainqueurs, bien que sachant sa mort inéluctable et jouissant d'une liberté relative, le prisonnier ne cherchait généralement pas à s'enfuir et pouvait vivre de nombreuses années chez ses ennemis. « Il lui était ainsi permis, écrit Métraux, de cultiver un coin de forêt et d'aller à la chasse et à la

pêche. Le corps peint et paré de plumes, il pouvait participer aux fêtes que la communauté organisait de temps à autre. » « La plupart des anciens voyageurs nient que les prisonniers aient été gênés en quoi que ce fût dans la liberté de leurs mouvements. Ils pouvaient aller et venir sans qu'aucune surveillance rigoureuse ne fût exercée sur eux. »

> Beaucoup considéraient leurs maîtres à l'égal de parents. Cette affection était réciproque. Quand s'introduisit la coutume de vendre les captifs aux Européens, ceux qui les avaient cédés étaient navrés de les voir ensuite brutaliser. Lorsque les prisonniers s'enfuyaient, ils étaient sûrs de trouver refuge chez leurs anciens maîtres qui les cachaient dans les bois et envoyaient leur propre fille vivre avec eux et veiller à leur entretien (Métraux, *op. cit*., p. 49-51).

Les évasions étaient rares pour la raison que

> si quelqu'un des prisonniers s'estoit échappé pour retourner en son pays, non seulement il serait tenu pour couaue eum, c'est-à-dire poltron et lasche de courage: mais aussi ceux de sa nation mesme ne manqueroient de le tuer avec mille reproches de ce qu'il n'auroit pas eu le courage d'endurer la mort parmi ses ennemis, comme si ses parents et tous ses semblables n'estoient point assez puissants pour vanger sa mort (Claude d'Abbeville, in Métraux, p. 52).

II est probable que le prisonnier, « une fois incorporé au groupe de ses ennemis, cessait de faire partie de celui où il était né » (Métraux, *id.*) et que c'est un homme sans identité qui serait retourné chez les siens. La relation filiale attestée par les témoignages ci-dessus – qui n'est pas sans rappeler ce qui se passait chez les Aztèques – semble confirmer que sa capture et son incorporation au groupe de ses vainqueurs redéfinissaient le statut de l'homme.

Il faut considérer aussi, comme l'idéologie Tupi y invite, l'attitude du guerrier devant la mort en ce qu'elle met en évidence une relation spécifique entre les deux groupes partenaires de vengeance. Un parent capturé devient, dès lors, autre ; il ne s'agit plus de le libérer, il s'agit de le venger. Un échange de prisonniers priverait, de même, des raisons de venger la mort. Or, la vengeance est invariablement donnée par les Tupinamba comme le motif de la guerre et de l'anthropophagie rituelle qui en est l'achèvement. La mort du guerrier captif est nécessaire à la poursuite des guerres et le devoir de vengeance est complémentaire du devoir de mourir en pays ennemi ; tous deux nourrissent la perpétuation d'un système qui dit la vérité de ces hommes « les plus cupides de gloire que jamais je vey onc » (Thevet, *op. cit*., p. 96). « Ce peuple n'a d'autre salaire proposé devant ses yeux pour le sang qu'il respand en guerre, que l'honneur et le contentement qu'il prend d'avoir vaincu ses ennemis » (Thevet, *op. cit*., p. 112). Ils ont quelque espoir de revivre avec leurs pères « derrière les montagnes », « si toutefois ils ont mangé en cette vie la chair des ennemis » (Léry, *op. cit*., II, p. 62) Thevet rapporte qu'un « roy de ce pays », malade, lui avait demandé d'intercéder en sa faveur auprès de son Dieu :

> Je t'ay ouy faire grand compte d'un Toupan, qui peut toutes choses : je te prie parle à luy pour moy, et fais qu'il me guérisse, et lors que je seray debout, et en santé je te feray de grands presens, et veux estre acoustré comme toy, et porter mesme grand barbe, et honorer Toupan comme tu l'honores. Auquel je fais response que s'il vouloit guérir, et croire iceluy, qui a fait le ciel, la terre et la mer, et qu'il ne creust plus, après avoir receu le lavement de baptesme, à leurs Caraïbes et enchanteurs, et qu'il ne se vengeast, ni mangeast ses ennemis, comme il avait fait toute sa vie... A quoy ce maître Roytelet me fit response, que volontiers estant guery par la puissance de Toupan, qu'il accordoit présentement tous les articles que je luy avois proposé hors mis un, qui estoit de ne se venger de ses ennemis : et encore quand Toupan luy commanderait de ne le faire, il ne le sçauroit accorder : ou si par cas fortuit il l'accordoit, il meriteroit mourir de honte (Thevet, *op. cit*., p. 85-86).

Symétriquement, le devoir du captif est de braver la mort. « C'était le propre des braves que de mourir aux mains de leurs ennemis et non dans des hamacs comme les femmes qui ne sont pas nées pour un destin aussi enviable » (Magalhães de Gandavo, *op.cit.*, p. 133). Dans le rite de la mise à mort, le prisonnier répétera une dernière fois sa qualité d'ennemi, sa certitude que les siens le vengeront et son mépris de la mort.

> Je me suis autrefois amusé à deviser avec ces pauvres gens estans ainsi sur le point lesquels estoient jeunes, beaux et puissants hommes : Ausquels comme je demandasse s'ils ne se soucioient point de la mort, qui leur estoit si voisine et si espouventable : ils me respondoient avec risée et mocquerie en ceste sorte […] meschant estranger, tu ne sçais que tu dis, va-t'en d'auprès de moy. Nos amis nous vangeront, et ceste mort nous est heureuse. Sans faire autre compte de mon propos, ils s'esjouyssoient, et monstroient une contenance si asseuree et hardie, que j'en estois merveilleusement esbahi. Que si je leur parlois de les délivrer, et racheter, des mains de leurs ennemis, ils prenoient tout en mocquerie, me faisant la moue, disoient que nous Aiouroiou (ainsi nous nomment ils, combien que ce soit un nom d'une espèce de gros Perroquetz), n'estions point hommes de cœur : mais plustot du naturel de leurs Quains-passa, qui sont Guenons, qui vivent en perpétuelle crainte des coups ou de la mort (Thevet, *op.cit.*, p. 198-199).

L'homme digne de ce nom est *Kereumbau* (Thevet, *id.*, p. 132), vaillant à la guerre (*Querre-muhau* dit Léry (II, p.138), puissant à la guerre et qui est vaillant à faire quelque chose.) L'homme qui n'a capturé aucun ennemi en guerre est *Manen*, faible, *Mebek*, lâche, efféminé (Thevet, *id.*, p. 134).

La vengeance et la guerre sont si nécessaires à l'homme que les « derniers Tupinamba allaient dans les villages abandonnés de leurs ennemis pour y déterrer les morts. Ils en ramenaient les crânes chez eux, les ornaient de plumes et les brisaient d'un coup de massue. L'auteur de cet exploit accomplissait ensuite tous les rites prescrits en cas de meurtre, et prenait un nouveau nom » (Métraux, *op.cit.*, p. 69, d'après Soarès de Souza, p. 308). La capture et la mise à mort de l'ennemi prenaient une signification esssentielle dans la réalisation de l'homme, une initiation et littéralement une nouvelle naissance puisque celui qui avait tué rituellement un captif devait changer de nom et que c'était là une condition du mariage.

> Et ne permect jamais la mère, dit Thevet (*op.cit.*, p.134), que sa fille couche avec un homme, s'il n'a prins pour le moins un ou deux prisonniers et qu'il n'ait changé de nom dés son enfance, parce qu'ils croyent que les enfants qui seroient engendrez d'un Manem, c'est à dire, d'un qui n'a prins quelque esclave, ne feroient jamais bon fruict, et seroient Mébek, c'est à dire foible faisneant et craintifs.

« La plus grande gloire chez ces Indiens est d'avoir pris et tué un ennemi ; et ils ont l'habitude de se donner autant de noms qu'ils en ont tué. Ceux qui en portent un grand nombre sont regardés commes les principaux de la nation » (Staden, *op.cit.*, p. 197). On voit donc la guerre engagée dans la structure de la société, dans l'initiation et dans le mariage d'un homme. C'est probablement en regard de ce dernier point que le prisonnier était parfois exécuté par le fils de celui qui l'avait capture (Magalhães de Gandavo, *op.cit.*, p. 139). Le captif pouvait aussi être donné « comme marque d'amitié » ainsi que le rapporte Staden :

> [Mes maîtres] m'annoncèrent qu'ils m'avaient donné, comme marque d'amitié, au frère de leur père, pour qu'il me gardât et me tuât quand je devrais être mangé, ce qui illustrerait son nom ; car l'année précédente, celui-ci avait aussi fait un prisonnier, et l'avait offert par amitié (à l'un de mes maîtres), qui l'avait assommé, et s'était rendu célèbre par ce moyen. C'est pourquoi celui-ci avait promis de lui donner à son tour le premier prisonnier qu'il ferait, et ce fut moi (*op.cit.*, p. 90).

Les Tupinamba comprenaient sous un même terme, *tobajara*, « ceux qui sont opposés », les ennemis et les beaux-frères. On peut se demander quel genre d'inimitié travaille cette relation d'alliance qu'est le mariage et pourquoi le système matrimonial emprunte son langage au drame de la guerre.

Voici la description la plus circonstanciée du système familial tupinamba, on la doit à Thevet (*op.cit.*, p.129 et s., nous l'avons résumée au précédent chapitre) :

> Les vrayes et légitimes femmes des hommes de ce pays sont les filles de leurs soeurs qu'ils nomment Chérain-dit-mébut, c'est à dire, la fille de ma sœur, et Chérémire-korem, c'est à dire, ma femme future. Et sur ce, fault noter que dès qu'elles sont nées, l'oncle maternel les leve de terre, et les retient pour femme future : et par ce moyen le père de la fille est acquitté d'une partie de la servitude en quoy il estoit obligé pour sa femme, mère de l'enfant, envers les parens d'icelle, comme je diray cy après : et toutefois les mères ne permettent jamais que les hommes couchent avec leurs filles avant aage competant et qu'elles ne puissent concevoir : c'est à sçavoir devant le temps de leurs purgations, qui leur adviennent le plus communément en la quinzième ou seizième année... Outre ce encores ne veulent souffrir que leurs filles prennent mary, que leurs cheveux ne soient recreuz. Lesquels leur avoient esté couppez au temps de leurs dites purgations, et qu'ils ne leur couvrent presque toutes les espaules... Que s'il advient d'adventure que les filles refusent leur oncle maternel, et ne prennent quelque autre à plaisir : outre le gré de leur mère, elles sont tenues entre elles pour paillardes qu'ils nomment Souaragi [la Sarigue possède un « double vagin » écrit Cuvier et le mâle une « verge bifurquée » « propre à lancer la semence dans ce double canal » (*Leçons d'anatomie comparée*, Paris : Fortin et Masson, 1846, tome VIII, p. 44-45) ; chez l'homme, l'exception d'utérus didelphe, bicervical et unicervical, concerne 0,3 % de la population générale et la diphallia est encore plus rare.] et de telles ecervelees, ils n'en font pas grand comte ny ne les estyment femmes arrestees : aussi font-ils souvent mariz nouveaux, qu'ils nomment Atoussap : c'est à dire, homme passant : mesme sont cause que leur oncle maternel oste leur mère à leur père, et par ce moyen sont dites sans père, qu'ils appellent, Toupu-éum, et aucunefois sans mère, par ce qu'elles se précipitent et tuent quelquefois par despit. Mais quand les filles sont sages, et suyvent le conseil de leurs mères, si elles sont vivantes, ou bien, si elles sont mortes, de leurs tantes, ou plus prochaines parentes : (n'ayant le père aucun pouvoir) elles en sont mieux prisées et appoinctees.
>
> [Mais autre est la situation] de ceux qui n'ont point de sœur à leur engendrer femmes. Par quoy sont contraints, s'ils en veulent avoir de servir (les beaux-parents) jusques à ce que leur femme ayt fait enfans pour mieux servir l'oncle maternel, et desgager leur père en partie » (*Hist.* fol. 66 r°). « Lequel mary suyvant la coustume, par obligation dépendante, et moyennant le mariage, pourchasse et fait de bons et grands services à la mère de ladite fille :

> pareillement à ses frères et sœurs et puis au père qui est le dernier, ou bien aux oncles, ledit père estant mort : car il y a tel de ces nouveaux mariez, qui n'a encores parlé audit père six Lunes, sçavoir demy an après qu'il est marié, tant ils ont honte l'un de l'autre, avec quelque craincte que le gendre peult avoir, lequel s'efforce par tous moyens à lui possibles, d'avoir l'amitié et grâce de tous les parents de celle qu'il veult garder pour femme : comme de prendre quelcun de leurs ennemis prisonniers, pour en faire présent à ses beaux frères, et qu'ils ayent l'honneur de les tuer, à fin qu'ils changent le nom de leur enfance... ou bien pour vengeance de son beau père, ou de quelcun des oncles ou frères d'elle, morts à la guerre ou mangez par leurs adversaires. Au semblable les accompagner à la guerre : et s'ils sont en danger de l'ennemy se mettre au devant pour les deffendre, de peur qu'ils ne soient prins ou blessez : aussi porter la farine sur son doz, pour vivre sur le chemin, et tuer bestes, oyseaux, prendre poisson, faire les loges de reposées, et plusieurs autres choses, qu'ils ont coustume de faire, quand ils vont en voyage, soit par mer ou par terre, ou contre l'ennemy. Outre ce quand ils changent de village, sont subjets d'aider à faire les maisons, à coupper les arbres pour faire place es jardins : et une infinité d'autres obligations, qui les rend tout le temps de leur vie en la plus grande servitude que l'homme sçauroit penser. Aussi disent ils bien en leur proverbe : les peuples font (lignée) avec grand travail et difficulté. Toutefois cela n'advient pas souvent qu'à ceux qui ont des femmes qui n'ont guère de parens de leur costé, et par ce moyen sont contraints demeurer avec leurs beaux pères et mères, et sont dits Comsaméne, c'est à dire, mary de femme.
>
> Mais pour parler des premières aproches que font les hommes (qui ne sont leurs oncles maternels) avec les filles à marier, fault entendre, qu'ils vont à la chasse aux bestes ou oyseaux, ou bien en pescherie, selon que la saison et commodité du lieu le permettent, et principalement quand ils cognoissent que la mère et autres parens de la fille le désirent, et apportent une charge de venaison, ou poisson, le plus exquis qu'ils peuvent recouvrer, et le mettent le soir, environ entre chien et loup (comme lon dit) devant la mère de la fille sans dire mot : puis s'en revont le plus secrettement qu'ils peuvent, sans estre apperceuz des voisins (vray est que la fille peult avoir donné quelque asseurance au jeune homme avant tout cela) : puis la mère d'icelle luy demande, encore qu'elle s'en doubte à demy, d'où vient ceste proye, et à qui elle a donné telle asseurance ; alors la fille luy compte la vérité, et luy dit que c'est de la part d'un tel, qui luy dist le jour passé, qu'il la voudroit bien avoir pour femme, moyennant qu'elle s'y accordast, et que sa mère et autres parents en fussent contens. Alors la mère appelle le père de la fille, pour départir le présent à tous leurs amis, lesquel les invite tous à disner où soupper, et durant iceluy, il leur racompte comme un jeune homme tel, veult prendre en mariage leur fille, les priant de luy donner, sur ce leur advis : et s'il l'acceptera pour son gendre ou non, ce qu'ils font.

La relation de Thevet permet de distinguer deux types de mariages :
1 - le mariage avunculaire dans lequel un homme est de droit l'époux de la fille de sa soeur ; si sa nièce le refuse, il peut reprendre sa sœur à l'homme qui l'a épousée. (Le premier nœud du système est constitué par la relation frère-sœur).
2 - Le mariage de « ceux qui n'ont point de sœur à leur engendrer femme », secret en sa demande, avec résidence et dépendance dans un milieu étranger où le gendre est sans droit, impliqué dans des obligations qui le « rend tout le temps de leur vie dans la plus grande servitude que l'homme sçauroit penser ». L'homme sans sœur doit créer *ex nihilo* une relation d'alliance : « Les peuples font lignée avec grand travail ».

Ces deux situations : un homme qui est en position de droit, un homme sans droit, sont à l'opposé l'une de l'autre. Mais le droit du frère de sœur ne va pas non plus sans « travail ». C'est la fille de la sœur d'un homme qui est « sa légitime épouse ». Mais cet homme ne sera en mesure d'exercer ce droit que si, se séparant de sa soeur, il la libère pour un beau-frère qui devient son débiteur et sur qui il doit pouvoir faire jouer son crédit. Cette légitime épouse a un frère qui la revendique comme la mère de sa future et légitime épouse. Le droit matrimonial repose constitutionnellement sur l'opposition des « frères de sœur ». (L'opposition symétrique oncle maternel-neveu, considérée non plus en termes d'individus, mais en termes de groupes – opposition de la ligne paternelle et de la ligne maternelle – est opposition de beaux-frères). Un homme qui ne serait en mesure d'affirmer son droit sur sa sœur n'aurait aucun droit matrimonial. C'est la « disposition », concurrente et complémentaire, que les beaux-frères ont des sœurs qui soutient le système. Un frère non distingué de sa sœur – un « homme-femme », *membek* – est un homme sans existence et sans droit ; la distinction d'avec la sœur, ce qui spécifie le masculin étant la condition *sine qua non* de l'existence du frère et la condition de son mariage. Le *tobajar* apparaît comme le facteur diacritique de cette distinction.

L'ennemi est un opposé avec qui on « échange » des victimes sacrificielles ; le beau-frère un opposé avec qui on échange des épouses – structurellement un ennemi. C'est de sa sœur, s'il sait gérer le besoin ou le droit qu'un autre homme a d'elle qu'un frère tire lui-même son droit à l'épouse, gestion qui implique la définition du masculin dans la distance et le risque de la guerre.

L'affirmation de l'homme, c'est en même temps sa bravade de la mort, sa supériorité affirmée sur l'ennemi et son droit reconnu à l'épouse, position qui a pour exact contraire la situation de l'homme dépendant, asservi à cause d'une femme, homme sans sœur, contraint d'habiter chez ses beaux-parents – des étrangers sinon des ennemis – rien que « mary de femme », et non légal créancier d'une épouse. Cette situation, un mythe Urubu la présente,

avec sa correction, comme la circonstance de l'anthropophagie rituelle. Ce mythe a été recueilli en 1950 par Francis Huxley (*Affable Savages : An Anthropologist Among the Urubu Indians of Brazil*, London : Hart-Davis, 1956, trad. fr. *Aimables sauvages*, Paris : Plon, 1980, p. 237-243). Les Urubu, de dialecte Tupi, vivent entre le Pindaré et le Gurupi, au nord du Brésil. Leurs mythes et leurs coutumes présentent des similitudes avec ceux des Tupinambas disparus. Eux aussi désignent d'un même terme l'ennemi et le beau-frère ; chez eux aussi, *membek* signifie mou et faible comme une femme. (N. B. Une version du texte qui suit est donnée dans le précédent chapitre.)

L'origine de l'anthropophagie

Un jour yandé ramuî [notre ancêtre] était allé en visite chez Capiwan (sous-groupe des Urubu).
Lui et sa femme, yandé ari, notre grand-mère, étaient seuls ; ses frères n'avaient pas aimé Capiwan, et le lui avaient dit : « Tu ne vaux rien, tu manges nos frères et nos enfants. Nous ne voulons plus demeurer chez toi, nous rentrons chez nous ! »
Yandé ramuî, lui, était resté pendant encore quatre ou cinq mois. Capiwan avait alors dit : « Ne t'en va pas. Reste avec nous. Épouse ma fille ! ». En plus, Capiwan lui avait donné une hutte où notre ancêtre vécut en compagnie de ses deux épouses.
Un jour, Capiwan lui dit : « Va chercher du mandiakab ! *» (Mandiakab* : manioc doux). *Notre ancêtre y alla, notre grand-mère y alla, la fille de Capiwan y alla. Quand ils furent dans la* roça *(Roça* : clairière*), notre ancêtre interpella la fille de Capiwan : « Viens suruquer ! ». Elle ne vint pas. « Viens suruquer ! »* (Suruquer : c'est à dessein que Francis Huxley ne traduit pas ce verbe et se contente de l'angliciser – *Affable Savages: An Anthropologist Among the Urubu Indians of Brazil*, London : Hart-Davis, 1956, p. 238). *La fille de Capiwan ne dit rien, ne vint pas : elle retourna au village. « Ne rentre pas ! cria yandé ramuî, ton père se fâchera si tu ne lui rapportes pas de* mandiakab *! ». La fille de Capiwan rentra quand même, vit son père et lui raconta que notre ancêtre avait par trois fois essayé de la tuer avec une* takwara *(Takwara* : flèche) *; chaque fois, elle avait esquivé la flèche. Mauvaise femme, elle mentait ! Capiwan ne dit rien, mais il cria à notre ancêtre : « Tu es mauvais ! tu as essayé de tuer ma fille ».*
– C'est faux ! protesta yandé ramuî. Je voulais la suruquer ; j'ai crié trois fois « Viens suruquer ! ». Mais elle ne voulait pas.
– Non, dit Capiwan, ce n'est pas ton pénis que tu voulais lui mettre, mais une takwara *!*
– Ta fille ne vaut rien, elle ne veut pas que je la suruque. Tu me l'as donnée, mais elle ne veut pas se laisser suruquer ».
Capiwan donna l'ordre à ses gens de faire du cahouin*. Il voulait saouler notre ancêtre pour le tuer. Ils préparèrent du cahouin, dans trois énormes marmites, et tout le monde but tant et plus. Capiwan jeta un regard sur notre ancêtre et se dit, le voilà saoul : « Ligotez-le ! » ordonna-t-il à ses gens.*
– Qu'est-ce que vous faites ? Vous m'attachez ?
– Tu as essayé de tuer ma fille, c'est moi, maintenant, qui vais te tuer », dit Capiwan. Et il l'attacha solidement avec les poignets dans le dos, une longue corde autour de la taille dont l'autre bout était fixé à un poteau. Puis il saisit une massue et frappa en direction de notre ancêtre … wshhh !
[…] Donc, peu après que le soleil fut monté au-dessus de l'horizon, chaque homme, armé d'une massue, essaya de frapper notre ancêtre. Mais ils tapèrent tous à côté. Quand, dans l'après-midi, le soleil se coucha notre ancêtre se sentit las, très las, il avait chaud, il ruisselait de sueur. « C'est parce que je suis ivre que vous pouvez me traiter ainsi, cria-t-il. Si je n'étais pas ivre, je serais, moi, en train de vous tuer ! ».
Tour à tour, chacun dans le village avait essayé de tuer notre ancêtre, à l'exception d'un vieillard. Capiwan dit : « Allez chercher le vieux, amenez-le pour tuer celui-ci ! ». Ils amenèrent le vieillard, le soutenant par les bras : il prit la massue qu'il leva au-dessus de sa tête, et frappa. En réalité, il ne frappa pas. Yandé ramuî s'était baissé. Cependant le vieux n'avait pas frappé. Mais à peine yandé ramuî s'était-il baissé, la tête penchée d'un côté, que le vieillard lui assena un coup, wshhh… paam ! *[…] Yandé ramuî s'était affaissé, mort ! « Ha ha ha ha ha ! riait Capiwan, il est mort maintenant, celui qui a essayé de tuer notre sœur. Coupez-lui la tête ! » Ils suspendirent yandé ramuî par les pieds, lui tranchèrent le cou, et le sang gicla* ti ti ti ti susssssss*, que de sang ! Ils recueillirent ce sang dans un récipient, et Capiwan l'avala après l'avoir mélangé avec de la farine de manioc. Puis ils débitèrent yandé ramuî en morceaux et mirent sa chair à cuire ; ils mangèrent tout, jusqu'à la dernière bouchée…*
[…] Les parents et amis de yandé ramuî venaient de temps à autre voir s'il ne lui manquait rien : quelqu'un grimpait dans un arbre au bord de la clairière et inspectait le village. Un jour, ils regardèrent : « Mais où donc est la hutte de yandé ramuî ? ». Il ne restait rien, le village était abandonné. Les hommes rentrèrent dans leur village et informèrent le tushau [chef de guerre] : « Yandé ramuî a été mangé ! », dirent-ils. « C'est Capiwan qui l'a mangé. Il n'y a plus personne là-bas, maintenant ».
« Ils reviendront, prédit Tushau, dans un mois, ils reviendront pour un autre cahouin ».
Le mois suivant, Tushau envoya tous ses hommes dans le village de Capiwan. Il leur dit quoi faire. Arrivés au village, l'un d'eux grimpa dans un arbre pour jeter un coup d'œil. Il aperçut Capiwan en train de préparer un cahouin. Les hommes encerclèrent le village et se mirent à renifler et à grogner comme des pécaris – wah ! Wah wah wah ! Hrrn hrrn hrrn ! *Capiwan auprès de son cahouin s'écria : « Voilà les pécaris ! » et envoya ses hommes pour les tuer.* Wah wah wah ! Hrrn hrrn hrrn ! *Les hommes de Tushau tapotèrent alors leurs arcs avec des bâtons poutr imiter le grincement de dents des pécaris. « Où sont les pécaris ? », demandent les hommes de Capiwan, qui se précipitent dans la forêt. Ils s'approchent. Avant leur départ, Tushau avait recommandé à ses hommes : « Laissez-les venir sur vous, jusqu'à ce que vous puissiez bien les voir ! » […]* Pik ! Pik ! *Pas l'ombre d'un pécari :* Pik ! *Mais que de*

> *flèches ! […] Les hommes tuèrent tout le monde. Puis, écumant de rage, ils rentrèrent dans le village à la recherche de Capiwan. Aussitôt découvert, il fut ligoté avec une corde. On défit la cordelette qui retenait son pénis et celui-ci fut tordu, tiré, tourmenté et finalement percé d'une* takwara*.*
> *« Tu as tué notre frère ! », criaient les guerriers.*
> *« – Non, je ne l'ai pas tué ! C'est celui-la qui l'a tué ! » Et la main de Capiwan indiquait le toit sous lequel le vieil homme reposait dans son hamac.* Paam ! *ils tuèrent Capiwan d'un coup de massue,* paam ! *le voilà mort. [Ils tuèrent le vieillard.] Puis ils incendièrent la hutte où se trouvaient les corps, pour que rien ne reste du vieillard qui avait tué yandé ramuî, ni de Capiwan.*
> *Cependant, yandé ari [notre grand-mère] était encore vivante. Les hommes la ramenèrent à leur village. Elle était triste, bien triste ; son mari avait été tué et mangé sous ses yeux. Au village, Tushau attendait. « Je suis Tushau ! lui dit-il. Je suis jeune, dit-il, épouse-moi ! ». Elle l'épousa. « Les gens mangent du pécari, c'est parfait dit le chef, le pécari est bon à manger. Le chevreuil, le tapir, le paca, l'agouti ; tout ça c'est très bien ; mais les jaguars, non… on ne mange pas de jaguars, pas de fourmiliers… pas d'hommes non plus ! On ne mange pas d'hommes !*

Remarques :

1. Les deux groupes partenaires : L'inimitié des deux groupes et le destin tragique de l'ancêtre ont leur cause dans la situation d'infériorité matrimoniale du groupe de ce dernier. « Tu ne vaux rien. Tu manges nos frères et nos enfants ». C'est le mariage qui retient l'ancêtre chez Capiwan : « Reste avec nous. Epouse ma fille ».
2. L'ancêtre et la fille de Capiwan : Ignorance ou malveillance, la fille de Capiwan interprète l'invitation sexuelle de l'ancêtre (« Viens suruquer ! » de *suruk* : « copuler » et « percer ») comme une menace pour sa vie ; elle confond la flèche et le pénis. La duplicité (ou la naïveté) féminine révèle l'ambiguïté fondamentale du mariage : entre l'alliance (le pénis) et la guerre (la flèche) et la situation critique du gendre chez ses beaux-parents, dévoré à cause de son épouse selon le scénario classique de l'anthropophagie rituelle.
3. L'ancêtre vengé : Le pénis de Capiwan percé d'une flèche ; on lui applique la « confusion » dont sa fille a fait preuve. C'est : ou bien le pénis, ou bien la flèche. Pas les deux. Quoi qu'il en soit, guerre et recherche d'épouse, flèche et pénis sont synonymes…
4. La femme de l'ancêtre ramenée au village et épousée par Tushau : Mieux vaut une proche chez son mari (version Tushau de la résidence matrimoniale) qu'un mari chez ses beaux-parents (version Capiwan). Mieux vaut « manger » l'épouse qu'être « mangé » par elle. Nul besoin alors de se nourrir d'hommes, le gibier y suffit. « On mange du pécari... on ne mange pas d'hommes ! » Quand l'épouse habite chez son mari (mariage de droit, mariage avunculaire) on ne mange pas d'hommes : le beau-frère est un opposé dans la paix.

Etre à la merci d'une femme et de ses parents, fatalité de l'homme sans sœur ; être confondu avec une sœur, fatalité de l'homme sans courage, tels sont les deux pôles entre lesquels se définit l'homme. L'épouse doit être à la fois une étrangère et une « parente » (une étrangère justiciable du pénis et non de la flèche). Quand le gendre réside chez ses beaux-parents, le lieu de son ménage assure la qualité d'étrangère de sa conjointe – mais alors, il est comme un otage chez sa propre épouse. Quand l'épouse revient de droit à l'homme et qu'elle vient vivre dans son village, c'est en vertu d'une proximité (frère-sœur) qui ne peut être opérationnelle que dans la distinction. Avoir à se défier à la fois de la familiarité et de l'étrangeté féminine, de la duplicité qui gît en la nature de la femme, tel serait le destin de l'homme. Un mythe tupinamba recueilli par Pigafetta (1480–1534) (*Premier voyage autour du monde*, Hachette Livre – BNF, éd. 1800-1801, p. 18) expose que l'anthropophagie a été instituée pour répondre à la dévoration qu'une vieille femme avait tenté de faire subir à un jeune homme coupable d'avoir tué son fils à la guerre. Désormais, on mangerait l'ennemi pour ne pas être en reste de férocité.

> Ils mangent parfois de la chair humaine, mais seulement celle de leurs ennemis. Ce n'est point par goût qu'ils la mangent, mais seulement pour obéir à une coutume qui, selon leurs dires, commença chez, eux de la manière suivante : une vieille mère n'avait qu'un fils qui fut tué par des ennemis ; quelque temps après, le meurtrier du fils fut fait prisonnier et conduit en présence de la mère; pour se venger, elle se jeta sur lui comme une bête sauvage et, à grands cris, elle lui déchira l'épaule ; le prisonnier eut la double chance de se sauver des mains de la vieille et de s'enfuir ; de retour parmi les siens auxquels il montra les marques de dents sur son épaule, il leur fit croire (peut-être le croyait-il aussi) que les ennemis avaient voulu le dévorer vivant. Comme ils n'étaient pas moins féroces que les autres, ils décidèrent de manger véritablement les ennemis qu'ils prendraient dans les combats, et les autres firent de même (cité dans Métraux, *op. cit*., p. 68).

L'anthropophagie rituelle répond-elle à la dévoration première d'une vieille femme symboliquement en situation de belle-mère ? D'après la relation de Thevet, rappelons-le, c'est à sa belle-mère que le « mary de femme » était d'abord redevable de son travail. Le rôle des femmes dans le rituel, marqué dès l'arrivée du prisonnier au village, est, comme dans le mythe, de premier plan. Alors qu'on se dispute la propriété de Staden, le chef qui désirait le posséder mit les plaideurs d'accord en déclarant qu'il « voulait[l]emmener vivant » chez eux, pour festoyer à ses dépens (*op. cit.*, p. 80). La réception que les femmes font à Staden se termine par une danse qu'il est contraint d'exécuter, paré comme pour le sacrifice :

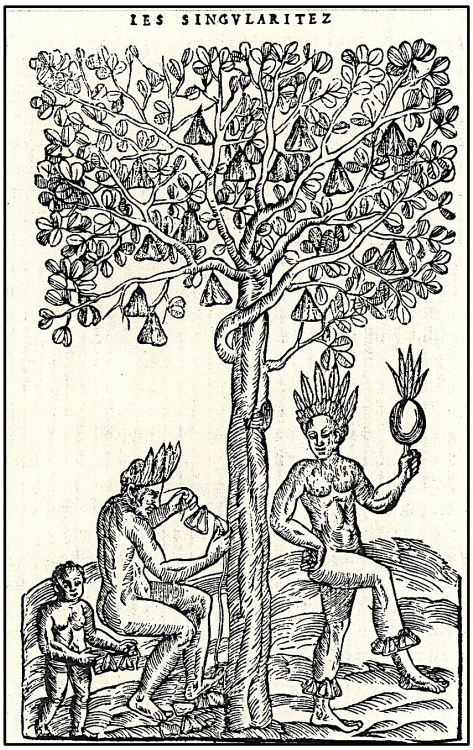
> Elles me conduisirent, de l'endroit où elles m'avaient coupé les sourcils, devant la cabane où se trouvent leurs Tamerka ou idoles. Elles formèrent ensuite un cercle où je fus placé. Deux femmes s'approchèrent de moi, et m'attachèrent à la jambe un cordon garni de grelots, qui faisaient du bruit en s'entrechoquant, et au cou une espèce d'éventail, fait de queues d'oiseaux, qui montait jusqu'à ma tête... Les femmes se mirent alors à chanter, et m'obligèrent de battre la mesure avec la jambe à laquelle elles avaient attaché ces espèces de grelots, ce qui formait une sorte d'accompagnement (*id*., p. 93).

Ramené au village, le prisonnier qui avait cherché à fuir devenait la proie naturelle des vieilles femmes :

> Il n'appartient plus au maistre, ains au commun : et pour cet effect, quand on ramène un esclave fugitif, les vieilles femmes du village sortent et viennent au devant d'iceluy, crians à ceux qui le ramènent, c'est à nous, baillez le nous, nous le voulons manger et frappant de leurs mains leurs bouches, criant l'une à l'autre avec une certaine note, nous le mangerons, nous le mangerons, il est à nous (Yves d'Evreux, *op. cit*., p. 53-54).

Si l'on examine comment se développe, dans le rituel, l'idéologie qui soutient la conduite de la guerre et de l'anthropophagie, on peut remarquer que s'y joue, sous forme inversée (aux dépens du captif), le drame de la dépendance matrimoniale. Le « mal » c'est, dans cette conception, la confusion du masculin et du féminin. « Mourir aux mains de l'ennemi et non dans des hamacs comme les femmes, qui ne sont pas nées pour un destin aussi enviable », selon le jugement cité, c'est tout simplement mourir « en homme ». Dans le travail culturel d'achever le masculin, on voit que l'ennemi tient une place essentielle. Sans ennemi (le massacre d'un prisonnier pouvant constituer, selon Thevet, une condition du mariage) pas de salut. Vaincre, c'est féminiser l'adversaire et se défaire sur lui de cette dépendance contre laquelle se définit le masculin. Changer le guerrier capturé en nourriture de femme, c'est, pour le vainqueur qui se reconnaît en lui – si les ennemis sont des (beaux)-frères – conjurer le mal.

« Deux femmes s'approchèrent de moi, et m'attachèrent à la jambe
un cordon garni de grelots, qui faisaient du bruit en s'entrechoquant… » (Staden, *op. cit*., p. 93)



Thevet : *Singularitez*, p.66 ; *Cosmographie*, p. 922

La création du monde

Sommay, ou Maire Monan, héros civilisateur que son peuple fit périr sur un bûcher – et dont la tête se fendit alors « avec une si grande impétuosité et bruit si hideux que le son monta jusques au Ciel » (Thevet, *op. cit.*, p. 42) engendrant le tonnerre et l'éclair – eut deux fils Tamendonare et Ariconte « lesquels estoient de diverses complexions et nature, et par ainsi se hayoient à mort l'un l'autre » (*id.*, p. 43). C'est l'opposition des deux frères ennemis qui, après avoir provoqué le déluge, soutient une nouvelle création dans le partage cosmique du bien et du mal, de l'autre et de soi.

> Oyez comme ces bonnes gens en leurs comptes, narre Thevet, approchent de l'Histoire de l'Escriture. Tamendonare (disent-ils) estoit un grand mesnager, et bon père de famille, ayant femme et enfans, et se plaisant à cultiver la terre : Ariconte au contraire ne se soucioit de tout cela, seulement estoit ententif à la guerre, ne désirant qu'à subjuguer par sa puissance toutes les nations voisines, et mesmement son frère. Or advint un jour, que ce guerrier revenant d'une bataille, apporta le bras d'un sien ennemi à son frère Tamendonare, en luy disant avec grande fierté et arrogance, Va craintif que tu es, j'auray ta femme et tes enfants en ma puissance, car tu n'es point assez fort pour te deffendre. Le bon homme mesnager, oyant ainsi parler son frère, fut fort marry de son orgueil : Et pour ce luy dit-il : si tu estois si vaillant que tu dis, tu eusses apporté ton ennemy tout entier. Ariconte indigné de ce reproche, jetta ledit bras contre la porte de la maison de son frère : mais à l'instant mesme, tout le village où ils estoient, fut eslevé au Ciel, et ils demeurèrent bas en terre. Tamandonare voyant cecy, soit d'estonnement ou de despit, frappa si rudement la terre, que de là sourdit une grande source d'eau, si hault, que en peu de temps elle attaignoit par dessus les collines et costeaux, et sembloit surpasser la haulteur des nues, et laquelle persévéra jusques à ce que la terre en fust toute couverte. Ce que voyans les deux frères, et soigneux de se sauver, montèrent sur des montaignes les plus haultes de tout le païs : Et taschoient se sauver contremont les arbres avec leurs femmes. Ce qu'ils feirent aussi, sçavoir est Tamendonare monta sur un arbre, nommé Pindona... y tirant avec luy l'une de ses femmes : et Ariconte monta avec sa femme sur un autre arbre, nommé Génipar, afin qu'ils veissent si les eaues s'abaissoient. Estans sur lesdits arbres. Ariconte donna du fruit d'iceluy à sa femme, luy disant, Romps de ce fruit, et en laisse choir en bas. Ce qu'elle ayant faict, ils congneurent qu'il n'estoit point temps de descendre aux vallées, et que les eaues estoient encore fort haultes. Ils tiennent que par cette inondation tous les hommes et tous les animaux furent noyez, sauf les deux frères et leurs femmes, desquels sortirent deux divers peuples après le déluge, nommez Tonasseares, surnommez Toupinambaux, et les Tonaiatz Hoyanans, surnommez Tominous, lesquels sont en discorde et guerre perpétuelle : tellement que les Toupinambaux se voulans glorifier, et se dire plus excellens que leurs compaignons et voisins, ils disent, Nous sommes descenduz de Tamendonare, et tu es yssu d'Ariconte : comme si par là ils vouloient inférer, que Tamnendonare estoit plus homme de bien que Ariconte. Mais la cause de tel advantaige, je ne l'ay peu sçavoir d'eux, et ne me le sçeurent onc dire, veu que l'un fut aussi bon que l'autre, en addressant ceux qui sont descenduz de leur race, lesquels sont tous sanguinaires, et gens qui mangent la chair humaine (Thevet, *id.*, p. 43-45).

Nous ne retiendrons de ce mythe (dont il existe des variantes) que le fait premier de la fraternité originelle des ennemis, fils de Maire Monan dont la tête est à l'origine du feu du ciel, et que l'opposition des deux frères (du ciel et de la terre, du feu et de l'eau : - le geste d'Ariconte (il jette le bras de son ennemi contre la porte de la maison de son frère) enlève le village au ciel, - le geste de Tamendonare (il frappe la terre du pied) fait jaillir une source qui noie la création) se perpétue dans la guerre que se font aujourd'hui les ennemis partenaires de vengeance, conjointement occupés à soutenir l'œuvre de la création.

La position d'opposés qui définit les termes de l'échange matrimonial s'exprime dans le labeur commun de fonder en droit le masculin. Elle résulte médiatement de l'opposition guerrière et immédiatement de l'identification des ennemis telle que mise en scène dans le sacrifice du prisonnier capturé. Ce sacrifice repose sur une identification et une division : un dédoublement selon la polarité du « bien » et du « mal ». Contrairement à ce que l'on pourrait croire dès l'abord, la situation de l'ennemi intégré chez ses « hôtes », alors qu'il mène une vie apparemment sans histoire, est peut-être la part la moins enviable de son sort d'homme promis à la mort. Extérieurement identifié à un Tupinamba, tonsuré, épilé, l'homme semble devoir ne se distinguer en rien de ses vainqueurs, marié, « équipé », pourvu des moyens d'assurer sa subsistance, libre de ses mouvements. Mais ce n'est là qu'apparence. Il est spécifié, d'abord, que si le prisonnier ne tente pas de s'enfuir, c'est qu'il n'a nulle part où se réfugier puisque les siens le rejetteraient, sa fuite étant une preuve de sa lâcheté et un défi à leur capacité de venger sa mort – le mauvais sort n'est pas de mourir, mais de n'être pas vengé. Le prisonnier, rituellement capturé, n'a d'autre choix que cette assimilation forcée qui n'était sans doute pas cette situation presqu'idyllique décrite par certains observateurs qui avaient à l'esprit la condition de prisonnier « par deçà » (en Europe). Peut-être n'y a-t-il pas opposition entre la condition du prisonnier ainsi assimilé et celle de l'ennemi sur le point d'être dévoré, mais effet de conséquence de la première à la seconde.

Quand le régime matrimonial donne un esclave en prime

Le « maître » d'un prisonnier était tenu de lui fournir une épouse. Mais cette épouse était aussi une gardienne. « La femme qui était donnée à un captif répondait de lui. C'est à elle qu'incombait la tâche de le surveiller et de l'engraisser » (Métraux, *op. cit*., p. 51). Et cette dernière, quand est venu le moment de l'exécution, après une courte déploration, n'est pas la moins ardente à consommer la chair de celui dont elle a partagé la vie et dont elle a quelquefois des enfants qui subissent le même sort que leur père. Un trait marque le caractère bien particulier de ce ménage dans la maison commune (*maloca* : maison longue, typique des Tupi-Guarani ; « loge » chez les anciens chroniqueurs) : alors que les autres habitants accèdent souvent directement à l'espace qu'ils occupent en écartant les branchages composant les parois, le prisonnier, tel un hôte, et sous peine de mort, doit emprunter la porte.

> Ils ne doivent passer au travers de la paroi des loges, laquelle n'est faict que de Pindo ou branche de palme autrement ils sont coupables de mort, ains doivent passer par la porte, chose pourtant indifférente aux Tupinambas de passer, ou par la porte commune, ou à travers de la closture de palmes (Yves d'Evreux, *op. cit*., p. 45).

Significativement, Yves d'Evreux, qui rapporte ce trait, caractéristique du statut de l'« esclave », rapproche, incidemment mais explicitement, ce statut de celui du gendre en dette d'épouse chez ses beaux-parents :

> S'il arrive quelquefois qu'un François recouvre et achète quelque jeune fille esclave, il la faict voir à quelque jeune Tapinambos... puis le François luy promet qu'il sera son gendre, et qu'il ayme son esclave comme sa propre fille, par ainsi le Tapinambos vient demeurer chez luy, espouze la jeune fille, *tellement que pour une esclave il en a deux* » (*id.*, p.52-53 ; nous soulignons).

D'après Yves d'Evreux encore,

> les esclaves doivent fidellement apporter leurs pesches et venaison, et mettre le tout aux pieds du maistre... Ils ne doivent rien faire pour autruy, sinon par le consentement de leur maistre, ny encore donner les hardes que le maistre leur a donné... car ce sont choses qui ne leur appartiennent pas légitimement (*id.*, p.53).

Pourquoi assimiler l'ennemi, le marier, le domestiquer, si ce n'est pour se repaître de son asservissement ? Et conjurer cet asservissement en quelque façon ? La vengeance que réclament les parents morts au combat et les esprits des maracas (Staden, *op. cit*., p. 199) n'est pas de celle que satisfait une simple mise à mort. C'est dans ce traitement spécifique de l'ennemi qu'elle semble trouver son plein assouvissement. Tenir un ennemi en sa puissance – « Je vous amène l'esclave, le Portugais, et il ajouta que c'était une belle chose d'avoir ses ennemis en son pouvoir » (Staden, *id*., p. 102) – mourir bravement en captif, « leur lict d'honneur » dit d'Evreux, telles sont

les deux formes successives du destin de l'homme digne. Et toutes deux consistent aussi en un apprivoisement de la mort. Le sort dernier que la morale tupinamba assigne à l'homme, en effet, mourir sacrifié, supporte, paradoxalement, ainsi qu'un jugement rapporté par Thevet en fait foi, une maîtrise de la mort :

> II vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse : car (disent-ils) on ne peult se venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont esté occis et massacrez en fait de guerre, ayans sur toutes choses ceste vengeance painte en leur ame, et en l'espérance qu'ils ont qu'on vengera leur mort, ils ne se soucient de la souffrir, ains s'esjouyssent en elle, et s'y vont présenter gayement » (Thevet, *op. cit*., p. 196).

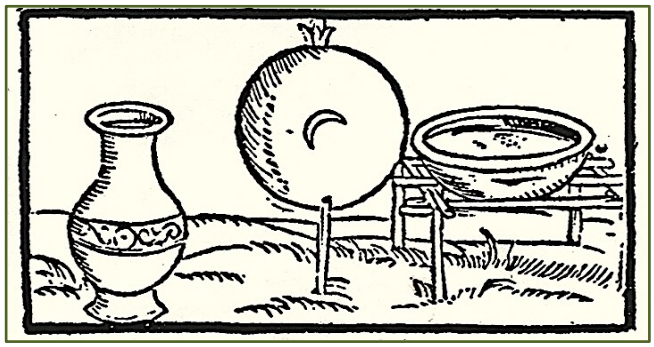
La vengeance donne forme à ce qui n'en a pas, et une forme idéale et maîtrisable, par opposition à la mort infâme, imprévue (dans un hamac) de la mort chez soi. Tenir l'ennemi en sa puissance, c'est ici renverser cette condition d'homme déprécié, domestiqué (*Schere inbau ende* : « Tu es mon animal à l'attache », Staden, *id.*, p. 85), dans laquelle le prisonnier est entretenu ; mourir sacrifié (« Ils ont quelque espoir de revivre avec leurs pères « derrière les montagnes », « si toutefois ils ont mangé en cette vie la chair des ennemis » - Léry, *op. cit*., II, p. 62) c'est aussi nourrir, par son sacrifice, le cycle de la vengeance.

Si le captif ne tente pas, sous peine de mort indigne, d'échapper à ses vainqueurs, c'est probablement aussi, outre les raisons qui ont été dites, qu'en se soustrayant à la consommation de la vengeance, il priverait les siens des moyens de conjuration du mal et que, s'il ne consentait à « mourir en brave », la consommation de sa chair poltronne, insipide, insignifiante – fausse monnaie, faux jeton de l'échange cannibale, il devient alors propriété naturelle des femmes – n'appellerait pas idéalement vengeance ; cet homme sans statut ici-bas serait sans salut au-delà, et son âme sans sépulture serait condamnée à errer sur la terre : ils disent, écrit Léry (*op. cit*., II, p. 62) que l'accès du paradis est interdit « aux âmes des effeminez et gens de néant qui n'ont tenu conte de défendre la patrie ». La guerre engage la mort dans le système significatif : - changer en Nom le Non de la mort (Gabriel Bounoure) propre de la religion - changer la mort naturelle en mort sensée (voir les arguments de Socrate dans l'*Apologie* de Xénophon - 6-10) ; défier la mort à la guerre dans le devoir de se distinguer du féminin ; venger la mort des siens et ainsi leur donner sépulture. On voit que la vengeance, achèvement du masculin et devoir aux morts, salut de l'homme ici-bas et salut de son âme, ne saurait souffrir exception.

Pajés Tupinamba : par Th. De Bry, *Americæ tertia pars : memorabile provinciæ Brasiliæ Historiam*, Francfort, MDXCII, p. 228.

« … voici les morgues, gestes & contenances qu'ils tenoyent. Tout près à près l'un de l'autre, sans se tenir par la main ni sans se bouger d'une place, ains eftans arrengez en rond, courbez sur le devant, guindans un peu le corps, remuans feulement la iambe & le pied droit, chacun ayant aussi la main dextre sur ses fesses, & le bras & la main gauche pendant, chantoyent & danfoyent de ceste façon. Et au surplus, parce qu'à cause de la multitude il y avoit trois rondeaux, y ayant au milieu d'un chacun trois ou quatre de ces *Caraibes*, richement parez de robbes, bonnets & bracelets, faits de belles plumes naturelles, neuves & de diverfes couleurs : tenans au reste en chacune de leurs mains un *Maraca*, c'est à dire sonnettes faites d'un fruict plus gros que œuf d'auftruche » (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil autrement dite Amérique* [1578), Paris : Alphonse Lemerre, 1880, II, p. 70).

« Leur idole est une espèce de calebasse, environ de la grandeur d'une pinte ; elle est creusée en-dedans ; ils y adaptent un bâton, y font une fente qui ressemble à une bouche et y mettent ensuite des petites pierres, ce qui produit un certain bruit quand ils chantent ou qu'ils dansent. Ils la nomment tammaraka, et chaque homme a la sienne » (Hans Staden, *op. cit*., p. 198).



Staden, *op. cit*., p. 199.

« Il y a parmi eux des espèces de prophètes qu'ils nomnent pagés. Ceux-ci parcourent le pays une fois par an, entrent dans les cabanes et prétendent qu'un esprit, venant d'une contrée éloignée, les a doués de la faculté de parler avec toutes les tammaraka. Il leur a permis, disent-ils, de donner à ces idoles le pouvoir d'accorder tout ce qu'on leur demanderait. Chacun, désirant procurer cet avantage à sa tammaraka, leur fait fête : alors ils se mettent à boire, à chanter et à faire toutes sortes de simagrées. Ces prophètes font évacuer entièrement une cabane ; et toutes les femmes et les enfants sont obligés d'en sortir. Ils ordonnent alors à chacun de leur apporter sa tammaraka, après l'avoir peinte en rouge et ornée de plumes, afin de leur donner le pouvoir de parler. Ils se réunissent ensuite dans cette cabane. Les pagés se placent à l'extrémité supérieure et plantent leur tammaraka dans la terre devant eux. Chacun en fait autant de la sienne et offre un présent aux prophètes, en flèches, plumes, pierres à mettre dans les oreilles, etc., afin que son idole ne soit pas oubliée. Quand ils sont réunis, ils prennent leur tammaraka à la main et la parfument avec une herbe qu'ils nomment bittin. Le pagé la place ensuite devant sa bouche, la remue et lui dit dans sa langue : "Nee cora. Parle et fais-toi entendre si tu es dedans." Il lui parle ensuite si bas que je n'ai pu entendre si c'est la tammaraka ou l'Indien qui parle ; mais les Indiens croient que c'est l'idole. Le pagé les prend toutes les unes après les autres et fait la même chose. Ensuite, tous les prophètes les excitent à aller à la guerre et à faire des prisonniers, les assurant que l'esprit qui habite la tammaraka a envie de manger de la chair humaine. Alors ils se mettent en campagne » (Hans Staden, *op. cit*., p. 198-199).

Staden, *op. cit*., p. 109.

« Le même soir, les chefs se rassemblèrent par un beau clair de lune sur la place du village et commencèrent à discuter ensemble pour arrêter quand ils me tueraient. Ils me firent amener pour m'accabler d'injures et de menaces ; j'étais triste et je regardais le ciel en disant : "Seigneur, accorde-moi au moins une bonne mort." Les Indiens me demandèrent pourquoi je regardais ainsi la lune, et je leur répondis : "Je vois qu'elle est irritée contre vous", car, dans ma douleur, il me semblait que la lune elle-même me jetait des regards de colère, et je croyais être en horreur à Dieu comme aux hommes. Alors Jeppipo Wasu, un des chefs qui voulaient ne faire périr, me demanda contre qui la lune était en colère. "C'est ta cabane qu'elle regarde", lui dis-je » (Hans Staden, *op. cit*., p. 108).

***

Entrée d'Henri II à Rouen en 1550 (bibliothèque de Rouen, estampe anonyme)

Theodor de Bry, *America Tertia Pars* (1562)

Ethnographie Tupinamba (2)

Le scénario de la mise à mort du captif et de sa dévoration, décrit ci-dessous à la suite d'Alfred Métraux, se développe dans une cosmologie qui articule les multiples aspects de la vie sociale : la cohabitation des groupes humains et la guerre, la différenciation sexuelle et la reproduction, les cycles biologiques et les rites funéraires, la ressource et la représentation du milieu… Les interprétations qu'on peut proposer de cette « tant estrange tragedie » (Léry, *op. cit*., II, p. 51), se superposent ou se complètent.

Les préparatifs du sacrifice

Quand le prisonnier est engraissé, dit Thevet, on invite les parents et les amis « qui seront quelquefois lointains de vingt cinq ou trente lieues », afin de « faire bonne chère de ceste viande bien gardée » (Thevet, *op.cit.*, p. 197). D'après Soares de Souza (*op.cit.*, II, p. 281), tous les parents et amis connus étaient conviés au sacrifice. Léry (*op.cit.*, II, p. 45) estime l'assistance à trois ou quatre mille personnes, Thevet (*op.cit.*, p.199) à dix ou douze mille.

Theodor de Bry (*op.cit*., p. 112)
Thevet « Comment les femmes des sauvages font leur breuvage » (*Cosmographie*, p. 917)

En vue de la fête, les femmes ont façonné des cuves destinées à contenir les boissons fermentées et des récipients pour les substances colorantes qui serviront à décorer le prisonnier et les protagonistes de la cérémonie. Les deux principaux instruments rituels du drame sont la massue de l'exécution et la longue corde qui sert à attacher la victime (et à l'aide de laquelle on lui fait prendre les différentes figures du rite). Le tressage de cette corde, plus grosse que le pouce et longue d'au moins trente brasses, selon Thevet (soit près de cinquante mètres), relevait d'une technique spéciale et demandait un temps extrêmement long. Le terme qui la désigne, *mussurana* (le Maussorent dit Thevet), est aussi le nom d'un serpent ophiophage (*Clelia clelia,* appartenant à la famille des *Colubridae* – un serpent cannibale).

Mussurana : *Clelia clelia*

La massue de l'exécution, *ibirapema*, est la massue de guerre, taillée dans un bois dur et imputrescible, longue d'environ un mètre cinquante avec une tête arrondie ; elle sera spécialement décorée pour l'occasion. Quand, le jour dit, les invités arrivent au village, le chef les accueille par ces mots : « Venez nous aider à dévorer notre ennemi » (Staden, *op.cit.*, p. 211). Un grand « cahouinage » commence. La cérémonie durait trois ou cinq jours. (Nous suivrons la division en cinq jours adoptée dans l'analyse de Métraux). On peut en présenter les grandes lignes comme suit :

Premier jour

La corde du sacrifice est apportée dans de grands récipients sur la place centrale du village où elle est blanchie. Un ancien y fait un (ou deux) nœuds « fort difficiles à faire » dit Thevet (*op.cit.*, p. 275), « ingénieux et pleins d'artifices » dit Cardim (*op.cit.*, p. 184) qui précise que « peu étaient capables de les imiter ; en effet, ils avaient parfois dix tours, cinq en haut et cinq en bas et s'entrecroisaient comme les doigts de la main gauche et de la main droite lorsqu'elles sont jointes. Ils avaient soin de laisser passer le restant de la corde au milieu du nœud ». « Lequel (nœud) estant fait, en signe de joye tous frappent leurs mains, jettans tous un grand cry, le tout se faisant en la présence des prisonniers » (Thevet, *op.cit.*, p. 275). La *mussurana* est alors remisée dans la loge du maître du prisonnier.

Le captif est ensuite extrait de la maison commune dont il a reçu l'hospitalité et mené dans une « loge du Sud » où il suspend son hamac. Cet acte amorce un processus inverse de celui qui l'a fait beau-frère. Il passe de la femme qui le garde aux femmes du village dont il va redevenir la proie, pour être enfin mis à mort par la massue de l'exécuteur. Dans cette loge du sud, on lui rase le devant de la tête et on lui noircit le visage et le corps au genipa. Le maître du prisonnier fait alors venir « la pluspart des femmes tant vieilles que jeunes, et les fait toutes noircir de Genipap en la présence [du captif] » (Thevet, *op.cit.*, p. 277).

> Ce mesme jour au matin, tout ainsy que les prisonniers, et les femmes estoient noircies, de mesme les hommes qui estoient destinés au service du sacrifice, furent noircis en une loge pour ce faite exprès, estant tous couverts de gomme, et par dessus force plumes rouges. Le visage ne leur fut couvert de plumes ains de gomme seulement, et par dessus de l'escalle d'œuf de perdrix bien battüe, ayant couleur de verd de gris. Ils estoient tresdifformes à les veoir. Il y avait aussi en leurs testes de belles plumes, attachées avec, de la cire. Il y eut aussi quelques femmes accoustrées de mesme, que les susdits, réservé qu'elles n'avoient point de plumes en leurs testes (Thevet, *id.*, p. 276).

> Ce mesme jour fut fait sur de la cire à chacun desdits prisonniers un scophion couvert de belles plumes. Chose excellement et proprement faite. Et auprès des lits desdits prisonniers y avoit une pièce de bois fichée dedans terre d'un pied, et demy, sur lequel estoit mis iceluy scophion, et estoit icelle pièce de bois de grosseur de la jambe deux pieds hors de terre (Thevet, *id.*, p. 277).

Le soir venu, le prisonnier est reconduit dans sa loge du sud et les vieilles qui ont été noircies en sa présence viennent accrocher leur hamac autour du sien et

> incontinent, raconte Thevet, [commencent] à chanter et ne [cessent] toute le nuit sans jamais sommeiller. Les prisonniers, poursuit-il, n'estoient beaucoup endormis, oyans la mélodie de ces douces Proserpines. Pour rejouïr iceux prisonniers faisoient entendre comme eux, ny ceux de leur nation n'avoient tué aucun de leurs amis, que les temps estoient venus qu'ils payeroient la debte, et qu'ils seroient mangés la nuit mesme... Il y avoit l'un des prisonniers jeune de vingt ans, auquel cette mesme nuit fut baillée une jeune fille de l'aage de quinze ans, pour coucher avec luy. Toutefois je croy qu'il n'avoit grand désir de donner dessus. Sa pauvre femme estoit couchée dessoubs son lit, pendant qu'icelle jeune fille estoit avec luy dans le lit... Toute la nuit, le reste des autres femmes et hommes ne cessoient de danser, allans de loge en loge, et mesme en la loge, où furent emplumasses les hommes et les femmes (Thevet, *id.*, p. 276-277).

Deuxième jour

D'après Cardim (Métraux, *op. cit.*, p. 56),

> le second jour on apporte nombre de bottes de roseaux de la longueur d'une lance et plus et, à la nuit, on les dispose en cercle et debout ; lorsqu'on met le feu au pied, cela forme un beau et haut foyer, autour duquel vont dansant hommes et femmes avec des paquets de flèches sur l'épaule ; mais ils vont très rapidement, car celui qui est promis à la mort, qui les voit mieux qu'ils ne le voient à cause du feu, leur jette tout ce qu'il peut trouver, et, comme ils sont nombreux, il manque rarement son coup.

Staden mentionne un tel feu qui serait allumé le jour même de l'exécution du prisonnier : « Ils allument un grand feu à deux pas de l'esclave et ils ont soin de le lui montrer » (Staden, *op.cit.*, p. 191).

Ce feu évoque le bûcher sur lequel périt Maire Monan, le héros civilisateur, et le soleil auquel un certain nombre de traits mythiques permettent de l'apparenter. Voici le récit de la mort de Mair, tel que le résume Métraux (*La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, 1928, p. 11), à partir de la narration de Thevet : « Les hommes dont il avait soulevé la colère par ses métamorphoses décidèrent de le mettre à mort. Ils l'invitèrent à une fête et l'obligèrent à sauter par-dessus trois bûchers allumés. Il s'évanouit sur le second bûcher. Sa tête éclata en produisant le tonnerre tandis que les flammes de la fournaise devenaient la foudre ». La mort du héros transformateur se répercute dans l'opposition de ses fils (Léry, *op. cit.*, II, p. 77, fait allusion à deux héros civilisateurs, l'un bon, l'autre mauvais, qui auraient donné l'épée-massue aux Tupinambas) et dans l'opposition des groupes partenaires de vengeance. Le sacrifice de l'ennemi est au principe du mouvement cosmique (les frères sont soleil et lune dans une version guarayu du mythe). Le héros civilisateur est dit aussi du fils de Maire-Pochy (le Soleil) qui voulut suivre son père au ciel et qui avait un diadème « qui quoy qu'il apparust de pennage, si estoit fait de flambes de feu » (Thevet, *Cosmographie*, fol. 919). Une représentation du soleil, telle paraît bien être la destination du scophion de plume, coiffure rituelle de la victime, qu'on fait reposer sur un pieu – évitement significatif du sol – dans l'attente du jour du sacrifice, et des plumes dont les servants rituels – à l'exception des femmes ; chez les Urubu, il est interdit aux femmes de porter la coiffure de plumes et « même de la fixer sur la tête de leur mari, de crainte que les oiseaux yapu ne viennent crever leurs yeux » (Huxley, *op. cit.*, p. 251) – se parent les cheveux. La victime mise à mort par éclatement du crâne serait donc à la fois Mair Monan, le créateur (mais d'une création non fixée, en perpétuelle transformation – c'est l'Omniforme, l'Illusioniste) dont la mise à mort fixe, pour une seconde humanité (post-diluvienne) le cours des astres et le destin des êtres, et le frère adverse dont l'inimitié polarise l'ouverture cosmique.

Amené sur la place centrale du village, le captif (à qui l'on fait peut-être aussi décrire une rotation progressive en lui faisant habiter différents points cardinaux de l'espace circonscrit par la palissade qui entoure le village), tenu le dos au feu, alors qu'autour de lui tournent ses vainqueurs qu'il bombarde de projectiles qu'ils ne peuvent esquiver, éblouis qu'ils sont par la lumière du brasier, serait symboliquement rapproché du soleil.

Troisième et quatrième jour

Le troisième jour, « hommes et femmes, réunis sur la place du village, une trompette à la main, [dansent] au son de cet instrument, martelant alternativement le sol avec chaque pied, suivant un rythme déterminé » (Métraux, *op. cit.*, p. 57).

Le quatrième jour au matin, le prisonnier est lavé et rasé : « furent menés les prisonniers hors le village, entre les loges du Nord, et du Ouest, et en iceluy lieu leur lavèrent la barbe, et leur rasèrent encore quelque chose, qu'ils n'avoient fait le jour précèdent » (Thevet, *op. cit.*, p. 277).

La phase suivante est la mise en scène de la fuite et de la re-capture du prisonnier. La première capture s'achève dans la domestication de l'ennemi qui se réalise notamment dans le contrôle de sa reproduction. C'était une règle absolue que de marier le captif et ce lien était jugé honorable, on l'a vu. On tolérait, par ailleurs, ses aventures avec les filles non mariées. Etant donné la conception que les Tupinambas se faisaient de la paternité (« Ils ne réfèrent rien de la génération à la mère, ains estiment que cette substance est [celle] du père » - Thevet, *id.*, p. 139), on peut penser qu'il y avait là, pour le groupe vainqueur, une manière de multiplier son emprise sur l'ennemi et de répéter son asservissement matrimonial. La domestication du captif se conclut dans sa mise à mort. Dans la fuite et la seconde capture, c'est un ennemi qui renaît. Et cette capture n'est pas de pure forme, puisque l'homme qui réussit à maîtriser le prisonnier sera astreint aux mêmes rites de purification que l'exécuteur.

Après avoir été lavé et rasé, le captif était

> brusquement assailli par un guerrier qui s'efforçait de le maîtriser, tandis que d'autres le ligotaient avec la *mussurana*. Pour montrer sa force et son courage, il résistait aussi longtemps que possible. Son agresseur était, à son tour, réputé « homme vaillant » s'il réussissait à l'immobiliser sans l'aide de ses camarades. S'il était contraint d'abandonnner la partie, un autre prenait sa place et réengageait la lutte. Pour éviter que celle-ci ne se prolongeât indûment au cas où le prisonnier eût été vigoureux et brave, on lui liait parfois les jambes (Métraux, *op. cit*., p. 57).

Claude d'Abbeville donne la description suivante de cette capture rituelle :

> Ils dechaisnent le prisonnier un jour ou deux devant que de le faire mourir, et le laissent libre comme il estoit auparavant : il est vray que ce n'est pas pour longtemps : car aussi tost qu'ils lui ont osté les fers de pieds ils luy disent Ecoaïn, sauve-toy. Au même instant, le pauvre malheureux commence à courir tant qu'il peut come s'il vouloit s'échapper : et ceux qui sont assemblez aussi tost après comme des chiens qui vont après le cerf courans au plus fort pour le reprendre, tellement que le pauvre misérable ne va pas loing estant ainsi poursuivy de si près. Et comme celuy qui l'avoit pris à la guerre avoit acquis un nouveau nom pour récompense de sa valeur, ainsi celuy qui de toute la compagnie court le plus fort, luy porte la main à la gorge et le reprend, est estimé l'un des plus braves et des plus généreux de tous et s'acquiert un nouveau nom qu'il retient toute sa vie en titre d'honneur, de telles actions qu'ils estiment tant héroïques, comme faict aussi celuy-là lequel est député pour l'assommer (Abbeville, *op. cit.*, fol. 290 v et 291).

D'après Thevet (*op. cit*., p. 277), aussitôt toilettés, les prisonniers sont

> defferrés. Tous les Sauvages estoient rangés d'un, et d'autre costé de l'entrée des loges. Par le milieu desquels sauvages Ion fit courir lesdits prisonniers, y ayant en iceux rangs un sauvage constitué pour recevoir iceux prisonniers, ayans chacun un Amonas (parure de plumes d'autruche) derrière le dos, et estoient tous peinds, comme cy devant a esté dit, ayans un soulier de cotton tout neuf. Aussy tost que les prisonniers partirent du lieu pour courir dedans les deux rangs des sauvages, y ayans espaces entre eux de vingt pas. Aussy tost furent saisis par le corps, et tous se ruèrent dessus eux, les portant au milieu de la place des quatre loges, au lieu qu'ils appellent Carbé, et passèrent le Maussorent... dedans le col, leur laissant à chacun d'eux, deux hommes pour porter iceluy, d'autant qu'il estoit permis de frapper avec des pommes de Genipap, et avec des fondes toutes les personnes qu'ils avoient en volonté, mesme avoient des arcs, et flèches non pointues, desquels ils tiroient, combien qu'elles ne fussent comme celles, desquelles ils ont accoustumé de tirer, si est ce qu'icelles flèches ne laissoient de blesser.

Dans la description de Càrdim, de même, la fuite du prisonnier s'achève dans les liens de la corde-serpent.

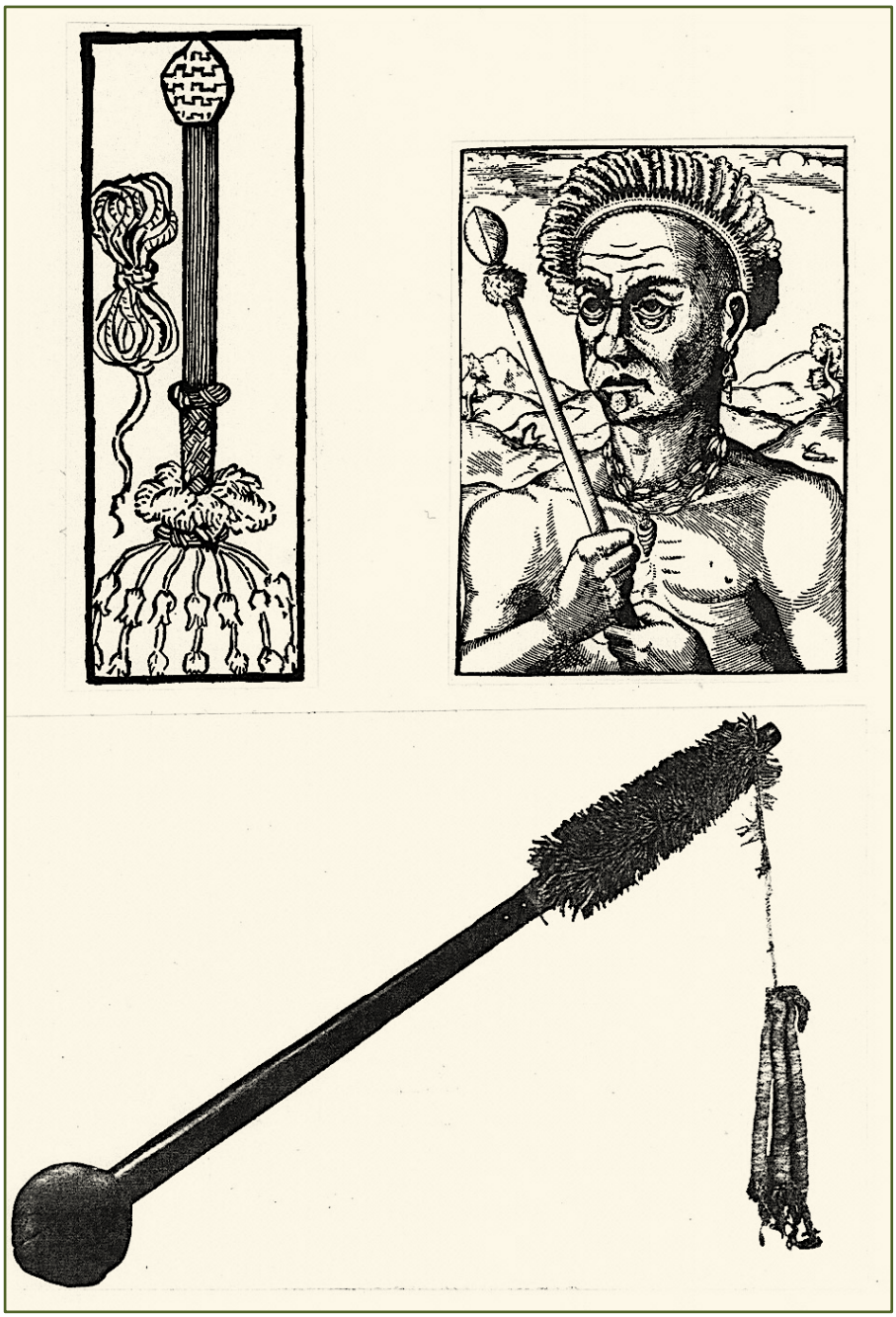
> La lutte finie, lui, debout, soufflant de colère et de fatigue contre l'autre qui le tient attaché, arrive une troupe de nymphes qui portent une grande terrine peinte de frais, et dedans, les cordes enroulées et bien blanchies; ce présent déposé au pied du captif, une vieille habile en cet art et chef de la troupe, entonne une chanson que les autres soutiennent et dont le sens est conforme à la cérémonie ; pendant qu'elles chantent, les hommes prennent les cordes, passent le lacet autour de son cou et y font un noeud simple, à côté des autres grands, pour qu'il ne puisse s'écarter davantage; ils font à chaque bout une boucle qu'ils mettent au bras de la femme qui le suit toujours avec cette charge, et si le poids est trop lourd (car les cordes sont grosses et longues), on lui adjoint une autre qui porte l'une des boucles ; et si l'homme était redoutable avec ce carcan, il l'est davantage avec ces nœuds si larges au cou par-derrière ; et c'est ainsi que dit l'une des strophes des chants : c'est nous qui sommes celles qui tirent le cou de l'oiseau bien que d'après d'autres cérémonies, ils lui disent dans une autre strophe : « Si tu étais perroquet, tu nous échapperais en volant » (Cardim, *op. cit*., p. 185-186).

On notera que la réactivation de l'inimitié suit immédiatement le traitement rituel de la *mussarana* chez Cardim (p.184), et quand celle-ci lui est passée « dedans le col » chez Thevet. C'est alors que le captif réassumera pleinement la condition d'un ennemi chez ses ennemis.

> Pensez-vous, écrit Léry (*op. cit*., II, p. 44-45) [qu'une fois maîtrisé]... il en baisse la tête ? Rien moins : car au contraire, avec une audace et une asseurance incroyable, se vantant de ses prouesses passées, il dira à ceux qui le tiennent lié : J'ay moy-mesme, vaillant que je suis, premièrement ainsi lié et garrotté vos parens: puis s'exaltant tous jours de plus en plus, avec la contenance de mesme, se tournant de costé et d'autre, il dira à l'un : j'ay mangé de ton père, à l'autre, j'ay assommé et boucané tes frères : bref adjoustera-t-il, j'ay en general tant mangé d'hommes et de femmes, voire des enfans de vous autres Toüoupinambaoults, lesquels j'ay prins en guerre, que je n'en sçaurois dire le nombre : et au reste, ne doutez pas que pour venger ma mort, les Margaias de la nation d'où je suis, n'en mangent encores cy après autant qu'ils en pourront attrapper.

A leur manière, plusieurs femmes, spécialement parées, participent à cette redéfinition de l'ennemi au village. Thevet conclut l'épisode par la description suivante :

> Quand ils eurent couru quelque peu, furent menés en la maison du ouest, auquel lieu leur lit estoit pendu, et leurs scophions prés d'iceux. Et en leur présence furent derechef plusieurs femmes emplumassées, lesquelles après avoir esté bien parées de leurs beaux accoustrements, sortoient d'icelle loge comme quatre à quatre avec chacune un Anonas derrière le dos. En sortant d'icelle loge frappoient de leur main leur bouche en passans pardevant eux, crians au plus qu'elles pouvoient : puis estant toutes dehors couroient par le milieu de la place, en se mutinant, comme si elles eussent voulu se combattre. Et après avoir esté quelque temps en ce lieu, elles retournoient aussy tost dedans les loges, passant toujours pardevant les prisonniers, pour leur faire plus de fascherie. Et sortirent derechef quatre à quatre par diverses fois, faisans comme la première fois (Thevet, *op. cit*., p.278).



La corde et la massue (dans Staden). La massue (dans Thevet) « Pourtraict du Roy Quoniambec », *Cosmographie*, p. 924.
La massue de Thevet, au Musée de l'Homme, Paris
(où l'on peut voir également la cape de plumes d'ibis rouges de l'exécuteur)

La massue de l'exécution prenait ensuite la vedette. Le premier jour, les peintures corporelles ont « identifié » le captif, les femmes et les hommes du « service du sacrifice » ; c'est ici la massue, la victime et les deux vieilles femmes qui ont charge des décorations rituelles qui sont rapprochés sous un même apprêtement.

> Ce mesme jour en la présence des prisonniers furent les espées portées chacune dedans une poélle neufve, tenans pour le moins demy muid, et deux autres petites poélles, dedans lesquelles estoient la gomme, plumasserie, et fil de cotton pour les accoustrer. Elles furent portées en la maison du Nord, auquel lieu chacune d'icelles espées furent par chacune vieille femme emplumassée proprement, à sçavoir une lice de cotton par le bas, afin de les rendre plus fortes, et après furent aussi gommées par le taillant, et plat de l'espée, sur lesquels elles firent une infinité de compartiments bien dressés sur la gomme, elles posèrent dessus de l'escale d'oeuf. Estant ainsi icelles espées accoustrées, elles furent laissées couchées de plat dedans icelles poêles, puis sur le soir elles furent pendues en la loge, et toute la nuit fut fait une danse autour d'elles, et disoient qu'elles endormoient les espées, menans en leur chant une pitoyable chanson, avec un tambour battant de la sorte qu'on fait en France à l'enterrement de quelque homme de guerre. Aussy n'ay voulu oublier que ce mesme jour les prisonniers furent gommés par le visage et couverts d'escale d'œuf, ensemble avec eux les femmes, qui accoustrerent les espées furent celles qui firent les compartiments sur le visage des prisonniers (Thevet, *op. cit.,* p. 279-280).

La consécration de la massue : De Bry, *Americæ tertia pars*, p. 124 ; Staden, p. 212.

La consécration de la massue est ainsi décrite par Staden :

> La veille du jour où ils commencent à boire, ils attachent autour du cou du prisonnier la corde qu'ils nomment massarana, et peignent la massue, nommée iwera pemme, avec laquelle il doit être assommé. Ils frottent cette massue avec une matière gluante ; prennent ensuite les coquilles des œufs d'un oiseau, nommé mackukawa, qui sont d'un gris très foncé, les réduisent en poussière et en saupoudrent la massue. Une femme vient ensuite gratter cette poussière ; et, pendant qu'elle se livre à cette occupation, les autres chantent autour d'elle. Quand l'iwera pemme est préparée et ornée de touffes de plumes, ils la suspendent dans une cabane inhabitée, et chantent à l'entour pendant toute la nuit. Ensuite ils peignent la figure du prisonnier ; et, pendant qu'une femme est occupée à cette opération, toutes les autres chantent autour de lui. Aussitôt qu'ils commencent à boire, on amène le prisonnier, qui boit aussi et cause avec eux. Après avoir bu pendant un jour, ils contruisent au milieu de la place une petite cabane où le prisonnier doit coucher. Le matin, longtemps avant l'aurore, ils se mettent à danser autour de la massue qui doit servir au supplice (Staden, *op. cit.,* p. 210-211).

Huxley, ayant demandé à un informateur si les Urubu chantaient pour la massue comme le faisaient les Tupinambas, s'entendit répondre qu'*« en effet ils chantaient pour la massue, mais d'une tout autre manière ».*
« Oui ! dit-il. Un homme ramène la massue de la forêt où elle a été fabriquée. Personne n'a le droit de regarder pendant qu'on la fait. Tout le monde est réuni dans la hutte à boire le cahouin. L'homme à la massue arrive. – « Voici la massue ! » chantent-ils. « La massue arrive ! » La massue arrive donc parmi eux. « La massue est là ! » chantent-ils. « Ta chose », disent-ils au Tushau (l'exécuteur), qui répond « Ma chose ». Ils chantent alors : « Sa chose-en-main bouge ! » Kuashi-puru écarta les doigts de sa main droite, tournant la paume d'un côté et de l'autre, puis, avec une lenteur solennelle, il fit bouger sa main devant sa figure.
« Sa chose-en-main bouge ! » Un autre homme prend la massue des mains du Tushau. « Ta chose » dit-il, et puis la lui rend. – « Ma chose », dit Tushau. Chacun prend la massue à son tour et la rend à Tushau. Ils chantent : « Sa chose-en-main bouge au-dessus des entrailles ! » Après avoir tenu la massue imaginaire au-dessus de son épaule droite, d'un geste large, Kuashi-puru la fit descendre, puis, repassant devant sa poitrine, il la releva jusqu'à son épaule gauche, de sorte qu'il avait le coude sous le menton.
Chacun prend la massue, et tous chantent : « Ta chose », et Tushau dit : « Ma chose ». Puis il prend la massue et la range sous le toit, très haut. Elle y restera jusqu'au jour où on aura besoin d'elle (Huxley, 1960, op. cit., p. 262).

La description la plus complète de la parure du captif est due à Cardim :

Theodore de Bry (illustrant Léry, *Americæ tertia pars…*)

> Le matin où ils commençaient à boire, ils paraient le captif d'une façon particulière qu'ils ont pour cette circonstance, à savoir : après avoir lavé le visage, et tout duvet qu'il y a dessus, ils l'oignent de la sève d'un certain arbre qui colle beaucoup, et posent par-dessus une certaine poudre de coquilles d'œufs vertes d'un certain oiseau des bois [« *Mocacoüa* et *Ynambou-ouassou* sont deux especes de Perdrix, aussi grosses que nos oyes, et ont mesme goust que les precedens » - Léry, *op. cit*., I, p. 172] et, par-dessus, le peignent de noir d'agréables peintures ; puis, oignant le corps entier jusqu'à la pointe des pieds, le couvrent entièrement de plumes, qui ont été hachées et teintes en rouge dans cette intention, ce qui le fait paraître moitié plus gros, et le traitement du visage le fait paraître si grand et brillant et les yeux si petits, que cela est une vision effrayante (Cardim, p. 164).

Soares de Sousa précise : « Ils oignent le captif tout entier avec du miel d'abeille, et, par-dessus ce miel, ils l'emplument tout entier avec des plumes de couleur, et le peignent par endroits de genipapo et les pieds avec une teinture rouge » (Soares de Sousa, *op. cit.*, p. 397).

Ainsi paré, l'ennemi exécute, le soir venu, ce que Thevet appelle la « danse de la biche » : « Sur le soir, ainsy que le soleil se couche, menèrent les susdits prisonniers au milieu de la place avec les instruments, dont est faite mention cy dessus, à fin de faire danser lesdits prisonniers. Ce que l'un d'eux ne dédaigna de faire, à sçavoir le plus ancien lequel dança, la danse finie, en laquelle dansèrent tous les Sauvages, tant hommes que femmes, laquelle danse ils appellent la danse de la biche : mais elle leur fut rompue par lesdits prisonniers d'autant qu'ils commencèrent à les poursuivre à coup de fonde, telement qu'elles furent contraintes tout quitter » (Thevet, *op. cit.*, p. 279). Après cette nouvelle manifestation d'agressivité rituelle, le prisonnier est « reserré dans sa dernière prison » (sa loge du sud), à la garde des femmes, la tête prise dans la *mussurana*, deux femmes tenant les extrémités de la corde.

> Ce pendant qu'il est ainsi estendu ce pauvre captif s'esjouyt et chante telle ou semblable substance de parolles : « Nos amis les Margageaz sont gens de bien, fortz et puissants en guerre : ils ont prins et mangé plusieurs de voz parents noz ennemis, et de ceux qui me tiennent pour me faire mourir : mais ils vengeront bien tost ma mort, et vous mangeront quand il leur plaira, et voz enfants aussi : quant à moy jay tué et mangé plusieurs amis de ce malin Aignan, qui me tient prisonnier. Je suis fort, je suis puissant : c'est moy qui ay mis en roule plusieurs fois vous autres couards, qui n'entendez rien à faire guerre », et plusieurs autre parolles disent-ils, qui monstre le peu de compte qu'ils ont de la mort, et que la crainte d'icelle ne peut en rien esbranler leur plus que brutale asseurance (Thevet, *op. cit*., p. 198).

Les invités et leurs hôtes passaient le reste de la nuit à boire, à crier, à chanter au milieu du tumulte coutumier. Les hommes rapportaient tous à la fois leurs hauts faits et s'exaltaient au souvenir de leurs prouesses. Plusieurs auteurs assurent que les prisonniers prenaient part à l'orgie, buvaient, dansaient et chantaient sans aucun souci du sort qui les attendait et qui était réputé enviable car c'était un grand honneur que de « mourir à la façon des Grands au milieu des danses et des caouin et de se venger avant d'être tué par ceux qui allaient vous manger » (Yves d'Evreux, *op. cit*., p. 56 ; Métraux, *op. cit*., p. 60).

Pour représenter que le vainqueur honorait son captif en lui faisant tenir le rôle de victime sacrificielle, on peut citer l'exemple, rapporté par Thevet, d'un

> Portugais tombé entre leurs mains, et qui parloit assez bien leur langue, lequel pensant les gaigner par belles parolles, les preschoit et admonnestoit, usant de toute douceur de langage, que un homme scait excogiter pour sauver sa vie : mais tant s'en fault qu'il peut jamais fleschir le cueur d'aucun, que celuy qui le tenoit prisonnier, le voyant si abaissé de cueur, et craignant tant la mort, le tua sur le champ à coups de flesches, sans attendre le jour du massacre, luy disant, va Dangayapa, Tu ne vaux rien et ne mérites point aussi que on te face l'honneur de mourir en bonne compaignie aussi honnorablement que les autres » (Thevet, *op. cit*., p. 208).

L'inimitié est la condition nécessaire à la représentation de ce drame de la gloire qu'est l'exécution rituelle : au prisonnier, il est donné moyen de « venger sa mort de son vivant, selon l'expression d'Yves d'Evreux : « Venge ta mort ! », c'est aussi le sens de la rébellion rituelle dans la relation d'Abbeville (fol. 291 v. 292) et de Léry (II, p. 43 s.).

> Ils conduisent le prisonnier (toujours lié de la susdite corde par le milieu du ventre) en la place où il doit être massacré. Estant là ils mettent proche de luy grande quantité de fruicts non plus gros que des pommes, mais fort durs, et s'assemblans tous à l'entour d'iceluy, ils luy disent Eiépouich, venge ta mort, ou selon la vraye signification du mot, prends le pource. A l'instant le prisonnier ayant les mains libres ramasse ces fruicts et tout ce qu'il peut trouver, puis il les jette de roideur et de force contre les assistans, frappant tous ceux qu'il peut rencontrer et qui se trouvent au devant, si bien que souvent il y en a plusieurs de blessez ; ceux qui tiennent les bouts de la corde avec laquelle il est lié, ont des rondaces pour se couvrir et parer de coups.

D'après Léry, ce sont ces derniers qui disent à la victime : « Venge-toi avant que mourir » (II, p. 45). Le prisonnier se venge, et les siens le vengeront ; il engage sa mort dans la forme (destin de l'homme brave qui se dit par opposition au destin « féminin » : mort naturelle, informe, imprévue, couchée, dans un hamac). Pour qu'il y ait, par ailleurs, partage significatif au bénéfice du sacrifiant, il faut que celui-ci puisse se reconnaître et se défaire de son « mal » sur l'ennemi. La lutte des contraires qui précède la mise à mort suppose une identité première des protagonistes. L'ennemi qui ne rentre pas dans le jeu est nul pour cet exercice ; l'annulation de ce nul – cas du prisonnier portugais – est la simple suppression d'une vie « qui ne vaut rien », sans réel engagement de qui la supprime, à l'opposé du combat idéalisé qui est à l'origine du monde et où se joue le partage spécifique du masculin et du féminin (– ainsi qu'un blanc dans l'échange « sarcophage »). « N'es-tu pas de la nation nommée *Margaias*, qui nous est ennemie ? Et n'as-tu pas toy-même tué et mangé de nos parens et amis ? Luy plus asseuré que jamais respond en son langage (car les *Margaias* et les *Toupinenquins* s'entendent) : *Pa, che tan tan, aiouca atoupavé* : c'est à dire : Ouy, je suis très fort et en ay voirement assommé et mangé plusieurs » (Léry, II, p. 45).

Cinquième jour

Au matin du cinquième jour, « longtemps avant l'aurore, ils se mettent à danser autour de la massue. Dès que le soleil est levé, ils vont chercher le prisonnier, démolissent la cabane (où il a passé la nuit) et déblaient la place » (Staden, p. 213). Ce sont les femmes qui ont charge de ces opérations. Plusieurs vieilles conduisent ensuite le captif au lieu de l'exécution, au centre du village. « Les y menans, ils jouoient de leurs instruments accoustumés, portant au bout des petits arbres le Maussorent. Ceux qui les accompagnoient alloient chantans, et dansans." (Thevet, p. 280). La mussurana est alors entièrement déroulée et passée du cou au corps de la victime :

> Estans arrivés au dit lieu, ils osterent le Maussorent des petits arbres, et l'estendirent de sa longueur, et ce qu'ils avoient en leur col le dévalèrent au milieu du corps, leur laissans les bras libres ». La plupart des auteurs placent ici une nouvelle explosion d'agressivité du captif, avant l'exécution, alors que, selon Thevet dont nous suivons ici la description, sa femme vient de lui faire ses adieux « pleurans amèrement ». Pendant qu'il bombarde ses ennemis à l'aide des projectiles mis à sa disposition, « les vieilles lui disent de se rassasier de la vue du soleil, car sa fin s'approche ; à quoi le captif répond avec grand courage que puisqu'il est sûr d'avoir vengeance de sa mort, il accepte de mourir bravement (d'Abbeville, fol. 293 v.).

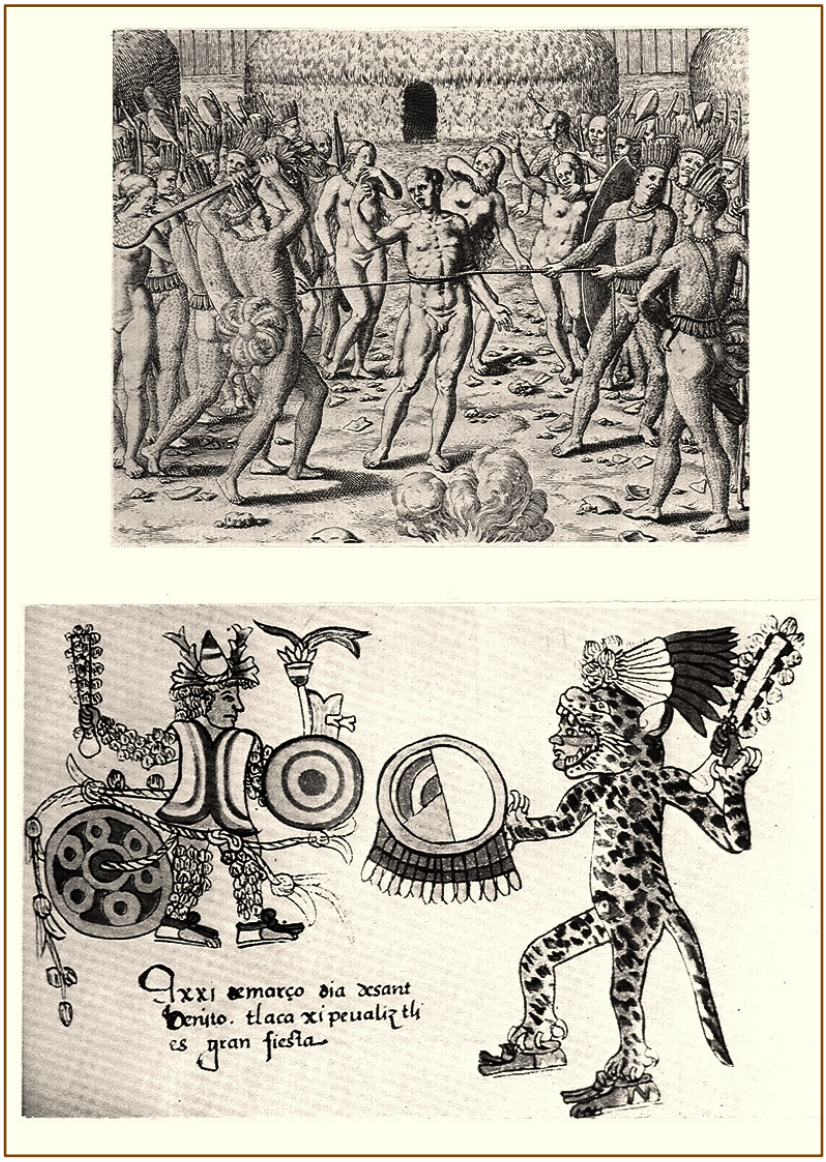
A l'encontre des femmes l'exhortant ainsi et menaçant de le dévorer, l'homme déployait une telle frénésie qu'il « leur jetait des brindilles de paille ou des poignées de terre quand il n'avait plus rien d'autre sous la main » (Métraux, p. 6l).

Sept à huit vieilles apparaissent ensuite « peintes en noir et en rouge, portant en sautoir des colliers de dents humaines. Elles s'avançaient en dansant, chantant et tambourinant sur des vases qu'elles venaient de peindre et où elles s'apprêtaient à recueillir le sang et les entrailles du mort. Il leur incombait de porter aux habitants de chaque hutte la part qui leur revenait » (Métraux, p. 6l). (En effet, quand le prisonnier arrive au village, « ils distribuent à chacun leur part et portion de ce qu'ils doivent avoir quand il est tué, tellement qu'il ne reste membre sur luy, qui ne soit distribué » (Thevet, p. 273). Une vieille femme arrive en courant tenant la massue, la poignée vers le haut. Thevet précise que l'épée est donnée tour à tour aux guerriers alignés qui la manient quelques instants : « Aussy tost lon apporte les espées, qui furent baillées par ces femmes, qui les avoient accoustrées, à tous manier, estant par rangées. Et tiennent que c'est un grand heur à ceux, qui les manient. Cela leur est présage qu'ils tueront de leurs ennemis » (*id.*, p. 280).

Pendant ce temps, l'homme député pour exécuter le captif était cérémoniellement préparé dans sa hutte.

> Les Tupinambas ont pour coutume, avant que l'exécuteur sorte sur le terrain, de l'ajuster fort bien, de le peindre au genipa avec des dessins sur tout le corps, et de lui placer sur la tête un bonnet de plumes jaunes et un diadème, aux bras et aux jambes des bracelets de ces mêmes plumes, de grands chapelets de perles blanches enfilées, et sa rondache de plumes d'autruche sur les reins (Soares de Sousa, *op. cit.*, p. 398-399).

Le diadème est fait de plumes rouges (ou jaunes), certains chroniqueurs font mention d'un manteau de plumes d'ibis rouge. Le visage de l'homme est également peint de rouge tandis que son corps est blanchi à la cendre, de même que le corps de ceux qui l'accompagnent, « couleur de plomb, comme cendrée » écrit Staden (*op. cit.*, p. 192). Parents et amis du tueur viennent le chercher dans sa hutte, l'escortent en chantant, en jouant de la flûte ou de la trompette, et en battant du tambour ; ils le proclamaient bienheureux « puisque lui était échu le grand honneur de venger la mort de ses ancêtres, de ses frères et de ses parents » (Métraux, *op. cit.*, p. 62, citant Soares de Sousa).



De Bry *Tertia Pars… op. cit.*, p. 125 (Staden) p. 212 (Léry).
Le sacrifice du « gladiateur » chez les Aztèques.
(Codex Magliabecchi, fol.30)
(Un prisonnier attaché à une roue de pierre, revêtu des attributs du dieu Xipe Totec, recouvert de plumes et armé d'une massue hérissée de plumes, est opposé à un guerrier-jaguar armé de la massue aux tranchants d'obsidienne.)

On a rappelé plus haut la valeur initiatique que les Tupinamba conféraient à cette mise à mort, condition d'accès à l'état d'homme et au mariage, et dont l'effet cumulé définit la position de chef. L'exécuteur et sa victime, tous deux magnifiquement parés, font revivre le combat de l'origine. Ce sont des dieux qui s'affrontent sur le théâtre terrestre, les jumeaux de la genèse se disputant le démembrement cosmique et dont l'opposition supporte le partage du bien et du mal. Alors que l'exécuteur est identifié au faucon prêt à fondre sur sa proie, le vaincu, enserré dans la mussurana, la corde-serpent, et recouvert de plumes, est assimilé à un volatile terricole (« *Mocacoüa* et *Ynambou-ouassou* sont deux especes de Perdrix, aussi grosses que nos oyes », écrit Léry, I, p. 172, on l'a noté, et l'esprit des morts, qui rôde à proximité des habitations, est probablement apparenté à ce volatile.) Le serpent, avec ses exuvies, étant l'animal des transformations, peut être considéré comme le symbole et le suppôt de la vitalité profuse et naturelle. Les Tupinambas considéraient le faucon comme le roi des oiseaux « parce qu'il se levait de bon matin et haranguait les autres oiseaux, tel le chef de la maison commune » (Cardim, *op. cit.*, p. 167) et ils combattaient la stérilité des femmes en leur fouettant les hanches avec des serpents (*id.*, p. 46). La scène fait référence à Mair, le Transformateur, l'Illusionniste, Soleil et Serpent divisé par le Faucon.

On sait la valeur magique universellement attribuée aux nœuds et la souveraineté démoniaque du « maître des liens ». Cette souveraineté, en rapport avec la puissance des formes et des apparitions, est parfois incarnée dans un être serpent. Si la remarque de Cardim est fondée selon laquelle ces deux nœuds « ingénieux et pleins d'artifices... s'entrecroisaient comme les doigts de la main gauche et de la main droite lorsqu'elles sont jointes », on peut voir là une figuration de la confusion primordiale dans laquelle les principes sont étroitement et fatalement imbriqués avant la division significative. Opposés et pourtant complémentaires, adversaires et pourtant joints, identiques et pourtant différents, comme la main droite et la main gauche, tels sont les ennemis dont l'antagonisme produit la vie (sur l'inclusion dans l'espace et la propriété chirale : Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, 1783, trad. fr. Paris : Vrin, 1957, p.49).

L'exécuteur s'avance, il fait le tour de la place en dansant et en se contorsionnant, roulant les yeux d'une façon terrible. Avec les mains, il imite le faucon prêt à fondre sur sa proie (Métraux, *op. cit*., p. 62). Il reçoit l'épée-massue d'un des « principaux » (Thevet) ; un vieillard vient la lui reprendre et la passe entre les jambes et sous les bras du tueur, en une sorte d'identification de l'arme et de l'homme.

> Apres qu'il l'a receue, il s'en vient au prisonnier lui monstrant l'espée, et faignant de le vouloir frapper en disant : Le temps est venu qu'il faut que tu meures, afin que soyons vengés de noz amis tués par toy, et tes amis. Là dessus le prisonnier asseuré comme un rocher, luy fait response qu'il ne se donnoit peine de sa mort, estant bien asseuré que ses amis auroient vengeance de sa mort quoy qu'il tardast (Thevet, *op. cit*., p. 280).

Le sacrifice du prisonnier se déroulait comme une lutte entre l'exécuteur et sa victime, après rappel et exacerbation de l'inimitié des deux groupes partenaires de vengeance, les deux hommes se défiant mutuellement et en appelant l'un aux siens qu'il va venger, l'autre à ses parents qui le vengeront. « L'exécuteur arrive devant lui et lui dit qu'il se défende, car il vient pour le tuer, à quoi le prisonnier répond par mille bravades... » (Soares de Sousa, *op. cit.*, p. 399 ; Magalhães de Gandavo, *op.cit.*, p. 50-51 ; Knivet, Anthony, *The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, which went with Master Thomas Candish in his second voyage to the south sea* [1591], Purchas, Samuel (editor) Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes, vol. XVI, cap. VII, Glasgow : James McLehose and Sons, p. 124-125).

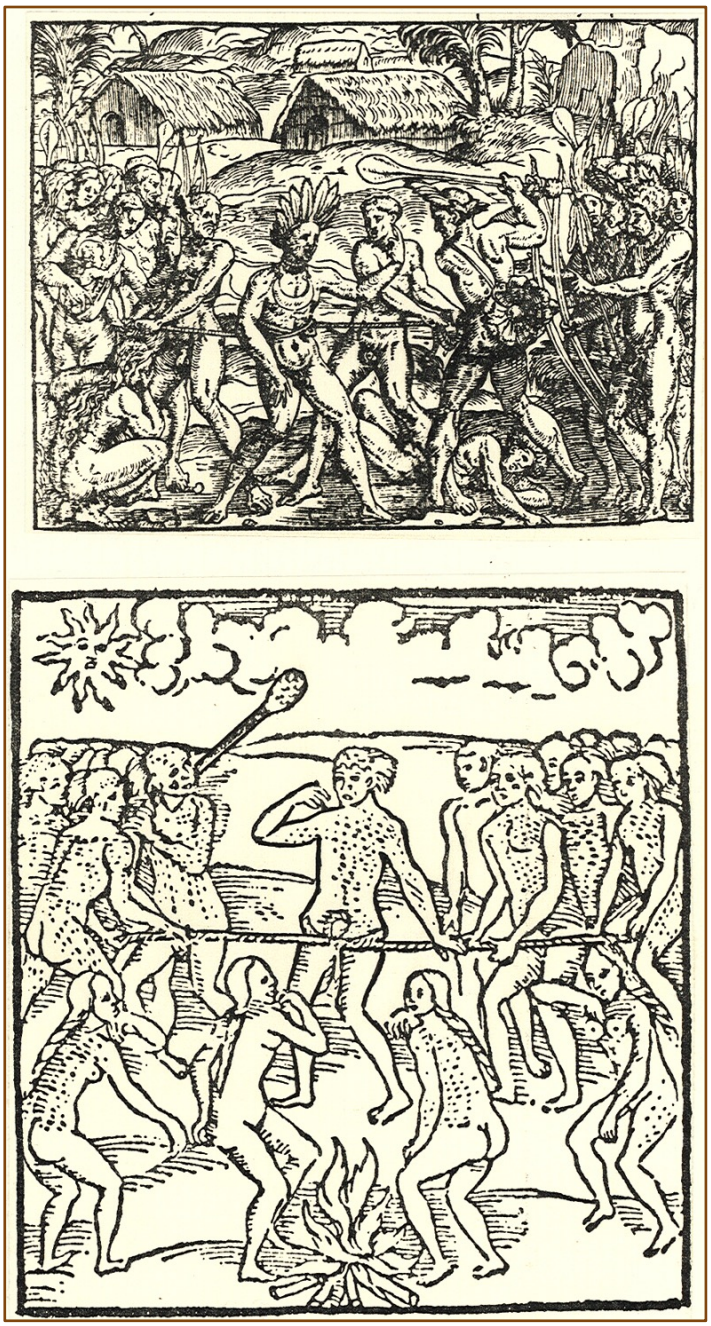
Combat inégal, au cours duquel le captif déployait toutes ses énergies, « ce qui est tout l'honneur de sa mort ».

> Ces paroles dites, ainsi que d'autres semblables qu'ils ont l'habitude de prononcer en ces circonstances, l'exécuteur marche vers lui, la massue haute, en posture d'exécution, et il le menace avec elle à plusieurs reprises en feignant de le frapper. Le misérable patient, qui voit, au-dessus de lui, la massue fatale dans les mains violentes et impitoyables d'un ennemi capital dont les yeux et les sens sont prompts à se servir d'elle, en vain se défend quand il peut. Et allant ainsi, dans ces entreprises, il arrive parfois que l'on vienne au corps à corps, et que le patient mette à mal l'exécuteur avec sa propre massue. Mais cela est rare car les assistants accourent en hâte et le délivrent de ses mains (Magalhães de Gandavo, *op.cit.*, p. 134).

> Et ils sont si habiles (à esquiver le coup) que, nombre de fois, il se passe une pleine journée avant qu'on parvienne à les tuer ; en effet, lorsque la massue fend l'air, ou bien ils l'évitent de la tête ou bien ils l'esquivent ; et ils sont si redoutables que si ceux qui tiennent les bouts de la corde les resserrent (comme ils le font quand l'exécuteur est faible) ils résistent si roidement qu'ils les tirent à eux et les font relâcher, tout en gardant un œil sur eux et un autre sur la massue, sans jamais rester en repos ; l'exécuteur ne peut les leurrer en les menaçant sans frapper, sous peine de se faire huer, et ils prévoient le coup de façon que, pour bas qu'il arrive en un instant ils se baissent et rasent terre que c'en est extraordinaire ; et ce n'en est pas moins de saisir la massue en parant avec le bras, avec tant d'adresse que, sans avoir l'air de rien, ils l'attrapent par en dessous et la placent sous l'aisselle en se portant sur l'exécuteur, qu'ils dépêcheraient si on ne venait à son secours » (Cardim, *op. cit*., p. 166-167).

D'après Soares de Sousa, on donnait une « épée de bois » à la victime pour qu'elle puisse se défendre :

> mais celui qui est libre l'attaque avec sa massue tenue des deux mains ; le prisonnier peut l'éviter de quelque côté, mais ceux qui ont soin des cordes le tirent de façon à lui faire attendre le coup, et il arrive souvent que le prisonnier fonde sur l'exécuteur avec sa massue et le mette à mal, bien qu'ils ne le laissent pas arriver jusqu'à lui, avec les cordes ; quelque effort que fasse le malheureux, ce ne lui est d'aucune utilité ; car tout cela ne fait que lui prolonger la vie de quelques instants, pour finir par tomber aux mains de son ennemi qui lui fend la tête de sa massue » (Soares de Sousa, *op. cit*., p. 399).



L'exécution (dans Thevet, *Singularitez*, p. 76, et Staden, *op. cit.*, p. 213)

L'exécuteur cherchait en fait à porter le coup à la nuque. « Ils se contentent de leur casser la tête comme du bois, ce qui est une mort très facile » (Anchieta, p. 329).

> Celuy qui est là tout prest pour faire ce massacre, levant lors sa massue de bois avec les deux mains, donne du rondeau qui est au bout de si grande force sur la teste du pauvre prisonnier, que tout ainsi que les bouchers assomment les bœufs par deçà, j'en ay veu qui du premier coup tombeyent tout roide mort, sans remuer puis après ne bras ne jambe. Vray est qu'etans estendus par terre à cause des nerfs et du sang qui se retirent, on les voit un peu formiller et trembler : mais quoy qu'il en soit ceux qui font l'exécution frappent ordinairement si droit sur la teste, voire savent si bien choisir derrière l'oreille que (sans qu'il en sorte gueres de sang) pour leur oster la vie, ils n'y retournent pas deux fois (Léry, II, p. 47).

Cette manière choisie d'asséner le coup fatal répondait probablement au souci, signalé par Cardim, d'éviter que la victime perde son sang : « ... et tout le jour et la nuit (le prisonnier) est comblé de fêtes plutôt que de nourriture, car ils ne lui donnent d'autre pitance qu'un fruit qui a goût de noix, pour que, le jour suivant, il n'ait pas trop de sang » (Cardim, p. l65).

L'éclatement du crâne du captif est vraisemblablement une condition rituelle de la mise à mort qui répond à l'éclatement du crâne de Maire Monan (les Tupinambas brisaient aussi le crâne de leurs prisonniers qui décédaient de mort naturelle et des ennemis qu'ils allaient déterrer quand ils n'eurent plus la possibilité de mener leurs guerres - *vide supra*). L'exécuteur, écrit Claude d'Abbeville, « après avoir fait quelques tours de son épée pour estonner son homme luy donne un ou deux coups derrière l'oreille et luy casse la tête faisant tomber la cervelle par terre » (Claude d'Abbeville, fol. 293 v.). Thevet rapporte une technique différente :

> Ces paroles finies, celuy qui a l'espée le frappe incontinent au costé par plusieurs coups, tellement qu'à la fin il le fait culebuter par terre. Et à fin d'avoir leur plaisir, le redressent pour veoir s'il tiendroit debout, ce qui ne fut à son pouvoir de faire, le voyans bas, luy passe deux fois par dessus, puis luy casse la teste, le sang de laquelle et ce qui tomba de la cervelle ne demeura longtemps à terre, qu'il ne fust aussy tost recueilly par une vieille, laquelle le cueilloit dedans une vieille courge, laquelle après qu'elle en eut osté le sable, le but tout cru (Thevet, *op. cit.*, p. 28l).

« A l'instant où la massue s'abattait sur la nuque du prisonnier, les assistants poussaient de grandes clameurs, sifflaient et faisaient claquer la corde de leurs arcs. On observait la position de la victime au moment de sa chute, si elle tombait face contre terre, on n'en tirait aucun pronostic, mais on se contentait d'accomplir certaines cérémonies ; si, au contraire, le cadavre gisait sur le dos, on en augurait la mort prochaine de son ennemi » (Métraux, *op. cit.*, p. 64).

Le découpage de la victime, sa préparation, le partage sacrificiel, les attitudes des participants au festin cannibale sont rapportés avec une fascination horrifiée par les chroniqueurs. Voici, successivement, la description de Claude d'Abbeville (*op. cit.*, fol. 294) puis celle de Knivet (*op. cit.*, p. 84) :

> Alors les femmes s'approchent et jettent le corps mort dedans le feu qui est là tout préparé, à ce qu'il n'y reste aucun poil. Puis l'ayant retiré, elles le lavent avec l'eau chaude. Et estant tout blanc et fort net elles luy fendent le ventre et tirent les entrailles dehors. Puis ayant mis le corps par pièces, elles le font rostir et boucanner. Et pour ce faire, elles ont une espèce de gril de bois, qu'elles appellent Boucan, lequel est faict de quatre fourches, grosses comme la jambe, fichées en terre en quarré ou en long, sur lesquelles ils posent deux perches, mettant plusieurs bastons par le travers asez proches les uns des autres... Ils font un feu soubs cette espèce de gril, sur lequel ils mettent toutes les pièces de ce pauvre corps démembré, et la teste et le corps et les bras et les cuisses sans oublier ny les jambes, ny les mains, ny les pieds, ny mesme les entrailles ou bien une partie d'icelles, laissant quelquefois le reste pour bouillir. En fin ils n'en perdent rien qui soit : car estant mesme fort soigneux de manier et retourner souvent tout ce qui est sur le Boucan, ils ne manquent de recueillir et manger toute la gresse qui en distille, jusques à licher ce qui tombe au long des battons du Boucan.

> Alors, avec une dent de capivara, les sauvages rasèrent toute la peau du mort et, le prenant par la tête et par les pieds, l'exposèrent à la flamme ; puis, le frottant avec les mains, ils le dépouillèrent totalement de sa peau, mettant la chair à vif. Et ils continuèrent en coupant la tête qu'ils donnèrent à l'exécuteur ; les entrailles, ils les offrirent aux femmes. Cela fait, ils le découpèrent joint par joint ; d'abord les mains, puis les coudes, et ainsi tout le long du corps, envoyant à chaque maison un morceau, parmi les danses. Les femmes firent grande provision de vin ; le jour suivant, ils firent bouillir chaque part dans un grand vase plein d'eau afin que toutes leurs femmes et enfants puissent participer au potage. Durant trois jours, ils ne s'occupèrent d'autre chose que de danser et boire nuit et jour.

Trois traits sont généralement retenus par les anciens voyageurs :

- *La participation des enfants au festin sacrificiel* :

« D'autres femmes viennent encor avec leurs enfans : et leur mettent la main dessus, et la mouillent au sang leur disans Tu es vangé de ton ennemy, vange toy à ce coup mon enfant. Voila l'un de ceux qui t'ont rendu orphelin de ton père » (Thevet, *op. cit.*, p. 182). D'après Cardim, on faisait un trou sous l'estomac de la victime et on invitait les enfants « à y mettre la main et à tirer les entrailles jusqu'à ce que l'écorcheur les coupe » (Métraux, *op. cit.*, p. 65).

- *La particulière appétence des vieilles femmes pour la chair humaine* :

> Or toutes les pièces du corps et mesme les trippes, après estre bien nettoyées sont incontinent mises sur les Boucans, auprès desquels, pendant que le tout cuict ainsi à leur mode, les vieilles femmes (lesquelles, comme j'ay dit appetent merveilleusement de manger de la chair humaine), estans toutes assemblées pour recueillir la graisse qui dégoutte le long des bastons de ces grandes et hautes grilles de bois, exhortans les hommes de faire en sorte qu'elles ayent toujours de telles viandes : et en leschans leurs doigt disent *Yguatou*, c'est à dire il est bon (Léry, II, p. 48-49).

« Ces inhumains mangent tous de cette chair humaine si avidement que rien plus : que si les hommes y sont affamez comme des loups ravissans, les femmes le sont encore d'avantage : et surtout les vieilles y sont si aspres qu'elles ne s'en peuvent quasi saouler au moins de volonté » (Claude d'Abbeville : fol 294 v.).

- *La communauté de partage* :

Qu'il s'agisse du partage qui suit la mise à mort ou de la consommation des morceaux qui étaient conservés, les sources mettent en évidence des modes de répartition tels que tous les membres de la communauté puissent participer à la dévoration de l'ennemi. D'après Staden, la victime était répartie « en parts égales » ; Knivet, cité plus haut, explique que le mode de cuisson dans l'eau permet une participation de tous au « potage ».

> Des ennemis qu'ils tuent, après qu'ils sont rassasiés de leurs chairs, ils en prennent un morceau qu'ils enveloppent, quand il est sec, dans un grand peloton de fil de coton, et le gardent de cette manière avec grand soin ; et quand vient le temps de faire quelque grande beuverie, pour se réjouir davantage, ils sortent la chair du peloton et en font plusieurs parts, par petites fibres, qu'ils répartissent entre tous pour qu'ils la mangent : et ils ont coutume de faire cela en signe de la vengeance qu'ils ont prise et de la victoire qu'ils ont remportée (Brandão, [1618] *Diálogos das grandezas do Brasil*, Rio de Janeiro : Dois Mundos Editora, 1943, p. 293).

> Et les hôtes qui sont venus de loin pour voir cette fête emportent la part de chair du mort qui leur a été donnée, séchée au boucan, dans leurs villages où, à l'occasion de grandes beuveries de fête, selon leur manière païenne, ils boivent autour de cette chair humaine qu'ils ont emportée et qu'ils répartissent entre tous ceux du village pour la goûter et se réjouir, en vengeance de leur ennemi supplicié (Soares de Sousa, *op. cit*., p. 400-401).

Selon Montoya (*Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, [1639] Bilbao, 1892, p.109) même les enfants à la mamelle participaient à la consommation de l'ennemi : les femmes s'enduisaient la pointe des seins du sang de la victime.

L'exécuteur était le seul à ne pas consommer la chair du prisonnier. Il retirait sa cape de plumes, abandonnait sa massue et se soumettait à un certain nombre de rites qui avaient pour but, vraisemblablement, de le protéger de la vengeance de l'esprit de sa victime (cf. Métraux, p. 73 s.).

> Apres l'exécution faite, écrit Thevet (p. 282), ces vénérables exécuteurs se retirèrent, ausquels lon baille un soulier neuf de cotton teint en rouge, et ausquels sont baillées deux pierres pour reposer leurs pieds sans marcher à terre, et durant quatre jours ne mangent rien de salé. » « Si celuy qui avoit fait le sacrifice, n'en avoit autrefois tué, il faut qu'il face une diette plus estroite, que ceux qui en ont tué. C'est qu'il se découpe par tout le corps d'une dent de beste... de sorte que le sang coule à bon escient. Puis après il est une lune entière (c'est un mois) sans manger chair, ny poisson, et ne mange que de la farine et des naveaux, et boit du Caouyn. Il est aussi tondu de prés, comme s'il estoit rasé d'un rasoir. Il demeure quinze jours sans oser toucher la terre de ses pieds.

Le changement de nom de l'exécuteur, symbole d'une nouvelle naissance et moyen d'égarer l'esprit du mort, constituait un élément essentiel de cet ensemble de rites. D'après l'auteur anonyme du *De algumas coisas mais notaveis do Brasil* (p. 388), le sacrificateur se teignait de « blanc » (« couleur de plomb, comme cendrée » dit Staden) « pour que l'âme du Tapuia n'entre pas en lui » (cité par Fernandes, 1952, p. 158). (La cendre connotant universellement l'extinction, il se fait passer pour mort.)

Staden, Le scophion de plumes d'autruche (p. 191).

*

Si l'on rapproche les interprétations de la guerre et du cannibalisme rapportées par les anciens voyageurs, on constate qu'elles s'ordonnent sous la valeur que les Tupinamba revendiquaient comme le premier mobile de leurs actions et comme le cœur de leur morale : la vengeance et le devoir de vengeance. Soit la partie, théâtrale et visible, d'un système du monde que les informations collectées permettent de restituer dans sa cohérence, sans pour autant en atténuer l'inquiétante étrangeté. Une première interrogation concerne la pratique de l'anthropophagie dans les sociétés amérindiennes (l'édition de *Nus, féroces, anthropophages* ici citée donne une carte illustrant les sociétés en cause qui pratiquaient l'anthropophagie). Concernant les Tupinamba : faible densité humaine, mobilité, endogamie, absence de domestication animale… il est tentant de chercher dans l'écologie de cette société semi-nomade (ils cultivaient leurs « jardins » mais ne pratiquaient pas la domestication animale, au sens plein de cette ressource) une raison de cet investissement sacrificiel de la victime humaine. Quoi qu'il en soit, il est frappant de constater, si l'on suit les relations des voyageurs, la valeur centrale de cette pratique, alors que les activités vivrières n'occupent qu'une part mineure et apparemment secondaire de la quotidienneté. Leur travail, rapporte Thevet, n'est qu'un « jardinage » qui occupe « quelque repos de guerre ». « Nos sauvages estant en quelque repos de guerre, n'ont guere autre vacation, que de faire leurs jardins ; et jaçoit que quelques uns d'entre eux facent aucun trafic, si est ce que la necessité les contraint de cultiver la terre pour vivre » (La Cosmographie universelle, f 947 v°, André Thevet, *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle ; le Brésil et les Brésiliens*, Paris, P. U. F., 1953, choix de textes et notes par S. Lussagnet, p. 210). L'« uberté naturelle, commente Montaigne, les fournit sans travail » (*Essais*, I, XXXI, édition citée, p. 208).

La préoccupation principale n'est donc pas la subsistance. Quand le terme « travail » apparaît dans les relations des voyageurs, c'est pour caractériser une autre entreprise, celle qui consiste à trouver une épouse. L'expression proverbiale « les peuples font (lignée) avec grand travail et difficulté » (*vide supra*) caractérise la servitude du gendre chez ses beaux-parents, servitude telle que la domestication et la mise à mort de l'ennemi capturé symbolisent (et exorcisent) le destin du demandeur d'épouse. La guerre est l'autre nom de l'alliance. Dans un monde idéal, on épouse la fille de sa sœur et les morts sont enterrés au village. Dans le monde réel, l'homme en quête d'épouse (et qui n'a pas de sœur à lui engendrer femme) doit s'établir chez ses beaux-parents, il est leur débiteur à merci et constitue une victime virtuelle ; il doit capturer et dévorer des ennemis pour récupérer ses parents, capturés ou uxorilocalisés (assignés à résidence à cause d'une épouse). Le devoir de vengeance paraît résumer le drame du soi et de l'autre. En situation de pénurie matrimoniale, la guerre signifie la recherche d'épouse, centrifuge, et la récupération des parents, centripète. Elle ouvre le droit à l'épouse d'un homme et lui permet d'assurer la sépulture des siens, unifiant le droit matrimonial et le devoir funéraire. Car l'autre astreinte majeure de la vie des Tupinamba paraît résider dans la nécessité de fixer l'esprit des morts. Sur la foi des informations de Léry, le bestiaire démoniaque des Tupinamba est illustré dans l'*America Tertia Pars* de de Bry (*op. cit.*, p. 223) :

Le captif est ainsi destiné à « renouveler » la sépulture d'un parent au village, sa mise à mort et sa manducation à en venger un autre dévoré par les siens et à en récupérer la substance. La vengeance consommée est ainsi un double devoir rendu à l'esprit du parent. Toutes ces valeurs ont un répondant cosmologique puisqu'elles sont en mesure d'expliquer les péripéties de la naissance du monde. C'est en ayant à l'esprit la connexion et la dépendance de ces données que l'on peut éprouver la cohérence d'ensemble de l'idéologie en cause, telle que les relations anciennes permettent de la représenter.

Pour conclure la présentation de ce dossier de la découverte d'un autre monde où reconnaissance et altérité interfèrent, composant une humanité insoupçonnée – à l'origine de la figure du « bon sauvage » – on peut retenir plusieurs traits de culture, réponses adaptatives qui intéressent l'anthropologie générale.

- *L'opposition de la chair et de l'os* : Comme il a été noté plus haut, l'opposition universelle de la putréfaction et de l'immortalité se vérifie ici. C'est pendant la durée de la putréfaction des chairs que l'âme est particulièrement dangereuse. Les Urubu disent du démon Anyang qu'il n'a pas d'os (Huxley, *op.cit.,* p. 178). Les os de l'ennemi, une fois la chair de sa chair assimilée (le parent « récupéré »), sont dévitalisés quand les os des hommes illustres ou des chamanes sont exposés et révérés (Ruiz de Montoya à propos des Guarani (*Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, [1639] Bilbao : Corazón de Jesus, 1892, ch. XXVIII). Pour mémoire, la valeur cultuelle des pratiques touchant l'os et les cendres du défunt chez les Amérindiens est exploitée par Chateaubriand dans *Atala*, quand il s'identifie à leur destin : « Indiens infortunés que j'ai vus errer dans les déserts du Nouveau-Monde, avec les cendres de vos aïeux, vous qui m'aviez donné l'hospitalité malgré votre misère, je ne pourrais vous la rendre aujourd'hui, car j'erre, ainsi que vous, à la merci des hommes ; et moins heureux dans mon exil, je n'ai point emporté les os de mes pères » **(***Les Natchez, Atala, René*, Paris : Librairie générale française, 1989, p. 167).

- *L'échange sarcophage et les contraintes funéraires* : Si l'on garde à l'esprit la représentation selon laquelle la circularité de la vengeance entretient aussi l'« échange sarcophage » (*supra*) (dont l'enjeu se répète dans les bravades rituelles du type « J'ai moi-même mangé tant et tant des vôtres et les miens me vengeront... », quand la victime énonce que sa mort sera annulée par la vengeance et la dévoration que les siens exerceront sur ses bourreaux, assurant du même coup son destin *post mortem*) on aperçoit l'importance et la cohérence d'un rite qui associe la représentation de la vie et de la mort (cf. l'observation citée : « Ils ont quelque espoir de revivre avec leurs pères « derrière les montagnes », « si toutefois ils ont mangé en cette vie la chair des ennemis » - Léry, *op. cit*., II, p. 62). D'après un chant dont la connaissance est due à l'informateur de Montaigne (cité *supra* :« J'ay eu longtemps avec moi un homme qui avait demeuré dix ou douze ans en cest autre monde... Cet homme que j'avois estoit homme simple et grossier qui est une condition propre à rendre véritable témoignage... » - « Des Cannibales »), on peut voir que l'idée de la possible réassimilation du parent dévoré par l'ennemi, à la faveur de la consommation de la chair de l'ennemi, n'était pas étrangère à la pensée tupinamba – certes, ici mise en avant comme antilogie du discours cannibale. Dans un de ces chants de défi, probablement stéréotypés, que la victime proférait à l'encontre de ses bourreaux, un prisonnier apostropha ses vainqueurs leur représentant qu'en le dévorant :

> ils mangeront quant et quant leurs pères et leurs ayeux, qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette chair et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes ; vous ne recognoissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez le goust de votre propre chair.

Thevet, le premier, a consigné l'opposition entre les Tupinambas qui mangent leurs ennemis et enterrent leurs morts, et les Tapouys qui mangent leurs morts et se contentent de « casser le front à leurs ennemis » (*op. cit.,* p. 272). Ces deux techniques de sépulture – on donne au mort la sépulture de son propre corps ; on le réincorpore au groupe des vivants – on lui consacre un ennemi capturé ; on lui donne un corps de rechange – permettent l'une et l'autre de fixer l'âme du mort. L'entretien du prisonnier à la place du mort (il épouse sa veuve, il use de ses objets personnels) « ôte la corruption » de la mort. Selon Thevet encore, les Tupinambas rendaient ce même devoir à ceux qui étaient morts de vieillesse ou de maladie (*op. cit*., p.105).

- *La vengeance consommée* : « Ce n'est pas parce qu'ils manquent de vivres, écrit Staden (*op. cit*., p. 204), qu'ils dévorent le corps de leurs ennemis. Pendant le combat chacun crie à son adversaire : Que tous les malheurs tombent sur toi ; tu es ma pâture. Je te briserai la tête aujourd'hui. Je viens pour venger sur toi la mort des miens. Je ferai rôtir ta chair aujourd'hui avant que le soleil soit couché ». D'après Claude d'Abbeville (fol. 294, v.) :

> Ce n'est pas qu'ils trouvent tant de délices à manger de ceste chair humaine que leur appétit sensuel les porte à tel mets. Car il me souvient avoir entendu d'eux-mêmes, qu'après l'avoir mangé, ils sont quelquefois contraincts de la vomir, leur estomach n'estant pas bien capable de la digérer ; mais ce qu'ils en font n'est que pour vanger la mort de leurs prédécesseurs et pour assouvir la rage insatiable et plus que diabolique qu'ils ont contre leurs ennemis.

« Ils ont pour religion la vengeance, et la nomment troc » (Polo de Ondegardo, 1914 [1574], « Informe sobre el origen des los Chiriguanos », *in* : *Bolivia-Paraguay y Anexos* (R. Mujía, ed.), t. 2 : 82-98 ; La Paz : Imprenta del Estado, p. 86).

- *Un « essentialisme » de la vindication* : C'est de leurs ennemis, bien évidemment que les Tupinambas entreprenaient de se venger. En se vengeant de l'ennemi, pôle catalyseur, suppôt du mal, c'est du mal, de l'adversité, de la mort et de la maladie, on l'a vu, qu'ils se vengent. Il y a, dirait-on, un devoir de vengeance avant même l'existence d'un ennemi. La description de leur naturel impulsif et l'éducation de ce naturel en relation avec l'anthropophagie figure dans la plupart des narrations des anciens voyageurs.

> Au reste, ce peuple vivant sans aucune loy ou foy, aussi est il guidé comme une beste, et sur tout est si impatient, que la moindre chose du monde l'offense, et estant colleré contre quelcun, à grand peine se peut-il jamais rappaiser sans vengeance, et bien souvent encor après elle. Et de là sont venues ces guerres sans juste occasion, ains d'une seule opinion de vengeance, et d'une bestiale appréhension, qui les fait ainsi sanguinaires, en laquelle ils sont si plongez, que si une mouche leur passe devant les yeux, ils s'en voudront venger. Si une espine les point, ou une pierre les blece, de grande colère ils la mettront en cent pièces, comme j'ay veu, allant de plain pays avec eux, comme si cela sentoit l'effect de leur vengeance : et encore la vermine, qui naist sur les hommes, comme gros poux rouges, qu'ils ont quelquefois en la teste, ils la prennent avec tel desdaing, en estans mords et piquez, qu'à belles dents ils se vangent (Thevet, *op. cit*., p. 206-207).

Léry rapporte, de même : « Ils sont forts vindicatifs, voire forcenez contre toutes choses qui leur nuisent mesmes s'ils s'aheurtent du pied contre une pierre, ainsi que les chiens enragez qui la mordront à belles dents » (I, p. 183) et Pezieu (1613, p. 12, cité par Métraux, p. 68) : « Les anciens exhortent les enfants à la dite vengeance, si une espine ou quelque autre chose les blesse, ils portent tout aussitôt à la bouche après l'avoir arraché ».
- *Une pédagogie en acte* : La réduction de l'ennemi à néant par manducation (se venger « à belles dents ») achève une vengeance qui n'est assouvie, semble-t-il, que lorsque plus rien ne reste de la victime. Si l'on en croit Léry (II, p. 50) : « Quand la chair du prisonnier... est ainsi cuicte, tous ceux qui ont assisté à faire le massacre, estans derechef resjouis à l'entour des boucans sur lesquels avec œillades et regards furibons, ils contemplent les pièces et membres de leurs ennemis ». L'anthropophagie rituelle résumait l'éthique des Tupinambas. Aux dires des Tupinambas eux-mêmes, elle avait pour effet de « hausser le coeur à la jeunesse, et à la fin de l'animer à marcher hardiment en guerre contre leurs ennemis avec l'espoir d'un tel honneur après qu'ils seront décédés » (Métraux, *op. cit*., p. 68, citant Thevet), d'impliquer les plus jeunes dans le sang de la vengeance : « Ils lavent (du sang de la victime) les petits enfans, à fin, disent-ils, qu'ils en soient à l'advenir plus hardis : et leur remonstrent, je dis aux masles que quand ils seront grands et en aage plein, ils en façent ainsi à leurs ennemis » (Thevet, *op. cit*., p. 203) ; et de « donner espouvantement aux vivants » : « IIs donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivants. Et de fait, pour assouvir leurs courages félons, tout ce qui peut se trouver ès corps de tels prisonniers, depuis les extrémités des orteils, jusques au nez, oreilles et sommet de la teste, est entièrement mangé par eux » (Léry, *op. cit*., II, p. 50). Edifier les siens, édifier les autres.

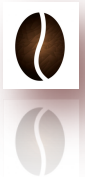
- *Le drame matrimonial* : Le sacrifice tupinamba est la progressive et complète destruction du *tobajar* (beau-frère-ennemi) : capture sur le champ de bataille, réduction en esclavage ; asservissement par les femmes (les femmes réduisent le captif en dépendance), captation de sa substance vitale et de sa force de travail ; anéantissement par les guerriers représentés par l'exécuteur, destruction de sa vie ; destruction de son corps, manducation-absorption. Le mythe de Capiwan rapporté par Huxley (*supra*), met explicitement en relation l'uxorilocalité et cette dévoration. Le drame de l'alliance paraît être en relation avec la paucité démographique et l'écologie des groupes en cause.

- *Un drame cosmologique* : Cet ensemble de valeurs prend sens dans la « tragédie » sacrificielle (selon le mot de Léry) qui rejoue le drame originel du monde, l'opposition des deux frères jumeaux. Cette opposition tire sa raison de l'impulsion d'Ariconte à réduire Tamendonare : « J'auray ta femme et tes enfans en ma puissance » (les Tupinambas de Thevet se proclament descendants de Tamendonare, le « bon mesnager »: l'inimitié, valeur première, est pourtant la réponse à un défi originel). La guerre des frères effectue l'ouverture cosmique et fixe les formes de la création. La division de Maire Monan, le « Transformateur », incarné par le prisonnier-serpent réalise le partage du masculin et du féminin (la tête-trophée à l'exécuteur, les entrailles aux femmes) et définit le devoir respectif de chaque sexe : capture de l'ennemi et division sacrificielle pour le guerrier, (réduction

charnelle et morale du prisonnier, extraction de sa substance vitale par les femmes) qui répond à et qui engage la nature féminine dans une fécondité réglée. « IIs continuèrent en coupant la tête qu'ils donnèrent à l'exécuteur ; les entrailles, ils les offrirent aux femmes » (Knivet, *op. cit*., p. 84). « Quant aux entrailles et parties honteuses, ce sont les femmes qui les mangent communément : mais la teste est réservée pour la ficher au bout d'une perche, et la mettre sur leurs loges, en signe de triomphe et de victoire » (Thevet, *op. cit*., p. 203).

D'après un informateur de Francis Huxley (*op. cit.,* p. 265), chez les Urubu, après s'être soumis aux rites visant à le protéger et à le purifier,
« le bourreau se tenait debout au milieu de la hutte cérémonielle et, à la vue de tous, dénouait la cordelette qui retenait son prépuce. Je ne mis pas longtemps à mesurer l'importance de cet acte, commente Huxley, car, normalement, un homme meurt de honte quand son prépuce ne dissimule plus le gland. "Tout le monde le voit ? Les femmes aussi ?" demandai-je. "Les femmes le voient. Tushau (le bourreau), debout au milieu de la hutte, lui, ne regarde pas son pénis, il détourne les yeux..." Kuashi-puru (l'informateur) plaça une main sous son nez et contempla d'un œil vague le toit au-dessus de lui. "Il ne regarde pas. Toutes les femmes regardent, elles se dirigent vers lui et saisissent le pénis.
"Ta !" fit Chico ahuri.
"Si, dit Kuashi-puru d'un ton solennel. Les femmes viennent toutes tenir le pénis, le frotter entre leurs mains ; Tushau tire le prépuce en arrière pour qu'elles puissent frotter le gland. 'Tu es Tushau, disent-elles. Tu es fort.' Il ne les regarde pas, aucun des hommes ne regarde, ils regardent ailleurs." De nouveau, Kuashi-puru appliqua une main sous son nez et fixa le toit.
"Mais, Kuashi, les femmes n'ont-elles pas honte de regarder ?
Et le pénis de Tushau, n'est-il pas raide ?" demandai-je.
"Non, il est mou. Les femmes le veulent, il leur plaît.
-'Tushau, disent-elles. Je le veux ! 'Non ! répond Tushau. Vous ne l'aurez pas !' Tushau n'a pas le droit de suruquer sa femme plus d'une fois par mois, sinon il tomberait malade."
"Et pourquoi les femmes tiennent-elles le pénis ?" "C'est un remède dit Kuashi-puru en riant... »
Cette information, unique, peut probablement être comprise à l'instar du mécanisme de transmission de puissance chez les Jivaros (*vide infra*), inverse au processus de destruction de puissance en quoi consiste le supplice infligé à Capiwan (*supra*).

Cette présentation du rituel tupinamba met en évidence, à partir des relations des anciens voyageurs, cosmologiquement argumentée, une fonction de la guerre et du sacrifice dans la séparation des sexes et le système matrimonial. L'anthropophagie rituelle des Tupinamba pose, bien sûr, d'autres questions. Celle, entre autres, de la symbolisation sacrificielle, ou encore celle du mécanisme d'accumulation de puissance visé ci-dessus, grâce à la capture et à la mise à mort d'ennemis, qui fondait le pouvoir des chefs. Voici, sous ces deux titres, en guise d'apostille à la présentation qui vient d'être faite, deux rapprochements provoqués par le contact des valeurs indiennes et des valeurs occidentales.



La Cène de Villegagnon et l'anthropophagie Tupinamba

« Docte Villegaignon, tu fais une grand' faute
De vouloir rendre fine une gent si peu caute […]
Ne les tourmente plus et t'enfuy de leur bord.
Las ! si tu leur apprens à limiter la terre,
Pour agrandir leurs champs ils se feront la guerre,
Les procez auront lieu, l'amitié defaudra,
Et l'aspre ambition tourmenter les viendra,
Comme elle fait icy nous autres pauvres hommes,
Qui par trop de raison trop miserables sommes. »
Pierre de Ronsard
Second livre des poèmes (1560)

« Better sleep with a sober cannibal than a drunken Christian. »
Herman Melville,
Moby Dick or the Whale
(London : Constable, 1922, vol. I, p.30)

Les spéculations sur l'endocannibalisme ou l'exocannibalisme rencontrent les spéculations européennes sur les sacrements. Prisonnière des Indiens Yanomami qui pratiquent l'endocannibalisme, la jeune Helena Valero ne croit pas à la consomption des espèces et retrouve la thèse des stercoranistes, hérétiques qui professaient que toutes les conséquences de la digestion s'appliquent au corps du Christ présent dans l'hostie. A cette assignation, la croyance indigène oppose une dénégation indignée.

> Vous brûlez les corps, puis vous rassemblez les ossements, vous les pilez […] ensuite vous mettez les cendres dans la bouillie de bananes et vous les mangez. Enfin, après les avoir mangées, vous allez dans la forêt faire vos saletés ; ces ossements doivent encore passer par là [elle voit dans ce traitement de la cruauté envers le mort]. Le touchawa me regarda, sérieux, et dit : "Que personne ne t'entende dire cela" » (Ettore Biocca, *Yanoama, Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens,* Paris : Plon, 1968, p. 172).

Le siècle de la Découverte, qui voit une crise générale des signes (dévaluation des monnaies par suite de l'afflux de l'or et de l'argent américains ; désarroi des systèmes de représentation ; guerres de religion ; révélation de mondes insoupçonnés...) spécule sur l'origine des langues et la nature des symboles. La fonction du rituel est ainsi réévaluée, désacralisée, par les Réformés. Ainsi, le rituel de l'eucharistie commémore la Cène, mais ne la reproduit pas, tandis que, pour un catholique romain, le rite, doué d'une efficacité surnaturelle, métamorphose les espèces en Saintes Espèces et réalise la présence substantielle du Christ, réactivant le don divin de l'Incarnation : « Mais que Dieu, qui a donné la vie au monde par son Fils, ne l'ait pas tout à fait retiré du monde, qu'il l'y rendre présent, que cette chair qui l'a sauvé continue à le nourrir, cela paraît digne de sa bonté et une suite du dessein de l'Incarnation » (M.-J. Lagrange, *L'évangile de Jésus-Christ*, Paris : Gabalda, 1928, p. 224). Pour la Réforme, la relation à Dieu peut s'instaurer sans médiation et faire l'économie de la pompe ecclésiastique et de l'homme consacré qu'est le prêtre. C'est la doctrine du sacerdoce universel formulée par Luther en 1520 : « Tout ce qui sort du baptême peut se vanter d'être consacré prêtre, évêque et pape, bien qu'il ne convienne pas à tous d'exercer cette fonction ». Cette réinterprétation de l'Ecriture, n'a pas été sans conséquence sur le sort de l'expédition française au Brésil. La narration, par le calviniste Léry, de l'épisode de la colonisation du Brésil (chapitre VI de son *Voyage*) lui est l'occasion de régler des comptes théologiques (et historiques) avec le cordelier Thevet, cosmographe du roi – accusé de « mentir cosmographiquement » – et avec le chevalier de Villegagnon, chef de l'expédition, « roi d'Amérique », principalement accusé, lui, d'« apostasie ». C'est sur les entreprises de ce dernier, en effet, homme d'armes – il est chevalier de Malte – mais aussi théologien – il fut le compagnon d'études de Calvin – que plusieurs calvinistes s'étaient embarqués pour le Brésil.

La ville de Mdina, au centre de l'île de Malte, possède une rue Villegagnon (« Triq Villegaignon »)
à proximité de la cathédrale Notabile.

Villegagnon voulait y fonder, selon ses termes, l'Eglise « la mieux reformée par dessus toutes les autres » (*op. cit*., I, p. 87). Coupable du « vice d'écrire [...] confus », selon l'historien protestant La Planche ; « mauvais théologien et pauvre guerrier », selon La Popelinière (cités par Pierre Bayle à l'article « Villegaignon » de son *Dictionnaire historique et critique*, 1696). De caractère changeant et ombrageux, ce fondateur d'Eglise revient à des convictions romaines pendant son séjour au Brésil. Il se met alors, aux dires de Léry, à vouloir « absolument tout remuer à son appétit ». Ainsi,

> combien qu'[il rejetât] la transubstantiation de l'Eglise Romaine, comme une opinion laquelle [il disait] ouvertement estre fort lourde et absurde, et qu'[il n'approuvât] non plus la Consubstantiation, si ne [consentait-il] pas pourtant à ce que les Ministres enseignoyent, et prouvoyent par la parole de Dieu, que le pain et le vin n'estoyent point reellement changez au corps et au sang du Seigneur, lequel aussi n'estoit pas enclos dans iceux, ains que Jesus Christ est au ciel, d'où, par la vertu de son sainct Esprit, il se communique en nourriture spirituelle à ceux qui reçoivent les signes en foy.

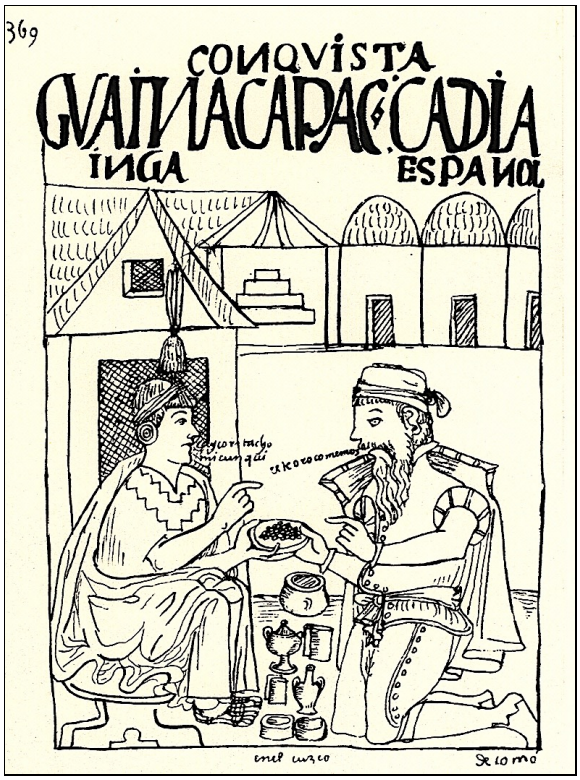
Villegagnon prétendait « non seulement grossierement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la maniere des sauvages nommez *Ouëtacas*, dont j'ay parlé ci-devant », il la voulait « mascher et avaler toute crue » (*op. cit*., I, p. 98). « Il affermoit et vouloit qu'on creust que le pain consacré profitoit autant au corps qu'à l'ame. » Qu'en somme, « quand Jesus Christ a dit du pain, Ceci est mon corps, il faut croire sans autre interpretation, qu'il y est enclos et [laisser] dire ces gens de Geneve » (*op. cit*., I, p. 103)… A cette théologie primaire (ou primitive), Léry oppose que « ces paroles et locutions sont figurées, c'est-à-dire que l'Ecriture a accoutumé d'appeler et de nommer les signes du sacrement du nom de la chose signifiée » (*id.,* I, p. 98).

Transsubstantiation (Thomas d'Aquin) : l'être foncier du pain devient celui du corps du Christ sans être anéanti. Consubstantiation (Wycliffe, Luther) : le corps du Christ est « dans, avec, sous » le pain. Il y a permanence des aliments naturels.
La doctrine catholique, fixée en 1551 par le concile de Trente, n'épuise pas l'intérêt ambigu du fidèle pour les saintes espèces. Quand la théorie dématérialise la présence du Christ dans l'hostie, les « meurtres d'hosties », traditionnellement imputés à des juifs, démontrent la réelle présence du Christ dans le pain. Ainsi cette représentation du « miracle de la rue des Billettes » (*infra*). En 1290, une vieille femme raconta que le juif Jonathas, qui lui avait prêté de l'argent, avait exigé, pour lui restituer ses gages, une hostie reçue en communion le jour de Pâques. Une fois en possession du pain sacré, Jonathas l'aurait lardé de plusieurs coups de couteau, faisant aussitôt jaillir un sang abondant. Il aurait alors jeté l'hostie dans une chaudière pleine d'une eau bouillante qui se colora de rouge. Puis l'hostie s'éleva au-dessus de la vieille qui se précipita dehors pour ameuter la population. Jonathas avoua son crime sous la question et fut brûlé vif avec sa femme en place de Grève. Ses biens furent confisqués et sa maison rasée. Une chapelle expiatoire, dite chapelle du Miracle, fut édifiée à cet endroit. Ce lieu de mémoire, encore en service, sous des avatars successifs, au 24 de la rue des Archives, est aujourd'hui consacré au culte réformé (Église luthérienne) …

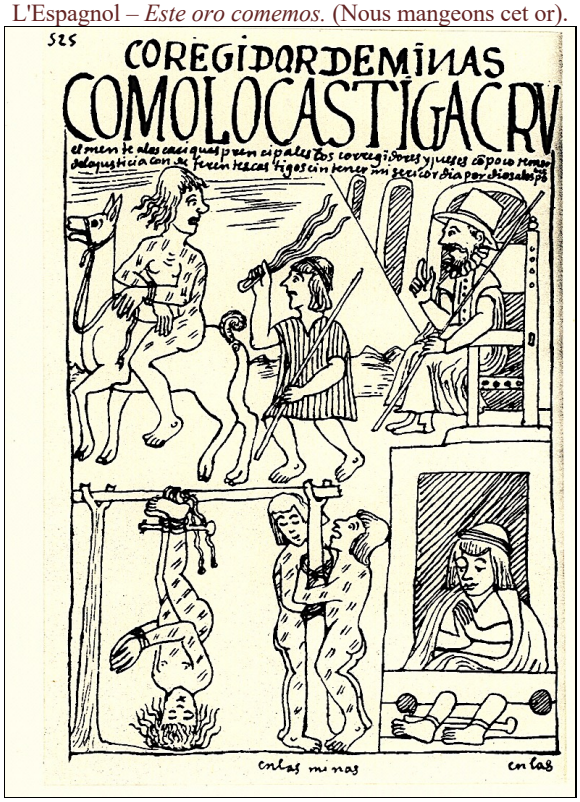
En situation de crise économique et de crise monétaire (conséquence, notamment, des émissions métalliques de Philippe le Bel) sociologie et mystique se conjuguent pour imputer aux juifs le détournement de l'or chrétien, sous sa forme matérielle et sous sa forme mystique qu'est l'hostie, monnaie d'immortalité. Dans l'affaire du « miracle de Bruxelles », en 1369 (les épisodes sont représentés sur les vitraux de la cathédrale de la ville), l'hostie est achetée par un juif avec des pièces d'or marquées à la figure de l'Agneau de Dieu : « … il lui fairoit present de soixante piéces d'or nommées *Mouton* […] à cause que sur la pile il se trouve marqué la figure de l'Agneau de Dieu » (Pierre de Cafmeyer, *Vénérable Histoire du Très-Saint Sacrement de Miracle*, Bruxelles : Georges de Backer, 1720, p. 7-8).

Vitrail de l'église Saint-Etienne de Bar sur Seine

Les Juifs de Sternberg poignardent l'hostie (1492*)*
(dans : *Das Judentum in der deutschen Vergangenheit*, Georg Liebe, Leipzig : Diederichs, 1903, p. 33)



L'Inca : – *Cay coritacho micunqui ?* (Tu manges cet or ?)
L'Espagnol – *Este oro comemos.* (Nous mangeons cet or).



Les supplices infligés aux Indiens employés dans les mines

(Richard Pietschmam le découvreur, en 1908, du Codex de Don Felipe Guaman de Ayala : *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, le définit principalement comme « un tableau des injustices exercées sur les indigènes par les seigneurs du pays et par leurs satellites, par les prêtres et par les religieux, les "corrigedores" et "comenderos", les Espagnols errants, les métis et les Nègres ». Introduction de l'édition française, Paris, 1936, p. XX).

Or et têtes trophées

La passion des Européens pour l'or est un sujet d'étonnement et d'incrédulité pour les populations amérindiennes. Un codex postérieur à la conquête représente le dialogue suivant entre un Inca et un Espagnol : l'Inca à l'Espagnol : « – Tu manges cet or ? » l'Espagnol : « – Nous mangeons cet or. » Les Jivaros, voisins septentrionaux des Incas prirent un jour cette réponse à la lettre. Après avoir conquis leur territoire, mais non soumis les hommes, les Espagnols entreprirent l'exploitation des sables aurifères de la région avec le concours de certains Jivaros. L'imposition d'un tribut en or de plus en plus élevé fut à l'origine de la révolte de 1599 qui eut pour effet durable de libérer le territoire de tout établissement de colonisation jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle. Ayant capturé le gouverneur après avoir envahi la ville de Logrono, les insurgés

> le déshabillèrent complètement, lui lièrent pieds et poings et, tandis que certains se divertissaient fort à le frapper et à se moquer de lui, d'autres installaient dans la cour une grande forge où ils mirent à fondre l'or du tribut. Quand l'or fut fondu, ils lui ouvrirent la bouche avec un os, disant qu'ils voulaient voir si, pour une fois, il aurait assez d'or... (Velasco, cité par Harner, M. J., *The Jivaro : people of the Sacred Waterfalls,* Garden City, New York : Anchor Press/Doubleday, 1973, p. 21).

Les Jivaros sont célèbres pour leur manière de traiter les têtes-trophées. A cet égard, un informateur expliqua à M. J. Harner que « l'amour des Jivaros pour les têtes-réduites, c'était comme l'amour des Blancs pour l'or » (Harner, *op. cit*., p. 192). Cette comparaison n'est pas sans titre. Dans la société jivaro, le statut de l'homme éminent *kakaram*, est principalement lié à sa force d'âme *arutam* (*kakarma*) qui le protège de la mort tout en le poussant à tuer le plus souvent possible (*op. cit.*, p.112). L'acquisition de cette âme est « tellement indispensable à la simple survie de l'adulte mâle que les parents d'un garçon n'imaginent pas qu'il puisse passer le cap de la puberté sans une telle âme » (*op. cit.*, p. l36). Les meurtres répétés permettent une accumulation continue de puissance lorsqu'une nouvelle âme *arutam* remplace l'ancienne (*op. cit.*, p. l41) ; ce mécanisme (qu'Harner qualifie de *trade-in*) supporte un processus de capitalisation d'une force défensive et offensive qui se matérialise socialement ; la sécurité personnelle – alors que les Jivaros cherchent assurance contre la menace de la mort, omniprésente dans leur société – qu'un homme « croit obtenir par le meurtre n'est pas sans correspondre à une réalité sociale : un homme qui a plusieurs meurtres à son actif, un *kakaram*, « homme puissant », est rarement attaqué, car ses ennemis pensent que la protection constituée par ses âmes constamment renouvelées rendrait vaine toute attaque contre lui » (*op. cit.*, p.142).

Le traitement spécifique de la tête-trophée, *tsantsa*, répond à la fois à la volonté de se protéger de l'âme vengeresse, *muisak*, de l'assassiné et à la volonté d'en utiliser la puissance (*op. cit.*, pp.143-152). Comme l'âme *arutam*, l'âme vengeresse est dotée d'une force qui peut se capter et se transmettre. Au cours d'une danse rituelle, « l'homme qui a pris la tête tient le tsantsa en l'air tandis que les deux parents – généralement une épouse et une sœur – qu'il veut faire bénéficier de la puissance de la tête-trophée s'accrochent à lui. De cette manière, le pouvoir du muisak peut être transmis aux femmes... Ce pouvoir, communiqué à travers le filtre du chasseur de têtes permet aux femmes de travailler plus dur et d'accroître leur réussite dans les cultures et l'élevage domestique, deux activités qui sont principalement du ressort des femmes dans la société jivaro » (*op. cit.*, p.130).

Personnage au collier de têtes réduites découvert dans un site archéologique du bassin du Marañon

Présentation de la tête réduite au soleil

On voit, par ces quelques traits, la tête-trophée jouer un rôle premier dans la sécurité physique, l'établissement matrimonial et matériel d'un homme et constituer une sorte de capital d'assurance vitale, de la même façon que la possession de signes monétaires, au-delà de la quantité de biens dont un individu peut jouir, définit un accroissement de puissance et une manière d'immortalité mythique du propriétaire. Léry, ayant provoqué un jour l'incrédulité d'un Tupinamba en lui disant qu'un marchand de sa connaissance pouvait acheter tout le bois de Brésil contenu dans plusieurs navires, s'entendit finalement demander : « Mais cest homme tant riche dont tu me parles, ne meurt-il point ? » L'argent, en effet, est aussi pour les Européens, un moyen d'« invincibilité ». Sur la plage dite aujourd'hui de Copacabana, sur les lieux, peut-être, où Léry tenait ce colloque, un homme, interrogé par une équipe de télévision, montre la cicatrice de son dos : il a vendu un rein à un habitant du lieu et a ainsi acquis, pour prix de ce transfert de vie, une parcelle de terrain sur laquelle il va faire construire... (T.F.1, le 16 mai 1985, « Trafic d'organes »). Léry répond à la question de cette invraisemblance de biens hors de portée de la capacité de consomption d'un seul homme (« Mais cest homme tant riche dont tu me parles, ne meurt-il point ? ») par sa justification juridique : c'est aussi un moyen d'immortalité mis en œuvre par les Européens : ils perpétuent leurs biens dans leurs enfants.

> Si fait, si fait, luy di-je, aussi bien que les autres. Sur quoy, comme ils sont aussi grands discoureurs, et poursuyvent fort bien un propos jusques au bout, il me demanda derechef, Et quand doncques il est mort, à qui est tout le bien qu'il laisse ? A ses enfans, s'il en a, et à defaut d'iceux à ses freres, seurs, ou plus prochains parens. Vrayement, dit lors mon vieillard (lequel comme vous jugerez n'estoit nullement lourdaut) à ceste heure cognois-je, que vous autres *Mairs*, c'est à dire François, estes de grands fols : car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle (comme vous nous dites estans arrivez par-deçà) vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui survivent apres vous ? la terre qui vous a nourris n'est-elle pas aussi suffisante pour les nourrir ? Nous avons (adjousta-il) des parens et des enfans, lesquels, comme tu vois, nous aimons et cherissons : mais parce que nous nous asseurons qu'apres nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous nous reposons sur cela (*op. cit.*, II, p. 12-13)…

Équivalent universel de tous les biens, l'or est, par-deça, sous sa forme mystique, l'hostie, et sous sa forme monnayée, une monnaie d'immortalité. A l'aube des Temps modernes, avec les découvertes et l'afflux d'or et d'argent américains, la vieille Europe entre dans une ère de turbulence économique inédite. En 1568, dans sa *Réponse à Monsieur de Malestroit*, Jean Bodin constatait : « La principale et presque seule [cause de la charté que nous voyons] (que personne jusque icy n'a touchée) est l'abondance d'or et d'argent qui est aujourd'huy en ce Royaume plus grande qu'elle n'a esté il y a quatre cens ans » (*LES PARADOXES DV SEIGNEVR DE MALESTROIT, CONSEILLER du Roy […] Auec la response de Iean Bodin audicts Paradoxes.* Édition de 1578, p. 28) ; « Il est incroyable et toutesfois veritable, qu'il est venu du Peru depuis l'an 1533 qui fut conquis par les Pyurres [les Pizarre], plus de cent milions d'or et deux fois autant d'argent » (p. 36-37).

Guerre, sacrifice, différence des sexes

(Quelques propriétés formelles des mythes d'origine)

Le corpus considéré, constitué par les récits que des voyageurs et des missionnaires ont donné des guerres des Indiens du Brésil, nous paraît en mesure de découvrir une conception de la guerre et du sacrifice qui expose un partage et une collaboration du masculin et du féminin dans le travail de la culture. L'intention est ici est de « mettre en scène » un invariant dans la représentation de la différence des sexes. Le cadre de référence – implicite : cette opposition est consacrée – de cette présentation pourrait être la conception Nuer, choisie pour sa simplicité, selon laquelle la femme crée le sang, mais n'en contrôle pas le flux, tandis que l'homme exerce un tel pouvoir dans les activités qui spécifient son sexe : à la guerre, en sacrifiant, en saignant son bétail (recension dans Hutchinson, S., « Relations between sexes among the Nuer : 1930 » *Africa*, 50 (4). 1980). On pourrait requérir aussi la théorie hylémorphique pour vêtir d'habits neufs une opposition dont le paléolithique supérieur a produit une sténographie ou une codification qui a donné à la sagacité d'André Leroi-Gourhan l'occasion de s'exercer. En écho à cette présentation du rite tupinamba, on fera donc état de données qui mettent en évidence l'intrication de la relation frère-sœur, de la guerre et du principe cosmologique.

Que la guerre et la quête d'épouse soient une dans la distance et la disposition de la sœur – articulation de la différence des sexes et de l'évitement de l'inceste – c'est le sens d'un thème mythique relevé chez les Indiens d'Amérique du Nord et présenté par Claude Lévi-Strauss dans l'*Origine des manières de table* (Paris : Plon, 1968, p. 284 s.), thème comportant deux séries opposées mettant en scène respectivement des frères en quête d'épouses et des sœurs en quête de maris. Ces mythes exposent et précisent une connexion entre le scalp ou la tête coupée de l'ennemi et le sexe féminin.

Une « inconnue » vient un jour tenir le ménage de frères célibataires. Le plus jeune l'épouse. Elle s'enfuit. Il part à sa recherche et, finalement, ramène les sœurs de l'inconnue au village. Leur nombre est égal au nombre des frères... La signification de l'« inconnue » s'éclaire par une notation complémentaire qui figure dans une autre version du mythe. L'inconnue (comme Apala, la « non-protégée » du *Rig-Veda*, VIII, 91) est une femme sans frère, dont le frère, plus précisément, contaminé par le premier sang menstruel de sa sœur, se trouve réduit à l'état d'une tête trophée qu'elle promène dans un sac de cuir, la tête émergeant de l'ouverture froncée autour du cou. Inversion spectaculaire, quand c'est le scalp ou le trophée qu'un homme conquiert aux dépens de l'ennemi qui l'habilite au mariage. Dans l'histoire citée, il faut que la tête soit replacée sur le corps du frère pour qu'aboutissent les péripéties matrimoniales. Le mariage implique que l'homme se sépare de sa sœur et parte à la « conquête » de son épouse. Le facteur diacritique de cette séparation est constitué par les premières règles de la sœur, dont le scalp ennemi est le répondant : le moyen pour le frère de répondre en homme aux règles de sa sœur. Lévi-Strauss rappelle qu'en Amérique du Nord « presque partout les scalps passaient immédiatement aux mains de femmes ou d'hommes dont la parenté avec le conquérant s'établissait par les femmes. Aussi bien chez les Algonkin des bois que dans les Plaines et chez les Pueblo, les femmes exécutaient la danse du scalp, le visage noirci et souvent costumées en guerriers ; à la fin de la danse, elles s'emparaient des trophées » (Lévi-Strauss, p. 329). L'intérêt manifesté par les femmes pour les scalps, cette affaire d'hommes, expose le partage dialectique des sexes dans le même devoir de vie. La conquête du scalp rend la sœur disponible en même temps qu'elle habilite le frère au mariage. Les sœurs qui dansent avec (ou en l'honneur) des scalps conquis par les frères affichent la disponibilité et la disposition de leur féminité, quand leurs frères ont prouvé la réalité de leur masculinité. « Si un brave t'épouse, dit l'Indien Dakota à sa fille, tu pourras chanter et danser pour ses scalps » (Walker, cité par Lévi-Strauss, p. 329). Chez les Cheyenne, les danses du scalp étaient l'occasion d'intrigues amoureuses : « Au cours d'une figure chorégraphique, chaque danseuse faisait mine de capturer son cavalier. Il incombait à la sœur de celui-ci de le libérer contre des présents » (p.331).

II peut y avoir équivalence entre le sexe de la sœur ou de l'épouse et la tête trophée, non seulement parce qu'ils sont tous deux sanglants, mais aussi parce que cette identité formelle (règles = tête trophée ; femme costumée en guerrier = homme « sanglant ») permet de mettre en scène la définition et le travail respectifs de chaque sexe ; la femme est intéressée à la guerre dans la mesure où sa féminité ne peut s'exprimer que dans l'éloignement (viril) du frère ou du mari, dans la division des sexes ; l'homme est impliqué dans la menstruation dans la mesure où s'y joue, ou s'y répète, la question de sa propre distinction. Les premières règles de la sœur éloignent le frère – ou le réduisent à l'état de tête trophée. Il n'en neutralise l'effet qu'à la condition de conquérir une tête sur l'ennemi. Alors cette sœur indisposée peut être échangée ou valoir une épouse ; elle devient disponible. Les règles de l'épouse la rendent indisponible à son époux. Il se trouve alors dans la position d'avoir à marquer à nouveau sa distinction et à réaffirmer son droit à l'épouse, non plus, cette fois, en vue de la disposition matrimoniale de la

sœur, mais à l'égard de ceux dont il a reçu épouse, afin de pouvoir disposer à nouveau de cette femme dont l'indisposition rappelle l'état critique (toujours à redéfinir) de la masculinité. L'homme ne peut posséder épouse que pour autant qu'il se possède, qu'il respecte la règle de la distinction des sexes. C'est ce devoir que la menstruation lui rappelle en lui soustrayant périodiquement son épouse.

Condition du mariage et du frère et de la sœur, la tête-trophée ou le scalp peuvent signifier l'épouse, s'échanger contre elle, honorer une belle-mère et permettre au gendre de regarder celle-ci en face. « Un Hidatsa qui souhaite pouvoir parler à sa belle-mère lui apporte un scalp pris au combat en disant : “Voici une canne pour une vieille femme”. Et il lui offre le scalp en guise de cet objet. La belle-mère aura le droit de parader dans les danses guerrières avec ce trophée » (Beckwith, cité par Lévi-Strauss, p. 329). Si un tel scalp a le pouvoir de soutenir la vieillesse d'une belle-mère, n'est-ce pas que, compensant le don qu'elle a fait de sa fille (don de son pouvoir de fécondité en la personne de sa fille), annulant une « dette de sang » du gendre en même temps que la ménopause de la belle-mère, il réactive sa féminité ? Le pouvoir de discrimination du scalp, répondant masculin des règles, est ici pouvoir de vie.

Transformer une proximité naturelle en dispositif d'échange

Un mythe winnebago expose que le chef de l'expédition guerrière qui « institue la prise des scalps stipule que les quatre premiers trophées devront provenir de deux couples de jeunes mariés si épris qu'ils ont quitté le village pour prolonger sans limite leur lune de miel respective » (Radin, cité par Lévi-Strauss, p. 330). Lune de miel : conjonction à laquelle le 28ième jour met fin. Que la chasse aux scalps exerce bien une fonction de séparation des sexes et exprime une déontologie du mariage, c'est ce qui se marque ici, le but général de cette chasse étant signifié par son objet immédiat, les quatre premiers trophées devant être conquis aux dépens de deux couples faisant fi de la règle de la division des sexes. C'est dire que la conjonction illimitée des sexes qu'est la lune de miel illimitée équivaut à ce contact de l'homme avec la femme menstruée, contact que la chasse aux scalps a précisément pour but de conjurer. Cette équivalence est explicitement formulée par un informateur de Boas alors qu'on lui demande pourquoi les nouveaux mariés sont interdits de visite aux malades : « On pense, répond-il, qu'ils sont toujours au lit ensemble, et ceci est la même chose que la menstruation ».

« Danse du bison des Indiens Mandans », Lithographie de Carl Bodmer
dans *Travels in the Interior of North America*, de Maximilien de Wied,
Londres, 1838-1843.

La conception indigène, qui met en avant la valeur fondatrice de la guerre dans la division des sexes et le partage cosmique – le soleil endommage un manteau que sa sœur a confectionné à un homme avec un poil pubien de celle-ci, il confectionne un lacet pour étrangler le soleil : les rayons du soleil dissocient le frère et la sœur, le poil pubien de la soeur s'oppose à cette dissociation = nuit... (Lévi-Strauss, p. 322) – exprime, par cette équivalence (la conjonction excessive des sexes, c'est comme le contact avec le sang menstruel), en marquant la faute par sa signification extrême, une théorie des devoirs telle qu'on n'imagine pas un Winnebago dire qu'un héros "peut rester près de sa sœur à la condition qu'il se transforme en tête-trophée" (p. 333), comme si un destin si funeste pouvait se représenter comme une tranquille transformation structurale, mais bien plutôt : qu'un homme qui resterait auprès de sa sœur se verrait fatalement changé en tête-trophée. C'est la même chose, au signe près. Signe qui contient le sens pédagogique d'un mythe qui met en scène des valeurs et des attitudes avec les conséquences cosmologiques, physiques et psychologiques qui en résultent.

Lithographie (détail et crayon) de Carl Bodmer,
peintre de l'expédition de Maximilien, prince de Wied,
d'une danse du scalp exécutée le 11 février 1834 par des femmes Minnetarees, pour célébrer la mort d'un ennemi abattu la veille. (Le scalp est suspendu à une longue baguette flexible, tenu par une pie empaillée aux ailes étendues.)
(Voyage dans l'intérieur de l'Amérique du Nord exécuté pendant les années 1832, 1833 et 1834.
Paris : Arthus Bertrand, 1840-1843)

Le roi-médiateur sépare : il instaure et fait passer la communication

Chez les Luba, c'est en décapitant son oncle maternel que le fondateur de la royauté, Kilala Ilunga, sépara le ciel et la terre. L'oncle maternel représente ici la confusion originelle, le mariage incestueux, l'ouverture non contrôlée synonyme de stérilité et de mort (de Heusch, *Le Roi ivre ou l'Origine de l'Etat*, Paris : Gallimard, 1972, p. 34-35) « Nkongolo signifie « arc-en-ciel », phénomène conçu par les Luba comme un serpent à la fois mâle et femelle ; « Nkongolo » désigne aussi un être androgyne ou un couple stérile (p.197) – C'est en divisant son oncle serpent, en séparant dialectiquement le masculin et le féminin, que Kilala Ilunga institue une communication réglée entre les principes : feu rituel, pluie, mariage exogamique. Après avoir décapité Nkongolo, Kilala Ilunga accède au trône contre le fils incestueux de son oncle et contre son demi-frère dans les circonstances suivantes : Le peuple refuse de reconnaître l'autorité du premier et décide d'opposer dans un combat à mort Kilala et son demi-frère, Kisunga, pourvu d'une sœur jumelle, Shimbi (ce dernier trait est caractéristique des naissances primordiales ; le pays fut peuplé par des couples de jumeaux incestueux - p.20). Shimbi, qui était très amoureuse de son demi-frère, trahit son frère jumeau qui l'emportait physiquement. Au moment où Kilala allait succomber, elle se précipita sur Kisunga en poussant un cri et le força à lâcher prise en le saisissant d'« une façon embarrassante ». Mettant cette diversion à profit, Kilala n'eut aucune peine à tuer son rival (p.42). Dans son

résultat, la valeur « Shimbi amoureuse de son demi-frère » s'entend : « Kisula vulnérable par sa sœur jumelle » ; c'est l'attachement de sa sœur – elle le retient par le sexe – qui le disqualifie pour le trône. Kilala, au contraire, fils d'un chasseur parti de son foyer à cause, de sa sœur (p. 24), est libre de jumelle. Opposé à un géant à l'esprit lent, probablement fils incestueux de Nkongolo, (Nkongolo avait eu des relations sexuelles avec ses sœurs), il est le « légataire universel » des usages de la culture et de la royauté.

La tête boucanée des chefs luba était gardée dans un panier secret et leur corps inhumé dans une rivière ou sous le lit d'une rivière, à l'instar du traitement opéré sur le corps de Nkongolo dont la tête fut placée dans une hutte rituelle et dont les partisans enterrèrent le corps dans la Lomani, après en avoir détourné le cours (p.44). Quand s'ouvre la succession, une guerre oppose les demi-frères qui prétendent au trône. Le prince vaincu est décapité et sa tête, conservée dans un panier, est exposée au soleil tous les quatre jours (p.45). Le corps du prince vaincu ou du roi « usé » est la matière que divise et ordonne le pouvoir royal ; soleil et terre, sécheresse et pluie, loi et nature. Dans la lutte pour la succession, la position de la sœur des prétendants est déterminante. Cette position a une valeur politique et rituelle ; elle symbolise le clan maternel du candidat ainsi que la relation critique du frère et de la soeur dans le cadre spécifique de la royauté sacrée. Si l'investiture comporte un rite d'inceste, c'est dans l'esprit, non d'une confusion primordiale des principes – Kilala Ilunga l'emporte sur son demi-frère retenu par sa jumelle – mais d'une appropriation symbolique de la terre. (Voir sur la royauté sacrée : « Pourquoi le sang de la circoncision emporte la vie des rois... » et : « Dessin du dessein : esquisse d'une représentation spatiale de la royauté sacrée ».)

« Heur et malheur du guerrier »

Le dossier constitué et analysé par Georges Dumézil concernant la mythologie de la guerre chez les peuples indo-européens (*Heur et malheur du guerrier*, Paris : Gallimard, 1969) permet de lire une relation critique entre la guerre et la position de la sœur dans l'échange matrimonial, centrée ici sur l'opposition, à l'intérieur du système matrimonial, entre parenté et alliance. Cette opposition engage le sort du monde ou de l'histoire.

Indra, « tueur de monstres »

Dans la tradition indienne, l'exploit du dieu « tueur de monstres » est entaché d'une souillure diversement interprétée. « Les *Brahmana* et la littérature épique retiennent surtout le crime de brahmanicide, un des plus graves qui soient : le Tricéphale était, en effet, brahmane. Et non seulement brahmane, malgré ses affinités démoniaques, mais chapelain des dieux. C'est justement dans cette fonction et grâce à elle qu'il les trahissait : "Publiquement, dit la *TaittiriyaSamhita*, II, 5, I, c'est aux dieux qu'il affectait le bénéfice du sacrifice, mais, secrètement, il l'affectait aux démons" – et seule compte liturgiquement, l'affectation secrète. » « Mais, fils de Tvastr, il avait avec les dieux un autre rapport qui diminue l'étrangeté du précédent : ce chapelain des dieux était leur neveu, leur "fils de sœur", *svasrya* ; il était lui-même un de ces êtres qu'une double parenté unit aux deux grands partis qui se disputent le sacrifice et le monde, les asura et les deva, les démons et les dieux. » « Le Rg veda ne prononce pas de mot si précis, mais la théologie des hymnes admet bien une alliance entre Tvastr et les dieux, et le résultat est le même : le meurtre du fils de Tvastr perpétré par Trita à l'instigation d'Indra, ou par Indra lui-même, s'accomplit en violation des liens qui auraient dû l'exclure. » Le Tricéphale est qualifié de « (fils) de l'être lié d'amitié » (*R V.* II, II, 19). « Ce dernier mot, *sakhya*, adjectif d'appartenance dérivé de *sakhya* "amitié", concerne probablement Tvastr, à la fois apparenté par alliance aux dieux, et pourtant leur rival. La traduction "amitié" est d'ailleurs insuffisante, mais il est difficile de préciser la variété de rapport social que note le mot *sakhi* – de même racine sans doute que le latin *socius* » (Dumézil, op. cit., p. 25-26).

Qui est Tvastr ? Père du Tricéphale et de Vrtra, ce personnage est dit aussi « maître des créatures » ; quelquefois doté d'un chignon d'ascète (forme gauche de la divinité), il est le « fabricant » ou le « charpentier » à l'industrie duquel les dieux ont parfois recours. De par ses productions spontanées qui menacent la création – ainsi du Tricéphale : « Dans son hostilité contre Indra, Tvastr vient de créer un être à trois têtes extrêmement fort qui convoite aussitôt la place du dieu... Avec une bouche il récite les Veda et boit le soma réservé aux dieux ; avec une autre, il boit la liqueur alcoolique, la sura ; et il regarde toutes les directions du monde, les disah, avec une telle expression d'avidité, qu'il semble prêt à les boire, elles aussi, par sa troisième bouche » (Dumézil, p. 134) – la puissance de Tvastr s'apparente à la magie démoniaque. Indra abat le Tricéphale sans effort, en lançant son vajra, mais le monstre émet toujours son éclat avec l'apparence du vivant ; ce n'est qu'après qu'un charpentier qui passait sur les lieux de l'action eût accepté de couper les trois têtes du monstre – de même que Vrtra avait été "ouvert", coupé en deux (*vide* : « Note sur l'acte sacrificiel dans l'Inde ancienne ») – qu'Indra peut regagner le ciel. « De chacune des trois têtes coupées s'échappe un oiseau ou une troupe d'oiseaux » – classique division sacrificielle... Le Tricéphale était brahmane (ou magicien) et neveu de dieux : on voit que dans la guerre qui les

oppose aux démons pour la possession du sacrifice, les dieux même sont vulnérables par leur fils de sœurs. Le Tricéphale affectait le bénéfice du sacrifice à ses pères et non à ses oncles, duplicité qui signe son origine ainsi que la véritable nature de son magistère et de son industrie. C'est dans un sacrifice refait et redéfini, dans la division du Tricéphale (qui répète celle de Vrtra - mais la résurgence est le propre de l'Omniforme) que réside le salut du monde.

Dans son combat contre le démon Namuci, Indra a commis une faute : il a tué en dépit de la convention faite avec un « ami ». « Dès le *RgVeda*, Namuci est qualifié de démon. « Pourtant, note Bloomfield (Bloomfield, M. « The story of Indra and Namuci » dans « Contributions to the interpretation of the Veda », III, 1, *Journal of the American oriental Society*, XV, *1893*, pp. 143-163, 1893, p. 147), à côté de ces faits qui le placent nettement dans la position d'un ennemi naturel qu'Indra devra finalement tuer, des témoignages certains établissent que, pour une raison ou pour une autre, un accord amical, de la nature d'une alliance, d'une trêve, ou d'un pacte, a d'abord existé entre eux. » Leur entente est fondée sur une convention : Indra et Namuci, disent beaucoup de textes, sam *adadhatam*, « ont fait convention »... Par exemple *MaitrayanîSamhita*, IV, 3, 4, dit que tous deux se sont d'abord battus, ou plutôt qu'Indra a essayé d'attraper Namuci sans y réussir et que Namuci a proposé : sakhaya asava « Soyons tous deux des *socii* ! » En suite de quoi Indra promet : « Je ne te tuerai pas ! » Et il ajoute : « Je vais convenir une convention avec toi ; que je ne te tue ni de jour ni de nuit, ni avec du sec ni avec de l'humide ! » ... « Quant aux circonstances qui précèdent le pacte, elles sont variables : ou bien, comme on vient de voir, il y a eu lutte, et c'est Namuci qui, étant le plus fort, a fait la proposition ; ou bien, dans l'épopée, c'est Indra qui, se voyant inférieur, a pris l'initiative. En tous cas, les deux personnages sont dorénavant liés par leur accord. »

« Namuci abuse un jour de la confiance qui résulte de cet accord... Profitant de ce qu'Indra a été mis en état d'infériorité par Tvastr, irrité du meurtre de son fils le Tricéphale, il semble qu'il l'achève à l'aide de la mauvaise liqueur surâ et le dépouille de tous ses avantages ; force, virilité, soma, nourriture (*SatapathaBrâhmana*, XII, 7, 1, 10-11). » « Dans cette détresse, Indra s'adresse aux divinités canoniques de la troisième fonction... Ces divinités interviennent doublement : d'une part, les Asvins, qui sont médecins, et Sarasvati “la médecine” même, soignent Indra et lui rendent sa force...; d'autre part, informés par Indra de la convention qui le lie et protège Namuci, les mêmes divinités, jouant le rôle du *klugen Ratsellôser* des contes, lui enseignent le moyen de ne pas la respecter tout en la respectant : il peut assaillir Namuci à l'aube,qui n'est ni le jour ni la nuit, et avec de l'écume, qui n'est ni du sec ni de l'humide. Ou bien c'est elles-mêmes qui fabriquent l'arme d'écume, par exemple dans *SatapathaBrâhmana*, XII,7,3,3 : « Les Asvin et Sarasvati versèrent en forme de foudre l'écume des eaux et dirent : ce n'est ni du sec ni de l'humide... » Muni de cette arme étrange, « à la sortie de la nuit, mais avant la montée du soleil » (id., ibid.), Indra tue Namuci à l'improviste, « en se promenant avec son socius », dira le Mahâbhârata. La convention est ainsi tournée, non violée. Et, pour bien souligner qu'elle est respectée, l'acte du meurtre est noté de préférence, dès le *Rgveda*, par des verbes inusuels, propres à cette aventure : « baratter » (*manth-* : RV, V, 30, 8 ; VI, 20, 6), « faire tourner » (causatif de *vrt-* : V, 30, 7 ; avec préverbe *ud* : VIII,14,13). Il est difficile de se représenter ce barattement, ce tournoiement, mais, remarque Bloomfield avec humour (1893 p. 157) : « Pourquoi pas ? L'acte d'enlever une tête avec l'écume des eaux n'est pas moins inusuel. Si la tête a été barattée, enlevée par barattement dans une masse d'écume, le procédé est après tout aussi naturel que le serait n'importe quelle autre manière d'enlever la tête avec de l'écume. » (Sur la valeur de ce tournoiement : Note sur l'acte sacrificiel dans l'Inde ancienne) « Indra est ainsi débarrassé de son perfide ennemi. A-t-il bien agi ? La conscience exigeante de ses fidèles, des prêtres, s'est posé la question et l'a résolue dans un sens sévère, qui peut surprendre... Quelques *Brâhmana* et le *Mahâbhârata*, remarque Bloomfield (id. ibid., p. l60), saisissent l'occasion pour moraliser, accusant Indra d'avoir tué un ami. » « De fait, le blâme sur le dieu est devenu un lieu commun de la littérature. Dans le *TaittiriyaBrâhmana*, I, 7, 8, la tête coupée de Namuci exprime l'opinion courante quand, poursuivant le meurtrier, elle lui crie : “Mitradruh, menteur, traître à l'amitié !” » (Dumézil, 1969, p. 34-36).

Opposition et alliance : Horaces et Curiaces

Dans la légende romaine des Horaces et des Curiaces, l'opposition s'entrecroise avec l'alliance.

> Dans Tite-Live, écrit Dumézil, les Horaces et les Curiaces ne sont signalés que comme futurs beaux-frères, l'un des Albains étant fiancé à la sœur des Romains. Mais Denys d'Halicarnasse, et il n'y a pas de raison de penser que ce soit là son invention, double cette alliance d'une consanguinité : les trois Horaces et les trois Curiaces sont cousins germains, leurs deux mères étant sœurs, filles de l'Albain Sîcinius ; les Curiaces sont, pour leurs adversaires Romains, des êtres ambigus représentant et soutenant la puissance ennemie de Rome, et cependant unis à eux privément, du côté des femmes, par la plus proche parenté.

L'exploit des champions de Rome n'est donc pas dénué d'une ambiguïté morale que le récit de Denys s'emploie à circonvenir.

> Lorsque le dictateur d'Albe Mettius Fuffetius dit à Tullus que la providence divine a préparé aux deux cités, pour être leurs champions, ces deux groupes de cousins trijumeaux, égaux par la beauté, la force et le courage, le roi romain répond que l'idée est bonne, mais rencontre une objection de principe : cousins, nourris du même lait, il ne serait pas conforme à la loi divine, qu'ils prissent les armes les uns contre les autres ; et si leurs chefs respectifs les contraignent à ces meurtres sacrilèges, la souillure produite par le sang familial retombera sur les responsables. Mettius Fuffetius a prévu la difficulté : pour éviter la souillure aux chefs et aux cités, il faut et il suffit que les combattants soient volontaires ; il a donc déjà consulté les Curiaces, qui ont accepté d'enthousiasme. (15, 3-4)

Tullus, à son tour, s'adresse aux Horaces, les laissant entièrement libres. Ils soumettent la question à leur père, qui leur remet également le choix. Alors l'aîné des trois Romains fait cette réflexion : « Ce sont les Curiaces, et non pas nous, qui, les premiers, ont défait le lien familial à l'égard des cousins ; maintenant que le destin a voulu qu'il fût défait, nous accepterons ; puisque les Curiaces ont attaché moins de prix à la parenté qu'à la gloire, les Horaces ne regarderont pas la famille comme un bien plus précieux que la vaillance ». (17, 4-5) Ainsi, en dernière analyse, les seuls porteurs de (la souillure), ce sont les Curiaces. Non seulement Rome et son roi, en ne forçant pas leurs champions, mais les champions eux-mêmes, en constatant juridiquement que le lien a déjà été rompu par le choix de leurs partenaires, échappent à la souillure. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas la foule spectatrice, moins habile aux sophismes, de blâmer les chefs (18,3), au moment où les champions s'avancent, pour « avoir clos le conflit des cités au prix d'un sang familial et d'un sacrilège contre la parenté, alors qu'il était possible de confier à d'autres la décision du combat ». « On sait quelle revanche, dans la suite de l'histoire, trouvera le sang familial. Vainqueur, le jeune Horace tuera sa sœur, coupable autant que le Tricéphale indien d'un comportement ambigu, romaine de race et de nom, albaine de coeur de paroles et de larmes » (21,6) (Dumézil,1969, p. 26-27).

Irlande

Le drame du monde – l'histoire – se noue dans le drame de l'alliance. C'est la nécessité d'épouser ailleurs qui jette les « beaux-frères » les uns contre les autres ; c'est la distinction qui les habilite aux tractations matrimoniales. La vulnérabilité de l'homme est dans sa sœur : qu'elle l'accapare dans ses sentiments, ou qu'elle le trahisse pour ses alliés. Le nerf de la guerre résiderait dans la duplicité de l'exogamie. La fureur guerrière s'éteint au fur et à mesure que le héros se rapproche de la femme incestueuse : telle la *ferg* de Cuchulainn devant la nudité des femmes de la capitale (ou celle de sa tante paternelle, la femme du roi), après qu'il eût combattu la triplicité ennemie aux marches de l'Ulster.

« Après la victoire qu'il a remportée à la frontière de l'Ulster, sa patrie, sur les trois frères, fils de Nechta, l'enfant Cuchulainn et son cocher regagnent Emain Macha, la capitale, apportant les trois têtes. Dans la ville, la sorcière Leborchann signale avec inquiétude son approche : “Un guerrier arrive en char, dit-elle, sa venue est effrayante... Si l'on ne se met pas en garde contre lui cette nuit, il tuera les guerriers de l'Ulster.” Le roi Conchobar renchérit : “Nous connaissons ce voyageur qui arrive en char, c'est le petit garçon, fils de ma sœur. Il est allé jusqu'aux frontières de la province voisine, ses mains sont toutes rouges de sang ; il n'est pas rassasié de combat et, si l'on n'y prend garde, par son fait périront tous les guerriers d'Emain.” Et voici, conclut le texte, la décision que prirent Conchobar et son conseil : “Faire sortir des femmes, les envoyer au-devant du petit garçon, trois fois cinquante femmes, ou dix en sus de sept fois vingt, impudiques, toutes nues (mot à mot : rouges-nues), avec leur conductrice Scandlach à leur tête, pour lui montrer leur nudité et leur pudeur”. » « La jeune troupe des femmes sortit donc et elles lui montrèrent leur nudité et leur pudeur. Mais lui se cacha le visage en le tournant contre la paroi du char afin de ne pas voir la nudité et la pudeur des femmes. Alors on le fit sortir du char. Pour calmer sa colère, on lui apporta trois cuves d'eau froide. On le mit dans la première cuve, et il donna à l'eau une chaleur si forte qu'elle brisa les planches et les cercles de la cuve comme on casse une coque de noix. Dans la seconde cuve, l'eau fit des bouillons gros comme le poing. Dans la troisième cuve, la chaleur fut de celles que certains hommes supportent et que d'autres ne peuvent supporter. Alors la fureur (*ferg*) du petit garçon diminua et on lui passa ses vêtements ». Dans une autre version, sensiblement concordante, « c'est le guetteur du roi qui donne l'alerte ; le jeune Cuchulainn, sur le point de pénétrer dans Emain Mâcha, jure “par le dieu par lequel jurent les Ulates”, que, si aucun guerrier ne vient lui offrir le combat, il versera le sang de tous ceux qui sont dans la ville. Le roi ordonne alors aux femmes de se mettre nues devant le garçon ; elles obéissent, conduites non par Scandlach, mais par la propre femme de Conchobar, la reine Mugain : “Voici, dit Mugain (variante : Férach) au héros en lui montrant ses seins, voici les guerriers qui vont combattre contre toi...” Pudique, Cuchulainn se couvre le visage. Les hommes d'Emain profitent de ce mouvement pour le saisir et le tremper dans les trois cuves. Quand il est calmé, Mugain lui passe un vêtement magnifique, et il prend place aux pieds de Conchobar. » (Dumézil, 1969, p. 121-122)

La fureur guerrière est éteinte par la nue-féminité, par l'exposition de la nudité des femmes de la capitale ou de la nudité de la reine, comme le feu est éteint par l'eau. Le lieu naturel de la guerre et l'ennemi désigné, ce ne sont pas la capitale et les guerriers du roi, mais le lointain et l'étranger qui symbolisent la distance de l'exogamie. L'exhibition des femmes prochaines annule le guerrier. La « rouge nudité » des femmes fait pendant aux « mains rouges de sang » du héros ; le sang de la guerre et les têtes-trophées que Cuchulainn rapporte à la capitale trouvent leur objet et leur terme dans la féminité. Devant le sexe féminin, Cuchulainn se cache ou se couvre le visage. On imagine que, si ce n'était la nécessaire réintégration du guerrier dans l'ordre social, Cuchulainn, au refus actif de ce spectacle, au lieu de se voiler la face, repartirait, tel un ludion, vers d'autres lointains combats...

Ce que serait un homme né sans le péché originel de l'alliance (et de la féminité), l'histoire de Batraz, héros des légendes nartes, en donne une illustration. « Batraz naît miraculeusement. Alors que sa mère le porte dans son ventre, elle se juge un jour offensée. Avant de quitter pour toujours le pays des Nartes, et de se retirer chez ses parents, elle crache sur le dos de son mari Xaemyts et transfère ainsi l'embryon dans un abcès qui se forme entre les épaules de l'homme. Satana, la sage maîtresse de maison des Nartes et en outre sœur de l'infortuné père, surveille la croissance de l'abcès et compte les jours. Quand le temps est venu, elle prend un coutelas d'acier et conduit Xaemyts au sommet d'une tour de sept étages au pied de laquelle elle a fait placer sept chaudrons pleins d'eau. Puis elle ouvre l'abcès. Comme une trombe, emplissant tout de flamme, l'enfant, un enfant d'acier brûlant, se précipite en bas où les sept chaudrons d'eau ne suffisent pas à le refroidir. “De l'eau, de l'eau, s'écrie-t-il, pour que mon acier se trempe !” Sa tante Satana court, avec dix cruches, pour puiser de l'eau à la source, mais elle tarde à revenir car le diable ne consent à lui laisser prendre de l'eau que si elle se livre à lui, ce qui demande quelque temps. Elle revient enfin, arrose l'enfant, à qui le Narte Syrdon peut alors donner un nom : Batraz. L'enfant vivra dorénavant au ciel, d'où il descendra en trombe, incandescent comme à sa naissance, quand un péril ou un scandale menacera les siens. Dans un autre récit tout proche, le petit Batraz réclame aussi de l'eau, mais ce n'est pas pour tremper son acier : “Plus vite, plus vite ! Couvrez-moi d'eau ! Je sens en moi une flamme de feu, un incendie inextinguible qui me dévore...” Et la bonne Satana va, comme précédemment, à la source où elle doit se prostituer, non pas au diable, mais à un dragon à sept têtes qui prend successivement les formes peu appétissantes d'un chien puis d'un vieillard. Calmé, Batraz peut commencer sa carrière héroïque. » (Dumézil, 1969, p. 124-125)

Comme l'observe Dumézil (p. 125) « l'ardeur qui consume Batraz (n'est) pas pour lui une acquisition, mais sa définition, il est tel avant tout exploit, dès le premier moment de sa vie ». Si l'initiation vise une seconde naissance et l'extraction du cercle des femmes proches, et si le héros naît ici « tel quel », pour ainsi dire, sans vice d'alliance, recours auquel sont réduits les mortels pour perpétuer leur lignée, alors c'est un « deux fois né » que fabrique presque parthénogénésiquement le père de Batraz. L'alliance avec la « mère » de Batraz est récusée par elle-même et c'est d'une tripartition du travail génésique que naît le héros : conception après contact sexuel avec l'épouse, grossesse sur le mari, surveillée et menée à son terme par la sœur. La tante paternelle ne réussit à tremper – c'est-à-dire à l'incarner – son héros de neveu, tout de feu céleste (il naît du haut d'une tour), qu'en se prostituant aux puissances démoniaques pour en obtenir l'eau et l'affecter ainsi d'un coefficient terrestre. Trempé, mais non refroidi malgré l'eau exprimée par la honte de sa tante, Batraz, étant rien que masculin, sans mixtion de féminin, remonte en son lieu naturel, le ciel « d'où il redescendra en trombe, incandescent comme à sa naissance, quand un péril ou un scandale menacera les siens ». Mais, bien que viable, Batraz n'est pas vivable, « il finit, pour le soulagement de son peuple, par mourir volontairement sur un bûcher plus colossal que celui de l'Œta » (p. 96). II y a dans le destin du guerrier une attirance fonctionnelle pour la mort qui l'arrache, son œuvre accomplie, à la pesanteur terrestre.

La nécessité selon laquelle le héros ou le dieu accomplit son destin de guerrier est diversement appréhendée par la tradition. L'acte qui a sauvé la patrie ou le monde a été l'occasion d'une faute. Indra a rompu un contrat ; il a tué son adversaire par ruse ; en la personne du Tricéphale, il a tué un parent. Pareillement, Horace a « clos le conflit des cités au prix d'un sang familial et d'un sang sacrilège contre la parenté » (Denys,18,3). Ou encore, le héros a tué et tout meurtre implique souillure ; moralement et physiquement diminué par cet acte, il doit être restauré. Mais les mêmes faits peuvent souffrir un autre type d'explication. Le scénario de la création, tel qu'exposé dès le *Rg-Veda*, explique l'univers comme résultant du démembrement de l'homme cosmique (*RV.* X, 90) et les *Brahmana* répètent : « Après avoir créé, Prajâpati était vidé » (voir : « Note sur l'acte sacrificiel en Inde ancienne »). Après le meurtre de Vrtra, Indra « a connu une terrible dépression, tantôt attribuée à une frayeur post euentum, tantôt considérée comme le choc en retour de l'effort physique et moral qu'il venait d'accomplir » (Dumézil, 1969, p. 112). Le *RgVeda* (1,32,14) interpelle le dieu en ces termes : « Qui as-tu vu comme vengeur du serpent, pour que la peur soit entrée dans ton cœur après l'avoir tué, et que, les quatre-vingt-dix-neuf cours d'eau, tu les aies traversés comme un faucon apeuré (traverse) les espaces ?... » Dans le *Mahabharata*, après avoir vaincu, Indra s'enfuit au bout des mondes où il vit « caché dans les eaux comme un

serpent rampant » (p.113). Cette disparition est un véritable malheur cosmique : « Ciel et Terre, dieux et hommes, craignent cette destruction du monde que le meurtre de Vrtra avait justement pour objet de leur éviter » (p. 118). Agni, le Feu, chargé de retrouver le dieu, le découvre « réfugié dans une fibre de lotus, le corps réduit à la dimension d'un atome ». Le rappel de ses exploits redonne progressivement force à Indra. « Ainsi couvert de louanges, il s'accrut peu à peu ; il prit son corps et se munit de force. » Il demande alors : « Quel besoin nouveau vous presse maintenant que j'ai tué le grand Asura, fils de Tvastr et Vrtra au grand corps qui menaçait les mondes de mort ? » Indra procède ensuite à une « distribution de récompenses au cours de laquelle l'ordre du monde s'établit » (p.114). Comme Prajâpati après avoir créé, Indra a besoin d'être recomposé, et c'est par le rite – l'incantation de louanges est faite par Brhaspati, maître du rite – ou par le sacrifice, en un processus inverse de celui de la création, que le dieu peut être restauré.

Le lien nécessaire entre la disparition, la dépression, le mal, la faute du dieu et la création, le Markandeya Purana en donne l'analyse systématique suivante : (Dumézil, 1969 : 71-72)

A- Le premier péché.
1. Jadis, quand il eut tué le fils de Tvastr..., ô brahmane, la majesté (tejah) d'Indra, accablée par ce brahmanicide, subit une diminution considérable ;
2. Elle entra dans le dieu Dharma, cette majesté de Sakra
(=Indra), à cause de cette faute ; et Sakra se trouva privé de majesté (nistejâh), quand sa majesté s'en fut allée dans Dharma.
B- Le second péché.
3- Alors Tvastr, maître des créatures, apprenant que son fils avait été tué, arracha un de ses chignons d'ascète et dit :
4. "Que les trois mondes avec leurs divinités voient aujourd'hui ma force ! Qu'il la voie, le brahmanicide aux mauvaises pensées, le punisseur du démon Pâka (=Indra),
5. par qui a été tué mon fils, dévoué à son devoir !" Ayant ainsi parlé, les yeux rouges de colère, il mit son chignon en offrande sur le feu.
6. de là surgit Vrtra, le grand asura, avec des guirlandes de flammes, avec une grande stature et de grandes dents, semblable à une masse de collyre broyé.
7. Ennemi d'Indra, d'une essence non mesurable, fortifié par l'énergie (ou majesté : encore tejah) de Tvastr, chaque jour il s'accrut d'une portée d'arc, lui, l'être à la grande force.
8. Voyant que ce grand démon Vrtra était destiné à le tuer, Sakra, souhaitant la paix, malade de peur (bhayâturah) lui envoya les sept Sages,
9. lesquels firent, entre lui et Vrtra, amitié (sakhyam) et conventions (samayân) - eux, les Sages à l'âme béate, dévoués au bien de tous les êtres.
10. Quand, en violation de la convention..., Vrtra eut été tué par Sakra, alors, de celui-ci, accablé par le meurtre (commis), la force physique (balam) se défit.
11. Cette force physique, échappée du corps de Sakra, entra dans Maruta (autre nom du Vent, Vayu) qui pénètre tout, invisible, divinité suprême de la force physique...
C- Le troisième péché.
12. Et lorsque Sakra, ayant revêtu l'apparence (rûpam) de Gautama, eut violé Ahalya, alors, lui, 1'Indra des dieux, fut dépouillé de sa beauté (même mot que pour "forme, apparence": rûpam) :
13- La grâce de tous ses membres, qui charmait tant les âmes, quitta l'Indra des dieux, souillé, et entra dans les deux Nâsatya.
14- Ayant appris que le roi des dieux était abandonné de sa justice et de sa majesté, privé de force physique, sans beauté, les (démons) fils de Diti firent un effort pour le vaincre.
15- Désireux de vaincre l'Indra des dieux, les Daitya, extrêmement forts, ô grand muni, naquirent dans des familles de rois à la vigueur démesurée.
16. A quelque temps de là, la Terre, oppressée par son fardeau, alla au sommet du mont Meru, où est le séjour des habitants du ciel.
17. Ecrasée par tant de fardeaux, elle leur conta l'origine de sa peine, causée par les Daitya, fils de Danu :
18. "Ces asura à la vaste force, qui avaient été abattus par vous, sont tous venus naître dans le monde des hommes, dans des maisons de rois ;
19- leurs armées sont nombreuses et, affligée par leur poids, je m'enfonce. Faites donc en sorte, vous, les Trente (=les dieux), que je trouve soulagement."
20. Alors, avec des parties de leur énergie (tejah), les dieux descendirent du ciel sur la terre, pour le service des créatures et pour enlever le fardeau de la Terre.
A- 21. La majesté (encore tejah) qui lui était venue du corps d'Indra, le mâle (=Dharma) la libéra lui-même et, en Kunti (la reine, femme de Pându), naquit le roi Yudhisthira à la grande majesté (mahatejah).
B,B'- 22. Le Vent alors libéra la force physique (balam) et Bhima naquit ; et de la moitié de (ce qui restait de) la vigueur (vîryam) de Sakra, naquit Parthi Dhananjaya (c'est-à-dire Arjuna).
C- 23. Vinrent au monde les deux jumeaux (yamajau) (Nakula et Sahadeva, engendrés par les Nâsatya) dans (le sein de) Madri (deuxième femme de Pându), doués de la beauté (rûpam) de Sakra, ornés d'un grand éclat ;
D- 23 (suite). Ainsi le bienheureux Satakratu (c'est-à-dire Indra) descendit (et s'incarna, avatîrnah) en cinq parties,
24. et son épouse très fortunée Krsnâ (c'est-à-dire Draupadî), naquit du Feu : (par conséquent) elle fut l'épouse du seul Sakra et de nul autre.

« Une décomposition en trois temps d'Indra, consécutive à trois péchés » (Dumézil, p. 73) détermine donc les trois formes de la réalité et de la souveraineté des mondes. Le lien nécessaire entre la faute et la création est le suivant : la faute est le passage de la potentialité en dieu (ou de la réalité en dieu) à l'existence hors de lui. Pour qu'une faculté ou une réalité advienne à l'existence, il faut que le dieu s'en sépare ; c'est ce qui appert effectivement et manifestement quand il pèche contre cette réalité. La faute du dieu est le processus d'expression du monde, la garantie de sa substantialite et de son ordre (sans cette faute, rien ne répondrait de la divinité du monde). Il faut qu'Indra ait véritablement perdu l'esprit pour commettre le plus haut forfait qui soit contre l'esprit : le meurtre du brahmane, et cette nécessité enferme la puissance de l'âme d'Indra dans le Dharma. Il faut qu'il ait abdiqué tout courage et qu'il ait fait preuve de la plus évidente lâcheté pour que sa vertu physique, son courage, prennent corps hors de lui. Enfin, il faut qu'il abandonne sa forme et la perfection de sa forme (la beauté étant associée à la fécondité) et qu'il pèche contre la fécondité réglée par adultère pour que soit fondé dans le monde le pouvoir règlé de la genèse des formes.

Perdre l'esprit, perdre l'honneur, perdre sa forme – se perdre – c'est aussi la triple scansion du destin d'Héraclès (Dumézil, 1969, p. 90 s.). Ces fautes, garantes de l'effectivité des pertes créatrices et de leur réalisation dans les trois ordres de la souveraineté constituent un sacrifice du dieu ou du héros. Absolument parlant, le sacrifice du créateur (le sacrifice créateur) n'emporte aucune faute, c'est une pure et simple expression qui fait advenir le monde. Mais en tant que passage de l'Un au multiple, de l'immortel au mortel, la création comporte nécessairement une dégradation d'être et c'est pourquoi une seconde « création » est nécessaire pour la sauver. Le meurtre d'une anarchia primordiale, expression de la création en tant que celle-ci engage une nécessaire dégradation de l'Etre dans ses créatures, représente la mise en ordre du monde. Que le créateur doive être recomposé signifie qu'il n'est pas transcendant à ses créatures, mais divisé en elles. Cette immanence, point d'Archimède du sacrifice – car la mort, le mal, la quantité démentent la complétude des êtres créés – est leur viatique. Le principe psycho-noétique qui pose le Créateur en tant que vérité dernière des choses se développe dans une théorie du salut de la création. Le Créateur ne s'est pas perdu dans ses créatures, il s'est divisé en elles et y demeure comme la vérité de chaque chose singulière : il y a une partition de chaque être, (phénoménologiquement une double nature), qui rend compte et de sa limite (son incapacité à signifier le Tout), et de sa participation au premier principe (sa capacité à tendre vers le Tout). La part mauvaise de la création n'exprime pas, dans ce scénario cosmologique, la malignité d'un mauvais principe, mais la pesanteur ou la matérialité que le Créateur a dû susciter pour exprimer et fixer des êtres. Ce monstre qui résume et symbolise la passivité, l'inertie ou la souveraineté démoniaque du monde est donc aussi une émanation du divin. Il est de même ascendance que le tueur de monstre. La division selon laquelle ces deux « frères » s'opposent est la division intérieure à chaque unité significative, la double postulation qui explique le déchirement de la créature entre ses deux « natures » – déchirement ou division eu égard à l'unité du composé. « Frère âne, mon corps » : fondamentale fraternité des opposés. Significativement, cette opposition-dédoublement (supportée par une identité des opposés sans laquelle il n'y aurait pas purification de soi sur la victime : l'ennemi meurtri est le suppôt de mon propre mal), opposition cosmologique, peut se dire opposition de « beaux-frères », car elle a pour objet la séparation et la disposition de la nature et de la sœur, de la nature de la sœur.

Apocatastase et « compassion de l'Impassible » (dictionnaires de théologie)

Le monde n'est pensable que s'il y a du divin dans les choses singulières, de l'Un dans le multiple. La singularité individuelle, l'existence, ne peuvent être rédimées que si elles participent du divin. Pour que l'Un puisse exister dans les choses, il est nécessaire qu'il s'y incarne ; c'est ce qui a lieu s'il meurt en elles. Le sacrifice du dieu est une propriété formelle des théogonies. Pour que surgisse un monde, il faut un démembrement de l'Un – nécessaire à la création des choses en même temps qu'à leur rédemption – une division du divin dans ses créatures, qu'il s'enfonce au plus profond des ténèbres (le droit canon interdit de construire l'église au-dessus d'un édifice déjà existant afin que le divin puisse communiquer sans intermédiaire avec le centre de la terre). C'est cette dialectique qui est mise en scène dans l'opposition des héros solaires et des dragons. Mais les démons sont des anges révoltés et vaincus qui participent d'un même principe naturant. Leur déchéance, ou chute, résulte de la catabase du divin. Le Titan vaincu, comme le fait remarquer Plutarque, à propos du démembrement de Dionysos, n'est autre que l'être fait de terre (*titanos* est le gypse). De cette glaise foudroyée par Zeus, seront faits les hommes : froide argile et feu divin.

Sur le plan de la simple cohérence théologique, il faut bien que le mal soit quelque chose de divin si rien n'existait que Dieu qui a créé les choses. Quand les démons auront fait soumission (en hébreu, « Satan » signifie « l'adversaire »), la polarité nécessaire à la manifestation n'existera plus et le monde disparaîtra. On lit, par exemple, dans *Samkya Samita*, III, 47 : « Depuis Brâhma, jusqu'au brin d'herbe, la création est pour le bénéfice de l'esprit jusqu'à ce qu'il ait atteint la connaissance suprême ». Le monde phénoménal n'existe ici que parce que l'esprit le soutient en se reconnaissant en lui. La rétraction psycho-mentale du monde extérieur réaliserait sa pure

et simple annulation : à l'instant où le dernier esprit aura réintégré l'Esprit, la création se résorbera. La création, comme le mal, ne peut être qu'une polarité du divin, une dégradation ; la nature s'éloignant de Sa ressemblance, comme dit Saint Thomas. Ecoutons Bossuet sur cette question dans son *1er sermon pour le 1er dimanche de Carême* :

> Chaque créature a ses caractères propres avec ses qualités et ses excellences... Mais Dieu étant une lumière infinie, il ramasse en l'unité simple et indivisible de son essence toutes ces diverses perfections qui sont dispersées deçà et delà dans le monde... J'admire dans les anges damnés les marques de la puissance et de la libéralité de notre Dieu... Mais il s'élève ici une grande difficulté. Hélas ! comment s'est-il pu faire que des créatures si excellentes se soient révoltées contre Dieu ?... Les fous marcionites, et les manichéens encore plus insensés, émus de cette difficulté, ont cru que les démons étaient méchants par nature : ils n'ont pu se persuader que s'ils eussent jamais été bons, ils eussent pu jamais se séparer de Dieu volontairement... Pourquoi vous tourmenter, ô marcionites, à chercher la cause du mal dans un principe mauvais qui précipite les créatures dans la malice ? Ne comprenez-vous pas que Dieu étant lui seul la règle des choses, il est le seul qui ne peut être sujet à faillir : et sans avoir recours à aucune autre raison, n'est-ce pas assez de vous dire que les anges étaient des créatures, pour vous faire entendre très-évidemment qu'ils n'étaient pas impeccables ?

Il n'y a donc pas de principe mauvais, mais une nécessaire dégradation de l'Etre dans ses créatures, processus de la création (la catabase des anges en démons est l'image même de la création).

Que les ennemis soient en réalité des frères, c'est le paradoxe dont rend compte le concept origénien d'apocatastase en définissant un renouvellement final de l'univers, une restauration des âmes à l'innocence primitive. Pour Guillaume Pétersen, au dix-huitième siècle, la fin des temps verra la conversion de Satan lui-même. L'abbé Lamy, curé de la Courneuve, disait : « N'oubliez pas que Lucifer est un archange ! Ne discutez pas ! Respect à Lucifer ! » Concilier le monisme et le dualisme est une des croix de la tradition. Pour sauver les existences, il faut sauver la matière et la rédemption n'est possible, absolument parlant, que si l'on pose que le composé humain est fait de dieu céleste et de dieu « déchu ». Il n'y a pas alors d'irréductibilité du divin à la matière ; pas de dualisme, mais un Un. Si, pour une théologie de l'Un, le Combat est le processus qui libère l'Un de ses potentialités, un pur et simple dédoublement, phénoménologiquement, c'est une purification. Les anneaux du Serpent, le Python que vainct l'Archange, le Constricteur, se donnent à comprendre génériquement comme « Sphinge » (de *sphiggein* : étreindre). S'arracher à l'étreinte est alors l'acte essentiel de la création : « Par la séparation de ce qui était en premier, ce qui vient ensuite apparut » (*R.V.* X, 27, 23) et c'est quand le sacrifiant fait une offrande que le Ciel Père s'arrache à l'étreinte (*R.V.* I, 76, 6). Le dieu-héros s'oppose à une figure maternelle-masculine (son double impur), car le sacrifice d'une figure féminine n'aurait que le résultat d'une simple suppression, alors que ce qui est visé est une rédemption ou séparation de son féminin. Cette opposition qui divise le masculin (exogamie) prend ici tout son sens d'alliance : dans une version de Parsifal, par exemple, le roi Karados est sauvé d'un serpent par son beau-frère ; ce serpent a été suscité par sa propre mère pour le perdre. L'alliance matrimoniale est alliance contre un féminin fantasmatique. Ainsi l'anthropophagie rituelle des Tupinamba pourrait-elle être grossièrement définie : « Finir dans l'estomac d'un ennemi-partenaire, pour ne pas finir dans le giron d'une femme ». Le rocher que frappe Indra pour libérer le bétail, les fleuves et toutes choses qui y étaient encloses est dit *giri* : montagne. Cette montagne est la caverne, le giron où se gire Soma enseveli. L'extraction de soma *in divinis* est la signification ; le Sens consiste en l'acte de conversion du Serpent (voir : « Note sur l'acte sacrificiel en Inde ancienne »).

Cette dialectique de l'Un et du multiple dans le processus créateur est mise en œuvre dans un certain nombre de mythes sacrificiels, tel celui de Dionysos-Zagreus. Et c'est dans cette conception que les néo-platoniciens comprenaient la passion de Dionysos. Proclus, par exemple, dans sa discussion du *Timée* de Platon, estime que ce dernier n'a fait qu'interpréter la doctrine orphique. Le mythe est alors interprété comme une solution au paradoxe du monisme et du dualisme : le corps démembré de Dionysos représente l'ordre dispersé au sein de l'univers ; les Titans sont le principe de division hostile à l'unité et le cœur de Dionysos est l'esprit indivisé. Les Titans s'étant incorporé le divin et Zeus ayant fait surgir l'homme de leurs cendres, l'homme paie par l'existence le crime titanique, mais, substantiellement, il recèle du divin.

On voit que le mythe de ce type (dont la passion christique est une variante) constitue un renversement par rapport aux procédures que nous avons évoquées jusqu'ici. Ce n'est plus une puissance céleste qui triomphe d'une puissance terrestre, mais des Titans qui triomphent du fils divin. La réversibilité des rôles et la polarité du divin étaient le dispositif qui permettait au divin de pénétrer la matière, c'est ici à la suite d'une lutte inégale (le sacrifié est un enfant leurré, le Christ tend la joue gauche...) où le vainqueur est le vaincu, la victime le héros, que le créateur va rédimer les existences. Un tel dispositif ne peut être opératoire qu'à partir du moment où le divin s'affranchit de la dualité. « Le divin, dit Empédocle (frag. 134), n'est pas équipé de membres et d'une tête humaine... il n'a ni pieds, ni genoux rapides, ni sexe couvert de poils. Non, il est seulement un esprit saint,

inexprimable, qui, par ses pensées agiles, parcourt le monde en un clin d'œil ». « Ce par quoi le Père engendre est la nature divine » écrira Saint Thomas (*Somme*, 1, 27, a, 2). Le Père n'est plus un opposé, un frère ennemi, terme d'une polarité réversible ou rétractable, mais une transcendance qui a absorbé la dualité. Dans la théogonie orphique, le démembrement de Dionysos est précédé de plusieurs royautés issues de coups d'états parricides (celles d'Ouranos, de Cronos et de Zeus). On peut comprendre le sacrifice du fils comme la solution d'un problème cosmologique : c'est en faisant sacrifier son fils et en le ressuscitant, et non plus en sacrifiant son double chthonien, que le divin pénètre le monde terrestre. Le bénéfice de cette solution a pour contre-partie l'éloignement, l'« incompréhension », du divin et du mal (manichéisme). L'acte créateur n'est plus le fait d'un héros céleste qui terrasse un dragon (« Du souffle de sa bouche [Dieu] précipita [Satan] au fond des abîmes. Il tomba du ciel ainsi qu'un éclair » (Bossuet, sermon cité) mais – on voit que les deux scenarii coexistent dans la pensée chrétienne – participe du démoniaque : c'est le Titan qui met à mort le fils de Dieu. Alors que c'était l'opposition qui soutenait l'ordre cosmique, s'affirme ici le caractère démoniaque de la violence vitale, passion terrestre qui vise, comme l'exprime la guerre primitive, l'arraisonnement du féminin.

Il y a dans la guerre, dans le sacrifice, une passion du sang qui répond à la nature féminine. Nier le sang par le sang, superposer le flux masculin au flux féminin, régulariser les flux, c'est s'attacher à la nature. Il y a là contradiction (« Ils tentent de se purifier du sang en se souillant de sang », dit Héraclite) dès lors que les fonctions féminines peuvent être pensées et reprises sans être imitées. La prise de conscience des processus conceptuels ouvre une telle voie. Le sacrifice du dragon était le moyen de féconder la terre – réinterprétation de la féminité ; production du sacré – quand on comprend que c'est la représentation (la « pensée agile » d'Empédocle) qui est à l'origine du monde, hypostasiée en un Dieu Un, l'homme peut s'arracher au cycle sans fin de la violence qui organise la circulation des femmes, fonde le statut d'homme et justifie la promesse d'immortalité. L'homme n'a plus besoin de s'opposer à l'homme, l'opposition n'a plus qu'une face, celle de l'amour ; elle est le regard du même. De la transmission de l'humeur virile (voir : « La transmission de l'humeur virile et la naissance de la philosophie ») naît une nouvelle forme de l'unique religion conception de l'homme par l'homme – si l'on résume la religion à la théorie du vivant et à la revendication par l'homne du meurtre significatif (du sacrifice) : le mouvement par lequel l'homme s'arrache à la nature est homologue au mouvement par lequel l'homme se sépare de la femme, posée comme l'indifférencié de la nature. Cette représentation « justifie » l'appropriation de la culture par l'homme.

Dans la pensée chrétienne, le Christ substituant l'amour à la violence, l'immortalité individuelle (la conception en vérité) résulte de la fécondation de l'âme du croyant par l'ingestion du corps désincarné (non-violent) du Christ : « Quiconque hait son frère est un homicide. Nous savons que nous sommes passés de la vie à la mort parce que nous aimons nos frères ». « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (*Jean*, 3, 14, 15). Assimilation qui arrache d'un même mouvement l'homme à la femme et l'âme au corps démoniaque. Si le Christ se contentait de faire des miracles, il ne serait qu'un banal héros solaire. « Il éclaire aveugles-nés, dit Bossuet dans le *1er sermon pour le dimanche de la Quinquagésime*, il fait marcher les paralytiques, il délivre les possédés, il ressuscite les morts »; cécité, absence de pieds ou boiterie, possession ou corruption physique sont autant de traits classiques de la forme chthonienne, pythienne ou non-manifestée de l'être. Mais « ce n'est pas là qu'il nous sauve. Jésus-Christ est livré à ses ennemis et se laisse écraser ». *« Comme un ver de terre »*, poursuit Bossuet en une expression remarquable, *« c'est là qu'il devient notre Rédempteur »*. Il sauve l'incarnation et se montre fils de Dieu en récusant la positivité de la violence, en s'assimilant à la forme la plus passive et la plus informe du vivant, ce ver de terre qu'aucune structure n'arrache à l'indistinction. Si cette souillure vivante, ce non-manifesté, cet im-monde dont est issue la vie et à quoi elle retourne peuvent être sauvés, si Dieu les sauve par l'incarnation-rédemption de son fils, alors toute créature peut remonter à son origine. La souillure passive est ici sauvée sans dédoublement du dieu ; plus exactement, il s'agit d'une division sans perte qui fera l'objet du dogme de la Trinité. Car la « compassion de l'Impassible » (Origène) n'engage pas le Père dans l'incarnation du Fils, contrairement à ce que soutint l'hérésie patripassienne (= le Père souffrit). La passion christique rachète la polarité existentielle, le dédoublement qui fut (et qui reste) nécessaire à la manifestation et sauve ainsi, par rétroaction jusqu'au premier homme et, par anticipation, jusqu'au dernier.

L'apothéose d'Héraclès

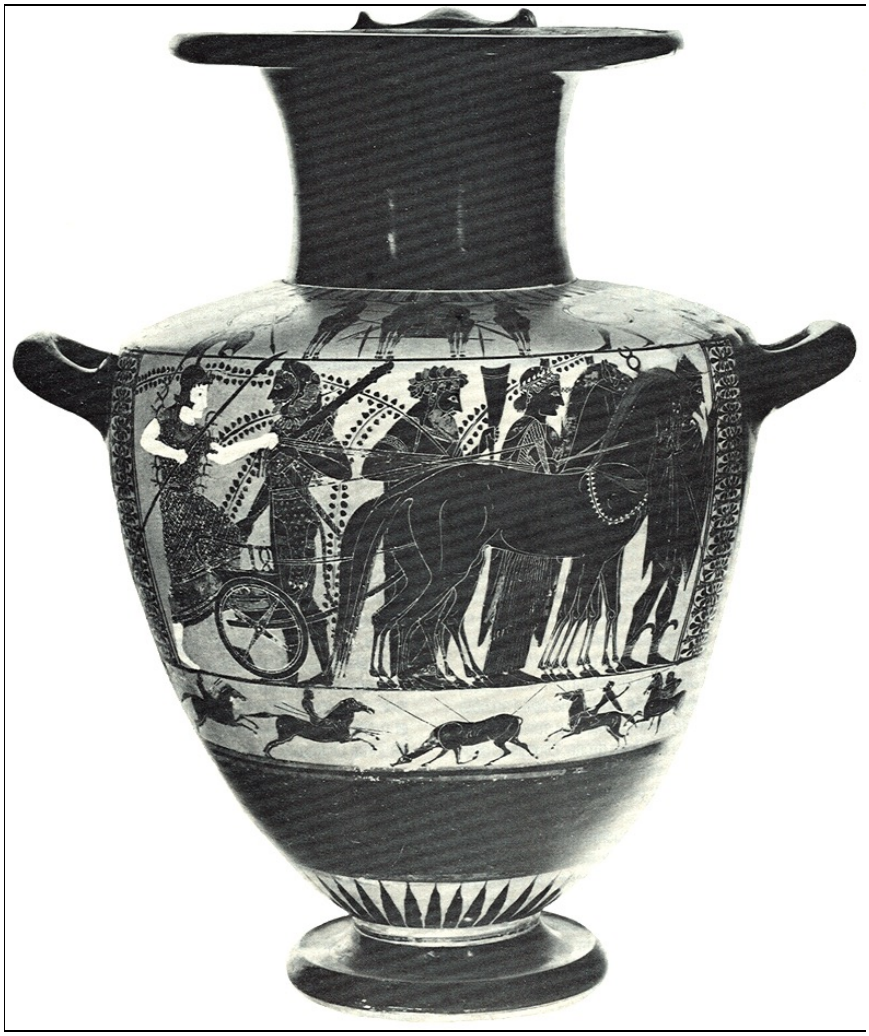
La faute est re-créatrice et non, à proprement parler, créatrice. L'œuvre de salut de la création ne peut être menée à terme que par une émanation du Principe, une incarnation qui s'oppose à une autre incarnation qui, elle, assume et synthétise le « mal ». Héros solaires et puissances des ténèbres, aigle et serpent, « beaux-frères ». Dans le texte visé plus haut, Indra assume une double fonction de création et de mise en ordre de la création, il est dieu et héros, le principe cosmologique de la distinction contenu dans l'acte du meurtre jouant le rôle de principe créateur. Non-contradictoirement d'ailleurs, si le principe cosmogonique peut être considéré comme l'hypostase du principe cosmologique. La création *ex nihilo* est le processus d'un auto-sacrifice, elle ne comporte aucune

faute. Mais, phénoménologiquement, la réalité première est celle du devoir de distinction, péché d'origine dont l'Un est, par hypothèse, absout. La réorganisation du cosmos étant lié à la disparition du tueur, il y a là une consécution logique qui associe la faute (meurtre d'un « frère », double impur) au salut du monde. La faute du héros, fils du divin, tel Héraclès, signe son incarnation : ses pertes l'organisation du monde et son ultime perte, retrait de sa forme, son apothéose ou retour à l'origine. Le destin du guerrier est gouverné par une même loi : attirance fonctionnelle pour la mort, sacrifice, qui l'arrache, son ou ses exploits accomplis, à la nature terrestre.

Le mal terrassé, englouti, assimilé et transformé – processus dont le cannibalisme est la lettre – le héros doit assumer les conséquences d'un acte dont les bienfaits se développent dans la création. Il entre dans un état qui est à l'opposé de celui dans lequel il était quand on l'a vu triompher. L'exécuteur tupinamba, lui aussi, "disparait". Suspendu entre ciel et terre, soumis à des prescriptions identiques à celles qui marquent les premières règles d'une fille, il est déconnecté de la vie sociale. Après sa retraite, il renaît, publie un nouveau nom et accède à un nouveau statut, terme d'une initiation. Cosmologiquement, en portant le coup mortel, le héros a libéré la puissance ordonnatrice qui se répand à nouveau librement dans la création. La libération de cette force impliquant le meurtre de la puissance qui la contenait, il doit neutraliser le « mal » que comporte cet acte. Thevet explique, à propos des précautions dont s'entoure le tueur : « Ayant ceste folle persuasion, que faisant autrement, il tomberoit en quelque malheur, et peut estre il y laisseroit la vie ; je pense que c'est le ver de la conscience, qui, sans qu'ils le cognoissent, les afflige ainsi de ceste opinion (*op. cit*., p. 201). II s'agit probablement davantage d'un problème de physique que d'un problème de morale – au moins au sens où Thevet l'entend – sauf à considérer que le cœur de la morale est dans la représentation, ce qu'indique notre terme de « conscience ». Un indéfectible lien enchaîne le tueur à sa victime. Ainsi, la tête coupée de Namuci poursuit-elle Indra ; ainsi, Indra, « apeuré », s'enfuit-il pour avoir vu un « vengeur du serpent » (*R.V*. I, 32, 14). Le meurtrier, dit-on, finit toujours par mourir des conséquences de son acte. En réalité, la mort est le destin du guerrier (Pierre Clastres *«* Malheur du guerrier sauvage *»* in *Libre*, n° 2, 1977, p. 69-109, voir p. 96-98), mort sensée, forme même de la signification : destin de l'homme brave, disaient les Tupinambas. Qu'il s'agisse, d'ailleurs, de la vengeance du mort, qui se manifeste par des maladies – lèpre, éléphantiasis... – qui défont la forme du tueur, ou de la mort héroïque, « apothéose » du guerrier, toutes deux signifient disparition de l'avatar terrestre du héros. Mais, dans le premier cas, celui-ci est repris par la terre, tandis que dans le second, il est enlevé au ciel. Cette dernière assomption, négation de la nature, est la négativité créatrice qui se donne comme fondement de l'ordre naturel. La conflagration des principes qui réalise la deuxième création – mise à mort de l'ennemi, puis abattement du héros ; ces deux temps signifiant l'appropriation ou le retournement du mal – n'est concevable que s'il y a assomption finale du héros.

La mort d'Héraclès est liée au mariage avec Déjanire (Tueuse d'homme) conquise par le fils de Zeus sur le dieu-fleuve Achéloos doué du pouvoir de métamorphose. Au moment de traverser 1'Evénos en crue, le passeur -le centaure Nessos - tente de violer Déjanire ; de l'autre côté du fleuve, Héraclès lui décoche en plein cœur une flèche empoisonnée du venin de l'Hydre. Avant d'expirer, Nessos confie à Déjanire le secret d'un philtre propre à lui conserver l'amour d'Héraclès : « Si tu mélanges la semence que je viens de répandre sur le sol avec du sang de ma blessure... et que tu en enduises secrètement la chemise d'Héraclès, tu n'auras jamais à redouter ses infidélité » (Apollodore, II, 7-6 ; Sophocle, *Trach*. 555-577 ; Diodore, IV, 46). En vue d'un sacrifice en action de grâces à Zeus pour la prise d'Oechalie, Héraclès envoie Lichas à Trachis où se trouvait Déjanire pour lui demander la tunique et le manteau dont il se servait dans ces solennités. Instruite par Lichas de la passion que son époux nourrissait pour Iole et voulant regagner sa préférence, Déjanire frotta la tunique avec le philtre que le centaure lui avait malignement donné. Ou bien : après avoir tissé une chemise de sacrifice, elle la frotta de la mixture secrètement gardée dans un récipient scellé. Elle remit la chemise à Lichas en lui demandant de ne pas l'exposer à la lumière. Ayant revêtu la tunique et jetant de l'encens sur le feu, Héraclès ressentit tout à coup une vive douleur comme s'il venait d'être mordu par un serpent : la chaleur avait fait fondre le poison du philtre qui se mélangeait maintenant à son sang. Hurlant de douleur, renversant l'autel, il essaie d'arracher la tunique ; mais celle-ci lui colle au corps et c'est sa propre peau qu'il s'arrache par lambeaux tandis que son sang jaillit en bouillonnant.

Héraclès demande qu'on le transporte sur un bûcher dressé sur le plus haut sommet de l'Œta. Quand le bûcher, allumé par Philoctète « le pur », commença à crépiter, il s'étendit, faisant de sa massue un oreiller pour sa tête. Son visage était maintenant empreint de la sérénité heureuse d'un convive, couronné de fleurs, entouré de coupes emplies de vin. La foudre alors tomba du ciel sur le bûcher et, d'un seul coup, le réduisit en cendres. Elle avait consumé la partie mortelle d'Héraclès. Sa ressemblance avec Alcmène s'était détachée de lui comme la mue d'un serpent et toute la majesté de son divin père se répandit sur lui. Un nuage enveloppa la scène tandis que Zeus, dans le fracas du tonnerre, l'enlevait au ciel sur un char tiré par quatre chevaux.



L'apothéose d'Héraclès. (Louvre)

Formellement, la mort du héros est un sacrifice (Héraclès construit lui-même son bûcher) qui lui permet de remonter à l'origine. Selon un oracle, seul un être issu de l'Hadès pouvait tuer Héraclès : sa mort consiste dans la séparation de son engeance mortelle par exacerbation sur son corps de la nature sauvage et titanique (le sang de l'Hydre, le sperme du centaure) et de la féminité (la passion "déjanirienne") qui vaut purification de son être héroïque et dont le terme est l'apothéose. L'écorchement d'Héraclès, c'est l'arrachement de cette tunique de peau en suite du poison que la passion féminine communique à son sang et qui le précipite au bûcher :
« Ce filet tissé par les Erinyes et dont je meurs, attaché à mes flancs et qui dévore ma chair. . . C'est une femme au corps de femelle, sans rien d'un mâle qui m'aura ainsi terrassé... Sous tel coup, je me révèle, hélas (pleurant comme une fille) une simple femme. » Tel est le « lamentable état » du corps héroïque qui a *« abattu le lion tapi à Némée, fléau des bergeries, bête formidable et féroce ; et l'Hydre de Lerne ; et le troupeau des centaures monstres hybrides et farouches, tout d'orgueil, de brutalité et de violence folle ; et la bête de l'Erymanthe ; et le chien à trois têtes de l'enfer souterrain ; monstre invincible né de l'horrible Echidna ; et le dragon gardien des pommes d'or aux frontières du monde. »* (Sophocle, *Trach*. 1046 s.)

C'est divisé, purifié de son corps, que le héros atteint le zénith de sa gloire. Cette mort, destin du guerrier, n'est la part tragique de son existence que référée à la passion de la vie, souche naturelle de l'existence. Se livrer à la vie ou se délivrer d'elle et lui donner sens. Ainsi s'expose une unité des cultures sous le concept de sacrifice et l'unité, au sein des cultures, de la voie guerrière et de la voie religieuse telle que l'énonce, par exemple, cette phrase de la grande épopée indienne : « L'homme qui rejette son corps soit dans la forêt (c'est-à-dire comme ascète) soit dans la bataille, après avoir célébré de grands sacrifices, celui-là va à la gloire ». Rejeter son corps, c'est la guerre sensée, c'est la religion – c'est le sacrifice. Apparaît ainsi une fonction spécifiquement masculine du sacrifice, concurrente, complémentaire ou homologue aux fonctions féminines, et leur donnant sens. Les Aztèques pensaient que le soleil était soutenu dans sa course ascendante par les guerriers morts au combat et

dans sa course descendante par les femmes mortes en couches. A Sparte, d'après Plutarque (*Lyc*. 27, 3), « il n'était pas permis d'inscrire sur les tombeaux les noms des morts, excepté ceux des hommes tombés à la guerre et ceux des femmes mortes en couches ». Opposition et complémentarité dite dans la destination du scalp de l'ennemi. Si la prise de son scalp « féminise » l'ennemi en assimilant sa tête à un sexe sanguinolent (dans le mythe menomini, les femmes en quête d'hommes dissimulent le coeur de leurs captifs dans leur chevelure - Lévi-Strauss,1968, p. 286), il « virilise » le jeune guerrier et permet à sa sœur de tenir sa part de féminité. Le langage de la guerre est parfois employé pour décrire l'accouchement – ainsi chez les Aztèques, la naissance était-elle saluée par des cris de guerre, « car l'accouchée venait de livrer bataille ; elle était un brave guerrier. Elle venait de faire un captif : elle avait capturé un bébé » (*Florentine Codex*, VII : 167) – tout comme le langage de l'accouchement celui de la tactique militaire : en Grec, « les dérivés [de *lochos*] se rapportent soit à la notion d'accouchement, soit à l'emploi militaire » (Chantraine, 1977 : s.v. *Lechetai* ; N. Loraux, « Le lit, la guerre », *L'Homme*, XXI, 1. 198l, p. 41 ; cette proximité, toutefois, est perceptuelle et non conceptuelle. Elle se fonde sur la signification première de *lochos* : « être couché » qui donne : *lochios*, qui concerne l'accouchement et *lochos,* être couché en embuscade). La division significative ou réjection du mal, mise en scène dans l'idéologie de la guerre ou du sacrifice, n'est pas moins essentielle à la reproduction de la société que sa multiplication physique si elle a pour terme l'achèvement de la différence des sexes sans lequel il ne saurait y avoir reproduction de l'espèce.

L'apothéose d'Hercule
Noël Coypel (1628-1707)

L'invention néolithique ou : le triomphe des « fermiers »

suivi de :

La révolution néolithique et le choc biologique de la Découverte

« Non, non, mille fois non ! Ne me parlez pas de comprendre les Noirs.
La mission du Blanc est d'être le fermier du monde
et il n'a pas à s'attarder à des contingences aussi dangereuses qu'inutiles. »
(Jack London, *The Inevitable White Man* [1910],
L'inévitable Blanc, Paris : R. Laffont, 1985, p. 578)

Images de la Découverte

Le choc de la Découverte a l'or pour objet et pour symbole. Deux gravures de Theodore De Bry (1594), illustrant l'*Historia del Mondo Nuovo* de Girolamo Benzoni (parue en1565), figurent cette opposition touchant la signification et la fonction de l'or (deux gravures associées, colorées à la main, Francfort, 1594, Theodore De Bry, New York, NYPL, Rare Books Division). Sur la première, les conquistadores se font remettre par les Indiens l'or qu'ils possèdent : un amoncellement d'objets réalisés dans ce métal. Un Indien nu est désigné comme le détenteur de cet entassement aussi inouï qu'hétéroclite et la représentation entend vraisemblablement exprimer l'idée que cet or, inutile aux Indiens, trouve son emploi et ses propriétaires naturels en la personne des conquistadores. Sur la seconde (*infra*), des Indiens versent de l'or fondu dans la gorge d'un Espagnol, tandis que d'autres Indiens, à l'arrière-plan, se livrent à des pratiques anthropophages.

Theodore De Bry, *America pars quarta*, planche XX,
Francfort 1594.

Año de M Dcc XXXI
Data de Tributos de Yndios Yanaconas
Pesos de a 8 rea
En Trinta de Abril deste año de mil Setecientos Trinta y uno, se recivieron de la
Cobranza de cuenta de Tributos de Indios Yanaconas de esta Villa y Prov.a de Paria
Quinientos y noventa y tres pesos y Seis Reales corrientes, que se pagaron de Mio.s de Iglesia
En Diego Caballero Cura propio de la Parroquia de Señor S.n Roque de esta Ciu.d
Cantidad en que se reguló por Prov.or del Gov.no Sup.or de estos Reynos según consta
de Libranza y Carta de pago; y en el Libro R.l manual a Fol.s Vuelta
593.6
Joseph de Salazar

Enregistrement du Tribut des IndiensYanaconas, en 1731,
versé à la paroisse de San Roque

L'imposition par les Espagnols d'un tribut en or fut à l'origine de la révolte d'Indiens Jivaros en 1599, comme il a été rappelé au précédent chapitre, et c'est la lettre de la réponse de l'espagnol à l'inca (« Nous mangeons cet or », *vide supra*) que cette gravure illustre. Colomb, dans sa dernière lettre au roi Ferdinand écrit : *Lo oro è metallo gli altri excellentissimo, e dell'oro si fanno li tesori e chi lo tiene fa e opera quanto vuole nel mondo, e finalmente aggionge a mandare le anime al Paradiso* : « L'or est le plus excellent des métaux [...] il peut même envoyer les âmes au Paradis » (Lettera rarissima data nelle Indie nella isola di Jamaica a 7 Julio del 1503 (Bassano, 1810, p. 29-31) citée par Humboldt, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 1817, tome quatrième, p. 272, Paris ; ici citée dans *Biblioteca rara publicata da G. Daelli vol. XVI, Cristoforo Colombo*, Milan 1853, p. 134). Un commentaire nahuatl du Codex Florentino décrit les Espagnols, à qui les messagers de Moctezuma viennent d'offrir des colliers d'or, plongés

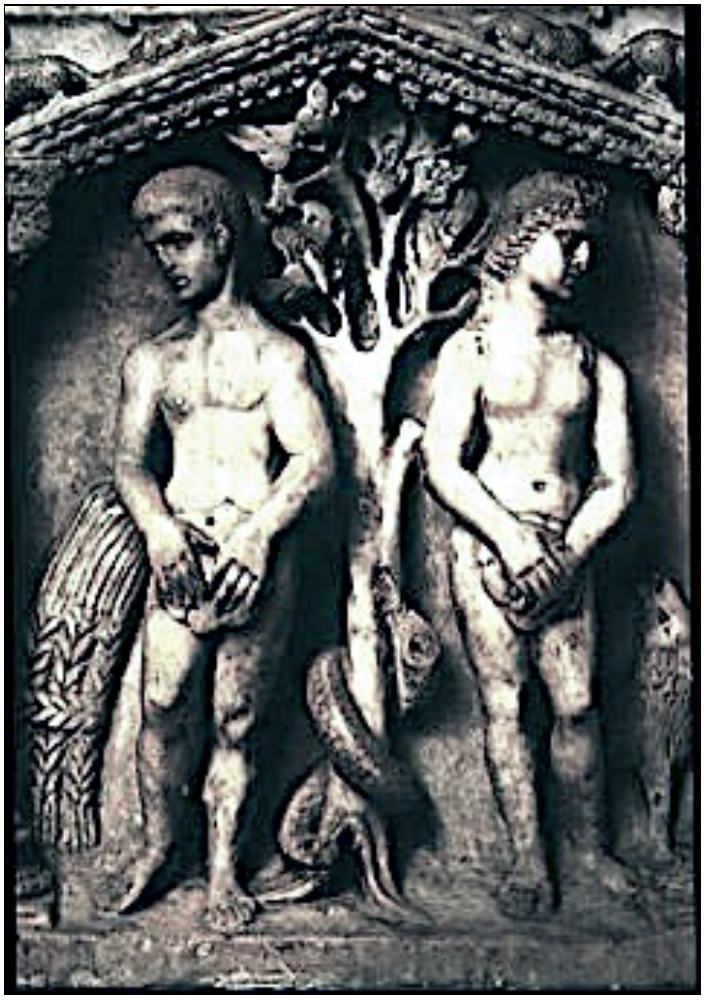
> dans le ravissement. Comme le feraient des singes, ils soulèvent l'or. Ils s'asseoient avec des gestes qui manifestent leur jubilation ; ont dirait que leurs cœurs sont rajeunis et illuminés. Il est évident que c'est là ce qu'ils désirent avidement. Tout leur corps se dilate à cette idée ; ils montrent à cet égard un appétit furieux. Ils convoitent l'or comme des porcs affamés (cité par Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo veintiuno de España, [1971] 1982, p. 27 ; trad. fr. *Les Veines ouvertes de l'Amérique latine,* Paris, Plon, coll. «Terre humaine », 1981, p. 31).

En effet, selon un mot attribué à Cortés, les Espagnols, souffrent d'un mal de cœur dont l'or est le seul remède (« Cortez lui demanda [à Teotlili, « commandant de la côte au nom des trois chef de l'empire »] si Motecuhzoma avait beaucoup d'or, lui disant que c'était un remède contre le mal de cœur dont certains de ses soldats étaient affectés », *Cortés le preguntó ¿ si Motecuhzoma tenía mucho oro ? porque era bueno para el mal de corazón, y que algunos de los suyos estaban lisiados de él* (*Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl,* A. Chavero ed., Mexico, 1891, II, ch LXXIX, p. 346 ; trad. fr. : « Histoire des Chichimèques », par D. Fernando d'Alva Ixtlilxochitl, seconde partie, dans : *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, Henri Ternaux-Compans, Paris : Arthus-Bertrand, 1840, vol. XIII, p. 161). L'appétit des Espagnols pour l'or est aussi incompréhensible pour les Indiens que l'anthropophagie pour les Européens.

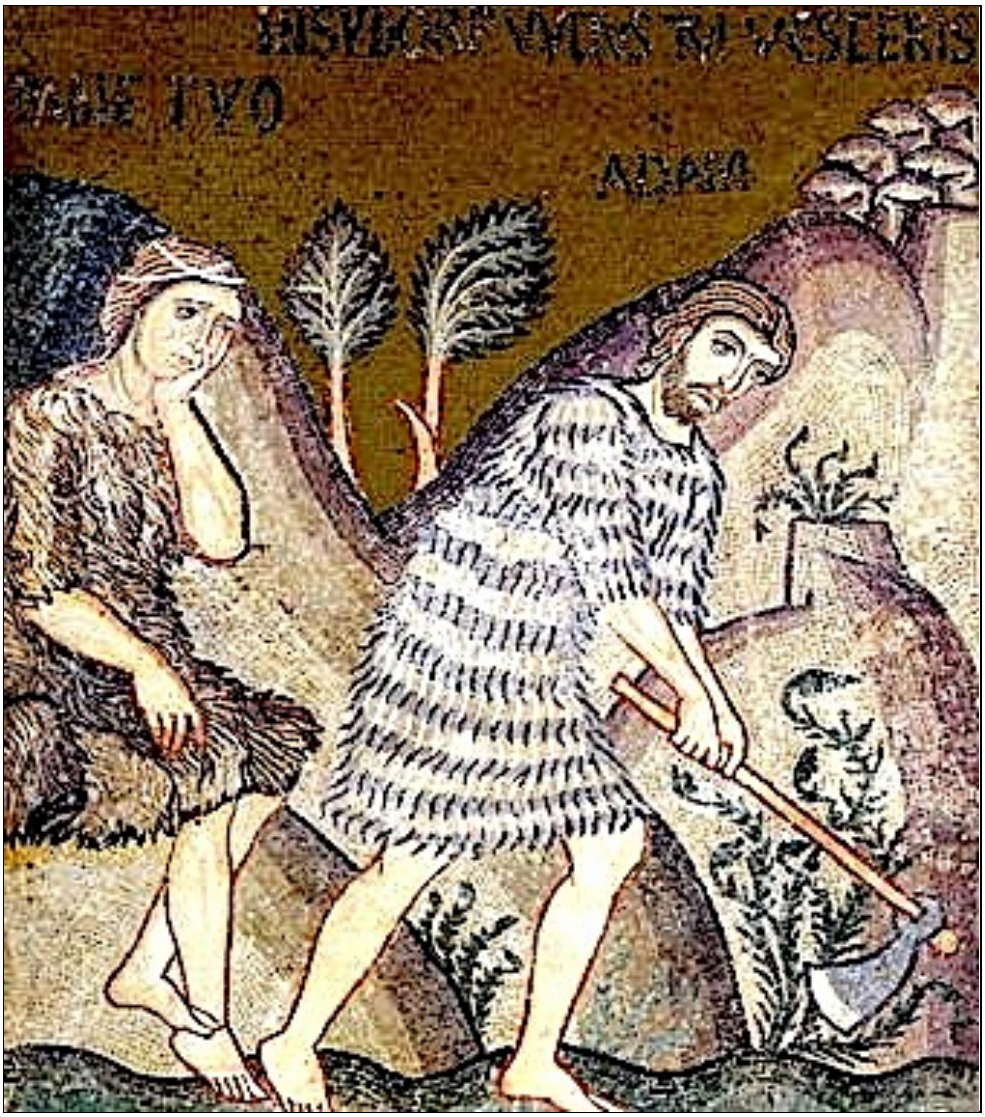
Deux autres gravures de Theodore De Bry mettent en scène cette opposition (*Americæ Pars Sexta*, 1596, fol. 7 et *Americæ Pars Quinta*, 1595, fol. 18) : - quand Pizarre « avalla par terre » Hataualpa, « ce dernier Roy du Peru » pour s'emparer des « brancars d'or » et de la « cheze d'or », selon les termes de Montaigne (Des coches, *Essais*, III, VI, p. 894, édition de la Pléïade) sur lesquels il était porté au milieu de la bataille - et quand Pedro de Alvarado et ses soldats massacrèrent les Mexicains pour s'emparer des bijoux dont ils étaient parés à l'occasion d'une fête.

Les auteurs de ces actes de brigandage sont en réalité une *avant-garde du concept d'Europe*, signifiant de manière grossière et criminelle le fonctionnement ordinaire d'un mode de production avec ses valeurs, ses codes et son éthique. La fascination pour l'or, concentré de richesse et symbole de toute richesse, objet par excellence de l'universelle convoitise « par-deça » (en Europe), fin ultime de tout travail et de toute peine s'exprime ici dans une confrontation tragique : ceux qui ont l'or (qui ont tout) sont à la merci d'une petite troupe d'Espagnols ayant trouvé ce vers quoi tendait la Découverte, portée par le développement d'une idée quasi inconnue dans le Nouveau monde : *la stratification sociale et l'or qui la résume*. Ces aventuriers « ivres d'un rêve héroïque et brutal », « fatigués de porter leurs misères hautaines », tels que chantés par Hérédia, hommes de sac et de corde, le plus souvent (la tradition fait de Francisco Pizarro un gardien de porcs illettré) sont mus en réalité par la dureté de l'existence « par-deça » : par la malédiction divine qui condamne Adam à quitter le Jardin d'Eden et à gagner son pain à la sueur de son front. Un monde caractérisé par la concurrence, la rareté, la loi et la peine découvre un monde caractérisé par l'égalité, l'abondance et la liberté.

> Ils n'ont de vêtements ni de laine, ni de lin, ni de coton, car ils n'en ont aucun besoin. Ils n'ont pas non plus de biens personnels car tout est en commun. Ils vivent ensemble, sans roi, sans autorité, et chacun est seigneur de soi-même. Ils prennent autant de femmes qu'ils le désirent, le fils s'accouple avec la mère, le frère avec la sœur, le premier venu avec la première venue, et chacun au gré de ses rencontres. Chaque fois qu'ils le veulent ils défont leur mariage, et en cela aucun n'observe aucune règle. De plus, ils n'ont aucune église, ils n'ont aucune loi et ils ne sont même pas idolâtres. Que dire de plus ? Ils vivent selon la nature, et ils peuvent se dire épicuriens plutôt que stoïciens (Americo Vespucci, *Mundus Novus* (1503), dans : *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, traduction, introduction et notes de J.P. Duviols, Paris : Chandeigne, 2005, p. 139-140).



Sarcophage du IVe siècle
(gerbe de blé et mouton domestique ; agriculture et tissage)



Mosaïque de la Chapelle Palatine (Palerme, XIIe siècle)
INSUDORE VULTUS TUI VESCERIS PANE TUO
Tu gagneras ton pain à la sueur de ton visage (Genèse III, 16-19)
Du paradis de la cueillette à la malédiction de la culture :
16. À la femme il dit : "J'augmenterai beaucoup la douleur de ta grossesse ; c'est dans les souffrances que tu mettras au monde des enfants, et vers ton mari sera ton désir, et lui te dominera".
17. Et à Adam il dit : "Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as alors mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : 'Tu ne dois pas en manger', maudit est le sol à cause de toi. C'est dans la douleur que tu en mangeras les produits tous les jours de ta vie".
18. Il fera pousser pour toi épines et chardons, et tu devras manger la végétation des champs.
19. À la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol, car c'est de lui que tu as été pris. Car tu es poussière et tu retourneras à la poussière.

Dans les sociétés amérindiennes, les activités qui ont la subsistance pour objet n'engendrent pas de différenciation sociale. La confrontation des deux mondes est largement celle de deux écologies : celle du « laboureur » et celle du « chasseur-cueilleur » (ou celle de l'agriculture intensive et celle de l'agriculture itinérante). Ces deux écologies engageant des valeurs adverses. Une lecture cursive des analyses de plusieurs auteurs ayant pensé cette confrontation, Michel de Montaigne, Cornelius De Pauw, Georg Wilhem Friedrich Hegel et Alexis de Tocqueville permet de caractériser, en creux, ce que nous avons appelé plus haut le « concept d'Europe » – dont l'Europe n'a pas le monopole : d'Eurasie en réalité – qui définit les *sociétés stratifiées*.

*

Cornelius De Pauw et ses *Recherches philosophiques sur les Américains*

Parmi les « singularitez » de la Découverte, en effet : le constat de l'« oisiveté » et de l'indifférenciation sociale des Indiens. Ils paraissent ignorer le travail, la spécialisation et la hiérarchie, au sens séculier de ces mots. Cette quasi-absence de stratification sociale – banale, essentielle et constitutive de l'ordre des choses « par-deça » – apparaît comme une marque princeps du Nouveau Monde. Il n'est pas sûr que ce trait nous soit aujourd'hui aussi parlant. Nous voyons les sociétés lointaines avec la nostalgie d'un âge d'or ou à travers le prisme d'un égalitarisme rêvé et la découverte de l'Amérique n'est pas pour nous ce qu'elle fut quand « Nostre monde [venait] d'en trouver un autre » selon le mot de Montaigne (*op. cit*., Des coches, III, 6, 886). Cette découverte ayant été « l'événement le plus mémorable parmi les hommes […] en remontant des temps présents aux temps les plus reculés », selon Cornelius De Pauw, dans son « Discours préliminaire » à ses *Recherches philosophiques sur les Américains* (Berlin, 1771, p. III).

Les deux figures antithétiques du « bon sauvage » vivant comme aux premiers temps et du barbare « hébété » n'ayant jamais quitté l'état de nature, révèlent une même vulnérabilité. *Le cataclysme de la Conquête est contenu dans cette irruption d'un monde organisé dans un monde naïf et primitif*. Autre, en réalité. « C'estoit un monde enfant » dit Montaigne (« Des coches », III, 6, 887). « Toute la force et l'injustice étaient du côté des Européens : les Américains n'avaient que de la faiblesse : ils devaient donc être exterminés, et exterminés dans un instant » écrit De Pauw (*op. cit.*, p . IV). De Pauw est de ceux qui compatissent et qui condamnent l'extermination des Américains. « Il est certain que la conquête du nouveau monde, si fameuse et si injuste, a été le plus grand des malheurs que l'humanité ait essuyés » (*op. cit.*, p. IV-V). Argumentant que la « cupide » Europe a suffisamment « abusé de sa supériorité », il réprouve les « Politiques à projets » et les « philosophes possédant le don de l'inconséquence » qui poussent à envahir les « terres australes » (allusion notamment à Charles de Brosses, et à son *Histoire des navigations aux terres australes*, parue en 1756), ce « pays ignoré » – ce sont les expéditions de Cook, entre 1768 et 1775, traversant à trois reprises le cercle polaire antarctique, à la latitude de 66° Sud, qui démontreront l'inexistence de ce continent). « N'achetons pas l'éclaircissement de quelques points de Géographie, ironise De Pauw, par la destruction d'une partie du globe, ne massacrons pas les Papous, pour connaître au Thermomètre de Réaumur, le climat de la Nouvelle Guinée » (*op. cit.*, p. IV). A l'opposé de ces entreprises intéressées qui se justifient de science, son propos, qui se veut lui aussi scientifique, est d'édification, mais dans l'exacte mesure où *il voit dans l'Américain une image en creux de la civilisation*. Son Préliminaire introduit une représentation entièrement négative de l'autre homme, de son écologie, de ses valeurs : une glorification indirecte des valeurs (intrusives et proactives) de l'Ancien monde.

Le sous-titre de l'ouvrage de De Pauw : *Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine*, révèle son objet : une histoire naturelle de l'homme. « Il est du ressort de la philosophie de l'Histoire, de marquer par quel degrés l'esprit humain s'est élevé aux grandes inventions et d'expliquer pourquoi les mêmes découvertes ont été portées à un plus haut point de perfection dans un type que dans un autre » (*op. cit.*, p. 206). Mais cette « Histoire de l'Homme Naturel » (*op. cit.*, p. XIJ), en l'espèce l'histoire des Américains, est sans histoire. Les relations des voyages et les traités touchant l'Amérique utilisés par De Pauw lui servent à camper une sorte d'Antimonde selon la longitude (après la découverte de Colomb, la question d'un « anti-œkoumène » est posée) qui, de même que l'Antichtone est supposé faire équilibre aux masses continentales de l'hémisphère Nord, représenterait, *au moral*, une sorte d'envers de la civilisation : « La nature a tout ôté à un hémisphère de ce globe pour le donner à l'autre ». L'Indien est pour De Pauw la figure fantasmée de l'homme avant la civilisation, une sorte de contre-exemple pédagogique. Le programme annoncé (« marquer par quels degrés… ») reste tel et l'argumentaire paraît s'épuiser dans la construction de cet homme naturel qu'est l'Américain. « Les Californiens végètent plutôt qu'ils ne vivent, et on est tenté de leur refuser une âme » (*op. cit.*, I, p. 204). Du fait de la constitution congénitalement débile de l'Américain, ce que cette survie sans invention, propre au Nouveau Monde, peut enseigner est donc négatif. Cette « histoire » ne peut être que physique.

> Si nous avons dépeint les Américains comme une race d'hommes qui ont tous les défauts des enfants, comme une espèce dégénérée du genre humain, lâche, impuissante, sans force physique, sans vigueur, sans élévation d'esprit, nous n'avons rien donné à l'imagination en faisant ce portrait, qui surprendra par sa nouveauté, parce que l'Histoire de l'Homme Naturel a été plus négligée qu'on ne pense (Préliminaire, p. XJ-XIJ).

Et De Pauw s'excuse auprès du lecteur du naturalisme de sa description : « La connoissance de l'homme physique ayant été le premier objet de ces Recherches, ce seroit une bizarrerie extrême, de ne pas nous pardonner de certains détails qu'on pardonne tous les jours à ceux qui décrivent des insectes et qui composent des volumes entiers sur la façon dont les Limaçons s'accouplent » (*id.* p. XIIJ), convaincu de montrer dans la constitution physique des Indiens la raison de leur état végétatif. (Il entend appliquer aux Indiens la thèse de Buffon sur la « dégénération » des espèces animales sur le continent américain.)

A travers ce fantasme d'un Américain définitivement enkysté dans la nature, De Pauw poursuit un propos à la fois de conjuration et d'édification : la civilisation qu'il décrit n'est rien d'autre que l'absence de civilisation, et son objet d'étude une autre espèce : « Il doit exister dans l'organisation des Américains une cause quelconque… » (*op. cit.*, I, pp. 84). Cette cause qui se reconnaît à la « dégénérescence » des amérindiens procède sans doute de leur constitution, on l'a dit, mais c'est par ses traits sociétaux qu'elle s'exprime et c'est, précisément, ce qui retient la description de De Pauw : *la dégénérescence s'accomplit* (si l'on peut dire, puisque cette histoire de l'« homme physique » est « fixiste ») *dans l'uniformité sociale*. Dans une tirade qui s'emploie à dénoncer cette imbécile uniformité, caractéristique du « génie abruti des Américains » (*op. cit.*, II, p. 141), De Pauw dépeint avec une sorte d'horreur un monde où l'on ne peut pas être soi, c'est-à-dire différent, un antimonde caractérisé par l'uniformité, l'apathie et, nécessairement, la stérilité (les italiques sont nôtres) :

> *Également* barbares, vivant *également* de la chasse et de la pêche, dans des pays *froids*, *stériles*, *couverts de bois,* quelle *disproportion* voudroit-on imaginer *entr'eux* ? Là où l'on ressent les *mêmes* besoins, là où les moyens d'y satisfaire sont les *mêmes*, là où les influences de l'air sont si *semblables*, les mœurs peuvent-elles se *contredire*, les idées peuvent-elles *varier* ? (*op. cit.*, I, p. 115).

> L'*insensibilité* est en eux [les Californiens] un vice de leur constitution altérée : ils sont d'une *paresse* impardonnable, *n'inventent rien*, *n'entreprennent rien*, et *n'étendent point* la sphère de leur conception au-delà de ce qu'ils voyent : pusillanimes, poltrons, énervés, sans noblesse d'esprit, le *découragement* et le *défaut absolu de ce qui constitue l'animal raisonnable*, les rendent *inutiles* à eux-mêmes et à la société […] on a même désespéré d'en pouvoir faire des esclaves (*op. cit.*, I, pp. 169 et 171).

Tardos et hebetes, « tardigrades et hébétés » articulait Juan Ginés de Sepulveda dans son *Dialogum de justis belli causis* ([1550] 1941, p. 84). Cet envers de la civilisation est l'envers de l'*éthique de la différenciation* qui caractérise les sociétés stratifiées.

Age de pierre, âge d'abondance…

(Marshall Sahlins : *Stone Age Economics*, New York : de Gruyter, 1972)

En réalité, les civilisations en cause sont des civilisations d'abondance (relative), quand c'est la rareté et le travail qui conditionnent l'existence « par-deça ». Leur travail, rapporte Thevet des Indiens du littoral brésilien, n'est qu'un « jardinage » qui occupe « quelque repos de guerre » : « Nos sauvages estant en quelque repos de guerre, n'ont guere autre vacation, que de faire leurs jardins ; et jaçoit que quelques uns d'entre eux facent aucun trafic, si est ce que la necessité les contraint de cultiver la terre pour vivre » (La Cosmographie universelle, fol. 947 v°). Léry : « Le pays de nos *Toüoupinambaoults* est capable de nourrir dix fois plus de peuple qu'il n'y en a » (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, [1578] Paris : Lemerre, 1880, I, p. 147). Staden : Les Tupinamba « ne se partagent pas la terre et ne connaissent pas l'argent : leurs trésors sont des plumes d'oiseaux. Celui qui en a beaucoup est riche ; et celui qui possède une belle pierre à mettre dans ses lèvres passe pour un des plus riches de la tribu » (Staden, H., *Nus, féroces et anthropophages*, 1557. Paris : Métailié, 1979, p. 196). « Ils ne sont pas en debat de la conqueste de nouvelles terres, car ils jouyssent encore de cette uberté naturelle qui les fournit sans travail et sans peine de toutes choses necessaires, en telle abondance qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites » (*Essais*, I, XXXI, édition citée, p. 208). « C'est une nation […] en laquelle il n'y a aucune espece de trafique ; nulle cognoissance des lettres, nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique ; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté ; nul contrat ; nulles successions, nuls partages ; nulles occupations qu'oysives […] » (*Essais*, I, XXXI, *id.*, p. 204). « Des coches » : « … Il n'y a pas cinquante ans qu'il [ce monde] ne sçavoit ny lettres, ny pois, ny mesure, ny vestement, ny bleds, ny vignes. Il estoit encore tout nud au giron, et ne vivoit que des moyens de sa mere nourrice » (édition citée, p. 886-7). « …Contez, dis-je, aux conquerans cette disparité, vous leur ostez toute l'occasion de tant de victoires » (*id.* p. 888). Commerce, écriture, numération (l'invention de l'écriture et de la numération est souvent associée à l'inventaire des productions et des biens), propriété, hiérarchie, justice, héritage, accumulation au lieu de consomption, travail au lieu de cueillette ou « jardinage », *negotium* au lieu d'*otium*… caractérisent la condition commune « par-deça ».

La révolution néolithique et la stratification sociale

Le mythe du Paradis raconte un âge d'or révolu. Il met en corrélation la connaissance (symbolisée par l'arbre qui porte le fruit défendu), la rupture de l'innocence, la fin de l'âge de la cueillette et, en même temps que sa ressource, la « malédiction » de l'agriculture. « Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux » argumente le serpent (*Genèse* III, 5). La connaissance en cause est en effet démiurgique, c'est la maîtrise

de la reproduction des plantes et des espèces animales. Alors que, pour paraphraser un jugement (cité plus bas) qui caractérise l'état de nature en termes dépréciatifs, l'homme (le chasseur) était « l'ennemi des autres animaux » (dans le Jardin d'Eden, il est leur compagnon), il va devenir « leur supérieur ». L'intelligence et la mise en œuvre des lois de la reproduction (de la nature naturante) fait de l'homme « l'égal de Dieu », mais le rappelle aussi à sa condition temporelle et sexuée (à sa nature naturée : « Car tu es poussière et tu retourneras à la poussière » ; « Leurs yeux à tous les deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus » - *Genèse* III, 7)…

Le fait que la transition néolithique se soit produite à des périodes relativement proches en différents endroits du globe suggère que ce changement de stratégie dans l'acquisition des ressources alimentaires est une réponse à une contrainte environnementale – vraisemblablement une modification du climat. Prenant en charge les processus de reproduction des céréales et de certaines espèces animales, dont le croît naturel constituait leur subsistance, les hommes du dernier paléolithique ont dû modifier leur écologie en conséquence. Le passage, par exemple, de la cueillette du blé amidonnier sauvage à sa culture, à distance de son aire naturelle, dans les zones fertilisées par les alluvions qu'on observe au Moyen Orient (grâce à l'archéo-palynologie) engage sédentarisation, concentration humaine, sélection des espèces végétales et animales, irrigation, constitution de stocks dès que les moyens de conservation sont disponibles (celle-ci ayant précédé la culture). Quand l'accumulation est possible et qu'elle a un sens, la concurrence s'installe pour le contrôle des ressources et des moyens de production.

• La nécropole de chasseurs-collecteurs-stockeurs de graminées sauvages de Jebel Sahaba sur la rive droite du Nil – c. 12 000 – en Nubie (illustration) témoigne d'un nombre important de morts violentes : cinquante-neuf squelettes y sont ensevelis, la tête vers l'Est, en position fléchie ; vingt-quatre d'entre eux portent la marque sur les vertèbres cervicales ou sur les côtes de pointes de flèches en silex ou de sagaies, des traces de coups sont visibles sur d'autres ossements.

• En 2012, un charnier vieux de 10 000 ans, composé de 27 squelettes de chasseurs-cueilleurs victimes d'un raid meutrier, est mis au jour à l'ouest du lac Turkana, au lieu dit Nataruk (le site des vautours) (« Inter-group violence among early Holocene hunter-gatherers of West Turkana, Kenya ». *Nature* 529 : 394-398, Mirazon Lahr M. *et alii*). Aucun cadavre n'avait été enterré. Hommes et femmes ont été retrouvés dans la position dans laquelle ils sont tombés à proximité d'un lagon, recouverts de sédiments qui ont permis leur conservation. Le groupe est constitué de treize hommes, de huit femmes (dont une enceinte de six mois) et de six enfants. Les squelettes portent des traces de coups et des pointes de flèche ont été retrouvées sur le site : crânes fracassés, mains et genoux brisés, fractures multiples… La position de certains corps montre qu'ils étaient pieds et poings liés. « Ce massacre, commentent les auteurs, pourrait découler d'une tentative de capture des ressources – territoire, femmes, enfants ou réserves de nourriture – dont la valeur est comparable aux biens des sociétés agricoles qui viendront plus tard et pour qui les attaques violentes faisaient partie de la vie ». Tous les enfants, sauf un, ont moins de six ans, les plus âgés, plus mobiles, ayant vraisemblablement été capturés pour être asservis par les vainqueurs, probablement avec des femmes fertiles. Une femme en fin de grossesse était assise, pieds et poings liés, quand elle a été exécutée, le crâne fracassé.

L'épuisement des sols, auquel la technique des proto-agriculteurs n'est guère en mesure de pallier, fait des terres enrichies par les apports naturels de limon un moyen de production particulièrement recherché et oblige les agriculteurs qui en sont exclus à la quête de nouvelles terres – justiciables d'une agriculture extensive, quand les progrès de l'irrigation, de la sélection ou des méthodes d'exploitation appropriées assurent des rendements à peu près constants sur les sols alluvionnaires. Lorsque la limite des capacités de production a été atteinte, l'équilibre démographique, la spécialisation et la sujétion sociale – avec son ferment subversif – se mettent en place. L'accroissement démographique, avec la *stenochôria* (lit. « étroitesse des terres », selon l'expression des anciens Grecs), est à l'origine de deux processus complémentaires d'exclusion résultant de la concurrence pour la possession des terres fertiles. L'un d'*exclusion horizontale, ou territoriale* : d'émigration en vue de la recherche et de la mise en culture de nouvelles terres ; l'autre d'*exclusion verticale, ou juridique* : fondant un accaparement des moyens de production, une hiérarchie et une spécialisation sociale. Le piège néolithique (sueur, travail, douleur…) s'est probablement refermé sur les hommes à la faveur de l'inégalité, dès lors qu'il permettait aux « puissants » (par hypothèse, des intermédiaires rituels) de mettre en place une société hiérarchisée. « Le métier de chasseur n'est point favorable à la population », notait Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues* (note, p. 12, édition de 1826, Verdet et Lequien, Paris). La densité de population des paysans néolithiques était vraisemblablement dix à cinquante fois supérieure à celle des derniers chasseurs. Ce qui s'explique aisément par le fait que l'agriculture a permis à l'homme de se sédentariser et de s'affranchir ainsi du contrôle des naissances qu'imposent les déplacements fréquents. Comme ceux d'aujourd'hui, qui espacent les grossesses par le recours à l'allaitement prolongé et par des règles d'évitement sexuel jusqu'à ce que l'enfant soit en âge de se déplacer, les chasseurs-cueilleurs de la préhistoire maintenaient leur population à un niveau à peu près constant. L'expansion des agriculteurs, qui s'est poursuivie jusqu'au siècle dernier par les migrations européennes, a dû commencer quand les premières concentrations ont fait apparaître un seuil alimentaire justifiant l'émigration d'une partie de la population vers des régions vierges d'exploitation.

L'or symbolise cette opposition d'un monde fondé sur la rareté et l'économie mesuré à un monde fondé sur l'abondance et la consomption. C'est l'opposition que déploie la célèbre page de Montaigne sur les cannibales citée plus haut : *Nul, nul, nul…* Ce constat résume *a contrario* la constitution des sociétés stratifiées. Il y a en effet, comme le fondateur des études de parenté, Henry Morgan, l'a mis en évidence, une relation nécessaire entre le système de production des ressources, le système juridique et la structure de la famille. C'est la différence entre les systèmes de parenté à classes et les systèmes de parenté descriptifs (où les termes de parenté renvoient à une seule position généalogique). Limitation des terres et croissance démographique engendrent concurrence et appropriation. Distinction. La terre cesse d'être commune ou d'appartenir à celui qui la cultive pour le temps où il la cultive : appropriée, elle se transmet de génération en génération, circonstance qui requiert une identification des unités domestiques dans les classes générationnelles. (Voir ici : « Transmettre le patrimoine génétique, transmettre le patrimoine économique… ».)

Montaigne pointe justement cette relation de la possession et de la parenté : là où l'or est sans valeur économique (où l'or est « immobile »), la conception de la parenté et les relations sociales sont autres.

> Ils s'entr'appellent generalement, ceux de mesme aage frere ; enfans ceux qui sont au dessoubs ; et les vieillards sont peres à tous les autres. Ceux-cy laissent à leurs héritiers en commun cette pleine possession de biens par indivis, sans autre titre que celuy tout pur que nature donne à ses creatures, les produisant au monde. Si leurs voisins passent les montaignes pour les venir assaillir, et qu'ils emportent la victoire sur eux, l'acquest du victorieux, c'est la gloire, et l'avantage d'estre demeuré maistre en valeur et en vertu ; car autrement ils n'ont que faire des biens des vaincus (*op. cit.*, I, XXXI, pp. 208-09).
>
> C'est que l'usage de la monnoye estoit entierement inconneu, et que par consequent leur or se trouva touva tout assemblé, n'estant en autre service que de montre et de parade, comme un meuble reservé de pere en fils par plusieurs puissants Roys, qui espuisoient toujours leurs mines pour faire ce grand monceau de vases et statues à l'ornement de leurs palais et de leurs temples, au lieu que nostre or est tout en emploite et en commerce […] Imaginons que nos Roys amoncelassent ainsi tout l'or qu'ils pourroient trouver en plusieurs siècles, et le gardassent immobile (*op. cit.*, III, 6, p. 892).

Le siècle de la Découverte est aussi celui où la valeur même de la monnaie fait question : « On ne regarde plus ce que les monnoyes poisent et valent, mais chacun à son tour les reçoit selon le pris que l'approbation commune et le cours leur donne. On ne plaide pas de l'alloy, mais de l'usage : ainsi se mettent également toutes choses » (*op. cit.*, II, 12). Ce divorce entre la valeur nominale et le cours, que l'afflux de l'or et de l'argent américain amplifie, est à l'origine de la théorie monétaire : il rend manifeste la fonction économique du numéraire. (D'où les lois somptuaires qui visaient à réglementer l'usage des métaux précieux – et des étoffes.) La conquête et l'expansion des Européens sur les terres « inexploitées » ou « vierges » a pour leitmotiv ce constat d'une friche des moyens de production et d'un usage inapproprié des métaux précieux. C'est ce « désert » et cette inactivité qui justifient aux yeux des fermiers l'appropriation des terres.

Hegel et la raison dans l'Histoire : l'Esprit et les « sociétés froides »

Le regard porté par Hegel sur les « sociétés froides » est dans le droit fil de De Pauw. Il suffira ici de quelques citations extraites de *La raison dans l'histoire* (cours professés à partir de 1830 - cités dans l'édition de l'Union Générale d'Editions, coll. 10/18, 1965) pour caractériser cette fiction pédagogique dévouée à l'édification de l'Europe. Sa vision des civilisations amérindiennes d'abord. Mexique et Pérou ?

> Une civilisation entièrement naturelle et qui devait, par conséquent, s'effondrer au premier contact avec l'Esprit. L'Amérique s'est toujours montrée et se montre encore impuissante aussi bien du point de vue physique que du point de vue moral. Depuis que les Européens ont abordé en Amérique, les indigènes ont disparu peu à peu au souffle de l'activité européenne. Même chez les animaux, on rencontre la même infériorité qui se remarque chez les hommes (p. 232). (C'est Buffon revu par De Pauw…)

Mais c'est l'Afrique noire qui constitue pour Hegel cet antimonde qui sert exemplairement à penser l'ordre, la civilisation et l'Histoire. L'opposition est ici – pour notre propos – l'écologie de l'agriculture intensive (où s'exerce la propriété) et l'écologie de l'agriculture extensive (où la terre n'est pas mesurée et où la propriété est collective). « Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique » (p. 269). Distinguer : c'est bien de l'Afrique noire, l'« Afrique proprement dite » (p. 247), qu'il s'agit, car « l'Afrique est, pour ainsi dire, composée de trois continents qui sont totalement séparés l'un de l'autre et n'ont aucune communication réciproque » (au nord du Sahara : l'Afrique « pour ainsi dire, européenne », puis le bassin du Nil « qui se rattache à l'Asie » (p. 245-6). « Dans cette partie principale de l'Afrique [donc] il ne peut y avoir d'histoire proprement dite » (p. 249). « Ce caractère [de l'Afrique] est difficile à comprendre, car il diffère complètement de notre monde culturel ; il a en soi quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience » (*id.*). « L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. » « C'est un homme à l'état brut » (p. 251).

> Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes. Nous ne devons penser ni à un Dieu spirituel ni à une loi morale ; nous devons faire abstraction de tout esprit de respect et de moralité, de tout ce qui s'appelle sentiment si nous voulons saisir sa nature. Tout cela, en effet, manque à l'homme qui en est au stade de l'immédiateté : on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain. C'est précisément pour cette raison que nous ne pouvons vraiment nous identifier, par le sentiment, à sa nature, de la même façon que nous ne pouvons nous identifier à celle d'un chien ou à celle d'un Grec qui s'agenouillait devant l'image de Zeus. Ce n'est que par la pensée que nous pouvons parvenir à cette compréhension de sa nature ; nous ne pouvons en effet sentir que ce qui est semblable à nos sentiments » (p. 251).

« Le fait de dévorer des hommes correspond au principe africain » (p. 259). « Une telle dévalorisation de l'homme explique que l'esclavage soit, en Afrique, le rapport de base du droit » (*id.*).

> L'esclavage est une injustice en soi et pour soi, parce que l'essence de l'homme est la liberté. Mais pour arriver à la liberté, l'homme doit acquérir la maturité nécessaire […] L'esclavage ne doit pas exister car il est en soi et pour soi injuste selon le concept de la chose. Mais le « doit » exprime quelque chose de subjectif, il est, comme tel, non historique. Ce qui manque encore au "doit", c'est la substantialité éthique d'un Etat […]. La polygamie des noirs a souvent pour fin la génération d'un grand nombre d'enfants qui pourront tous être vendus comme esclaves (p. 261). Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle (p. 269).

Tocqueville

Pendant qu'Hegel philosophe *ex cathedra* sur les civilisations amérindiennes et africaines, Tocqueville entreprend, en 1831, un voyage en Amérique. Il a vingt-cinq ans (Léry, cité plus haut, a « environ vingt-deux ans », écrit-il, quand il s'embarque pour le Brésil). Tocqueville porte sur les effets du « souffle de l'Esprit » selon Hegel un autre regard. Il voyage pour voir et non pour entreprendre : « Nos costumes de voyage et nos fusils n'annonçaient guère des entrepreneurs d'industrie et *voyager pour voir était une chose absolument insolite* » (*Voyage en Amérique*, 1991, Paris : Gallimard, édition de la Pléïade, I, p. 375, nous soulignons). George Catlin voyage chez les Indiens nord-américains de 1832 à 1839, Maximilian de Wied remonte le Missouri sur le *Yellowstone* avec Karl Bodmer en avril 1833 (*Reise in das innere Nord-America in den Jahren 1832 bis 1834*, Coblenz : J. Hœlscher, 1839-41). C'est la période qui précède l'anénantissement. A la déception de Tocqueville à la vue des premiers Indiens (« Je ne crois pas avoir jamais éprouvé un désappointement plus complet qu'à la vue de ces Indiens. […] je m'attendais à voir dans les indigènes de l'Amérique des sauvages sur la figure desquels la nature avait laissé la trace de quelques-unes de ces vertus hautaines qu'enfante l'esprit de liberté » (*Quinze jours dans le désert*, I, p. 361) répond l'explication de George Catlin :

> *...the tribes of the red men of North America, as a nation of human beings, are on their wane ; that (to use their own very beautiful figure) « they are fast traveling to the shades of their fathers, towards the setting sun » […]The traveler who would see these people in their native simplicity and beauty, must needs be hastily on his way to the prairies and Rocky Mountains, or he will see them only as they are now sees on the frontiers, as a basket of* dead game*, – harassed, chased, bleeding and dead ; with their plumage and colours despoiled* (George Catlin, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of North American Indians*, London : David Bogue, 1844, I, p. 10).

Ce voyage, à l'inverse du voyage fantasmatique de De Pauw ou Hegel est pour le (jeune) juriste un miroir et non un faire-valoir. Tocqueville continue Montaigne, quand Hegel continue De Pauw (le regard du ministre Tocqueville sur l'Algérie sera d'une autre nature). Même constat que De Pauw quant à l'anéantissement des Indiens : « – Les Indiens, reprenaient notre hôte, ils ont été je ne sais trop où par-delà les Grands Lacs ? C'est une race qui s'éteint ; ils ne sont pas faits pour la civilisation : elle les tue » (*id.*, I, p. 360). La volonté de Tocqueville de visiter « un lieu que n'avait pas encore atteint le torrent de la civilisation européenne » (*id.*, p. 369) est soutenue par le sentiment de l'inéluctable anéantissement des Indiens et la recherche nostalgique d'un Eden disparu : « Le désert était là tel qu'il s'offrit sans doute il y a six mille ans aux regards de nos premiers pères ; une solitude fleurie, délicieuse, embaumée ; magnifique demeure, palais vivant, bâti pour l'homme mais où le maître n'avait pas encore pénétré » (*id.*, p. 407).

Que s'est-il donc passé après la sortie du Paradis (celui de l'Ancien monde) pour que les hommes frappés par le châtiment divin soient en mesure d'anéantir les habitants de l'Eden américain, de défier le Souverain Juge en retournant en élection la malédiction divine et de se proclamer « ...maîtres et possesseurs de la nature » ?

Car ce *Voyage en Amérique* n'est pas seulement le constat d'une destruction, c'est, fondamentalement, l'occasion d'une expertise de cette nouvelle race de conquérants que sont les pionniers et, par là, de l'écologie de l'Ancien monde qui explique une destruction nécessaire, silencieuse et quasi naturelle, de l'autre écologie. Tocqueville souligne justement ce paradoxe. « Les habitants des Etats-Unis ne chassent pas les Indiens à cor et à cri comme faisaient les Espagnols du Mexique. Mais c'est le même sentiment impitoyable qui anime ici ainsi que partout ailleurs la race européenne » (*id.*, p. 363). Quand l'image du conquistador est celle d'un pillard flamboyant qui rentre en Europe « couvert d'or », le pionnier est un homme solitaire voué au labeur du défrichement qui prend racine dans un pays vierge conquis sur la sauvagerie (ce qu'on appelait au XVIIIe siècle un « désert »). « Cet homme inconnu est le représentant d'une race à laquelle l'avenir du Nouveau Monde appartient, race inquiète, raisonnante et aventureuse qui fait froidement ce que l'ardeur seule des passions explique, qui trafique de tout sans excepter même la morale et la religion » (*id.*, p. 373). « Sur ses traits sillonnés par les soins de la vie règne un air d'intelligence pratique, de froide et persévérante énergie qui frappe au premier abord » (*id.*, p. 372).

> « Nation de conquérants […] qui s'enfonce dans les solitudes de l'Amérique avec une hache et des journaux […] qui […] n'a qu'une pensée, et qui marche à l'acquisition des richesses, unique but de ses travaux, avec une persévérance et un mépris de la vie, qu'on pourrait appeler de l'héroïsme si ce nom convenait à autre chose qu'à la vertu » (*id.*, p. 373).

« Ce ne sont donc pas, à proprement parler, les Européens qui chassent les indigènes de l'Amérique, c'est la famine » (*De la démocratie en Amérique* [1835], Paris : Gallimard, Pléiade, tome I : 1992, p. 376).

> Les Espagnols lâchent leurs chiens sur les Indiens comme sur des bêtes farouches […] Les Espagnols, à l'aide de monstruosités sans exemples, en se couvrant d'une honte ineffaçable, n'ont pu parvenir à exterminer la race indienne ni même à l'empêcher de partager leurs droits ; les Américains des Etats-Unis ont atteint ce résultat avec une merveilleuse facilité, tranquillement, légalement, philanthropiquement, sans répandre de sang, sans violer un seul principe de la morale aux yeux du monde. On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité (*Voyage*…, p. 393).

Que pèse l'Indien en regard de cette abnégation farouche ? C'est moins la disproportion des armes et des techniques qui le condamne que l'opposition des psychologies et des concepts. Cette différence, discrète quand le fracas des armes est spectaculaire, est tout aussi redoutable. On ne les extermine pas : ils s'éteignent d'eux-mêmes.

> Un peuple antique, le premier et le légitime maître du continent américain, fond chaque jour comme la neige aux rayons du soleil et disparaît à vue d'œil de la surface de la terre. Dans les mêmes lieux et à sa place une autre race grandit avec une rapidité plus grande encore. Par elle les forêts tombent ; les marais se dessèchent, des lacs semblables à des mers, des fleuves immenses s'opposent en vain à sa marche triomphante. Chaque année les déserts deviennent des villages, des villages des villes. Témoin journalier de ces merveilles l'Américain ne voit dans tout cela rien qui l'étonne (*Voyage*…, p. 361).

« “Qu'est-ce que la vie d'un Indien ?” C'était là le fond du sentiment général. Au milieu de cette société si policée, si prude, si pédante de moralité et de vertu, on rencontre une insensibilité complète, une sorte d'égoïsme, froid et implacable lorsqu'il s'agit des indigènes de l'Amérique. » « Ce monde-ci nous appartient, ajoutaient-ils ; Dieu en refusant à ses premiers habitants la faculté de se civiliser, les a destinés par avance à une destruction inévitable. Les véritables propriétaires de ce continent sont ceux qui savent tirer parti de ses richesses » (*id.* p. 364). « C'est à lui qu'est donné de s'emparer des solitudes du Nouveau Monde, de les soumettre à l'homme, et de se créer ainsi un immense avenir » (*id.* p. 378). La conquête a en effet changé de nature.

> Depuis bientôt trois cents ans que le sauvage de l'Amérique se débat contre la civilisation qui le pousse et l'environne, il n'a point encore appris à connaître et à estimer son ennemie. Les générations se succèdent en vain chez les deux races. Comme deux fleuves parallèles, elles coulent depuis trois cents ans vers un abîme commun ; un espace étroit les sépare, mais elles ne mêlent point leurs flots. Ce n'est pas toutefois que l'aptitude naturelle manque à l'indigène du Nouveau Monde mais sa nature semble repousser obstinément nos idées et nos arts. Couché sur son manteau au milieu de la fumée de sa hutte, l'Indien regarde avec mépris la demeure commode de l'Européen ; pour lui, il se complaît avec orgueil dans sa misère, et son cœur se gonfle et s'élève aux images de son indépendance barbare. Il sourit amèrement en nous voyant tourmenter notre vie pour acquérir des richesses inutiles. Ce que nous appelons industrie, il l'appelle sujétion. Il compare le laboureur au bœuf qui trace péniblement son sillon » (*id.* pp. 403-4). *« Quoique le vaste pays qu'on vient de décrire fût habité par des nombreuses tribus d'indigènes, on peut dire avec justice qu'à l'époque de la découverte il ne formait encore qu'un désert.* Les Indiens l'occupaient mais ne le possédaient pas. C'est par l'agriculture que l'homme s'approprie le sol, et les premiers habitants de l'Amérique vivaient du produit de la chasse *[…] La Providence, en les plaçant au milieu des richesses du nouveau monde, semblait ne leur avoir donné qu'un court usufruit ; ils n'étaient là en quelque sorte, qu'en attendant.”* (*De la démocratie en Amérique* [1835], op. cit., 1992, p. 28 ; nous soulignons).

Dans une lettre à sa mère du 25 décembre 1831 (sur le Mississipi), Tocqueville observe :

> Vous saurez donc que les Américains des Etats-Unis, gens raisonneurs et sans préjugés, de plus grands philanthropes, se sont imaginé, comme les Espagnols, que Dieu leur avait donné le Nouveau Monde et ses habitants en pleine propriété. Ils ont découvert en outre que, comme il était prouvé – écoutez bien ceci – *qu'un mille carré pouvait nourrir dix fois plus d'hommes civilisés que d'hommes sauvages,* la raison indiquait que partout où les hommes civilisés pouvaient s'établir, il fallait que les sauvages cédassent la place. […] Les Indiens, ici, les Chactas (ou Tchactwas), sont déportés dans un désert où les Blancs ne leur laisseront pas dix ans de paix. Remarquez-vous les résultats d'une haute civilisation ? (*Lettres choisies. Souvenirs, 1814-1859*, Paris : Gallimard, Quarto, 2003, p 254-259 - nous soulignons).

Qu'est-ce donc qui motive l'énergie de la conquête et la dévotion au travail ? L'empiriste John Locke dénomme *uneasiness*, l'inquiétude vitale qui lui paraît caractériser l'humanité :

> L'inquiétude qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme désir, qui est plus ou moins grand selon que cette inquiétude est plus ou moins ardente. Et il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant que *l'inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes* » (*Essai sur l'entendement humain*, 1690, Livre II, chapitre XX ; nous soulignons).

Dans une lettre à Chabrol, datée du 10 juin 1831, Tocqueville décrit ainsi, après avoir constaté qu'en Amérique « l'intérêt particulier n'est jamais contraire à l'intérêt général », « les deux caractères saillants qui distinguent ce peuple-ci […] : l'esprit industriel et l'inquiétude de l'esprit ». L'inquiétude : on dira ici le processus de différenciation qui est à l'origine de la stratification sociale et qui l'entretient. Quand, pour faire écho à l'analyse de De Pauw, il faut être soi. Avec la concurrence pour la terre et la stratification sociale, l'accroissement démographique, l'émigration, la découverte, l'innovation… l'expansion des fermiers est en marche. Des navigations d'Ulysse dont l'œil repère les « terres noires » fertiles en orges ou en blés (« les noirs sillons portent le blé et l'orge » quand le roi est juste, *Odyssée*, XIX, 111) à la mission de Néarque, amiral d'Alexandre, de retour de conquête par le golfe Persique, qui devait « examiner les rivages, les mouillages, les îlots, s'enquérir des cités maritimes, des terres fertiles » (Arrien, VIII, 32), aux confins géographiques du monde grec et dans l'imaginaire, il y a l'exploration des ressources, autre nom de la quête fabuleuse. L'élargissement du monde, la pénétration des continents, la circumnavigation ouvrent aux colons des terres « inexploitées ». Forcés au repli sur la peau de chagrin de leur écosystème, n'ayant plus les moyens écologiques de la survie, les chasseurs-cueilleurs sont condamnés. Contraints de se rendre à la « civilisation » ou de s'y louer, assujettis ou exterminés, « Bushmen », aborigènes, Indiens, « Pygmées » … vont fournir une main-d'œuvre de second ordre dans les corrals, les ranches, les haciendas, ou devenir les dépendants des agriculteurs bantous… avant de constituer le lumpenproletariat des usines et de peupler les bidonvilles.

> En 1849, année de la ruée vers l'or, les Yana de la Californie du Nord étaient plus de deux mille. Vingt et un ans plus tard, en 1870, ils sont exterminés. Une quinzaine d'entre eux, toutefois, de la sous-tribu yahi, disparaissent pour vivre une terrible vie clandestine qui durera trente-huit ans. […] Le 10 novembre 1908, des ingénieurs, en cours d'étude d'un barrage, découvrent par hasard un village caché dans le chaparral - le maquis californien - et mettent en fuite ses quatre habitants, derniers survivants des Yahi. Ishi, l'un d'entre eux, continue à vivre entièrement seul, dans le plus grand dénuement, jusqu'au 29 août 1911, date à laquelle, à bout de forces et désespéré, il se rend à la civilisation […] Ishi entre dans notre vie à tous à l'aube du 29 août 1911, par la cour d'un abattoir. Le brusque aboiement des chiens tire les bouchers de leur sommeil. Dans le jour qui se lève, on distingue un homme traqué, tapi contre la barrière du corral. C'est Ishi (Extraits de la 4e de couverture et de la page 13 de *Ishi*, Theodora Kroeber, trad. fr. Plon, Presses Pocket, 1968, de : *Ishi in two worlds, a Biography of the last wild Indian in North America*, University of California Press, 1961).

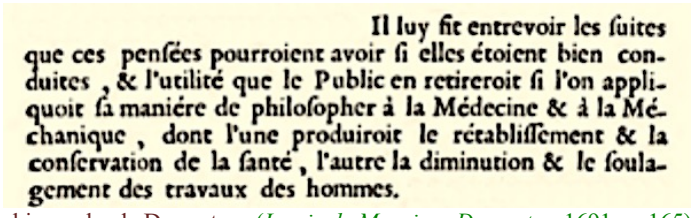
Ishi, « adopté » par l'université de Californie et le Musée d'ethnographie de San Francisco (le shérif de Butte, la région où Ishi s'était livré, ne sachant que faire de lui, l'avait enfermé dans la prison du lieu), devient un informateur privilégié d'Alfred Kroeber à qui il révèle la culture des Yana. Il meurt de la tuberculose en 1916. Avec lui, le peuple Yana disparaît.

Ishi : anthropométrie et humanité

Coda (avec question…)

> … Le bruit court qu'un gisement d'or vient d'être découvert au pôle Nord. Notre Blanc, sans s'inquiéter outre mesure des périls qu'il va braver, se mettra aussitôt en route, avec une pioche, une pelle, et une provision de lard salé. Les uns laisseront leurs os en cours de route. Le reliquat atteindra son but et reviendra, riche comme Crésus.[…] Glissez dans le tuyau de l'oreille d'un Blanc que les rouges remparts de l'enfer sont constellés de diamants. Il n'hésitera pas un instant, mais s'élancera à l'assaut, bien décidé à emporter la place et à faire ensuite, à coup de triques, trimer pour lui Satan en personne […] – Fermiers du monde … mumura Roberts. Fermiers du monde ! Buvons un coup à leur santé. Il faut bien que quelqu'un joue ce rôle ici-bas (Jack London, *L'inévitable Blanc*, *op. cit.* pp. 579 et 585).

Pourquoi *« l'inévitable Blanc »* ? En 1620, un siècle après les Découvertes des Européens, Francis Bacon, dans un passage de son *Novum Organum* (précédemment cité et commenté), identifiait trois « inventions » expliquant la transformation du monde en cours : l'imprimerie, la poudre à canon et la boussole. L'imprimerie est le moyen de la transmission du savoir scientifique qui est en train de révolutionner la représentation du réel ; la poudre à canon a révolutionné la technique militaire et notamment l'armement naval ; la boussole a facilité l'exploration maritime et « offert » les mondes découverts à la convoitise d'Européens avides de conquête et d'expériences. La fortune de ces « arts mécaniques » procède, on l'a noté, d'une révolution culturelle quand l'esprit humain renonce à pénétrer l'essence des choses (à la théologie) pour s'en rapporter à la « démonstration de l'expérience » (F. Bacon). L'esprit de lucre (les « arts questuaires ») des « interessez » (dont il sera question en deuxième partie de cet ouvrage avec les compagnies de commerce) va s'investir dans un monde en voie de déchiffrement par la science qui vise à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (René Descartes - 1637).


Il luy fit entrevoir les ſuites que ces penſées pourroient avoir ſi elles étoient bien conduites, & l'utilité que le Public en retireroit ſi l'on appliquoit ſa maniére de philoſopher à la Médecine & à la Méchanique, dont l'une produiroit le rétabliſſement & la conſervation de la ſanté, l'autre la diminution & le ſoulagement des travaux des hommes.

D'après Adrien Baillet, premier biographe de Descartes : (*La vie de Monsieur Descartes*, 1691, p. 165)

Engendrée par la seconde révolution industrielle, l'augmentation exponentielle des biens de consommation (avec le quasi doublement de concentration de CO_2 dans l'atmosphère du fait des activités humaines) est le produit de ce qu'on désigne par un terme sans prédicat : *le progrès*, mariage de la science et de l'appétit. (Le progrès paraît répondre aux trois espèces d'appétit que distinguait Augustin : *libido sciendi*, *libido dominandi* et *libido sentiendi*, amplifiant apparemment sans limites la puissance de l'homme et permettant à tout un chacun de faire sienne cette « vile maxime » « qui paraît avoir été, dans tous les âges, celle des maîtres de l'espèce humaine : "*Tout pour nous et rien pour les autres*" » - Adam Smith.) Ce mot de progrès résume et vérifie le dogme de la modernité : alors que toutes les sagesses enseignent à se satisfaire du présent, le progrès repose sur la croyance que le futur ne sera pas seulement la pérennisation du présent mais bien sa démultiplication, sa bonification ou son embellissement. Cette conception du temps, aujourd'hui quasi universellement partagée, a une origine chrétienne (voir, entre autres : « Penser la régularité : la forme et le temps dans la société traditionnelle » *in fine*). A l'opposé de la circularité de l'éternel retour du même, l'idée de progrès se nourrit de la conception de l'unité organique des hommes « comme un seul homme » (*sicut unius hominis*) et du perfectionnement du savoir que ce seul homme est en mesure de produire par l'exercice du « raisonnement » et l'accumulation des « expériences ». « Le Temps, voilà le grand innovateur » constatait Francis Bacon (1625, *Of Innovations*). Le temps (*i. e.* les hommes pénétrés de cette conception du temps) exhausse inexorablement le savoir – et (de fait) augmente la production des richesses. « Dans un pays qui ne fait point de commerce étranger et ne possède aucune manufacture importante, notait Adam Smith, il n'est guère possible à un homme qui a 10 000 liv. sterl. de rente d'employer autrement son revenu qu'à faire subsister un millier peut-être de familles, qui dès lors sont toutes nécessairement à ses ordres » (*Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, dans la traduction du comte Germain Garnier de 1776, revue par Adolphe Blanqui, réédition de 1843, p. 510). Mais du fait de « l'action lente et insensible du commerce étranger et des manufactures », les féodaux (décadents), poursuit Smith, ont pu trouver « une manière de consommer par eux-mêmes la valeur totale de leurs revenus » et pour satisfaire leur vanité, « abandon[ner] par degré tout ce qu'ils avaient de crédit et de puissance ». C'était la morale de *The Fable of the Bees : or, Private Vices, Publick Benefits* (1714 ; 1705 : *The Grumbling Hive : or, Knaves Turn'd Honest*) de Mandeville : dans un monde ouvert, la dépense, l'incontinence, par la cascade des actes économiques qu'elle occasionne, directement et indirectement, visiblement ou invisiblement (« Qui paie ses dettes s'enrichit »…), crée un effet de « ruissellement » (selon l'image reçue) qui est à la source de la richesse collective. La violence des polémiques suscitées par la thèse de Mandeville (*e. g.* Mandeville = *mandevil*) tient au fait qu'il paraît soutenir, quand le « vice » devient une « vertu », une inversion des valeurs et un plaidoyer pour l'immoralité. En réalité, ce renversement d'apparence diabolique ne fait qu'enregistrer le mode d'être de la transformation économique qui est à l'œuvre : alors que les vertus chrétiennes de continence et de réserve répondent au confinement de la société traditionnelle, la satisfaction des vices privés possède une vertu économique quand c'est la multiplication des échanges qui crée la prospérité. Pour la religion, la vie humaine est un passage, « le temps est court » et l'on produit pour vivre. Le miracle de l'économie monétaire, c'est de faire du temps, non pas un opérateur de dégradation, mais un facteur de gain. L'intérêt (égoïste) met le sujet au centre des valeurs, consacre la primauté de l'individu sur la communauté et enrôle la transcendance dans l'aventure économique. Il faut une religion réformée pour prendre en charge ce nouvel acteur de l'histoire. La réception de la fable de Mandeville est significative de la transformation d'un monde qui change sous l'effet de l'activité économique (des arts mécaniques et questuaires), créant plus de richesses sans réduire les inégalités ni accroître la vertu. « Lorsque l'argent donne le nécessaire physique, l'agréable, le superflu, la considération, les distinctions, la faveur, la noblesse, les dignités, les titres, que sais-je ? […] faudra-t-il s'arrêter à faire voir que sa possession est utile ? » argumente en 1763 Prost de Royer, magistrat lyonnais dans une *Lettre à Monseigneur l'Archevêque de Lyon, dans laquelle on traite du prêt à intérêt à Lyon, appelé « dépôt de l'argent »* (p. 16, citée par Taveneaux, 1977, p. 76). Un siècle plus tôt, Colbert écrivait : « Quand l'argent est dans le royaume, l'envie estant universelle d'en tirer profit, fait que les hommes luy donnent du mouvement » (*Lettres, instructions et mémoires*, édit. P. Clément, t. VII, « Mémoire au roi sur les finances », 1670, p. 234).

Ce que n'appréhendaient pas les critiques de Mandeville, c'est que la fable en cause, avec son paradoxe moral, révélait et essentialisait le principe du monde nouveau qui se formait sous leurs yeux, échappant à l'intention de ses acteurs et qui n'aura d'autre limite que la limite des échanges. Mandeville caractérise à la fois l'« amoralité » de l'économie et l'infinitude théorique de son champ. L'argument des conséquences vertueuses des vices privés

identifie la nature singulière de ce système où *l'action économique engendre mécaniquement d'autres actions économiques*. C'est sur cette taxie diabolique de la recherche du profit, cet amoral « cercle vertueux » que repose la « richesse des nations » et l'expansion historique des nations occidentales.

L'expansion européenne a ainsi réalisé la première mondialisation et, après cinq siècles de conquêtes, a unifié les cultures dans un même marché. Ce cycle a pris fin avec la Seconde guerre mondiale et l'ère des indépendances. L'Occident, qui s'est exporté à la faveur de deux principes universels (pouvant être universellement partagés) : la passion du gain fondée sur la valeur d'échange et la passion de la découverte, a engendré un état qui a conduit des « empires » aux « indépendances » sans que la nature des échanges économiques entre les « partenaires », puissance colonisatrice et colonisés, soit réellement affectée par cette évolution politique. Après une phase, dite « civilisatrice », de déstructuration sociale (voir : « Que signifie "porter la bonne parole" ? ») et une phase politique d'« auto-détermination », subjectivement dirigée contre le colonisateur, flétri de tous les vices, et objectivement contre la tradition, parée de toutes les vertus (voir : *« Authentique ! sans papier ! »*), la colonisation a converti les colonies au marché mondial – les *commonwealths* – (conversion dont l'« américanisation » est le terme, selon le programme de Truman énoncé en 1949 : *for the improvement and growth of underdeveloped areas*). Cette expansion a « folklorisé » les autres cultures (tout ce qui n'entre pas dans ses standards : vestimentaires, alimentaires, juridiques ou moraux). En retour, celles-ci se sont mises sous la protection de ses valeurs pour accéder aux indépendances ou emporter leurs luttes de libération. Le mariage contre nature de la science et de l'intérêt (la libido de la modernité) qui a porté les européens hors de l'« enclos de l'Europe » est aujourd'hui célébré et exploité par d'autres « couleurs » qui effacent « l'inévitable Blanc ». Selon l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), en 2017, Chine et Japon réunis (pour cet exemple) dépassent largement les États-Unis en demandes de brevets : les déposants chinois ont soumis 48 882 demandes, le Japon 48 208, les États-Unis 56 624. L'Asie vient de signer (15 novembre 2020) un traité de libre-échange réunissant 15 pays et 2 milliards d'habitants.

Si la décolonisation et la mondialisation des économies ont en effet révélé les « pays émergents », qui rivalisent avec les nations colonisatrices et qui les banalisent, elles ont aussi rendu manifeste une fracture identitaire qui paraît perpétuer ou reproduire la colonisation au sein des métropoles. L'activisme dit *postcolonial* met ainsi en scène les acteurs statufiés de la colonisation et les descendants des victimes pour faire apparaître l'injustice historique qui conditionne l'injustice du présent. A l'université, les réunions « non mixtes », où sont interdits les « blancs », les non « racisés », les « cisgenres »… nous rappellent que l'objectivité est un horizon et nous prodiguent un message indirect : notre représentation du monde, nos valeurs, nos opinions… sont irrémédiablement rivées à ce que nous sommes physiquement. A l'image du sort que les pirates étrusques réservaient à leurs captifs : « liant étroitement, face contre face, le vivant et le mort » (Aristote, *Protreptique*, 10 b, dans Jamblique, *Protreptique*, VIII, 48, 2-9), asservis à la dépouille et au clade que nous habitons, nous ne serions que la conscience et le fidéicommis du sujet d'anatomie que l'histoire nous a assigné (– ce constat, qui nourrit l'espérance orphique, *sôma-sêma*, est en réalité propédeutique à toute réflexion un tant soit peu critique, c'est l'ordinaire examen de conscience de notre facticité et de notre *deixis*…). Le florès académique des sommations de ce type répond à l'impossible intégration de la contre-histoire dans l'histoire officielle. Le fait d'histoire cesse d'être un objet de science pour devenir un *happening*… La prophétie du philosophe des Lumières, G. C. Lichtenberg (1742-1799) : *« Aujourd'hui, on célèbre partout le savoir. Qui sait si, un jour, on ne créera pas des universités pour rétablir l'ancienne ignorance ?»* serait-elle en voie d'accomplissement ?... La crise des économies libérales liée à la mondialisation a, en effet et par voie de conséquence, changé la nature de la revendication des « colonisés ». Celle-ci s'exprimait dans le registre de la lutte sociale, le plus souvent d'inspiration marxiste : c'était des exploités comme les autres partageant un même idéal d'égalité et d'*Éloge de la différence* (1978) sous le drapeau de l'assimilation. A l'inverse, la « race » est ici mise en avant pour accuser et dramatiser les différences et les injustices. Les militants réalisent que la théorie économique échoue à les représenter en propre (le crédit politique des forces de gauche déclinant avec l'affaiblissement de la classe ouvrière conventionnelle) et qu'ils sont donc génériquement *seuls* et *autres*. C'est cette altérité irréductible, raciale ou culturelle, que n'épuise pas la revendication des partis de gauche, qui doit donc être le cœur de leur lutte. De fait, les syndicats étudiants, qui étaient le marchepied des futurs *apparachiks* de ces partis, sont aujourd'hui animés par des représentants de la mouvance « postcoloniale ». La présidente du plus connu d'entre eux, l'UNEF, associé dans la mémoire collective au mouvement ouvrier de mai 68, portait le voile islamique en mai 2018. Avec la mondialisation, il n'y a plus d'avenir avec la classe ouvrière. Les enfants respectifs des camarades militants, du fait de la crise du système qui faisait leurs pères solidaires dans une même logique productive sont renvoyés à leurs « fondamentaux » : leur histoire et leur « couleur ». Les syndicalistes de métier étaient aussi des donneurs d'ordre, et c'est en tant que « petits blancs » ou gardiens des « droits acquis » qu'ils s'affirment aujourd'hui (voir *infra*). Ces « acteurs passifs » du développement, hier unis, aujourd'hui opposés, avec l'argument moral de leur souffrance n'ont pas vocation à relancer la machine de la concurrence mondiale. A la différence de l'utopie socialiste, leur action politique n'est soutenue par aucune utopie économique (quand on pouvait dire : « Tout ce qui bouge est rouge ! »). C'est d'ailleurs par opportunité que peuvent s'agréger les minorités disparates qui occupent le terrain de feu la gauche standard (= *estandard*). Ainsi et par exemple, l'OPA des minorités sexuelles sur les minorités économiques a peut-être plus de chances de succès qu'auprès de la classe ouvrière conventionnelle (Gide de *Retour de l'URSS* en 1936…), mais leur affranchissement étant un acquis, sans doute imparfait, des sociétés libérales, elle revient à réunir sous une même bannière les victimes et les bénéficiaires du système. Assujetti à l'impitoyable chaîne de nécessité qui le fait tel ou tel, le « sujet d'anatomie », quand il se mêle de science, se rêve, tel la colombe kantienne, inconditionné…

La révolution néolithique et le choc biologique de la Découverte

L'adoption de l'agriculture ne résulte évidemment pas d'une décision « politique ». La domestication est un sous-produit, d'abord involontaire, de la cueillette et de la chasse (la cueillette d'espèces végétales utiles et la dissémination de leurs graines dans l'environnement constituant une expérimentation naturelle du processus de domestication), puis un choix contraint, vraisemblablement sous la pression de conditions climatiques. Tout commence avec l'accumulation… La mise en œuvre de techniques de stockage et de conservation, démontrée par la découverte de silos étanchéifiés ou tapissés de nattes et l'utilisation de techniques d'arrêt de la germination des graines par dessication – qui suppose une abondance de céréales sauvages et des méthodes de ramassage élaborées – provoque la création de pôles de sédentarité précédant l'établissement de villages vivant exclusivement de l'agriculture. Ces capacités de conservation, sédentarité à la clef, ont pour conséquence un accroissement démographique qui provoque, à son tour, un appel à production de vivres (ainsi qu'un processus de hiérarchisation sociale et de spécialisation).

Agriculteurs *versus* Chasseurs-collecteurs : croissance démographique et régression sanitaire…

Dans la conclusion des actes d'un colloque qui avait pour objet de réunir les spécialistes (et les connaissances) concernant l'état sanitaire comparé des chasseurs-collecteurs et des agriculteurs (*Paleopathology and the Origins of Agriculture*, Mark Nathan Cohen, George J. Armelagos, 1984, New York : Academic Press), les éditeurs relèvent un certain nombre de traits récurrents qui vont dans le sens d'une plus grande précarité sanitaire des agriculteurs. L'incidence de la malnutrition (alimentation riche en glucides et pauvre en protéines) et des infections, révélée par des lésions sur le squelette (porose de l'os cortical, du crâne et des orbites, hypoplasie de l'émail dentaire…) est observable chez ces derniers (par exemple chez les amérindiens dépendants du maïs). Par rapport au régime alimentaire plus varié et à l'écologie mobile des chasseurs-cueilleurs, malnutrition (voire famines), sédentarité et promiscuité, avec leurs conséquences sanitaires, caractérisent le mode de vie des premiers agriculteurs. Une étude plus récente confirme ce diagnostic : « Recent origin of low trabecular bone density in modern humans » (Richmond *et alii*, *PNAS* 112(2):366-71, jan. 2015). La faible densité de la partie spongieuse des os des hommes modernes, spécialement des membres inférieurs, comparée au squelette d'hominidés anciens et de chasseurs-cueilleurs s'expliquerait par un mode de vie sédentaire et une alimentation pouvant présenter une carence en calcium. La spécialisation alimentaire fondée sur la culture des céréales, pauvres en vitamines, nécessitant un soin constant, vulnérable aux maladies (bactériennes, fongiques, virales), exposées aux prédateurs, fixant le cultivateur à demeure pour une charge de travail bien supérieure à celle des chasseurs-collecteurs, ainsi que l'élevage, ont créé ou aggravé une stratification sociale utilitaire. Le « geste auguste du semeur » emporte des conséquences politiques inéluctables. Croissance démographique et limitation des terres engendrent deux processus complémentaires d'exclusion. L'un, d'exclusion verticale, ou juridique, qui fonde une hiérarchie justifiant un partage inégal des biens ; l'autre, d'exclusion horizontale, d'émigration, en vue de la recherche de nouvelles terres. L'économie agricole crée ainsi une pression démographique et sociale qui va pousser dans la conquête des hommes dont le profil immunologique résulte d'une cohabitation domestique propre à l'invention néolithique et dont les conséquences vont se révèler dans toute leur brutalité dans la rencontre des deux mondes. Cette rencontre est le condensé tragique d'une confrontation écologique : soit un continent quasi en friche (« C'estoit un monde enfant » dit Montaigne - Des coches, III, 6, p. 887) envahi par des « fermiers » dont l'armement est *moral* (la cupidité ou la lutte pour la vie : *vide supra*), *matériel* (des armes sophistiquées), mais aussi *biologique* : la domestication des espèces ayant engendré un mode de vie où la promiscuité, humaine et animale, atavique, a donné lieu au développement de maladies propres – les zoonoses – et sélectionné des formes spécifiques de résistance à des maladies inconnues dans le Nouveau monde (les individus porteurs de résistance restant en mesure de diffuser les agents pathogènes ; proverbialement : *Typhoid Mary*, cette cuisinière, porteur sain de la maladie, ayant contaminé successivement, de 1900 à 1915, les familles américaines où elle a officié).

L'extinction des Amérindiens

La célèbre page de Montaigne intitulée « Des coches » (III, 6) : « tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée… » prend la mesure de l'extermination et les historiens des Lumières insisteront sur ce caractère inouï (la « barbarie inouie », De Pauw, *Recherches…*, *op. cit.*, p. 66) de cet anéantissement. Les dénombrements de Las Casas sont repris par Voltaire dans son *Essai sur*

les mœurs et l'esprit des nations (1756). Les espagnols « dépeuplèrent en peu d'années Hispanolia, qui contenait trois millions d'habitants, et Cuba qui en avait plus de six cent mille » (Œuvres complètes, 1829, tome XVII, p. 399). « Dans Cuba, dans la Jamaïque et les îles voisines, ils firent périr plus de douze cent mille hommes » (*id.*, p. 426). « Enfin ce témoin oculaire affirme que dans les îles et sur la terre ferme, ce petit nombre d'Européans a fait périr plus de douze millions d'Américains » (*id.*, p. 427). Voltaire note à plusieurs reprises la disproportion entre le petit nombre de conquérants et les armées qu'ils ont eu à combattre. Cortés « suivi de moins de six cents hommes, n'ayant que dix-huit chevaux et quelques pièces de campagne, va subjuguer le plus puissant état de l'Amérique » (*id.*, p. 409). « François Pizarro attaqua cet empire avec deux cent cinquante fantassins, soixante cavaliers, et une douzaine de petits canons que traînaient souvent les esclaves des pays déjà domptés » (*id.*, p. 422). Et pourtant, note De Pauw, en dépit de cette infériorité numérique, « par une fatalité presqu'incroyable, il n'existoit aucun équilibre entre l'attaque et la défense » (*op. cit.*, p. IV). En effet :

> Toute la force et toute l'injustice étoient du côté des Européans : les Américains n'avoient que de la foiblesse ; ils devoient donc être exterminés et exterminés dans un instant. Soit que ce fût une combinaison funeste de nos destins, ou une suite nécessaire de tant de crimes et de tant de fautes, il est certain que la conquête du Nouveau Monde, si fameuse et si injuste, a été le plus grand des malheurs que l'humanité ait essuyés (*id.*, p. IV).

L'importance numérique des populations décimées est principalement rapportée à la cruauté et à la rapacité des Espagnols. Si Voltaire et De Pauw font état des maladies contractées dans cette confrontation des deux mondes, c'est essentiellement en regard de la diffusion de la syphilis en Europe… (Voltaire, *op. cit.*, p. 398). De Pauw : « Après le prompt massacre de quelques millions de Sauvages, l'atroce vainqueur se sentit atteint d'un mal épidémique, qui, en attaquant à la fois les principes de la vie et les sources de la génération, devint bientôt le plus horrible fléau du monde habitable » (*op. cit.*, p. IV-V). L'origine américaine de la syphilis est une évidence physique et morale pour les chroniqueurs. Commune chez les Indiens comme la variole en Europe : le médecin sévillan Nicolás Bautista Monardes, dans son *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* (1574) écrit :

> *Las bubas vinieron de la Indias, y las primeras de Santo Domingo. Son entre los indios las bubas tan comunes y familiares como a nosotros las viruelas y casi todos los más de los indios y las indias las tienen sin que de ello hagan mucho escrúpulo, y vinieron de esta manera*. [Monardes explique ensuite la multiplicité des appellations de la maladie, témoignant du succès transnational de la contagion :] *Al principio tuvo diversos nombres ; los españoles, pensando que se lo habían pegado los franceses, lo llamaron mal francés ; los franceses, pensando que en Nápoles, lo llamaron mal napolitano. Los alemanes viendo que de la conversación con los españoles se les había pegado, la llamaron sarna española y otros lo llamaron sarampión de las indias y con mucha verdad, pues de allí vino el mal* (p. 10-11, édition de 1580). [D'après le P. Nobili, missionnaire en Inde du sud (voir *infra*) le terme *frangui*, désignant les Occidentaux (ou les chrétiens), désignait aussi, en langue tamoule, la maladie en cause (*morbus gallicus*) : *ea enim vox morbum significat, quam nos Gallicum vocamus* (*Première apologie*, 1610, p. 161).]

Malgré le constat d'un contact épidémiologique fatal des Européens et des peuples autochtones (porté à propos des peuples de l'Arctique) : « Depuis quarante ans que la petite-vérole a étendu ses ravages dans la zone froide : leur commerce avec les Européens leur a porté un coup mortel, comme si c'était la destinée de tous les peuples sauvages de s'éteindre, dès que les nations policées viennent se mêler et s'établir parmi eux » (De Pauw, *Recherches…*, I, p. 279-280), De Pauw expliquera en dernier ressort la « dépopulation » du Nouveau monde par la « complexion altérée » et la « dégénération » des Américains… Après avoir marqué le haut degré de civilisation des Aztèques ou des Incas – « la merveilleuse magnificence des villes de Cuzco et de Mexico » dont parlait Montaigne « Des coches » (III, 6) – la représentation des européens s'inverse, en effet. Raynal dénonce ainsi « la fausseté de cette description pompeuse, tracée dans des moments de vanité par un vainqueur naturellement porté à l'exagération… (Raynal, *Histoire…*, III, 1794, p. 373). La réalité ? « Les Mexicains n'avaient encore dompté aucun animal… » ; « … dans l'état où les Américains ont été trouvés lors de la découverte, un sauvage est l'ennemi des autres animaux, non leur supérieur » (M. Robertson, *Histoire de l'Amérique*, 1778, tome second, p. 327). De même, « il faut reléguer au rang des fables, écrit Raynal, les merveilles attribuées à ces *quipos* qui remplaçoient chez les Péruviens, l'art de l'écriture qui leur étoit inconnu » (Raynal, 1783, vol. 4, p. 30). De Pauw développe :

> Si l'on compare les Péruviens aux Iroquois alors on trouvera sans doute qu'ils étoient à de certains égards bien supérieurs aux Iroquois ; mais si on les compare aux peuples d'Europe du seizième siècle, alors on trouvera qu'ils n'avoient ni industrie, ni arts, ni sciences. Ils ne savoient ni lire ni écrire : ils n'avoient pas découvert l'art de travailler le fer (*Défense des recherches philosophiques sur les Américains*, Berlin, 1772, p. 149).

Curiosité des échanges microbiens Occident-Amérindes : la maladie chronique dont souffrait Charles Darwin aurait été contractée lors de son tour du monde sur le *Beagle*, la maladie de Chagas, endémique en Amérique du sud. Elle est transmise par un insecte hématophage, le triatome, porteur du *Trypanosoma cruzi*. Un segment de l'ADN de ce parasite a été retrouvé sur une momie vieille de 4 000 ans au Chili (« Isolation of *Trypanosoma cruzi* DNA in 4,000-year-old mummified human tissue from northern Chile », Guhl F, Jaramillo C, Vallejo GA, Yockteng R, Cárdenas-Arroyo F, Fornaciari G, Arriaza B, Aufderheide AC., *American Journal of Physical Anthropology,* 1999, 108:401-407). La maladie de Chagas s'est aujourd'hui propagée sur d'autres continents, les populations historiquement exposées pouvant être en capacité de développer des anticorps contre *T. cruzi*. Voici la description que Darwin donne de la « punaise noire de la Pampa » (qui, si le diagnostic en cause est fondé, s'invite à la table, *παρά - σῖτος*, de *L'Origine des espèces* en empoisonnant la vie du naturaliste voyageur) :

We slept in the village of Luxan, which is a small place surrounded by gardens, and forms the most southern cultivated district in the Province of Mendoza; it is five leagues south of the capital. At night I experienced an attack (for it deserves no less a name) of the Benchuca, a species of Reduvius, the great black bug of the Pampas. It is most disgusting to feel soft wingless insects, about an inch long, crawling over one's body. Before sucking they are quite thin, but afterwards they become round and bloated with blood, and in this state are easily crushed. One which I caught at Iquique (for they are found in Chile and Peru) was very empty. When placed on a table, and though surrounded by people, if a finger was presented, the bold insect would immediately protrude its sucker, make a charge, and if allowed, draw blood. No pain was caused by the wound. It was curious to watch its body during the act of sucking, as in less than ten minutes it changed from being as flat as a wafer to a globular form. This one feast, for which the benchuca was indebted to one of the officers, kept it fat during four whole months; but, after the first fortnight, it was quite ready to have another suck. (*The Voyage of the Beagle*, by Charles Darwin, New York : P. F. Collier & son, 1909, p. 349-350)

Le paradoxe du nombre des victimes de la Conquête se dénoue dans le procès de la barbarie espagnole et dans la conviction que la disparition des Indiens vient en châtiment de leurs crimes contre nature (cannibalisme, sodomie…) ou en rétorsion pour avoir transmis la syphilis aux conquérants (c'est l'avis de Francisco Lopes de Gomara : *Paréceme que pagaron aquí las bubas que pegaron a los nuestros - Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, Capítulo CII : *Mortandad por viruelas*, 1979, p. 161). C'est donc un continent quasi « vide » qui s'offrait. « Le nouveau Continent n'était qu'une solitude prodigieuse, dont la race humaine n'occupoit qu'un point » (De Pauw, *Recherches…*, Berlin, 1771, I, p. 58). « On a supputé que dans la Virginie, lors de l'arrivée des premiers Anglais, il n'existoit que cinq cents personnes sur un terrein de soixante lieues en quarré ; tandis qu'une lieue quarrée peut, au calcul de M. Vauban nourrir commodément huit cents hommes » (De Pauw, *Recherches…*, I, p. 57). Soit un rapport démographique de un à cent pour la même superficie… « La population des Péruviens et des Mexicains a été visiblement exagérée par les Ecrivains Espagnols, accoutumés à peindre tous les objets avec des proportions outrées. » De Pauw en veut pour preuve l'importation de main-d'œuvre aussitôt après la conquête :

> Trois ans après la conquête du Mexique, on fut contraint de faire venir des Isles Lucaïes, et ensuite des Côtes de l'Afrique, des hommes pour peupler le Mexique : si cette Monarchie avoit contenu trente millions d'habitants en 1518, pourquoi étoit-elle déserte en 1521 ? Ne seroit-il pas absurde de supposer que Fernand Cortez, accompagné seulement de quatre cents assassins, eût en un laps de trois ans, égorgé et défait un Peuple de trente millions ? (*id.*, p. 57-58).

En réalité, la rencontre de deux mondes biologiques totalement étrangers l'un à l'autre va provoquer une catastrophe épidémiologique sans précédent, puisqu'on peut estimer que 90 % de la population amérindienne a été décimée par les maladies apportées d'Europe. A l'avantage matériel et à la passion du gain des Européens (« ce ramas d'aventuriers à qui il a été expédient d'aller vivre et mourir dans un autre Hémisphère, pour débarrasser le nôtre » - De Pauw, *Recherches…*, I, p. 60), produit de la stratification sociale, s'ajoute la spécialisation de leur « armement » biologique, résultant du contact prolongé avec les animaux qu'ils ont domestiqués.

L'humanité traîne avec elle des maladies chroniques, comme la lèpre ou le pian, mais les maladies de masse sont liées à l'essor de l'agriculture et de la domestication animale. L'histoire des hommes se comprend aussi en coévolution avec les autres formes du vivant, les animaux et les microbes, bactéries et virus. Avec une densité démographique de 10 à 100 fois supérieure à celle des chasseurs-cueilleurs, les paysans, sédentaires, cohabitant avec leurs animaux domestiques et avec les parasites attirés par leurs stocks de nourriture, vivent dans des conditions sanitaires propices au développement des épidémies. (Pour qu'il y ait épidémie, il faut « du peuple », *δῆμος*, de la concentration humaine et de la promiscuité – *e. g.* la fièvre typhoïde qui frappe les habitants de l'Attique réfugiés dans les murs d'Athènes (voir *infra*) – et il faut également des hôtes voyageurs, les micro-organismes pathogènes étant dépourvus de mobilité.) En Eurasie, la révolution néolithique a ainsi engendré, avec

la domestication animale, une espèce d'hommes qui, ayant évolué dans cette promiscuité, partage avec les espèces en cause des maladies apparentées, les zoonoses (bactériennes, virales ou parasitaires). Les principaux fléaux de l'histoire de l'humanité – la variole, la grippe, la tuberculose, le paludisme, la peste et le choléra – sont des maladies infectieuses qui se sont développées à partir de maladies animales et qui se sont adaptées à l'homme. L'Eurasie a ainsi été un théâtre d'échanges virologiques et bactériologiques où la propagation des maladies a été entretenue par la circulation des hommes et des animaux domestiques. Avec la passion du gain et de la différenciation sociale pour bible, les aventuriers de l'ancien monde débarquent ainsi dans un monde vierge de cette histoire pathogénétique. Le simple contact de ces « mutants » va se révéler fatal aux Amérindiens. En l'espèce, les « armes de destruction massive » existent bien, invisibles et ignorées de leurs détenteurs (au moins dans un premier temps) et de leurs victimes…

La particulière vulnérabilité des Amérindiens aux maladies endémiques en Europe pouvait difficilement échapper aux conquérants, quand bien même l'explication de cette étiologie différentielle ne leur était pas accessible. Pour preuve, le plan attribué à Jeffrey Amherst en 1763, héros de la colonisation britannique en Amérique du nord, consistant, alors qu'une épidémie de variole avait éclaté pendant le siège de Fort Detroit, à distribuer aux Indiens des couvertures contaminées afin de leur inoculer la maladie. Amherst écrit au colonel Henry Bouquet : *Could it not be contrived to send the Small Pox among those disaffected tribes of Indians ? We must on this occasion use every strategem [sic] in our power to reduce them.* Réponse de Bouquet : *I will try to innoculate the[m] with some blanquets that might fall into their hands*. (Thorston, Russell, *American Indian Holocaust and Survival, a Population History since 1492*, p. 78-79). Le journal de William Trent, commandant de la milice de Pittsburg pendant le siège du fort, porte, à la date du 24 mai 1763 : *... we gave them two Blankets and an Handkerchief out of the Small Pox Hospital. I hope it will have the desired effect* (*Pen Pictures of Early Western Pennsylvania,* John W. Harpster, ed., University of Pittsburgh Press, 1938, p.103-104). En juin 1763, la firme « Levy, Trent and Company » a facturé à la Couronne *for sundries got to replace in kind those which were taken from the people in the Hospital to Convey the Small-Pox to the indians viz : 2 Blankets at 20/1 OO, 1 Silk Handkierchief LO/O & Linens do 3/6* (Nobel David Cook, *Born to die, Disease and New World Conquest, 1492- 1650*, Cambridge University Press, 1998, p. 214).

Zoocénose et prophylaxie, l'exposition aux virus et ses conséquences : généalogie et destin de la variole…

La résistance de l'homme aux virus procède de la sélection naturelle qui change la fréquence des gènes d'une génération à l'autre. Au fil de l'histoire, les populations exposées à un agent pathogène finissent par compter une proportion importante d'individus pourvus de gènes résistants à cet agent. L'exposition engage un processus d'adaptation qui confère une immunité relative. Les maladies mortelles deviennent des maladies infantiles, l'enfance constituant pour les populations exposées une période de développement du système immunitaire. La plupart des agents infectieux des maladies endémiques en Eurasie (la variole, la tuberculose, la brucellose, la diphtérie, la varicelle, la lèpre…) sont apparentés à ceux de mammifères domestiques (bœufs, chèvres, moutons, porcs…). Le virus de la rougeole, maladie commune chez l'homme et dont il est l'unique réservoir est ainsi étroitement apparenté au virus de la peste bovine, de la même famille phylogénétique (Morbillivirus), dont il aurait divergé il y a environ 10 000 ans.

Si, dans les populations au contact du virus, la rougeole, « potentiellement dangereuse » (rappel de l'OMS) est, sauf complications neurologiques qui peuvent être mortelles, et grâce à la vaccination, d'un danger mesuré pour l'homme, la peste bovine, éradiquée en 2011, est, elle, foudroyante pour les troupeaux. Venu d'Asie, le virus de la peste bovine aurait atteint l'empire romain au IVe siècle avant l'ère chrétienne et l'on considère que l'épidémie a anéanti 90 % du cheptel européen dans la première moitié du XVIIIe siècle (l'Afrique sera atteinte à la fin du XIXe avec l'introduction de bétail européen en Ethiopie).

La proximité de l'homme et de ses animaux domestiques engage plusieurs cas de figure. Confrontés aux mêmes agents pathogènes, les espèces réagissent en fonction leur système immunitaire propre, les agents en cause s'adaptant sélectivement à leurs hôtes. Si la peste bovine est fatale aux troupeaux tandis que la rougeole est épisodique chez l'homme, à l'inverse, la variole est souvent mortelle pour l'homme tandis que la vaccine n'est pas létale pour les bovins. Cette moindre virulence permettra l'éradication de cette maladie qui a causé des millions de morts. La variole est une maladie exclusivement humaine, sans réservoir animal ni transmission vectorielle, mais la variole de la vache est transmissible à l'homme. Cette proximité est à l'origine de la vaccination, héritière de la variolisation. Le virus en cause, en raison de sa parenté antigénique et de sa faible pathogénicité, sera utilisé pour protéger de la maladie.

L'histoire des tentatives de prophylaxie contre la variole est en effet ancienne. La vaccination, associée au nom de Jenner est la médicalisation d'observations et de pratiques empiriques liées à la traite des vaches laitières. Avant l'expérimentation scientifique de la vaccine, conduite par Jenner, médecin de campagne du Gloucestershire, la variolisation, inoculation de la lymphe varioleuse contenue dans les pustules d'un malade, était connue… Dans son *Mémoire sur l'Inoculation de la Petite Vérole*, lu à l'assemblée publique de l'Académie Royale des Sciences le 24 avril 1754 (Paris, 1754, p. 1-2), La Condamine, adepte et propagandiste de l'inoculation (en 1732, de retour d'un voyage en Levant il avait vanté la « méthode circassienne » devant l'Académie, puis, en 1745, après son séjour en Amérique du sud et sa descente de l'Amazone, rapporté la pratique couronnée de succès de l'inoculation par un missionnaire carme sur les Indiens) expose :

> L'inoculation de la petite vérole par incision ou par piquûre s'est pratiquée de tems immémorial en Circassie, en Géorgie, et dans les pays voisins de la mer Caspienne. Inconnue en Europe, elle y étoit cependant en usage, et même fort près de nous, dans la province de Galles en Angleterre (p. 3).

La Condamine fait aussi état de la pratique de la variolisation en Chine « sans incision et par le nez, en faisant respirer la matiere des boutons desséchés réduite en poudre » (p. 4).

On peut donc se protéger de cette « maladie affreuse et cruelle, dont nous portons le germe dans notre sang, [qui] détruit, mutile ou défigure un quart du genre humain. Fléau de l'ancien monde [qui] a plus dévasté le nouveau que le fer des conquérans : […] instrument de mort, qui frappe sans distinction d'âge, de sexe, de rang, ni de climat » grâce un « préservatif sûr, avoué par la raison ; confirmé par l'expérience ; permis, autorisé même par la Religion [et qui] s'offre à nous pour arrêter le cours de tant de maux » : l'inoculation. « Qui peut nous empêcher de recueillir les fruits de ce bienfait de la Providence ? » (La Condamine, *Mémoire sur l'Inoculation de la Petite Vérole*, lu à l'assemblée publique de l'Académie Royale des Sciences le 24 avril 1754, Paris, 1754, p. 1-2). Pour marquer le caractère connu et éprouvé de cette pratique, La Condamine conclut son mémoire en ces termes :
« On pourroit au contraire, et avec bien plus de fondement, m'accuser de n'avoir exposé que des vérités communes et connues de tous les gens capables de réfléchir ; et de n'avoir rien appris de nouveau à des gens éclairés […] Et sur-tout puisse-t-on mettre au nombre de ces vérités vulgaires, et que j'étois dispensé de rappeler, que si l'inoculation s'étoit introduite en France en 1723 [la variole, premier facteur de mortalité au XVIIIe siècle, cause 14 000 décès à Paris en 1716 et 20 000 en 1723] on eut déjà sauvé la vie à près d'un million d'hommes, sans y comprendre leur postérité » (p. 93-94).
Dans une lettre adressée à la Royal Society de Londres datée de décembre 1713 (*The Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 1714, p. 88-91, vol. 6, London, 1809), le médecin d'origine grecque Emmanuel Timoni relate que les « Circassians, Georgians, and others Asiatics » ont introduit la pratique de l'inoculation à Constantinople, dont il expose le protocole. L'objet est de communiquer la matière des pustules variolique au sujet que l'on veut protéger à l'aide d'une aiguille chirurgicale. Le « donneur » est un patient jeune atteint de la variole commune (*of the distinct, not confluent kind*) [l'espèce est dite « discrète », « maligne » ou « confluente »] déclarée depuis 12 ou 13 jours. Sa dissertation est publiée à Leipzig et à Londres sous le titre « Historia variolarum quae per instionem excitantur ». Dans leur *Traité historique et pratique de l'inoculation* (1800, p. 37-38), François Dezoteux et Louis Valentin, qui mettent en exergue de leur ouvrage la phrase de La Condamine : « Il n'y a d'exempts de la petite vérole que ceux qui ne vivent pas assez pour l'attendre » rapportent la relation de Timoni décrivant en détail la manière de procéder de deux femmes grecques qui sont à l'origine de la pratique de l'inoculation telle qu'elle a été importée en Europe. Ainsi le « vieille Thessalienne » « choisissait un Enfant d'un tempérament qui eût une petite vérole naturelle, de l'espèce distincte et non confluente vers lequel elle se transportoit le dixième jour de l'éruption […] Elle faisait les piqures dans les mêmes parties du corps d'où elle avait extrait la matière varioleuse, en la mêlant avec le sang qui en sortoit, à l'aide d'une aiguille d'argent émoussée ». La « méthode nouvelle » rapportée par La Condamine consiste à faire aux « deux bras, dans la partie moyenne et externe au dessous du tendon du muscle deltoïde » une « incision longue d'un pouce » dans laquelle on insère « un fil de la même longueur, imprégné de la matière d'un bouton mûr qui n'a point de rougeur à la base » (p. 27-28). « Il n'y a aucun exemple avéré qu'un sujet inoculé ait contracté la petite vérole une seconde fois » (p. 34). « Trente ans d'expériences ont éclairci tous les doutes et rendu la méthode plus sûre. Les listes des morts de la petite vérole ont diminué en Angleterre d'un cinquième depuis que la pratique de l'inoculation y est devenue commune » (p. 63). C'est la publication par Edward Jenner à Londres en 1798, à ses frais, de *An Inquiry into the Causes and effects of the Variolae Vaccinae*, qui constitue l'acte de fondation de la vaccination scientifique. Elle repose sur deux constats : - les personnes ayant survécu à la variole sont immunisées contre la maladie ; - les vachers au contact de la vaccine sont immunisés contre la variole. Jenner inocule par scarification à un enfant le pus de la main d'une femme qui a contracté la vaccine de sa vache. L'enfant développe une unique pustule, guérit rapidement et se révèle immunisé contre la variole qu'on lui inocule.

L'histoire de la vaccination met en évidence, non seulement la parenté animale de la maladie, mais aussi le secours de cette généalogie. Quoi qu'il en soit, c'est bien la communauté pathogénétique qui est en cause : la vaccination provoque une réaction immunitaire quand la sélection naturelle avantage les individus génétiquement résistants. Les populations qui n'ont jamais été exposées au virus sont vouées à être décimées par

la maladie. C'est le cas des hommes qui ont passé le détroit de Béring il y a 15 000 ou 25 000 ans, avant la révolution néolithique, qui ont une tout autre histoire épidémiologique. Les tueurs du Nouveau monde : la variole, la rougeole, la grippe, le typhus, la tuberculose…, produit de la longue évolution parallèle des fermiers et de leur bétail vont donc trouver un terrain vierge dans les populations amérindiennes. La concentration de population, on l'a rappelé, est propice au développement des épidémies. C'est vrai pour les hommes, c'est aussi vrai pour les animaux. Or, les espèces animales élues à la domestication sont des espèces sociales. De même que les espèces végétales domestiquées par l'homme offrent des opportunités à la domestication (annuelles et sémelpares, voir *infra*), la biologie de certaines espèces animales (et de certains individus) répond aux intérêts et aux contraintes de la vie domestique. Idéalement, le casoar aurait été le premier animal quasi naturellement domestiqué : le phénomène d'empreinte, qui caractérise le poussin qui sort de sa coquille et qui lui fait « adopter » le premier vivant, aurait été mis à profit par les chasseurs-collecteurs du Pléistocène, en Nouvelle-Guinée, il y a 18 000 ans (« Late Pleistocene/Early Holocene sites in the montane forests of New Guinea yield early record of cassowary hunting and egg harvesting », Kristina G. Douglass, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2021-10-05). Les expériences menées par le généticien Dimitri Beliaïev à partir de 1959 pour domestiquer le renard argenté ont montré que la sélection des renards les moins farouches produisait, au bout d'une dizaine de générations, des animaux présentant les traits communs qui caractérisent les animaux domestiques par rapport aux souches originelles, soit l'expression d'attributs apparemment disparates (pelage tacheté de blanc, oreilles tombantes, queue recourbée, mâchoire écourtée, volume crânien réduit, formes juvéniles) associés à un trait de caractère qui, précisément, convient à l'homme : la docilité et la capacité à se reproduire en captivité. Les principales espèces domestiquées sont des espèces qui vivent en troupeau et qui, parquées (ou émasculées), adoptent une structure de subordination qui assure la « paix sociale » et qui leur permet de subsister en groupe. L'épizootie frappe les troupeaux comme l'épidémie frappe les concentrations humaines.

La variole et les Amérindiens

Selon Noble David Cook, la première mention de l'apparition de la variole aux Caraïbes est contenue dans une lettre de Luis de Figueroa et Alonso de Santo Domingo : lettre d'Hispaniola du 10 janvier 1519 à Charles V : « Il a plu à Notre Seigneur, écrivent les jéronimes, de répandre une peste de petite vérole parmi les Indiens, et cela ne cesse pas. Il en est mort et il continue de mourir plus d'un tiers des dits Indiens ». Les auteurs, qui rapportent plus avant que l'épidémie de petite vérole a atteint Puerto Rico, pronostiquent que si l'épidémie continue deux mois de plus, il deviendra impossible d'extraire l'or des mines (Cook, *op.cit.*, p. 61). Robert McCaa (« Spanish and Nahuatl Views on Smallpox and Demographic Catastrophe in Mexico », *Journal of Interdisciplinary History*, XXV : 3, Winter 1995, 397-431) relève la mention des ravages de la variole au Mexique dans une lettre datée du 30 août 1520, due à un juge de l'Audience royale de Santo Domingo, Vázquez de Ayllón. Celui-ci relate un voyage avec la flotte de Narváez à Cozumel. L'île est dépeuplée et il attribue ce dépeuplement à une maladie introduite par les Indiens amenés de Cuba par les Espagnols. De retour à Cempoala, ville Totonaque, il relève également l'éruption de l'épidémie de variole : *porque han pegado las viruelas a los indios dellas* (McCaa, p. 403). Les deux jéronimes cités plus haut notent que la maladie a frappé quelques espagnols mais qu'aucun n'en est mort (*Born*…, p. 61-62). En une décade, la population d'Hispaniola a considérablement décliné et le but de l'expédition de 1519 de Cortès n'était pas la conquête mais la capture d'Indiens pour les mines et le service. Las Casas se lamente de la disparition des Taino, l'épidémie, « venue de Castille », n'en ayant laissé subsister pas plus de 1000 :

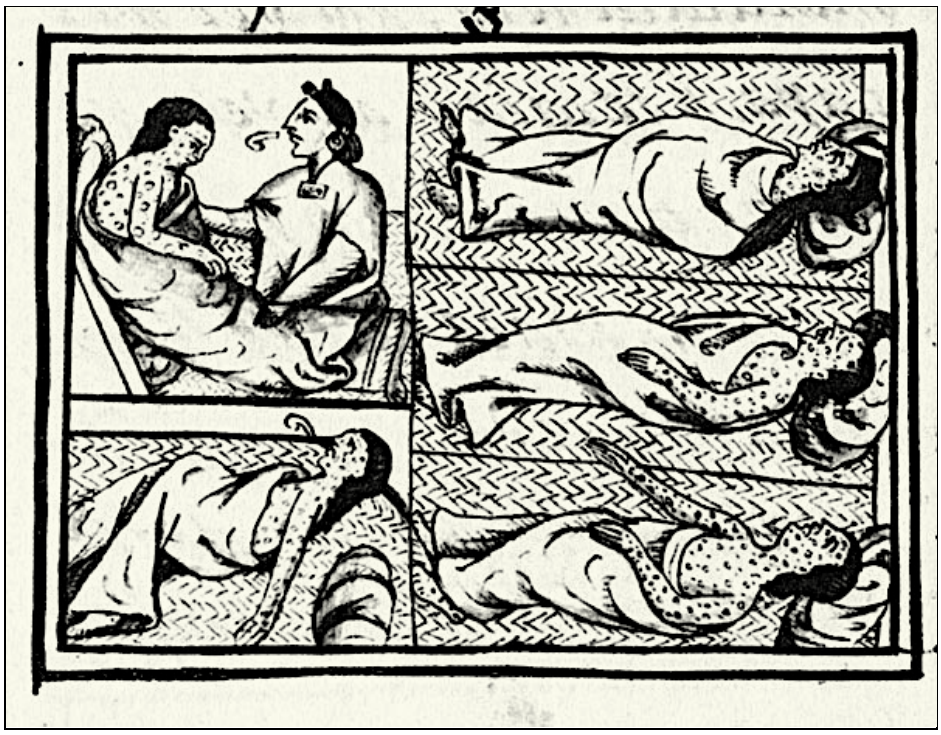
> *No creo que quedaron vivos ni se escaparon desta miseria mil ánimas, de la immensidad de gentes que en esta isla había y vimos por nuestros ojos, según el libro 1 queda explanado […] Vino una plaga terrible que casi todos del todo perecieron, sin quedar sino muy poquitos con vida. Esta fue las viruelas, que dieron en los tristes indios, que alguna persona trajo de Castilla* (*Historia de las Indias*, Volume 3, Bartolomé de las Casas, Caracas Biblioteca Ayacucho, 1956, p. 469).

L'épidémie atteint Mexico avec l'expédition venue de Cuba pour rencontrer Cortés (l'introduction de la variole au Mexique est fréquemment attribuée à un esclave noir qu'un chroniqueur, Rodrigue de Fonseca, dénomme Francisco Eguía). Sahagún rapporte :

> Avant que les Espagnols, qui se trouvaient à Tlaxcala, revinssent faire la conquête de Mexico, une grande peste de petite vérole attaqua tous les Indiens, au mois de tepeilhuitl qui commence à la fin de septembre. Un grand nombre de natifs furent victimes de cette épidémie. Ils avaient le corps, la figure et tous les membres couverts et perforés de pustules, à ce point qu'ils ne pouvaient changer de place ni se tourner d'un côté à l'autre, et si quelqu'un voulait les mouvoir, ils poussaient des cris. Ce fléau fit périr une quantité innombrable de gens. Plusieurs moururent de faim, parce qu'il n'y avait personne pour préparer à manger. Parmi ceux qui échappèrent à la maladie, quelques-uns eurent

> les yeux crevés et tous en sortirent avec des trous dans la figure. Le mal dura soixante jours dans toute sa force et lorsqu'il commençait à diminuer à Mexico il attaqua la ville de Chalco » (*Histoire Générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, traduite et annotée par D. Jourdanet et Rémi Siméon, Paris : Masson, 1880, chapitre XXXIX « De la peste de petite vérole qui attaqua les Indiens après que les Espagnols furent sortis de Mexico » p. 825).

Une lettre de Cortés à Charles V, du 15 mai 1522, fait état de la mort de nombreux notables aztèques due à la variole qui a atteint le Mexique après avoir frappé les îles (McCaa, *op. cit.*, p. 405). Les sources Nahuatl attribuent celle-ci à *cocoliztli*, *huey zahuatl*, ou *totomonaliztli*, termes qui décrivent les symptômes visibles (lèpre, ulcères, pustules…) de la maladie. Les *Anales de Tenochtitlan* illustrent le règne de Cuitlahuatzin d'un pictogramme représentant son cadavre couvert de pustules. Sahagun écrit que lorsque les espagnols se rendent finalement maîtres de la capitale « les rues étaient tellement pleines de morts et de malades que nos hommes marchaient sur les cadavres » (cité par Cook, *op. cit.*, p. 67).



Indiens touchés par la variole (Codex de Florence)

Le fléau constitué par cette maladie inconnue et dévastatrice prend aussi un sens moral : c'est un jugement du ciel. Oviedo y Valdes commente :

> *Pero assi cómo se reduçieron á pueblos, les sobrevinieron unas viruelas tan pestilençiales, que dexaron estas islas é las otras comarcanas, Sanct Johan, Jamáyca é Cuba asoladas des indios, ó con tan pocos, que paresçió un juiçio grande del cielo* (*Historia general y natural de las Indias, Islas y tierra-firme del mar océano*, 1851, I, p. 104-105, Madrid : Imprenta de la Real Academia de la Historia).

La variole (et la rougeole) atteignent vraisemblablement le Yucatan dès les années 1520 (Cook, *op.cit.*, p. 70). Le fléau précède les envahisseurs. Après la conquête du nord du Pérou, Cieza rapporte : *Cuentan que vino una gran pestilencia de viruelas tan contagiosa que murieron más de doscientas mil ánimas en todas las comarcas, porque fue general* (Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú : el señorio de los Incas*, p. 449, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 2005). L'inca Huayna Capac succombe à la maladie en 1529. Son cadavre est éviscéré et transféré à Cuzco. Son héritier est lui aussi frappé par la variole. Les deux prétendants à la succession se font la guerre quand Pizarre arrive à Tumbès, en 1531. Les conséquences démographiques de la conquête sont analysées par Cook (*Demographic Collapse, Indian Peru, 1520-1620*, New York, Cambridge University Press, 1981) qui évalue la population de l'empire à 13.3 millions d'habitants (p. 29) quand un recensement de 1560 en dénombre 2,5 millions (cité par Nathan Wachtel, *La vision des vaincus, les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris : Gallimard, 1971, p. 137-138) …

Même constat démographique dans les populations d'Amérique du nord, les spécialistes débattant de la date d'introduction des maladies en cause. Dans une lettre datée du 25 décembre 1721, écrite chez les Natchez, le P. de Charlevoix rapporte :

> La plûpart des Nations de la Louysiane avoient autrefois leur Temple, aussi-bien que les Natchez, et dans tous ces temples il y avoit un feu perpétuel […] Mais aujourd'hui le Temple des Natchez est le seul qui subsiste, et il est en grande vénération parmi les Sauvages, qui habitent dans ce vaste Continent, et dont la diminution est aussi considérable, et a été encore plus prompte que celle des Peuples du Canada, sans qu'il soit possible d'en sçavoir la véritable raison. Des Nations entieres ont absolument disparu depuis quarante ans au plus. Celles qui subsistent encore, ne sont plus que l'ombre de ce qu'elles étoient, lorsque M. de la Sale découvrit ce Pays [1682] » (*Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, tome troisième, Paris : Pierre François Giffart, 1744, p. 429).
> Garcilaso de la Vega parle de cette Nation comme d'un Peuple puissant, et il n'y a pas six ans qu'on y comptoit quatre mille Guerriers. Il paroît qu'elle étoit encore plus nombreuse du tems de M. de la Sale ; et même lorsque M. d'Iberville découvrit l'embouchure du Micissipi [1698]. Aujourd'hui les Natchez ne pourroient pas mettre sur pied deux mille Combattans. On attribue cette diminution à des maladies contagieuses, qui ces dernières années ont fait parmi eux de grands ravages » (*id.*, p. 420).

C'est donc par un enchaînement de causes aux conséquences fatales que se met en place l'histoire commune des deux mondes. La confrontation tragique de leurs habitants, séparés depuis quelque 15 ou 25 000 ans, ayant divergé culturellement et immunologiquement, ouvre les Temps modernes.

L'« Homme Blanc » était-il « inévitable » ? – pour reprendre le titre d'une nouvelle de Jack London, précédemment citée (*The Inevitable White Man*, 1910). Quand les Européens découvrent l'Amérique, l'œkoumène est constitué de l'Eurasie et de l'Afrique – à l'hinterland largement inconnu. L'Eurasie, malgré une unité profonde (convertie à la révolution néolithique, partageant des systèmes de parenté à héritage vertical et où les inventions culturales et techniques, les produits, les maladies se sont diffusés) est constituée de mondes qui peuvent correspondre, mais qui se suffisent pour l'essentiel et dont le centre de gravité économique est asiatique. (Ce sera l'objet du chapitre sur les Compagnies des Indes, en deuxième partie de cette recherche, de rappeler l'intérêt des Européens pour les productions orientales, qui justifiera l'activité des compagnies de commerce.) Avec l'Amérique, les Européens découvrent donc une sorte d'antimonde selon la longitude qui, de même que l'Antichtone des Anciens était supposé faire équilibre aux masses continentales de l'hémisphère Nord, représente une sorte d'envers inconnu de la civilisation : « La nature a tout ôté à un hémisphère de ce globe pour le donner à l'autre », écrira De Pauw (voir *supra*). L'argent américain est l'aubaine de cet antimonde qui va permettre aux Européens dépourvus (qui n'ont pas de produits à échanger contre les épices et les objets manufacturés) de participer au commerce asiatique. Les puissances asiatiques, elles, suffisantes, ont d'autant moins de raison de s'intéresser aux Amériques que les aventuriers et commanditaires européens, rouliers des mers, alimentent l'économie avec l'argent américain qui fait croître les affaires et qui multiplie les échanges. Sur la voie ouverte par l'aventure atlantique des « rois navigateurs », les monarchies européennes s'engagent dans le « commerce de long cours » et dans l'entreprise de conquête. Le « rêve héroïque et brutal » de conquérants à la « misère hautaine », célébrés par Heredia, se résout en comptoirs, mines et colonies. Le commerce et le contrôle des voies commerciales commandent la stratégie politique des Européens dont l'expansion, fatale à l'autre homme, se révèle apparemment irrésistible. Dans un monde ouvert, porté par le développement des « arts mécaniques », animé par une stratification sociale implacable mais présumée ouverte, où le temps est orienté et la carrière terrestre un espace de salut (cet optimisme entrepreneurial étant validé par la visible multiplication de richesses naturellement engendrée par l'acte économique – fut-il occasionné par la satisfaction du vice, selon le paradoxe exposé par Bernard Mandeville dans sa *Fable des abeilles*), l'affairement de l'« Homme Blanc », aventurier, missionnaire, exploitant, marchand, démontre une motivation farouche qui tranche avec le fatalisme des sagesses traditionnelles. *Better sleep with a sober cannibal than a drunken Christian*, note Herman Melville, précédemment cité (*Moby Dick or the Whale*, London : Constable, 1922, vol. I, p.30). Le complexe historique et culturel dont il est issu le convainc qu'en faisant son profit et son salut il apporte la civilisation. Pour prendre un exemple qui paraît aujourd'hui caricatural mais qui montre comment l'intérêt peut se couvrir de bonne conscience : les traiteurs de Bahia pouvaient ainsi se persuader de « racheter les âmes des nègres en achetant les corps » et « supput[er] les gains que représentaient pour l'Église tant d'âmes qui pouvaient y être amenées par la traite des esclaves, alors qu'elles se perdaient dans leur paganisme et dans l'hérétique sujétion aux nations étrangères où elles étaient sinon piteusement emmenées » (*Arquivo Publico de Bahia,* 7, f. 46). Comment s'opposer à de tels chrétiens ?

Hérodote et « Sciences Po » :
sur les modes de gouvernement

La science politique, regard critique sur l'art du gouvernement des hommes, commence vraisemblablement quand on s'avise de mettre en parallèle plusieurs modes de gouvernement. « Pourquoi le feu brûle-t-il à l'identique en Perse et en Grèce et pourquoi les normes sont-elles diverses ? » demande Aristote (*Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b). Un texte de l'historien grec Hérodote (484-420 ; III, 67-87), qui rapporte la prise de pouvoir du trône de Perse par Darius en 521, est souvent donné dans les manuels pour le premier spécimen de réflexion politique : il oppose, dans la bouche de leurs partisans respectifs (trois notables perses impliqués dans la succession de Cambyse – le trône étant occupé par un usurpateur, Smerdès) les mérites comparés de trois types de régime politique : la démocratie, l'oligarchie et la monarchie. Hérodote prévient ses lecteurs que les « discours [de ces Perses] paraîtront incroyables à quelques Grecs ». En effet, comment imaginer dans la bouche de « barbares » ce *topos* de la raison grecque sur les avantages et les défauts respectifs des constitutions politiques ? « Ils n'en sont pas cependant moins vrais », insiste donc Hérodote (80). Ces trois orateurs philosophes font partie des sept conjurés qui ont décidé d'assassiner le mage Smerdès qui se fait passer pour le fils de Cyrus, à qui il ressemble fortement – *à l'absence d'oreilles près*.

> Otanes exhorta les Perses à mettre l'autorité en commun. « Je crois, dit-il, que l'on ne doit plus désormais confier l'administration de l'État à un seul homme, le gouvernement monarchique n'étant ni agréable ni bon. Vous savez à quel point d'insolence en était venu Cambyse, et vous avez éprouvé vous-mêmes celle du mage. Comment, en effet, la monarchie pourrait-elle être un bon gouvernement ? Le monarque fait ce qu'il veut, sans rendre compte de sa conduite. L'homme le plus vertueux, élevé à cette haute dignité, perdrait bientôt toutes ses bonnes qualités. […] Il n'en est pas de même du gouvernement démocratique. Premièrement on l'appelle isonomie (l'égalité des lois) ; c'est le plus beau de tous les noms : secondement, il ne s'y commet aucun de ces désordres qui sont inséparables de l'État monarchique. Le magistrat s'y élit au sort ; il est comptable de son administration, et toutes les délibérations s'y font en commun. Je suis donc d'avis d'abolir le gouvernement monarchique, et d'établir le démocratique, parce que tout se trouve dans le peuple. » Telle fut l'opinion d'Otanes.
>
> Mais Mégabyse voulait que l'on confiât les affaires à une oligarchie ; il disait : « […] il n'est rien de plus insolent qu'une multitude bonne à rien. Et, à coup sûr, échapper à l'insolence d'un tyran pour choir dans celle d'une populace effrénée est chose qu'on ne saurait aucunement tolérer. L'un, s'il fait quelque chose, le fait en connaissance de cause ; l'autre n'est pas même capable de cette connaissance. […] Que ceux-là qui veulent du mal aux Perses, que ceux-là donc usent de la démocratie ; mais nous, choisissons un groupe d'hommes parmi les meilleurs, et investissons-les du pouvoir ; […] il est dans l'ordre de la vraisemblance que les hommes les meilleurs prennent les meilleures décisions. » [...]
>
> Tel fut l'avis de Mégabyse. Darius parla le troisième, et proposa le sien en ces termes : « L'avis de Mégabyse contre la démocratie me paraît juste et plein de sens ; il n'en est pas de même de ce qu'il a avancé en faveur de l'oligarchie. Les trois sortes de gouvernements que l'on puisse proposer, le démocratique, l'oligarchique et le monarchique, étant aussi parfaits qu'ils peuvent l'être, je dis que l'état monarchique l'emporte de beaucoup sur les deux autres ; car il est constant qu'il n'y a rien de meilleur que le gouvernement d'un seul homme, quand il est homme de bien. […] Cet homme se fait admirer, et cette admiration en fait un monarque ; ce qui nous prouve encore que, de tous les gouvernements, le monarchique est le meilleur : mais enfin, pour tout dire en peu de mots, d'où nous est venue la liberté ? de qui la tenons-nous ? du peuple, de l'oligarchie, ou d'un monarque ? Puisqu'il est donc vrai que c'est par un seul homme que nous avons été délivrés de l'esclavage, je conclus qu'il faut nous en tenir au gouvernement d'un seul : d'ailleurs on ne doit point renverser tes lois de la patrie lorsqu'elles sont sages ; cela serait dangereux. »

C'est finalement l'avis de Darius qui l'emporte et il reste à déterminer qui, des conjurés, sera roi (Otanès s'étant retiré de la compétition). Ils se mettent d'accord sur un mode de désignation original (propre à conforter le lecteur quant au caractère irrationnel des usages perses) : « Il fut [donc] décidé que, le lendemain matin, ils se rendraient à cheval devant la ville, et qu'on reconnaîtrait pour roi celui dont le cheval hennirait le premier au lever du soleil ».

Même si la procédure pourra lui sembler singulière, le stratagème qui va permettre à Darius de l'emporter (85-87) n'est pas pour déplaire au lecteur d'aujourd'hui qui sera conforté dans l'idée que l'appétit pour le pouvoir est universel et que les moyens pour y parvenir sont loin d'être toujours constitutionnels. (Cette version de son « élection » grâce à son cheval aurait d'ailleurs été répandue par les soins de Darius lui-même.)

> Darius avait un habile écuyer, nommé Œbarès. Au sortir de l'assemblée, Darius s'adressant à lui : « Œbarès, lui dit-il, il a été arrêté entre nous que, demain matin, nous monterions à cheval, et que celui-là serait roi dont le cheval hennirait le premier au soleil levant. Fais donc usage de toute ton habileté, afin que j'obtienne ce haut rang préférablement à tout autre. - Seigneur, répondit Œbarès, si votre élection ne dépend que de cela, prenez courage, et ne vous mettez pas en peine : personne n'aura sur vous la préférence ; j'ai un secret infaillible. » « Si tu en as véritablement un, reprit Darius, il est temps d'en faire usage ; il n'y a point à différer : demain notre sort sera décidé. » Sur cet avis, sitôt que la nuit fut venue, Œbarès prit une des cavales que le cheval de Darius aimait le plus. Il la mena dans le faubourg, l'y attacha, et en fit approcher le cheval de son maître, le fit passer et repasser plusieurs fois autour de cette cavale, et enfin il lui permit de la saillir. Le lendemain, dès qu'il fut jour, les six Perses, selon leur convention, se trouvèrent à cheval au rendez-vous. Comme ils allaient de côté et d'autre dans le faubourg, lorsqu'ils furent vers l'endroit où, la nuit précédente, la cavale avait été attachée, le cheval de Darius y accourut, et se mit à hennir. En même temps il parut un éclair, et l'on entendit un coup de tonnerre, quoique l'air fût alors serein. Ces signes, survenant comme le ciel eût été d'intelligence avec Darius, furent pour ce prince une espèce d'inauguration. Les cinq autres descendirent aussitôt de cheval, se prosternèrent à ses pieds, et le reconnurent pour leur roi. Tel fut, suivant quelques-uns, le moyen dont se servit Œbarès ; mais d'autres rapportent le fait différemment, car les Perses le content de deux manières. Ils disent donc qu'Œbarès passa la main sur les parties naturelles de cette cavale, et qu'ensuite il la tint cachée sous sa ceinture [« dans ses braies »] ; que dans le moment que le soleil commençait à paraître, les chevaux faisant le premier pas pour se mettre en marche, il la tira de sa ceinture, l'approcha des naseaux du cheval de Darius ; que cet animal, sentant l'odeur de la cavale, se mit à ronfler et à hennir.

Pour le lecteur grec d'Hérodote (comme pour le lecteur d'aujourd'hui), le stratagème utilisé par l'écuyer de Darius, associant la souveraineté humaine et le monde animal est pour le moins « exotique » (sauf, peut-être, s'il a en mémoire – le lecteur d'aujourd'hui – cette donnée de l'histoire familière de Tristan et Iseut, quand il est rapporté que le roi Marc *a des oreilles de cheval*). La thériomorphie du pouvoir est suggérée dans la seconde version, quand l'écuyer enferme l'odeur de la jument « dans ses braies ». Cette donnée « exotique » exprime en réalité une donnée constitutionnelle caractéristique de cette représentation du pouvoir souverain où la puissance du cheval est le symbole de l'autorité et de l'ordre cosmique.

Voici donc, introduit dans la rationalité du jeu politique (dans la matérialité du rapport de force entre les hommes à quoi se résume le politique, pour nous, modernes), une procédure de dévolution qui interroge la science politique. Depuis l'âge du bronze, en effet, associés au cheval, roues, svastikas, anneaux, qui figurent dans le monde indo-européen la course du soleil, font du roi un conducteur solaire, à la manière du dieu Indra, qui est dit *Chakravartin* (*Çakravartin*) : « Celui qui fait tourner la roue cosmique ». Au-delà du stratagème politique, cette association du cheval et de la souveraineté révèle donc un motif connu des études indo-européennes. Georges Dumézil rappelle qu'il existe deux rituels royaux dans lesquels le cheval est au centre. Une course stylisée, le *vajapeya*, et un sacrifice dans lequel le cheval, qui représente et qualifie le roi, est sacrifié au terme d'une année de vagabondage, l'*ashvamedha*. Plusieurs registres sont en cause dans ce rôle « politique » attribué au cheval : solaire, guerrier et sexuel. Le hennissement de l'étalon de Darius au soleil levant sanctionne cette association, banale dans la cosmologie en cause.

Cette légitimation du pouvoir par identification avec l'un de ses attributs les plus explicites, instrument et symbole de domination d'une oligarchie guerrière, emprunte tous les registres de la puissance, cosmique et génésique. Indra, dieu guerrier et roi universel, préside à l'*ashvamedha* où l'invocation au cheval et au char de guerre est récurrente (voir : Paul-Émile Dumont, *L'asvamedha : description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris : Geuthner, 1927, extraits) :

Le récitant adresse la parole aux chevaux, en disant :

> Ils font grand bruit les chevaux aux forts sabots ; lorsqu'avec les chars ils montrent leur force fougueuse. Foulant aux pieds les ennemis, ils détruisent les ennemis sans faire d'écarts (p. 150). L'oblation de celui-ci (le guerrier), c'est le chariot où sont posées ses armes et son armure. Ici, puissions-nous nous asseoir sur le char puissant, tous les jours, le cœur joyeux ! Il adresse la parole au char en récitant les stances suivantes : O seigneur de la forêt ! (ô char de bois) sois fort, sois notre ami, notre sauveur, riche en héros ! […] Que celui qui monte sur toi fasse des conquêtes (p. 151).

La puissance de l'animal est magnifiée dans une mise en scène de sa reproduction :

> On a au préalable enfermé des juments dans un enclos et on les y a tenues cachées. On les montre à présent au cheval. Le cheval hennit ; et ce hennissement est le *stotra*. Il fait « *hin !* » et ce cri est l'*udgitha*. Les juments répondent par un cri strident ; et ce cri strident est l'*upagitha* (p. 136).

Les épouses royales sont intimement engagées dans cette mise en scène :

> Lorsque l'*adhvaryu* [celui qui est responsable de la logistique du sacrifice] et le sacrifiant, sur le char, sont revenus à l'emplacement du sacrifice, on dételle le cheval du sacrifice. Et s'étant approchées du cheval dételé, les trois premières épouses du sacrifiant : la *mahisi* [la première épouse], la *vavata* [la favorite] et la *parivrkta* [l'épouse délaissée] oignent le cheval avec du beurre clarifié (p. 132).

Les épouses du sacrifiant récitent les formules suivantes :

> C'est toi le seigneur des troupes, que nous invoquons ! C'est toi le seigneur des aimés, que nous invoquons ! C'est toi le seigneur des trésors, que nous invoquons ! ô mon bien ! (p. 177)

Quand vient le moment de la mise à mort :

> Pour le cheval on étend à terre […] un drap, une couverture et une plaque d'or. Et c'est là-dessus que les dépeceurs et leurs aides tuent le cheval, en l'étouffant (p. 175). Lorsque les victimes ont été tuées, les quatre épouses du roi sacrifiant et une jeune fille s'avancent […] [avec l'eau d'ablution].

Chaque épouse récite une formule dans laquelle elle se plaint de ce que personne ne la mène, elle qui est pourtant belle et parée, auprès du cheval, et de ce que le cheval, qu'elle considère comme son amant, sommeille. Quand la *mahisi* « s'approche du cheval et se couche à côté de lui », on jette un drap sur le cheval et sur la *mahisi* (p. 176). L'adhvaryu, avec l'aide de ses acolytes, a donc recouvert la *mahisi* et le cheval de la couverture, il récite alors :

> Enveloppez-vous tous les deux dans le ciel […] Alors la *mahisi* prend le *sisna* [la verge] du cheval, et le met sur son *upastha* [ses organes génitaux], en récitant : « Que le mâle fougueux qui émet la semence, émette la semence ! » Puis le sacrifiant adresse la parole au cheval, en récitant : « Mets dans le *guda* (la vulve) de celle qui écarte les cuisses, et fais entrer, ô mâle, celui qui oint, la grande joie des femmes » (p. 178-179).

Prend place ensuite un échange de paroles licencieuses entre les officiants, la jeune fille et les quatre épouses :

> L'*adhvaryu* adresse des paroles obscènes à la jeune fille en disant : « Jeune fille, Hé ! hé ! jeune fille ! Cette petite oiselle qui s'agite en faisant *ahalak* ! - le *pasas* [le pénis] frappe dans le *gabha* [la fente], et la *dharaka* [la vulve] l'engloutit, en faisant un bruit de gargouillement ! » (p. 179)
> Le brahmane adresse des paroles obscènes à la *mahisi*, en disant : « *Mahisi* ! Hé ! hé ! *mahisi* ! Ta mère et ton père montent au sommet de l'arbre. En disant : « Je passe », ton père a secoué son poing [la tête de son pénis] dans la fente » (p. 179). C'est à cause de cela que celui qui possède le pouvoir royal peut frapper le peuple. En effet, la fente est le peuple, et le poing est le pouvoir royal ; et le pouvoir royal frappe le peuple (comme le poing frappe la fente) (p. 180).
> L'*udgatar* [celui qui chante les invocations] adresse des paroles injurieuses à la *vavata*… (p. 180)
> Le *hotar* (l'invocateur : celui qui récite les litanies) adresse des paroles injurieuses à la *parivrkta* en disant : *Parivrkta !* Hé ! hé ! *parivrkta !* Quand le gros est entré par secousses dans le petit de l'*amhubhedya* les deux *muskas* [les nymphes ?] de celle-ci se remuent comme deux poissons *sakulas* [*Puntius ophicephalus* ?] dans un sabot de vache (p. 181).

Le dossier des études indo-européennes comporte un autre exemple – dont l'authenticité est discutée –, encore plus scabreux, de ce mélange de politique et de thériomorphie. Dans le rituel indien, le rapport sexuel de la première épouse du roi avec le cheval mis à mort par suffocation est simulé. La description d'un rituel d'investiture d'un souverain de l'Ulster, due à un moine gallois, Giraud de Cambrie (Giraldus Cambrensis, 1145 ± 1220) parti en expédition avec Jean Sans Terre, fait état, elle, d'une copulation entre le candidat à l'investiture et une jument.

> II y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Kenelcunnil [Tir Cenel], une peuplade chez qui le roi est créé selon un rite extrêmement barbare et abominable. Tout le peuple de ce territoire se réunit en un même point, puis on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui qui va être élevé au rang non de chef, mais d'animal sauvage, non de roi, mais de hors-la-loi commet alors un acte de bestialité aux yeux de tous, avec autant d'impudeur que de sottise, déclarant par cela même qu'il est, lui aussi, une bête. La jument est aussitôt tuée et découpée en morceaux qui sont cuits dans l'eau et, dans la même eau, un bain est préparé pour le roi. Pendant qu'il y est assis, des morceaux de viande lui sont présentés et il en mange lui-même entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans

> lequel il se baigne, il puise et boit de tous côtés sans se servir d'un vase, ni de ses mains, mais seulement avec la bouche. Quand tout cela est accompli, conformément au rite mais non à la morale, sa royauté et sa souveraineté sont établies (dans la traduction de Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris : Gallimard, 1986, p. 217).

Ces informations permettent de lire la page d'Hérodote d'un œil plus averti. « Ne serions-nous pas, demande Dumézil, en présence d'un morceau de rituel d'intronisation simplement interprété par un Grec à l'usage des Grecs et, du rang de rituel, promu (ou dégradé) à celui d'événement historique “arrivé une fois” ? » (« L'intronisation de Darius », *Orientalia Duchesne-Guillemin*, Leyde : Brill, 1984, p. 146). Poursuivant sur cette lancée, Dumézil propose de voir dans la « confrontation des régimes » relatée par Hérodote non pas un exercice de droit constitutionnel mais un exposé et une « mise en pyramide » des « rapports entre les fonctions incarnées dans des groupes inégalement nombreux d'hommes dont la réunion constitue exhaustivement la société » (p. 146). Dumézil, suivant Albrecht Weber (« Il est probable que c'est là seulement la réduction d'une course qui, plus anciennement, alignait contre le char du roi des chars moins nombreux mais réellement montés chacun par un représentant d'une des classes sociales à l'exception des brahmanes ») voit précisément dans la course de char du *vajapeya* cette confrontation symbolique des trois fonctions (p. 146-147).

La raison politique emprunte ici des voies symboliques fermées à l'intelligence positive. Dans la mythologie du pouvoir en cause, le rôle du roi est sans doute de « faire la synthèse des fonctions et des principes », comme l'explique Dumézil (*La religion romaine archaïque*, Paris : Gallimard, 1986, p. 575), mais il est avant tout de légitimer la domination sociale d'une oligarchie détentrice de la puissance militaire et du sacré sur les producteurs de richesses représentés dans la troisième fonction. Réduite à sa finalité, la thériomorphie ici présentée se résume dans la remise des *regalia* au souverain au moment de l'investiture, au cours du *rajasuya* indien (Heesterman, Johannes C. *The ancient Indian royal consecration*, La Haye, 1957) et de la consécration du souverain en Irlande (« L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande », D. Dubuisson, *Revue de l'histoire des religions*, 1978, volume 193, n° 192-3, p. 153-164) : un vêtement associé au sacré, une arme représentant la fonction guerrière et une chaussure figurant l'abondance.

L’erreur d’Hérodote – qui écrit à peu près un siècle après l’événement – est d’un grec, tout *philobarbaros* (« amateur de barbares » - Plutarque, *Œuvres morales*, 37) soit-il. D’un autre monde… La cité n’est pas une structure féodale : la stratification sociale produit un ordre concurrent de la féodalité. Les cités grecques expérimentent, en effet, des formes politiques originales où les formes traditionnelles de la souveraineté sont questionnées, renversées ou ignorées. Pour rester dans le champ de l’historiographie grecque, ce que l’on appelle conventionnellement « l’archéologie de Thucydide » fait état de cette évolution politique. Les Grecs sont bien des indo-européens mais qui se sont émancipés de la structure. En voici quelques lignes.

> On pourrait invoquer beaucoup d'exemples montrant que les Grecs d'autrefois vivaient comme les Barbares d'aujourd’hui (I, VI). Le pays que l'on appelle maintenant la Grèce ne semble pas avoir été habité dès l'origine d'une manière stable ; il s'y produisit d'abord des migrations, car les habitants changeaient souvent de région, sous la pression d'arrivants sans cesse plus nombreux (I, II). Quand Minos eut constitué sa puissance maritime, les communications par mer devinrent plus faciles de peuple à peuple ; il fit disparaître des îles les pirates, d'autant mieux qu'il colonisa beaucoup d'entre elles ; les habitants du bord de la mer commencèrent à acquérir des richesses et à se construire des habitations plus solides ; quelques-uns même devenus plus riches entourèrent leurs villes de murailles ; dans leur amour du gain, les faibles subissaient la domination des forts, et les plus riches, avec les ressources dont ils disposaient, se soumettaient les cités plus faibles (I, VIII).

L’exception grecque à la tri-fonctionnalité indo-européenne a été soulignée (p. ex. : « Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique », Bernard Sergent, *Annales*, 1979, 34-6, pp. 1155-1186). Si l’on suit Thucydide, c’est du contrôle de l’activité maritime que naîtra la civilisation des Hellènes, avec Minos qui, le premier, pacifie et maîtrise les échanges. L’accroissement de la richesse modifie l’ordre politique (Thucydide, I, XIII). « La liste des tyrans, relève Gustave Glotz, coïncide pour ainsi dire avec la carte des grands ports » (G. Glotz, *La cité grecque*, Paris : La Renaissance du livre, 1928, p. 123). Une nouvelle légitimité précipite l’évolution de la société.

Nouée, vraisemblablement, à partir de l'appropriation des terres fertiles, la tri-fonctionnalité apparaît ainsi comme un système de domination d'une caste, religieusement légitimée, sur une masse des producteurs. Elle conceptualise la fécondité de la production agricole au profit d'une aristocratie foncière titulaire de la fonction guerrière. L'idéologie de la force militaire se vérifie dans le succès académique de la doctrine d'un peuple d'envahisseurs, les hypothétiques Indo-européens. Mais la constitution d'une classe de guerriers requérant la ponction économique d'une classe de producteurs, la tri-fonctionnalité en cause s'est vraisemblablement mise en place, avec sa caste de prêtres et sa théologie, avant de se diffuser. La communauté originelle des langues étant le seul fait avéré dans cette discussion, celle-ci n'établit en rien une identité ethnique et politique des

« conquérants ». Cette diffusion peut s'expliquer par l'expansion des agriculteurs (dont Ammerman et Cavalli-Sforza ont proposé une représentation mathématique en croisant les données des datations et celles de la génétique - *The Neolithic Transition and the Genetics of Populations in Europe*, Cambridge, Mass. : Princeton University Press, 1984) ou par une colonisation agricole. L'appropriation des terres fertiles crée une hiérarchie sociale. Il est plus économique de considérer que cette hiérarchie s'exporte avec la conquête – quand la conquête est avérée – et qu'elle s'exporte, aussi, « naturellement », par la simple expansion démographique des agriculteurs (à la vitesse d'un kilomètre par an, selon le modèle proposé par Ammerman et Cavalli-Sforza – cités par ailleurs). Le dossier indo-européen, linguistique, histoire et archéologie imbriqués, constitue un *topos* de l'anthropologie politique d'autant plus ouvert qu'on ne sait rien des « Indo-européens » et qu'il est tentant de généraliser la matière védique, documentée, aux données linguistiques et mythologiques qualifiant le domaine indo-européen.

L'approche du politique par la parenté ouvre des perspectives plus sûres. L'étude des termes de parenté dans les langues indo-européennes proposée par Émile Benvéniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969, I, p. 207 s.) montre une évolution significative du système de parenté tel qu'on peut le restituer par l'examen des appellations. « Le vocabulaire de la parenté indo-européenne, développe Benvéniste, témoigne de plusieurs états successifs, et reflète dans une large mesure les changements qu'a subis la société indo-européenne » (p. 274). Deux transformations importantes sont intervenues : 1) le fractionnement de la grande famille en familles distinctes […] 2) l'établissement des guerriers achéens dans la polis, la ville commune […] Les anciennes divisions sociales, fondées sur la descendance généalogique, sont remplacées progressivement par les groupements que détermine l'habitat commun (p. 309). Ainsi : « le terme « pater » est prégnant dans l'emploi mythologique » (p. 210) mais « là où seul *atta* est en usage, il ne reste pas trace de l'ancienne mythologie où régnait un dieu « père » » (p. 212). « *Phrater* ne désigne pas le frère de sang » (p. 213), il se réfère à une parenté classificatoire : « Il a fallu spécifier par un terme explicite le « frère de sang » : en latin, pour le frère consanguin on dit *frater germanus*, ou simplement *germanus* […] De même en vieux-perse, quand Darius, dans les proclamations royales, veut parler de son frère consanguin, il ajoute *hamapita*, *hamata*, de même père, de même mère », comme en grec *homo-patrios*, *homo-metrios* (p. 213). Le grec a créé *adelphos* (littéralement « né de la même matrice ») pour le « frère de sang » (p. 214).

> Quand on a désigné en grec la sœur par la forme féminine (*adelphe*) du terme pour « frère » (*adelphos*), on a introduit un changement radical dans l'état indo-européen. Le contraste ancien entre « frère » et « sœur » repose sur cette différence que tous les frères forment une phratrie issue mystiquement du même père ; mais il n'y a pas de « phratries » féminines. Mais, quand dans une nouvelle conception de la parenté, le rapport de consanguinité est mis en relief, et c'est là la situation en grec historique, un terme descriptif devient nécessaire et il est le même pour le frère et la sœur (p. 222).

Quand ? interroge Benvéniste. C'est la question… « Le système grec marque la transition d'un type de désignation à l'autre : tous les termes de parenté tendent à se fixer avec une signification unique et exclusivement descriptive. C'est pourquoi le nom du "frère" a été remplacé par celui de "co-utérin" » (p. 269). « La qualification *patrios* signifie "des pères, ancestral", et s'applique aux dieux de la lignée […] mais *patroios* est ce qui appartient au père personnel : fortune, esclaves » (p. 273). « Là où l'état indo-européen commun est conservé, il est caractérisé par des termes de parenté classificatoire, qui tendent à s'éliminer au profit de termes descriptifs » (p. 274-5).

« La grande famille se scinde en groupements plus étroits quand les descendants vont à leur tour fonder de nouveaux foyers (« pour des raisons économiques, les fils essaiment assez tôt »). Au début de sa *Politique*, Aristote caractérise les éléments de la société en tant que "communauté" (*koinonia*). Il pose comme unité la plus lointaine l'*oikos* (les Latins diraient *domus*) ; c'est pour lui la fraction la plus petite et la première forme de la société qui ait existé, il la définit comme une communauté du mari et de la femme, du maître et de l'esclave : c'est la notion de *familia* romaine. L'*oikos* est constitué du fait de la nourriture et du culte partagés chaque jour. De là Aristote imagine qu'on passe au village, *komé*, et à la cité, *polis* ». « Aristote, conclut Benvéniste, projette dans l'absolu un état historique » (p. 310) …

Quand Benvéniste écrit : « Nous assistons à l'abolition de la structure sociale indo-européenne et à la promotion de termes nouveaux […] (p. 310), il pose l'existence d'un état originel « communautaire » (qu'il imagine, d'ailleurs, de type matrilinéaire) que l'évolution aurait défait au profit d'un modèle plus « restrictif ». Ainsi le radical **swe*… parenté d'alliance et non parenté consanguine (p. 330) (distinction d'avec tout le reste et retranchement sur soi-même, effort pour se séparer de tout ce qui n'est pas le **swe* - p. 332) qui implique une liaison de caractère social, parental ou sentimental (p. 331) illustre-t-il cette mise en vedette du soi. Si l'évolution en cause n'est pas contestable, deux questions se posent quant à son point initial et à son point terminal. La

première, celle du degré de « communauté » originel. Si les informations d'ordre archéologique concernant la famille et la propriété liées à la concurrence pour les terres fertiles sont confirmées (voir sur ce site : « Traite atlantique et traite orientale », *in fine*) les invasions barbares – celles-ci historiquement documentées – ne sont pas le fait de groupes humains communautaires (système de parenté à classes), mais où il existe une hiérarchie sociale marquée en fonction du monopole des terres. La seconde, celle de l'exception de la civilisation classique, grecque et romaine, dans l'héritage indo-européen, spécifiée par une économie côtière et commerçante. Athènes et Rome s'émancipent du modèle « originel » (une domination territoriale imposée par voie de féodalité) et, grâce au commerce maritime et à l'esclavage, contrôlent la Méditerranée (les Grecs, dira Platon, installés sur les rives de la Méditerranée « comme des grenouilles autour d'une mare » - *Phédon*, 109 b).

Dans la longue durée et dans le style de Vico et de sa vision sismique et cyclique de l'histoire, on pourrait dire que les « Barbares » revitalisent le modèle primitif en faisant l'économie de la « civilisation ». Selon Montesquieu, la féodalité, inspirée des comitats, vient des forêts de la Germanie. D'après cette thèse, c'est cette structure « féodale », sinon avec ses propres serfs à tout le moins avec son concept, qui s'exporterait dans le monde romain en décomposition – dont les esclaves deviennent progressivement des *servi* (cf. la structure de la manse). Quand le peuple des Vandales envahit l'Afrique du nord, leur chef, « dans le but de se donner un renom de terreur », selon Victor, évêque de Vita, fit le recensement des envahisseurs (« vieillards, enfants, jeunes gens, esclaves et maîtres ») et en dénombra quatre-vingt mille. « Ce bruit se répandit et jusqu'à aujourd'hui [Victor écrit vers 486, soixante ans après les faits] ceux qui n'étaient pas renseignés ont cru que le nombre des hommes armés était aussi élevé, quoiqu'il soit à présent très faible » (*Histoire de la persécution des Vandales*, I, 1). Après l'ivresse de la conquête et de la destruction, il faut vivre : s'il ne se convertissent pas, l'établissement des envahisseurs applique alors, sur le monde ruiné où le commerce et l'artisanat sont diminués, les recettes éprouvées de la mise en valeur de la terre. A cette aune, le monde occidental se rétrécit dans d'étroites limites (un seigneur, sa terre et ses serfs). Ce qui reste de « civilisation » sera (imparfaitement) transmis par l'Église, qui s'adapte aux Barbares, et par l'islam, religion de commerçants répandue par la conquête et entretenue, elle aussi, par le tribut et par l'esclavage. Une nouvelle page va s'écrire avec la Renaissance et les Découvertes, les Européens prenant le Moyen-Orient à revers et mettant en place la première mondialisation. Qui va faire apparaître, à son tour, la féodalité comme un modèle dépassé, et va renouer avec l'institution de l'esclavage. *Corsi e ricorsi storici !* La décapitation du roi marque la fin de la physiocratie avec son « or [quasi] immobile » (Montaigne, III, 6), quand « la possession de la terre et le gouvernement des hommes [sont] une seule et même chose » (Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2e éd., 1856, p. 54). Ceux qui font rouler l'or vont prendre le pouvoir…

Génériquement, qu'est-ce qu'un « empire » ? Une infrastructure de producteurs qui paie l'impôt régalien. A quoi sert cet impôt ? Constitutionnellement, à protéger les sujets des dangers physiques (attaques de groupes hostiles, pillages, vols…) et des dangers moraux : l'ordre que l'empire fait régner procède de la nature divine du monarque dont l'onction assure aussi la reproduction de la nature. Avec le roi consacré, c'est la prospérité qui descend sur terre sur le plan incliné de la pyramide sociale. Les empires ont besoin de soldats et de prêtres pour assurer l'ordre et (le cas échéant) s'étendre. Les religions suivent et légitiment le trône (la religion romaine était un culte à l'empereur). Elles se diffusent avec l'expansion politique des empires. Ce type de structure se développe idéalement en physiocratie où la force se légitime du rituel qui maîtrise (imparfaitement) une nature capricieuse. Mais il vient un temps où l'impérialisme n'a plus besoin de la religion pour faire la loi. Comparé à ce type « standard », l'échange marchand est en effet en mesure de créer un nouveau type d'empire, *désacralisé*, entièrement dévoué à la circulation monétaire. Le rôle de l'exécutif se borne alors (idéalement) à assurer la sécurité et la régularité des transactions. A cette fin, l'impôt finance police et justice. La cascade d'autorité en cause dans ces deux cas de figure : des dieux, un roi-dieu, des prêtres, un roi monnayeur, le marchand, le banquier… résume l'histoire de l'humanité eurasiatique. C'est ce dernier type d'empire désacralisé qui s'impose aujourd'hui, les guerres étant menées, non plus pour une extension géographique de l'impôt, mais pour l'accès aux ressources qui permettent de produire de la valeur d'échange. Ce sont des guerres commerciales. Sans doute les passions territoriales, liées à l'histoire et à l'identité, restent vives. Mais il n'y a qu'un marché. Un même système juridique, émanation d'organisations internationales officielles, réglemente (théoriquement) les échanges des 197 États reconnus par l'ONU. Plus prosaïquement, les *incoterms* (qui définissent les obligations réciproques du vendeur et de l'acheteur dans le cadre d'un contrat d'achat/vente international, le partage des coûts et la division des risques) glosés en *globish*, résument la philosophie du marché et la paix blanche qu'il est supposé faire régner.

Ces quelques notes font apparaître la difficulté à penser « le politique » et l'histoire des institutions sous un système explicatif unique. L'approche des royautés africaines, proposée dans un chapitre suivant, complexifie les données à prendre en considération. C'est ce qui va être exposé maintenant.

Afrique

C'est une autre configuration du pouvoir qui se présente en Afrique subsaharienne. Les mythes d'origine sont (aussi) des chartes dont la dramaturgie met en scène les acteurs de la société. Sans doute le rôle du roi dans l'idéologie indo-européenne est-il de « faire la synthèse des fonctions et des principes », comme l'explique Dumézil, cité plus haut, mais ce personnage reste essentiellement un dominant, membre et représentant d'une caste dominante. Il existe une autre conception de la fonction royale, dont l'« exotisme » des royautés africaines donne, à son tour et à divers degrés, une illustration, conception selon laquelle la royauté est conçue sous le contrôle et en association avec les producteurs et où le « roi » est si peu un dominant, au sens politique du terme, qu'il peut être sacrifié au terme d'un mandat dont les années lui sont préalablement comptées (voir ici le chapitre : « Pourquoi le sang de la circoncision… ») Lors même qu'elle se consacre aux sujets archéologiques – c'en est un – l'anthropologie vise à comprendre ce que signifie la diversité des usages et des normes et ce que ces sujets peuvent nous apprendre sur nous-mêmes. C'est le programme que J.-J. Rousseau avait défini : « Observer les différences pour découvrir les propriétés ». Avec le dossier de la royauté sacrée, on s'interroge sur les conditions d'apparition du pouvoir politique.

Quelques jalons, ci-après, sur l'histoire du concept de royauté sacrée (il existe une centaine d'ouvrages et d'articles essentiels sur le sujet, les études africanistes constituant l'essentiel de la matière). On considère James Frazer (1854-1941) comme l'« inventeur » (le terme est ici utilisé dans son sens archéologique) du concept de royauté divine dans *Le Rameau d'or*, dont la première édition date de 1890. Le titre complet de l'ouvrage est : *Le Rameau d'or : une étude sur la magie et la religion*. (Le titre fait référence au rameau d'or qu'Énée doit cueillir pour pouvoir pénétrer dans le royaume des morts.) Une édition en 12 volumes a été publiée entre 1907 et 1912. C'est une somme. L'ouvrage est divisé en sept parties et c'est la première qui nous intéresse plus particulièrement : « Les origines magiques de la royauté » (« Magic Art and the Evolution of Kings ») dont le motif est à la source des recherches de Frazer. Frazer pense pouvoir observer le principe de la royauté sacrée dans la coutume du « roi Aricie », prêtre du temple de Diane Aricie dans un bois près de Rome, fonction occupée par un évadé, un esclave, un gladiateur en disgrâce… qui restait en charge jusqu'au jour où un autre fugitif le mettait à mort et cueillait un rameau de l'arbre sacré qu'il avait charge de garder. L'idée, c'est qu'il existerait des sacerdoces ou des fonctions, magiques, religieuses ou politiques dont le titulaire serait rituellement mis à mort. Frazer n'est pas le premier à rapporter et à s'interroger sur le régicide rituel. Deux historiens anciens, Strabon et Diodore de Sicile, en font mention à propos du « royaume de Méroé » dont les vestiges se trouvent au Soudan. On pourrait résumer l'explication frazerienne comme suit : La personne du souverain symbolise le royaume si exactement que le roi *est* son royaume. En vertu de cette identité physique, le roi ne peut tomber malade ni mourir de mort naturelle : car le royaume en serait nécessairement affecté. Le régicide est donc le moyen de maintenir sur le trône un roi toujours en pleine possession de ses facultés. C'est un mode de succession qui permet de pallier au caractère fini de la vie humaine, de garantir ainsi, sans hiatus et sans crise, la continuité et la permanence du royaume. Tout ceci ne nous est pas absolument étranger (au mode de succession près) : quand nous avons appris dans nos manuels d'histoire des formules du genre : « Le roi est mort ! Vive le roi ! », « La personne du roi décède, mais la royauté est pérenne »…

Trois autres noms (pour ce qui sera présenté ici) : Leo Frobenius (1873-1938) qui conduit douze expéditions à l'intérieur du continent africain ; Henri Jeanmaire (1884-1960), un helléniste à qui l'arbre de la philologie ne cachait pas la forêt des symboles ; E. Evans-Pritchard (1902-1973), qui dans une célèbre *Frazer lecture*, en mai 1948, aurait, a-t-on pu dire, liquidé à la fois la question et son inventeur (commis un double meurtre rituel, en somme). Après ces quatre noms fondateurs, on peut définir plusieurs approches sur la question (qui a survécu au meurtre rituel) : une école qu'on pourrait appeler symbolique (largement fidèle à Frazer) ; une école historique, qui a bataillé contre la précédente ; et, dans une position moyenne, des auteurs qui font (à des degrés divers) une lecture d'inspiration marxiste ou positiviste de la royauté sacrée… On peut ajouter à cette liste les « pyrrhoniens », qui mettent en doute la réalité du régicide. Derrière cette diversité, une même question : Quel est le statut du rituel ? Quelle est la fonction des symboles ? La question c'est bien sûr celle de la nature du pouvoir. Quand Frazer a développé sa théorie de la royauté divine, ses contemporains y ont vu – métaphoriquement – quelques similitudes avec la vie politique : quand on dit, en effet d'un homme politique : « C'est un tueur ! » Mais le système fait évidemment question dans nos évidences publiques touchant les affaires de l'État. Dans notre conception du pouvoir, le pouvoir c'est (aussi) le pouvoir d'accaparer les signes et les biens. A quoi bon être roi, occuper la plus prestigieuse fonction si l'on n'est pas capable, au bout du compte, de sauver sa peau ? Ce qui est en cause, c'est le statut et le rôle du représentant ou du dépositaire de l'autorité. Dans la royauté sacrée, et dans les conceptions religieuses du pouvoir en général, le titulaire de la charge est un médium : un intermédiaire entre les puissances supra-naturelles et les hommes. Il y a bien sûr là l'idée que la vie des hommes dépend des puissances supérieures et qu'un représentant ou un interprète de ces puissances parmi les hommes est nécessaire à la bonne marche des choses, à la prospérité de la nature et des hommes.

Selon la définition classique du roi sacré due à Seligman, qui fut probablement le premier ethnologue à confronter le concept frazérien à la réalité ethnographique (celle des Shilluk du Soudan), ce type de souverain est tenu pour responsable du bon ordre des choses et spécialement de la fertilité du sol et des animaux domestiques. On pourrait dire qu'avec le roi sacré la société possède un moyen de contrôle sur l'ordre du monde. Sur la réalité du régicide et sa signification, on renverra ici à l'article de M. Young, critique d'Evans-Pritchard (Young, W. M., 1966, « The divine Kingship of the Jukun : a Re-Evaluation of Some Theories », *Africa*, vol. XXXVI, n° 2 ; une traduction cursive est disponible sur le site <*AnthropologieEnLigne.com*>). Si l'épuisement physique et la maladie, ou les calamités naturelles démontrent l'incompétence du roi, pourquoi mettre à mort, selon un terme fixé à l'avance, des rois en parfaite santé alors que l'ordre des choses est conforme ? Comment expliquer cette périodicité du régicide, attestée dans un certain nombre de royautés africaines – qui ne doit rien, répétons-le, à la vulnérabilité du roi ou aux aléas climatiques dont il est tenu pour responsable ? On peut voir là une illustration de la manière dont les sociétés traditionnelles conçoivent la place de l'homme dans le cosmos et interprètent le temps humain dans sa relation avec les cycles naturels. Il est vraisemblable que les régularités cosmiques ont pu servir d'unités de compte pour organiser la vie sociale et que les souverains ont pu faire aussi fonction de médiateurs dans ce calcul. Cette question, qui relève de l'archéo-astronomie et de l'ethno-astronomie, est approchée dans les documents cités dans un prochain chapitre. Le nom de Leo Frobenius, cet explorateur allemand qui a conduit plusieurs expéditions africaines et qui a apporté une contribution importante au dossier de la royauté sacrée a été avancé plus haut. En introduction, on peut mettre en avant deux données résultant de ses enquêtes, alors qu'il atteint, en 1911, le centre de l'Afrique et visite des populations appartenant à ce qu'il appelait la « vieille civilisation éthiopienne » : - Un face-à-face et un dialogue, vraisemblablement unique dans l'histoire de l'ethnographie, entre l'explorateur et un roi promis à la mort rituelle ; - et la remarque faite, dans les populations en cause, d'une corrélation entre la mise à mort du roi et la promotion d'une nouvelle classe d'âge. Henri Jeanmaire, helléniste, auteur de travaux sur les rites d'initiation en Grèce ancienne (1939), également mentionné plus haut, a fait une lecture attentive et exhaustive de Frobenius et commenté l'édition de 1913 du troisième volume d'*Und Afrika Sprach*. C'est probablement le premier auteur de langue française a avoir fait état du régicide chez les Moundang et de sa corrélation avec les rites initiatiques. L'étudiant ayant fait ses humanités ou ayant quelque teinture de culture générale peut ainsi avoir eu une connaissance indirecte de la royauté moundang (dont il sera question librement ici dans les marges de l'ethnographie experte d'Alfred Adler - 1982), de l'énigme de la royauté sacrée que cette configuration « éthiopienne » met en vedette et de la discussion d'anthropologie politique qu'elle engage.

La signification de cette inversion des titres du pouvoir – selon les canons de l'anthropologie politique – procède d'une ingénierie socio-économique où la stratification est peu marquée, où il n'existe pas de classe de prêtres et où la hiérarchie sociale ne repose pas sur l'accaparement privé des terres et le servage. Pour prendre un exemple « moyen » (sur le spectre des institutions recensées) : chez les Songye, population du sud-est du Zaïre, les fonctions cheffales sont assumées successivement et pour une durée déterminée par les représentants des différents clans. La constitution organise la société à la faveur d'une dialectique entre les hommes de la terre, premiers occupants du sol et la fonction cheffale originairement instituée par un étranger arrivé dans le pays. Ces fonctions qui divisent la société en deux catégories ne se transmettent pas héréditairement. Elles se répartissent entre aînés et cadets. La dialectique entre ces deux termes ne définit donc pas la domination, perpétuée généalogiquement (*e. g.* les « deux fois nés » indiens), d'un clan sur un autre, mais un équilibre propre aux moyens que la société met en œuvre pour assurer sa reproduction. Les trois fils du fondateur mythique de la royauté se partagent les fonctions de chasseur, de forgeron et de magicien (réunies en la personne de leur père). Ces trois « spécialisations », vitales à la société, s'organisent ainsi selon l'ordre de la séniorité : le chasseur, pourvoyeur de viande, cède le pas au forgeron associé à l'agriculture et à l'introduction des plantes cultivées. Dans ce type d'organisation sociale, le roi, médiateur entre les hommes et les puissances de la fécondité, est un « moyen » de la prospérité. L'otage du politique et non son expression ou son chef d'orchestre. La confrontation des récits d'origine, tels qu'on peut les recueillir sur le terrain, avec les données archéologiques et linguistiques ne permet pas toujours de dénouer l'énigme de la genèse sociale. Concernant l'Afrique centrale et l'Afrique australe, une information d'importance tient dans l'appartenance des langues à une même famille. L'hypothèse de la dispersion d'une population d'agriculteurs liée à la métallurgie du fer et à la domestication animale est l'explication le plus souvent avancée pour rendre compte de cette commune appartenance. Une économie agraire aurait supplanté une population de chasseurs-cueilleurs. Cette dialectique du chasseur, du cultivateur et du forgeron est fréquente et les mythes africains de souveraineté constituent souvent une méditation et un arbitrage sur les écologies en concurrence ou en complémentarité.

Les systèmes politiques africains traditionnels offrent donc un paradoxe à l'anthropologie politique : apparemment conformes aux schémas classiques de la domination et de l'organisation sociale, dans leur apparat ou leur accumulation, ils s'en écartent aussi radicalement. Ainsi de la description du palais du roi Moundang, au Tchad, par Adolf Freidrich, duc de Mecklenburg (*Vom Kongo zum Niger und Nil*, Leipzig : F. A. Brockhaus,

1912) qui atteint Léré en juin 1911 (il arrive le 9 juin et repart le 15) et qui voit une structure conforme à ce que l'on attend d'un tel symbole du pouvoir : « Le palais est une énorme construction » avec « des étables, une salle de réception, un hall d'entrée et des appartements » « pour environ une centaine de femmes ». « Le lamido possède une autorité considérable et prend un grand intérêt à la culture des champs. Les français lui ont enseigné comment cultiver le coton et lui en ont fourni les graines » (p. 146-147). Ce despote éclairé (en quelque sorte ; Friedrich confère d'ailleurs à « Ganthiome », le *gong* de Léré, le titre de « lamido », qui traduit le terme arabe *amir*, émir, en fulfulde) fait pourtant traditionnellement l'objet d'un régicide rituel. Passé de mode, ce dossier de la royauté en Afrique possède donc un intérêt qui n'est pas seulement historique : il peut être utile pour exposer l'implication du religieux dans le gouvernement des hommes et dans l'administration des biens. La conception du pouvoir qu'il révèle peut être considérée comme une sorte d'illustration de l'altérité politique, de ce que le politique dans nos évidences libérales doit être : libre de toute emprise religieuse.

En Afrique de l'ouest, où le statut du forgeron est divers – cette figure est souvent opposée à celle du faiseur de pluie comme le feu et l'eau, l'un nécessaire à la reproduction de la nature l'autre à sa transformation – une corrélation positive est parfois relevée entre le statut du forgeron et l'importance de l'agriculture – par opposition aux sociétés pastorales, où le forgeron, nécessaire, est méprisé. C'est spécifiquement le cas au sein de ce que Leo Frobenius a dénommé la « vieille civilisation éthiopienne », dans les sociétés qu'il a visitées en 1911 et 1912, dans l'est du Nigéria et le nord du Cameroun (soit, dans la transcription de Frobenius, les Tschamba, les Dakka, les Mundang, les Lakka, les Baja [Gbaya], les Bokko-Nandji, les Durru, les Bum [Mboum] et les Mulgoi-Kanuri [Kanouri]) et dont l'ethnographie peut servir de référence pour examiner la configuration du pouvoir dans cette partie de l'Afrique (c'est la première partie du livre V d'*Atlantis*, *Dichten und Denken im Sudan*, 1925, intitulée « Der Lebensinhalt der Tiefsudaner », Jena : E. Diederichs – édition citée). Dans ces sociétés, le forgeron tient un rôle majeur dans les rituels et occupe un rang, certes divers et polysémique, mais éminent. Une question générique est celle de la manière dont ces populations ont intégré le fer dans leur économie, mettant en œuvre une dialectique du rituel et du matériel qui permet à la société de maîtriser la nature. Agent de l'exploitation et de la diffusion des céréales, le forgeron est ici perçu comme le héros civilisateur. Frobenius rapporte qu'en pays Moulgoy, chez les Kanouri, « le propriétaire d'un champ doit faire tenir au forgeron cinq panerées de grains après chaque moisson. La raison en est qu'on est redevable de tout au forgeron : du couteau qui sert à couper le cordon ombilical, de la houe qui sert à cultiver le champ et à creuser la tombe (p. 163). Chez les Dakka, le forgeron, occupe « une position proche de la position dirigeante » (p. 62). C'est le forgeron qui dote le prêtre (*kameni*) des objets rituels, c'est lui qui préside à l'ordalie dont le roi est l'objet et c'est lui qui apporte le savoir aux hommes. « Dans les temps anciens, il y avait trois choses que les hommes ne savaient pas faire » : cuire les aliments, construire des maisons et copuler. « C'est alors qu'un forgeron arriva… » (p. 62). « Les Tchamba disent eux-mêmes des forgerons : “Ils sont respectés autant que le roi” » (p. 18). On leur attribue l'invention des rhombes et des sonnailles sacrées (p. 27) et l'on pense qu'ils ont apporté la civilisation, à l'instar de ce qui est dit chez les Dakka (p. 30). Mais personne ne consentirait à nouer des relations de mariage avec une famille de forgerons (p. 18). Chez les Moundang, en revanche, où les forgerons font l'objet d'une grande considération, l'on « donne volontiers sa fille en mariage à un forgeron »… (p. 86). Frobenius relève également, chez le Baya, le rang important du forgeron qui vient juste après le roi (p. 109) et dont on recherche l'alliance. Les forgerons ne sont pas castés chez les Baya mais, de fait, comme le fils apprend son métier de son père, il s'ensuit que les lignages de forgeron sont fermés. Chez les Dourrou, qui sont les premiers producteurs de fer du Cameroun (centre et nord), les fonctions rituelles sont partagées par le chef de village et le chef des forgerons (il n'existe pas de fonction de « prêtre ») (p. 138).

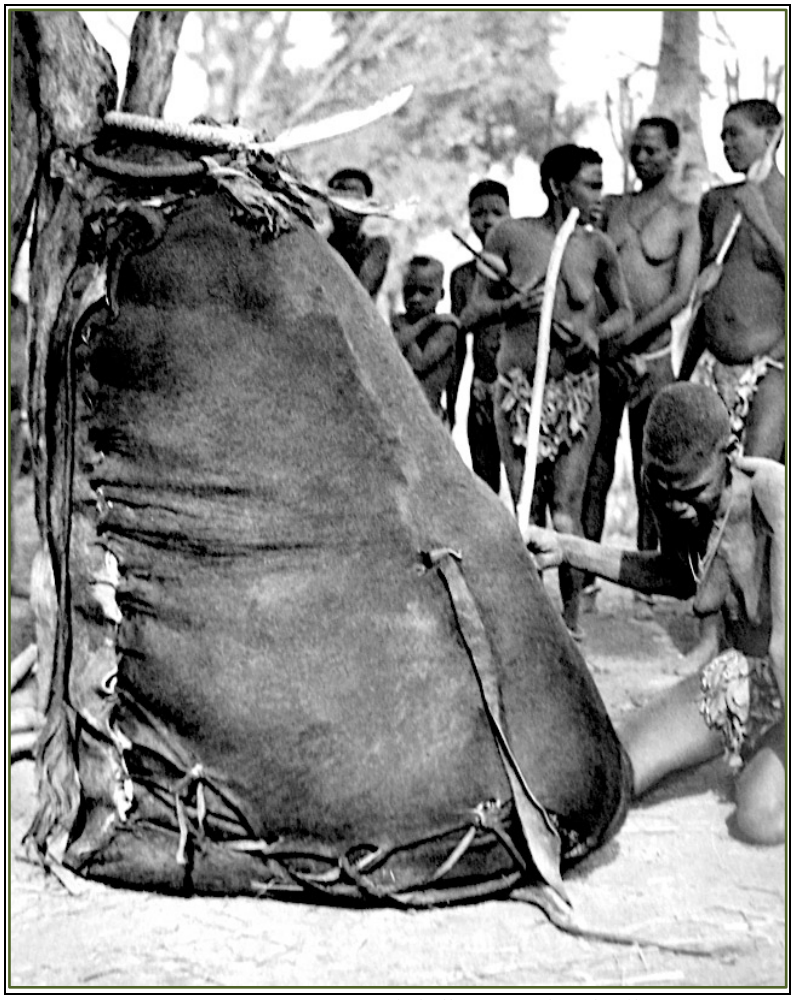
La « vieille civilisation éthiopienne »

Les enquêtes de Frobenius ont particulièrement mis en évidence l'importance des pratiques funéraires et du culte des ancêtres dans les sociétés qu'il a prospectées. La conception selon laquelle la fécondité de la nature et la fécondité des femmes sont sous le contrôle des ancêtres se spécifie ici dans un traitement des cadavres et un culte des crânes dont les traits sont largement communs aux sociétés en cause. Toute naissance consiste dans la réincarnation d'un ancêtre. Toute récolte est le fruit de la faveur des ancêtres. C'est ce que Frobenius qualifie de mânisme (*Manismus*, p. 24) ou de tellurisme (*Tellurismus*, p. 32).

Ainsi chez les Dourrou le cadavre est déposé dans une fosse verticale ; on laisse émerger la tête qui sera prélevée par le forgeron. La tombe est aménagée hors du village, à l'est. C'est une fosse verticale, assez profonde pour que le corps, en position debout, laisse émerger la tête (les jeunes sont inhumés en position allongée). La fosse est comblée de manière à ce que seuls la tête et les mains fassent saillie. Pour les protéger, on les recouvre d'une grosse poterie dont les bords sont cimentés (p. 146). Quand il s'agit d'un chef, trois mois après que le corps ait été inhumé, le maître des forgerons se rend sur la tombe, ôte la poterie protectrice et prélève le crâne du *djab* défunt. Le crâne, enfermé dans une urne, sera déposé dans une case spéciale de la concession familiale (p. 146).

Chez les Bokko (qui habitent les régions montagneuses de la Haute-Bénoué), lorsqu'un vieillard est moribond, on égorge un taureau sans bosse dont on retire la peau. On fait prendre au cadavre la position agenouillée, lui plaçant les mains devant les genoux, paumes plaquées l'une contre l'autre. Enveloppé de bandes de coton étroitement serrées, le cadavre est ensuite déposé sur le côté gauche dans la peau encore humide, puis solidement empaqueté. Ce ballot mortuaire sera ouvert un an après, afin d'en prélever le crâne qui sera déposé dans la hutte aux ancêtres où sont remisés les rhombes (p. 122-123).

Chez les Nandji, le cadavre, emballé comme ci-dessus et placé sur un lit en argile, est exposé au feu. La fumigation dure plusieurs jours, dix jours s'il s'agit d'un chef. On ajoute une nouvelle peau lorsque la peau exposée au feu est corrodée. Quasi momifié, le cadavre est conduit dans un caveau à l'entrée étroite et dont le fond est tapissé d'ossements. Le ballot est entr'ouvert : on fixe un crochet en fer à l'arrière du crâne, auquel on accroche une corde et le cadavre reste suspendu à l'intérieur de la fosse. Jour après jour quelqu'un vient et tire doucement sur la corde, faisant osciller le ballot… Au bout de deux à trois mois, la tête se détache et l'on rapporte le crâne à la maison. Enduit de rouge, il sera mis dans une poterie et déposé dans un mausolée à l'extérieur du village (p. 124) (illustration dans Frobenius, 1913 : voir *infra*).



Kirdi, p. 81 : La veuve et le ballot mortuaire (détail)

René Gardi, qui visite la région en 1952, 1953 et 1955 (*Kirdi. Unter den heidnischen Stämmen in den Bergen und Sümpfen Nordkameruns*, Bern : Scherz, 1955 ; trad. fr. *Kirdi, parmi les peuplades païennes des monts et des marais du Nord-Cameroun*, 1957, Paris : Albin Michel) donne des photographies et un commentaire des rites funéraires chez les Dowayo. Ci-dessus, une photographie du ballot mortuaire (1957, p. 81, détail)

Commentaire :
« Les images qui suivent représentent des scènes du culte des morts des Doayo de la région de Poli. Trois semaines durant, les gens du village dansèrent, firent entendre lamentations et plaintes, chants et musique tous les jours pendant quelques heures, autour de l'arbre-fétiche rouge près duquel gisait le cadavre du chef cousu dans des bandelettes et des peaux.

[…] Trois semaines après le décès, le cadavre n'était pas encore inhumé. On l'avait enveloppé et cousu dans plus de quarante longues bandelettes de coton et de quatre ou cinq peaux de taureaux sacrifiés, et orné la tête qui sortait, d'anneaux tressés, de plumes, et de toutes sortes d'amulettes. La veuve du défunt s'agenouille auprès de lui, se traîne autour du cadavre, se couvre de terre et de poussière, se lamente, applique l'oreille contre la peau humide comme si elle espérait encore un signe de vie.

Pendant des jours entiers il y eut toute une série de cérémonies étranges autour de cet affreux paquet de cadavre […] Ils essayèrent de réveiller le mort par des bruits des cloches et des crécelles ; ils portèrent le cadavre en procession autour de l'arbre-fétiche rouge ; au plus fort de ces hideux épisodes, ils simulèrent symboliquement au-dessus du mort, la cérémonie de la circoncision sur un jeune gaillard débordant de vigueur. »
« La fosse dans laquelle on descendit le cadavre empaqueté de manière que le mort demeure dans la position assise, les genoux fortement repliés, avait plus de trois mètres de profondeur. »

Commentaire de la photographie de la page 86 :
« Culte des crânes chez les Doayo. Nous avons découvert plus d'une fois, non loin des villages, sous des éboulis de rochers, de ces dépôts de crânes. Des urnes d'argile couvertes, barbouillées de la bière des sacrifices, recelaient chacune un crâne, quelquefois deux. Il y avait parfois une vingtaine des ces urnes funéraires l'une contre l'autre et contenant les crânes d'hommes et de jeunes garçons, tandis que les crânes de femmes et des enfants étaient cachés ailleurs. »

L'idée-force est la croyance que la fécondité des femmes est entretenue par la réincarnation des défunts

Chez les Nandji, après la consommation du mariage, l'épouse est conduite au mausolée dans lequel se trouve le crâne des ancêtres paternels. Le père fait une offrande dans la poterie contenant le crâne de son propre père ou de son grand-père, qu'il invoque. L'enfant à naître portera le nom de l'ancêtre réincarné (p. 125).

Chez les Tchamba, « l'idée de renaissance se manifeste lors du mariage d'une jeune fille. La jeune mariée doit être mise sous la tutelle […] des morts, afin que ceux-ci confèrent la fécondité à son jeune corps ». Dans ce but, le père se rend avec sa fille sur la tombe de son propre père, ou de son grand-père, et répand le sang d'un coq sur la tombe après avoir formulé une invocation pour que sa fille puisse engendrer (p. 24). « Tout mort renaît […] On peut identifier dans chaque enfant qui il a été, car chaque défunt qui renaît est la réplique de ce qu'il a été dans sa vie antérieure » (p. 23). Le cadavre est lavé, le crâne est rasé à l'exception d'une bande de cheveux qui va de la nuque jusqu'au front. Le corps est comprimé, les genoux repliés, la main gauche sous la joue gauche, la main droite sur la joue droite. Le cadavre est enroulé dans une bande de coton, puis déposé dans un caveau.

> Si l'on ne place pas le cadavre dans cette position, la main droite posée sur la tête, il ne serait pas possible au mort de se réincarner sous la forme d'un enfant ». Le visage du mort est dirigé vers le sud, la partie inférieure vers l'ouest. L'informateur tchamba insiste pour que je note le détail de ces instructions d'orientation, car si l'on y apportait une modification : les funérailles dans leur intégralité ne serviraient à rien ! (*Nützt die ganze Bestattung nichts !* appuient les italiques de Frobenius, répercutant la conviction de son informateur - p. 22-23).

Pareillement chez les Dakka, les récoltes et la fécondité des femmes sont placées sous la tutelle des ancêtres. Le chef de famille sacrifie un coq blanc et répand une calebasse de bière sur la poterie posée sur le dalle qui ferme la tombe avec l'invocation : « Grand-père ! fais que le mal ne frappe pas les récoltes ; que le mal ne s'abatte pas sur la famille ! Donne-nous beaucoup d'enfants ! Donne-nous une récolte abondante ! Garde-nous des palabres » (p. 68).

Si une jeune mariée n'a pas d'enfant dans les délais normaux, le père se rend au cimetière familial, muni d'une poule blanche, de bière et d'un peu de farine de mil pour invoquer les ancêtres. Au moment de se marier, la jeune fille moundang se rend, dans le même esprit, accompagnée de sa mère, sur la tombe de son père ou de son grand-père en emportant beaucoup de nourriture. Elle invoque les *holi* (les défunts) et l'enfant qu'elle mettra au monde est considéré comme la réincarnation d'un de ces *holi* (p. 88). La fête de la moisson est, de même, chez les Moundang, l'occasion d'un sacrifice aux pères (p. 89), comme c'est le cas chez les Tchamba où un sacrifice solennel a lieu à l'occasion de la fête des moissons, devant le grenier à mil (p. 24).

Cette dépendance des vivants vis-à-vis des morts a pour contrepartie un pouvoir des vivants sur le cours des choses (puisque l'ancêtre est accessible par la prière et le sacrifice) : c'est le secours du rite. La fonction d'un personnage qualifié de « prêtre » est de mettre en œuvre ce pouvoir du rite sur le monde. Les informations de Frobenius sont particulièrement riches à ce titre.

Le prêtre et la fécondité de la nature

Ce pouvoir du rite participe d'une anthropomorphisation de la nature qui apparaît notamment pendant la période qui précède la maturation des récoltes. Frobenius explique alors, à propos des Tchamba, que « cette philosophie tellurique a pour principe une certaine idée des relations sexuelles » (p. 32). Ainsi, quand « commence la maturation des premiers fruits des champs » jusqu'à la fabrication de la bière brassée avec les premiers épis de mil les rapports sexuels sont interdits (p. 32-33). En sa qualité de prêtre et de maître du culte du *voma* (culte associé aux crânes et aux instruments rituels, rhombes et sonnailles), le *vomgara* est responsable des rites liés à la culture des céréales. Dans ce qui s'apparente à un rite de prémices, il se rend dans les champs muni des sonnailles et des rhombes en bois. Il coupe quelques panicules de mil, il les enveloppe dans une feuille et place cette offrande au milieu du chemin. Les femmes et les enfants doivent contourner cet obstacle. Après cette offrande, le *vomgara* rentre chez lui. La consommation du mil nouveau et les rapports sexuels sont interdits. Quand le mil est parvenu à maturité, le *vomgara* se rend de nouveau dans les champs et cueille les premiers épis de mil qui serviront à brasser une bière qui sera consommée par tous. La cueillette du mil peut commencer et les rapports sexuels sont de nouveau permis. La fonction du *vomgara*, qui possède la concession la plus belle et la mieux entretenue de la communauté, est héréditaire (p. 34). Le *vomgara* ne peut jamais être un forgeron (p. 33). Un deuil de deux années est observé à son décès. Son fils assure l'intérim. On pénètre dans le caveau funéraire, la période de deuil terminée, on en retire les objets sacrés (sonnailles et rhombes) que l'on remet au fils aîné. Ces instruments de musique correspondent au crâne. C'est en possession de ces instruments que le fils est complètement installé dans sa fonction.

Chez les Dakka, le prêtre (*kameni*) est responsable de deux rites visés plus haut, quand commence la maturation du grain et quand le moment de la récolte est venu (p. 42). Un matin de septembre (mois qui tire son nom du rite en cause, *sukela*), dès les premières heures du jour, le *kameni*, enveloppé d'un vêtement de feuilles qui le recouvre entièrement, accompagné de quatre vieillards et suivi d'un grand nombre de garçonnets criant d'une voix de fausset prend la tête d'une procession qui va se rendre dans le champ de chaque famille. Le *kameni* y déterre un morceau d'igname qu'il enveloppe dans des feuilles et enfouit dans le sol. C'est une offrande « à tous les pères, à tous les grands-pères, à la terre… » L'abstinence sexuelle est dès lors obligatoire et nul n'est autorisé à consommer le grain jusqu'à ce que la récolte soit parvenue à maturité (p. 43). *Si une femme concevait pendant cette période « le grain ne pourrait pas mûrir »* (p. 44). Le second rituel a lieu quand la céréale est parvenue à maturité, en décembre. Revêtu son costume de feuilles, le *kameni* fait venir les vieillards et la bande de garçons et le cortège se dirige vers les champs. Il coupe une tige de sorgho mûr. Le groupe qui l'accompagne fait de même et le cortège regagne le village avec une gerbe imposante. Le grain est battu, bouilli pour faire de la bière qui sera partagée par les habitants. Le *kameni* offre un sacrifice, un bouc noir et un coq jaune qui seront étranglés et non égorgés. La fête achevée, on peut consommer la récolte et les interdits sont levés… Frobenius fait état de rites de même inspiration chez les Moundang (p. 89-90).

Circoncision

Un trait inattendu des rites funéraires ici rapportés, trait relevé par René Gardi chez les Dowayo (*supra*), c'est le simulacre de circoncision opéré, en l'occurrence, sur un jeune homme déjà circoncis. Cette répétition d'un rite d'adolescence à l'intention du défunt que l'on se prépare à conduire au tombeau révèle, en réalité, la philosophie en cause qui permet de penser à la fois : le cycle annuel, la production agricole, les étapes de la vie et le processus d'ancestralisation. Selon quelle corrélation les funérailles, « premières et secondes obsèques », peuvent mettre en œuvre l'« idiome de la circoncision », c'est ce que Nigel Barley, ayant effectué des enquêtes de terrain chez les Dowayo de 1977 à 1979, expose dans : « The Dowayo Dance of Death » (Nigel Barley, in *Mortality and Immortality, the anthropology and archeology of death*, edited by S.C. Humphreys and Helen King. Academic Press, London, 1981, p. 149-159).

> Le cadavre d'un homme, rapporte Barley, est ficelé en position agenouillée [le pied gauche placé sur le droit et la tête orientée vers l'ouest. C'est aussi la position adoptée par le candidat à la circoncision dans la rivière] enveloppé dans des bandes de coton funéraire puis dans des peaux de mouton, de chèvre et finalement de bœuf. Il est revêtu d'une tunique bleue, puis d'une blanche, tel le garçon qui va être circoncis. Le fait principal étant que le cadavre est traité comme s'il allait être circoncis. Il est bousculé et menacé avec des couteaux, on entonne les chants de circoncision et les camarades de promotion du défunt doivent être présents (p. 153).

La cérémonie des crânes (les secondes obsèques) est, elle aussi, « pensée dans les termes de la circoncision » (p. 153). Barley expose que « la décollation des crânes et la résection des prépuces apportent la pluie » et que les rites de la circoncision s'achèvent, non par le retour des garçons au village au début de la saison sèche, mais lors de la cérémonie des crânes d'un défunt (p. 153). Les garçons sont donc circoncis au plus fort de la saison des pluies. On pense que la pluie va continuer sans interruption pendant trois jours, alors que les garçons saignent. Ceux-ci doivent se tenir à genoux dans l'eau et peuvent progressivement s'éloigner de la rivière alors que les pluies diminuent (p. 151). L'opposition directrice dans cette représentation des processus naturels est celle de l'humide et du sec – qui est, en effet, « universelle » et polyvalente. Elle permet de penser : le rythme des saisons, la croissance du grain (qui passe de l'humide au sec), la croissance des garçons (à qui la circoncision retire l'humidité), le devenir du cadavre (qui passe de l'humide au sec). Le destin d'ancêtre promis à la réincarnation est garanti au cadavre dont on prélève le crâne, soit une répétition de la circoncision qui l'a fait accéder au statut d'homme. *La dessiccation, opératrice de masculinité* (l'opposition de l'humide et du sec caractérise à la fois le cycle agricole, les climatères de la vie terrestre et ceux de la vie après la mort) *supporte la construction des genres et le renouvellement des générations*.

La fonction du prêtre ne se limite pas à assurer la maturation des récoltes. Chez les Tchamba : « En sa qualité de prêtre et de maître du voma, le vomgara est impliqué dans presque toutes les phases du cycle humain » (Frobenius, *op. cit.*, p. 31). Chez les Dakka, le *kameni* est le circonciseur (p. 54) « L'opération a lieu tout au bord d'un cours d'eau. Le *kameni* apparaît alors sous la forme la plus effrayante possible pour l'occasion. Il est entièrement peint en rouge et il a la tête recouverte d'une peau de panthère. » Frobenius note que les circonciseurs ont la même tenue chez les Moundang et que chez les Tchamba les maîtres de la circoncision portent leurs instruments dans une patte de panthère suspendue au cou. « Dans cet équipage effrayant, le *kameni* se tient à proximité de l'eau […] D'un coup rapide, il tranche prépuce après prépuce, qu'il jette dans une fosse creusée à cet effet et qui sera rebouchée une fois l'opération terminée. » Les premiers à être soumis à l'opération sont les propres fils du *kameni*. « Après la célébration de cette fête, le nouveau roi est désormais définitivement consacré et il a devant lui sept années de règne » (p. 55). Chez les Moundang, c'est un personnage pareillement effrayant, nommé *bakane*, qui officie (p. 78-79). « Il est équipé d'une manière très particulière. L'homme a tout le corps peint avec de la terre rouge. Sa tête est recouverte d'une peau de panthère qui laisse apparaître son visage peint en rouge vif. Un couteau de circoncision à chaque coin de la bouche et un autre à la main, il avance dans le cours d'eau au bord duquel le rituel de la circoncision a lieu […] » C'est dans l'eau qu'il se tient alors que, l'un après l'autre, jeunes et vieux, les postulants se présentent. « Tous les prépuces sont jetés dans un trou qu'on creuse à cet endroit de la rive et qui sera comblé par la suite ». Pendant l'opération, les rhombes (en fer et en bois) rugissent. Le fils du roi, note Frobenius, est circoncis à part, dans le *tata* royal (p. 80).

Une question s'élève : Quel est le rôle du « roi » dans ces institutions ? Malgré la proximité culturelle des sociétés en cause, les stratégies de gouvernement rapportées par Frobenius sont diverses. Ainsi, par exemple, au-delà de la parenté linguistique, si « roi » se dit *gangi* en dakka, *gnage* en kirri, *gong* en moundang (p. 40), il existe des dissimilitudes évidentes :

- chez les Tchamba « chaque famille possède un couple de *tauwa* (statuettes représentant le couple ancestral, voir *infra*) alors que chez les Dakka seul le roi détient un couple de *too*, et personne d'autre » (p. 45) ;
- chez les Kirri, il n'y a pas de relation entre circoncision et régicide : c'est le roi qui annonce l'ouverture de la session en brandissant sa lance ;
- chez les Kirri encore, c'est le *jakomsu* (« prêtre ») qui appelle la pluie ;
- chez les Tchamba, « c'est aux ancêtres royaux que le peuple a recours lorsque la pluie vient à manquer. Le peuple se tourne dans ce cas vers le grand ancêtre du roi, le *gara*… » (p. 25) ;
- chez les Dourrou, il n'y a pas de prêtre distinct (p. 137) : « cette fonction est partagée par le chef de village et le chef des forgerons », le forgeron, est considéré comme le « père des rhombes », « tenant incontestablement la première place » ;
- chez les Dourrou encore, les prépuces ne sont pas enterrés près de la rivière mais conservés dans un sachet avec les rhombes (p. 139) ;
- chez les Boum et les Lakka, ce sont aussi les forgerons qui accomplissent les rites de pluie (p . 139) ;
- chez les Moundang, le roi est le maître de la pluie et la décollation, commune ailleurs, concerne seulement le roi et les chefs de village (p. 88) …

Le nœud du problème tient évidemment dans le partage des fonctions – et dans sa justification – au sein de ce « triumvirat » que le « prêtre » paraît former avec le « roi » et le « forgeron ». A propos de la répartition des attributions, Frobenius relève que, chez les Tchamba, le *vomgara* n'a aucun rapport avec la justice terrestre : « Rendre la justice […] est du ressort exclusif du *gara*, le roi », exception faite du poison d'épreuve (qui est du ressort du prêtre) (p. 35). Mais cette opposition n'épuise évidemment pas la réalité de la conception en cause. Un élément de réponse tient dans la signification du couple de statuettes associé au roi. Frobenius fait état de ce couple de statuettes, dites *tauwa*, mâle et femelle, supposé représenter des « êtres d'une époque très ancienne » (p. 26) chez les Tchamba. Sa description est plus précise et elle est fonctionnelle à propos des Dakka. Le roi garde dans la case à bière deux statuettes nommées *too*, l'une est mâle, l'autre est femelle. « D'après diverses sources, les *too* représenteraient les ancêtres du roi » (p. 48).

Chez les Dakka, en effet, quand le rituel qui inaugure la moisson est terminé, un autre rituel, le *sulumi*, qui ne concerne que le palais, se met en place. Le *kameni*, le forgeron, le chef des *gweri* et le roi s'assemblent autour des statuettes qu'on a déposées à l'entrée de la case du roi. Le *kameni* est venu avec une calebasse pleine d'eau.

> S'adressant au prêtre, le forgeron déclare : « Je suis celui qui ai fabriqué ces *too* (statuettes). C'est pourquoi je te charge, *kameni*, de demander au roi d'interroger les *too* afin de savoir ce qu'elles considèrent comme juste ». Le kameni doit obéir à l'injonction du forgeron (chez les Tchamba, c'est également le grand prêtre qui tend le poison d'épreuve). Il tend alors la calebasse vers le roi, ce dernier déclare devant les too : « Si moi, le *gangi*, j'ai mal agi […] que les *too* me punissent et me fassent mourir. Mais si j'ai bien agi que les *too* reçoivent cette eau en signe de bonne intelligence » (p. 46).

Le *sulumi* est une ordalie « qui coïncide avec la période où la circoncision est prévue au calendrier » (p. 45). En effet, et c'est le point le plus étonnant de cette conception de l'autorité : celui que les enquêteurs dénomment « le roi », associé à la promotion d'une nouvelle classe d'âge, ne peut survivre à l'initiation. C'est la singularité politique révélée par Frobenius en 1913 (*Und Afrika Sprach*, III, p. 138), que « la tradition limitait le règne du roi a sept ans » et que « l'annonce de la mort du roi donnait le signal des cérémonies de la circoncision des jeunes garçons », mettant en évidence, à propos des Dakka (1925, p. 53), cette étrange nécessité, ce « lien étrange » (*seltsame Bindeglied*), qui associe la mort du roi et la circoncision des garçons. Comme il a été exposé plus haut, rites funéraires et rites initiatiques sont conçus en homologie, le passage de l'humide au sec étant opérateur de masculinité. L'accession « prématurée » du roi au statut d'ancêtre, est ainsi une manière de circoncision qui commande la succession des générations. Cette précipitation pédagogique du cours du temps, le prélèvement du crâne du roi engageant la promotion des néophytes, assure la socialisation des générations. Le destin du roi est un modèle d'acquisition du genre. Si Frobenius ne fait pas mention de la décollation du roi chez les Tchamba, c'est qu'elle n'est pas pratiquée.

Une enquête menée chez les Tchamba dans les années 70 par Richard Fardon explique cette absence : le crâne du roi n'est pas exhumé et ses funérailles durent quatre jours comme celles d'une femme. C'est le crâne du prêtre qui est prélevé (Frobenius fait état du prélèvement dans sa tombe des objets sacrés) et l'on peut observer à ce propos que le roi est affecté d'une valence féminine : le « prêtre » et le « chef » sont dits « parents des céréales », le roi, associé à l'humidité, fait germer les grains, le prêtre, associé à la sécheresse, les fait mûrir (Richard Fardon, *Between God, The Dead and the Wild, Chamba Interpretation of Religon and Ritual*, Edinburg : Edinburg University Press, 1990, p. 185). La remarque de Frobenius à propos des Tchamba, citée plus haut, est générique : « cette philosophie tellurique a pour principe une certaine idée des relations sexuelles » (p. 32). C'est en effet une fonction de couple qui se met en place dans cette représentation du pouvoir. Les valeurs féminines

attribuées au roi (il commande la pluie, il fait germer les grains, il est incomplètement initié, l'opération de circoncision des garçons lui est contraire, il est inhumé comme une femme, son cadavre n'est pas amputé de sa tête) ont pour répondant les valeurs masculines attribuées au prêtre, tuteur et opérateur de la circoncision par excellence. Ce partage des rôles connaît des degrés et des variantes : puisque le rôle du prêtre peut être tenu par le forgeron et que le roi peut être le promoteur, sinon l'organisateur, et non la victime, de la circoncision.

L'histoire de la diffusion de la forge en Afrique centrale est mal connue (elle procède vraisemblablement de Méroé et de Nok) et la manière dont la fonction économique du fer est pensée par la société, on l'a rappelé, est diverse. Le « rituel » enrôle le « matériel ». Les vivants sont redevables de la prospérité aux ancêtres et au héros civilisateur souvent associé à la forge : fer de houe, faucille, couteau de jet, couteau de circoncision, rhombes sont associés au pouvoir (et font partie des *regalia*). Un trait diacritique de ces systèmes politiques, c'est la factualité d'une opposition (et d'une complémentarité) entre des autochtones et un lignage étranger qui assume les formes du pouvoir aux termes d'une « délégation » qui met en question la représentation classique du pouvoir dans la mesure où, à des degrés divers, le « roi » lui-même fait partie des « instruments » du pouvoir. Chez les Tchamba (à Yeli), les patriclans sont autochtones et propriétaires de cultes, le matriclan royal, qui apporte le sel et maîtrise la pluie, est un clan étranger. Dans cette configuration politico-religieuse, le pouvoir est un dispositif de coercition sur les forces naturelles (et non, premièrement, de coercition sur les hommes). Ce sont donc, si l'on suit la terminologie de Frobenius, le « grand prêtre », le « roi » et le « forgeron » qui manipulent les choses sacrées et qui sont eux-mêmes des personnages sacrés mettant en scène le pouvoir de l'homme sur le monde. L'opposition autochtone / allochtone paraît instrumentaliser le roi, comme si les occupants du sol se déchargeaient des signes et de la pompe du pouvoir sur un étranger supposé entretenir, au prix de sa personne, des rapports privilégiés avec les puissances supranaturelles. Cette figure du roi claustré, soumis à quantité d'interdits puis, quand il constitue le modèle physique de la circoncision qui permet aux jeunes garçons d'accéder au statut d'homme, mis à mort et soumis à décollation, définit la royauté comme un moyen de se rendre la nature favorable.

Une question posée à l'anthropologie politique par cette documentation synoptique est celle-ci : « Faut-il traduire les termes qualifiant les fonctions politico-religieuses en cause dans le vocabulaire des sociétés stratifiées ? » Dans les chefferies de type « royauté sacrée », les hommes de la terre, « les faiseurs de rois », instrumentalisent le pouvoir religieux. Le maître-mot est « ancestralité » : c'est le pouvoir des ancêtres à régénérer la nature qui est propitié. Penser l'ancestralité, la multiplication des humains et leur accès à la société, c'est maîtriser le temps. Mandataire des vivants et mandataire des ancêtres à la fois, celui qui incarne la figure du pouvoir est ainsi, si l'on peut dire, un « mort-vivant » inaccompli. Son caractère d'« étranger » paraît convenir à cette fonction. Dans l'exemple védique évoqué plus haut, la configuration du pouvoir est quasi inverse, il y a primauté de la force sur la terre et l'idéologie guerrière fait du producteur un indigène soumis. Il est naturel que l'enquêteur s'intéresse aux formes de concentration de richesses et aux rituels collectifs et qu'il recherche, avec ses propres concepts, où se trouve la domination (ayant peut-être à l'esprit, intentionnellement ou de façon subliminale, l'économisme occidental, « l'enfance d'un chef » ou « la production des grands hommes »). Pour constituer « le politique », il faut en l'espèce partir des formes élémentaires de la vie sociale. A l'inverse de ce que nous faisons puisque, pour nous, le politique c'est d'évidence et exclusivement le pouvoir de coercition sur les hommes (la « violence légitime »), soit la théorie d'un système économique fondé sur la différenciation sociale. En place de cette lecture rétrospective, ce sont les modes de production et de reproduction primaires qui doivent guider l'enquête ethnologique : vivre, survivre ; subsister, se survivre. Un intérêt de ce dossier (qui peut servir de point de départ à une interrogation sur le mode de production et l'évolution, endogène et exogène – en raison du développement de la traite, orientale, puis atlantique –, des sociétés africaines traditionnelles) est de mettre en question la terminologie de l'anthropologie politique et, par voie de conséquence, la réalité sociale qu'elle exprime. Pour conclure cette partie introductive, on pourrait faire référence au paradoxe du politique dans ce que l'archéologie a pu mettre à jour de la civilisation de l'Indus : une civilisation urbaine avancée, fondée sur le développement de l'agriculture et les échanges commerciaux et où (pour autant qu'on puisse le conjecturer) ni le politique ni le religieux ne semblent s'exprimer de façon monumentale, où la représentation du pouvoir des hommes sur la nature ne paraît pas donner lieu à la quasi unanime sacralisation de la puissance politique…

Sahara néolithique

Qu'est-ce que l'anthropologie politique ?
L'origine de l'inégalité

L'inégalité (en l'espèce héréditaire), point focal et nœud gordien de la science politique, est principalement née de la révolution néolithique. On déroulera ici quelques évidences sur la sédentarisation, l'esprit des morts, la famille et la naissance du « politique ».

L'événement majeur pour la conscience est la mort du semblable. Loin d'être simplement un fait, cet événement est l'objet de spéculations qui engagent l'organisation sociale puisque – au moins dans les sociétés anciennes – du bon vouloir des morts dépend la prospérité des vivants. La permanence des disparus dans l'esprit des vivants soutient en effet un processus qui culmine dans ce que Frobenius, cité plus haut, qualifie de mânisme. Un chef nigérian pouvait déclarer en 1912 devant le « West African Lands Committee » : « La terre appartient à une grande famille dont beaucoup de membres sont morts, quelques-uns sont vivants, et dont le plus grand nombre est à venir » (*I conceive that land belongs to a vast family of which many are dead, few are living and countless members are yet unborn*) (Gboteyi, the Elesi, Second Chief of Odogbolu, Ijebu-Ode, WALC, West African Lands Committee, *Correspondence*, 1916, p. 183). La dépendance des vivants aux ancêtres et la représentation du lignage comme un continuum engagent une propriété formelle : l'aîné, parce qu'il est le plus proche du monde des ancêtres, est le médium obligé du clan dans ses relations avec les puissances dont dépend la prospérité. *Il est prêtre et régisseur à la fois*. (Selon une représentation commune : quand Aristote définit la communauté politique, il explique que « les cités ont d'abord été gouvernées par des rois, et que c'est encore aujourd'hui le cas des peuplades. Elles se sont en effet constituées de gens soumis à un roi, car toute famille est régie par le plus âgé, de sorte que les colonies de familles le sont aussi du fait de la parenté de leurs membres » - *Politique,* L. I, ch. V.)

Avec la sédentarisation, le sacrifice de l'animal domestique et la palingénésie de la céréale confèrent à l'homme néolithique un pouvoir symbolique sur ses conditions de vie et l'engagent dans un réseau d'échanges avec les puissances souveraines. Les ressources de l'agriculture et de la domestication animale impriment ainsi, sur un fonds émotionnel commun aux chasseurs-cueilleurs et aux agriculteurs, une autre représentation du monde. Le sacrifice d'animaux dont l'homme contrôle la reproduction et la culture de plantes annuelles dont la graine exprime le pouvoir de régénération constituent, en effet, deux modèles qui permettent de penser la destinée humaine. Ce pouvoir symbolique, outil de la vie sociale et de l'invocation des dieux, naturellement issu de la quotidienneté agricole et, comme tel, dénué de signification politique, va se révéler, avec la multiplication des hommes et la concurrence pour les terres, un dispositif de pouvoir sur les hommes. Les médiateurs naturels des familles, les aînés, peuvent ainsi devenir les subordonnés, les « cadets » d'un ou plusieurs groupes dominants qui vont s'imposer dans la médiation religieuse en naturalisant une position de force ou de majorité. Le système commun et quasi égalitaire qui met les unités familiales au même rang est subverti de l'intérieur quand un groupe prééminent met son aîné en position de souveraineté et de monopole. L'intégration des lignages en groupements supérieurs emprunte naturellement la voie de la séniorité et de la médiation religieuse pour se qualifier. Le pouvoir s'impose par la force et se justifie par l'aînesse et par la religion… C'est là, vraisemblablement, une scène originelle de la légitimation de l'inégalité.

Écologie du chasseur, écologie de l'agriculteur ; représentations de la mort

Le sacrifice grec, tel qu'il est interprété par Karl Meuli (« Griechishe Opferbraüche », *Phyllobolia für Peter von der Mühll zum 60*. Bâle : Geburtstag, Benno Schwabe Verlag, 1946, pp. 185-288), permet de représenter les enjeux mystiques de l'écologie de la chasse et ceux de l'écologie de l'élevage – et, sur ce socle de « pneumatologie », les dispositions propres à maîtriser l'« esprit » des victimes en fonction de leur statut respectif. La valeur de cette interprétation se signale d'abord par sa capacité à rendre compte du paradoxe du sacrifice grec, où les dieux tout-puissants, victimes de la ruse de Prométhée, se voient octroyer la plus médiocre part des animaux sacrifiés (les os, dissimulés sous la graisse). En rapprochant le rituel grec de pratiques propres aux sociétés de chasseurs-cueilleurs (p. 223 et s.), Meuli montre comment l'interprétation de type hésiodique du sacrifice grec est une rationalisation (une réinterprétation) de rituels cynégétiques archaïques.

« Zeus sut le tour et ne l'ignora pas, mais en son esprit il prévoyait des maux pour les mortels [...] De ses deux mains il souleva la graisse blanche et fut irrité en ses phrenes, et la colère se leva dans son esprit quand il vit les os blancs du bœuf à cause du tour subtil. Voilà pourquoi les tribus des hommes sur la terre brûlent en l'honneur des immortels des os blancs sur les autels odorants » (*Théogonie*, v. 535, s.).

S'appuyant sur l'ethnographie des populations du Nord-Est de l'Europe et du Nord de l'Asie, Meuli rappelle les principales pratiques de chasse des chasseurs-cueilleurs :
- Séparation des sexes, tempérance, purifications, fumigations… sont de règle avant la chasse (p. 226-227).
- La mort de l'animal étant considérée comme un meurtre, le festin célébré à ses dépens met en scène un processus de réconciliation (*Versöhnung*) avec l'animal (p. 227-230). On a gardé son crâne et sa dépouille : il préside au repas, à la place d'honneur ; on lui sert les plats et on lui rend hommage (p. 231).
- Une fois l'animal dépecé, les os (parfois le crâne) font l'objet d'obsèques appropriées (p. 232 et s.). Il arrive qu'on ajoute au squelette des parties considérées comme chargées de la force vitale, voire des parcelles de tous les organes. Ainsi l'animal sera-t-il en mesure de revivre. « Le chasseur rend à l'animal ce qui lui est nécessaire pour se régénérer » (p. 237).
- Complémentairement à ces pratiques de séduction de l'âme de la victime, on veille à se prémunir de sa vengeance en la privant de ses organes des sens et de ses moyens de rétorsion : on lui arrache les yeux, le museau et la langue, les griffes et les dents… (p. 243-246).

Les données relevées par Meuli sont congruentes avec ce que l'ethnologie générale nous apprend des usages des chasseurs-collecteurs, qui donnent à l'animal-proie les moyens de renaître tout en se protégeant de sa vengeance. (Chez les Iroquois et les Ojibwa, on fait fumer à l'ours le calumet de la paix pour s'assurer de son pardon…) Le propos du chamane Inuit cité par Meuli en 1946, souvent repris dans la littérature : « Le plus grand danger de l'existence réside dans le fait que la nourriture des hommes consiste en âmes » ; « Il faut tuer pour vivre » (p. 226), est tiré de l'ouvrage de Kaj Birket-Smith, *Mœurs et coutumes des esquimaux* (trad. fr. Payot, 1937), qui commente : « Il voulait dire que l'homme doit tuer pour vivre et s'expose ainsi à la colère de l'animal » (p. 200). Cet ouvrage expose la conception selon laquelle « l'homme et les animaux ont une âme » (p. 196) et que « dans le Groenland occidental, si l'âme d'un homme était volée et s'il tombait malade, elle pouvait être remplacée par une âme d'animal » (p. 198). Dans cette conception, les os, loin de constituer la mauvaise part (trompeusement dévolue à Zeus par Prométhée, selon Hésiode), sont le viatique qui permet à l'animal de se régénérer. Et la graisse qui les dissimule recèle en réalité son principe de vie. C'est, comme le note Richard Onians, l'*omentum*, qui recouvre l'utérus et le fœtus (*The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate,* [1951] 1988, I, p. 280, Cambridge University Press ; trad. fr. 1999, Paris : Seuil). Le grand épiploon est en effet parcouru de dépôts graisseux et de ganglions lymphatiques.

> Chez Homère, commente Onians, l'offrande essentielle aux dieux consiste en mêria, les os, plus précisément les os des cuisses (ou de façon plus lâche, *mêroi*, les « cuisses »), enveloppés dans la graisse, avec ou sans vin. Nous voyons maintenant que les dieux n'ont pas été dupes. Ils recevaient la matière de la vie. Il n'y avait que cela, le vin et la graisse qui fût placé avec les os des morts (p. 279).

Onians fait également référence à *Rig-Veda* (p. 280, note 1). De fait, en Inde védique, comme il sera rappelé ici dans le chapitre consacré au sacrifice en Inde ancienne (voir : « Note sur l'acte sacrificiel dans l'Inde ancienne (1) »), la part divine est « la plus juteuse » (*Rig-Veda*, III, 21, 5), c'est la partie centrale de l'animal (l'épiploon), nommée *yupa* (le terme désigne aussi l'enveloppe fœtale), particulièrement riche en graisse. *Asvalayana-Srauta-Sutra*, II, 4, 13-14, parle ainsi des « flots de graisse » de la *vâpa* – considérée comme le siège de l'âtman, qui est rendue aux dieux. Elle est le *medhas*, le principe sacrificiel (*Satapatha Brahmana*, III, 8, 2, 17).

Plusieurs traits paradoxaux ou inexpliqués du sacrifice grec, outre l'inégalité de partage entre hommes et dieux que les Comiques n'ont pas manqué de railler, tireraient ainsi leur origine et leur raison des pratiques de chasse. Ainsi l'*ômothetein*, procédure où la peau, le crâne, les os et partie des entrailles et des organes de la victime étaient offerts, qui se révèle similaire, à la destination près, à la pratique des chasseurs qui permettait à la victime de renaître, ou encore la mise en scène des Bouphonia qui consistait à reconstituer et à empailler le bœuf sacrifié (Meuli, *op. cit*., p. 264). Dans le sacrifice védique on découpait dix-huit morceaux pris en différentes parts de l'animal que l'on faisait cuire dans le même récipient. La graisse et l'écume de cette cuisson étaient sacrifiées dans le feu à l'intention des dieux. Quoi qu'il en soit, le sacrifice grec est un sacrifice d'agriculteur, qui entretient avec l'animal domestique et spécifiquement avec le bœuf de labour des relations de familiarité. Quand l'animal mené en procession jusqu'à l'autel, « du même pas que ceux qui sont conviés au repas » dit un auteur (on imagine un complot ou un guet-apens : des pairs s'en vont de concert vers quelque affaire : l'un d'eux sera mis à mort et tous les autres sont dans le complot...) le couteau sacrificiel est caché dans une corbeille, au milieu de grains d'orge et de sel. On attend de l'animal son assentiment à l'immolation, qu'il signifie par un mouvement de tête ou en s'ébrouant quand on l'asperge (p. 254-255) et une parodie de jugement sera organisée pour châtier le couteau meurtrier (p. 275-277).

A propos de l'orge, Denys d'Halicarnasse explique le choix de cette céréale en raison de son ancienneté :
« Comme nous, les Grecs, qui considérons l'orge comme le plus ancien des grains et commençons nos sacrifices avec des gains d'orge que nous appelons *oulai*, de même les Romains pensent que l'épeautre est le plus estimable

et le plus ancien » (*Antiquités romaines,* II, XXV, 2). Court de Gébelin glose à propos du mot et résume l'histoire et le scénario des Bouphonies. « Les Grecs avoient d'autres Chansons à l'honneur de Cérès et de Proserpine. On les appelait Ules et Iules, du mot grec *Oulos* qui signifie une gerbe. Cérès elle-même s'appellait Oulô, comme on diroit la *Mère aux gerbes*. L'orge s'appelle oulai. Ce mot vient de l'Oriental Aul, les biens, les richesses » (Antoine Court de Gébelin, *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne, considéré...*, volume 4, 1776, p. 353).

Triptolemos diffusant la culture des céréales en Grèce (l'orge, *Hordeum vulgare*, paraît être représentée ici) (© Metropolitan Museum, New York)

« Les BOUPHONIES, au 14 [« du mois de Skirophorion ou Juin »], écrit donc Court de Gébelin, devoient leur nom aux Sacrifices qu'on offroit ce jour-là et dans lesquels on n'immoloit que des Bœufs. On disoit que c'étoit pour expier la voracité d'un Bœuf qui avoit avalé un gateau préparé pour la fête de *Jupiter Polius*, et qui tué à cause de cela à coup de hache par Thaulon, ou, selon d'autres, par Diomus, Prêtre d'Iou. Mais celui qui avoit égorgé le Bœuf fuyoit aussi-tôt, laissant sa hache à côté de l'animal égorgé ; et l'on faisoit alors le procès à la hache. C'étoit une cérémonie relative aux tems où il étoit défendu dans l'Attique, comme ailleurs, de mettre à mort les animaux du labourage. Cette fête s'appelloit également DIPOLIES, parce qu'elle se célébroit dans le temple d'*Iou Polieus* ou Protecteur de la Ville. Là, étoit une table d'airain sur laquelle on plaçoit un gateau. On y amenoit des Bœufs ; celui qui en mangeait étoit aussi-tôt égorgé. Trois familles d'Athènes durent leur nom à cette cérémonie. Les *Kentriades*, chargés d'amener les Bœufs ; les *Boutypes*, chargés de les frapper ; les *Daitres*, chargés de les égorger » (*Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne...*, 1776, volume 4, p. 441-442).

Porphyre, disciple de Plotin, expliquait comme suit, au IVe siècle de l'ère chrétienne, l'origine et le déroulement des Bouphonies. « Autrefois, lorsqu'on offrait aux Dieux que des fruits [...] et que les animaux ne servaient pas encore de nourriture aux hommes, on dit qu'au moment qu'on préparoit un sacrifice public à Athènes, un bœuf qui revenoit de la charrue, mangea le gâteau, et une partie de la farine que l'on avoit exposée sur une table pour la sacrifier, renversa l'autre et la foula aux pieds, ce qui avoit mis en colère à un tel point Diome ou Sopatre, Laboureur de l'Attique, et Etranger, qu'ayant pris sa hache, il avoit frappé le bœuf qui en étoit mort. Le premier mouvement de colère étant passé Sopatre fit réflexion sur l'action qu'il venoit de faire il enterra le bœuf et se condamna à un exil volontaire, comme s'il avoit fait une impiété : il s'enfuit en Crète." Une famine survient et la Pythie répond "qu'il falloit punir le meurtrier, et ressusciter le mort [...] Pour se rendre le Ciel favorable, il falloit que la Ville sacrifiât un bœuf. On étoit dans l'embarras de sçavoir, qui est-ce qui pourroit se résoudre à tuer cet animal. Sopatre s'y offrit, à condition qu'il seroit fait Citoyen, et que les habitans consentiroient à être complices du meurtre [...] On choisit des Vierges pour porter l'eau ; et cette eau sert à aiguiser la hache et le glaive. Quand cela est fait, on donne la hache à quelqu'un qui frappe le bœuf ; un autre l'égorge ; les autres l'écorchent. Ensuite tout le monde en mange. On coût après cela le cuir du bœuf ; on le remplit de foin, on le met sur ses jambes, comme s'il étoit vivant ; on l'attache à la charrue comme s'il alloit labourer ; on informe ensuite sur le meurtre ; on assigne tous ceux qui y ont eu part. Les porteuses d'eau rejettent le crime sur ceux qui ont aiguisé la hache et le glaive ; ceux-ci accusent celui qui a donné la hache. Ce dernier s'en prend à celui qui a égorgé ; et enfin celui-ci accuse le glaive, qui ne pouvant se défendre, est condamné comme coupable du meurtre. Depuis ce tems jusqu'à présent, dans la Citadelle d'Athènes, à la Fête de Jupiter Conservateur de la Ville, on sacrifie ainsi un bœuf. On expose sur une table d'airain un gâteau, de la farine. On conduit des bœufs vers cette table ; et celui qui mange de ce qui est dessus, est égorgé. Les familles de ceux à qui ces fonctions appartiennent, subsistent encore [...] ; on finit ensuite par jeter le glaive dans la mer » (*Traité de Porphyre Touchant l'Abstinence de la chair des Animaux*, traduction de M. de Burigny, Paris, 1747, p. 125-129).

Avec cette orge quasi sauvage, proche, peut-être, de celle qui faisait l'objet de la cueillette et des techniques de stockage qui ont permis les premières formes de sédentarisation et ce bœuf domestique acteur de la révolution agricole, approché par ruse, appâté à l'orge comme un gibier (on l'asperge de grains ; dans les bouphonies, c'est le bœuf qui consomme le gâteau apprêté qui est sacrifié), reconstitué et empaillé comme l'animal à qui le chasseur donne les moyens de renaître... tout paraît se passer comme si l'écologie du chasseur-cueilleur était toujours d'actualité, le système de défense contre la capacité de rétorsion de la victime étant de même nature, dolosive ou feinte (la « comédie de l'innocence », *Unschuldskomödie*, dont parle Meuli, la mise en scène du repas commun que préside l'ours – sa tête – et dont il est la victime…).

Le conservatisme de la chasse dans un contexte agricole magnifie le caractère collectif du sacrifice. Le sacrifice est une chasse et répète, en l'espèce, la cohésion du groupe qui se forme pour la circonstance. L'écologie du chasseur collectif qu'est *homo sapiens sapiens* passe par une syndication émotionnelle dont la formation de meute, où le compagnon de chasse est un autre soi, donne une image à la fois symbolique et idéale. Ce « tous contre un » requiert une unité du groupe qui met en œuvre des rituels spécifiques précédant l'action, mais aussi des inhibitions fondamentales qui protègent les membres du groupe de l'agressivité intra-spécifique. Les représentations d'hommes à tête de lycaon relevées dans le Sahara libyen, datées du Ve millénaire avant notre ère (Le Quellec, 2007 : p. 58-77, in : Poulain, Jean-Pierre (dir.) « L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? *Les Cahiers de l'Ocha* , n° 12, Paris), portant ou tirant, comme en se jouant, des proies massives montrent l'intérêt que les pasteurs artistes qui ont réalisé ces gravures pouvaient avoir pour ce « chasseur collectif par excellence » dont les stratégies de courre et les pratiques de partage constituent, en effet, une sorte de modèle offert à l'imitation de cet animal social qu'est l'homme. « Tous pour tous », union dans l'action et répartition égalitaire du butin, ces deux traits ont un sens pédagogique évident. La chasse du lycaon est précédée d'un rituel dont l'objet est de souder les membres du groupe et de les rendre propres à l'action collective : de suivre un meneur tête de meute, d'exécuter un même programme et de faire preuve d'une solidarité sans défaut, régurgitation comprise (voir : Creel et Creel 1995, *Animal Behaviour*, volume 50, Issue 5, 1995, pages 1325-1339, « Communal hunting and pack size in African wild dogs, Lycaon pictus » ; Mellinger, J. 1982, « Large social carnivores as comparative models of early hominid behavior », *American Journal of Physical Anthropology*, 57, 209 ; Reena H. Walker *et alii* : « Sneeze to leave: African wild dogs (*Lycaon pictus*) use variable quorum thresholds facilitated by sneezes in collective decisions », *Proc. R. Soc. B,* 6 Sept. 2017.)

Pour les anciens grecs, aussi, le loup, chasseur collectif et adepte du partage, est un modèle social. Une page de Xénophon donne en exemple à un militaire « commandant de cavalerie » (*Hipparque ou le commandant de cavalerie*, 4, 18-20) la tactique guerrière des loups. Une fable d'Ésope (fable 215 dans l'édition Chambry) tire la leçon sociale de cette discipline de chasse. « Un jour, entre les loups et les chiens la haine se déchaîna. Les chiens élirent pour général un chien grec. Or celui-ci ne se pressait pas d'engager la bataille, malgré les violentes menaces des loups. » S'adressant aux loups, le chien explique :

> Vous autres, vous êtes tous de même race et de même couleur ; mais nos soldats à nous ont des mœurs très variées et chacun a son pays dont il est fier. Même la couleur n'est pas uniforme et pareille pour tous : les uns sont noirs, les autres roux, d'autres blancs ou cendrés. Comment pourrais-je mener à la guerre des gens qui ne sont pas d'accord et qui sont dissemblables en tout ?

La diversité, autre nom de l'« individualisme » que les rituels qui soudent les membres de la meute ont pour fonction de neutraliser, est la contradiction que la vie démocratique doit surmonter. Le sacrifice est précisément la remémoration et l'occasion de ce moment de syndication et de partage où la commensalité sacrificielle satisfait l'idéal égalitaire de la société. Au-delà de cette fonction d'agrégation du sacrifice et du conservatisme rituel, des différences évidentes, expressives des écologies respectives, apparaissent. La principale tient au statut de l'animal mis à mort. Pour le chasseur, l'animal appartient au monde de la surnature. En arrière-plan de l'animal avec qui le chasseur négocie, une figure apparaît : la « mère » des animaux. La subsistance du chasseur est prélevée sur un environnement dont les puissances doivent être neutralisées, amadouées ou subornées. Interchangeables, les identités des vivants et particulièrement des hommes et des leurs proies sont soumises à une puissance souveraine.

> La mer est la principale source de la nourriture et c'est sur le fond de la mer que vit la femme qui en gouverne les animaux et dont l'irritation est à craindre plus que tout, rapporte Birket-Smith. Les tribus du centre [du Groenland] la connaissent sous le nom de *Nouliaiouk*, « la chère femme », ou de *Sedna*, « elle là en bas » (Birket-Smith, *op. cit*., p. 198).

Le mal, la pénurie, la malchance procèdent de ces forces. Le pasteur, lui, tire sa subsistance d'une victime qui lui est proche, dont il contrôle (idéalement) la vie et la reproduction. L'ordre du monde change dès lors que l'élevage et l'agriculture constituent la ressource essentielle. Les aléas de l'existence et de tout ce qui affecte la vie et le

mode de production de l'agriculteur, maladie, stérilité, sécheresse… sont pensés en relation avec une surnature dont il dépend mais sur laquelle il n'est pas sans prise. Les figurines féminines mésopotamiennes qui paraissent magnifier la fécondité attestent de cet intérêt pour la capacité de reproduction maîtrisée de la nature. La mise en vedette du ventre de la femme – comme la faute d'Ève – marque le passage d'un environnement où la reproduction est un phénomène souverain à un établissement où la reproduction est pensée et programmée par l'homme. S'il n'en commande pas, il s'en faut, tous les paramètres, à tout le moins est-il attentif à les accompagner afin que ce qui est advenu advienne de nouveau. Cette capacité des puissances naturelles à produire la vie, toutes choses égales d'ailleurs, l'agriculteur la détient aussi, puisque, avec les céréales et les animaux qu'il a domestiqués, il possède une monnaie d'échange avec cette surnature dont il cherche à se concilier les faveurs. La relation quasi dyadique du chasseur avec l'animal se complexifie donc avec l'animal domestique qui, avec la valence sacrificielle qui lui est attachée (qui justifiera la création d'une prêtrise spécialisée) va fondamentalement transformer la relation de l'homme avec le divin. La naissance des dieux, tels qu'ils nous sont familiers, « ces dieux que l'homme a faits et qui n'ont point fait l'homme » (Savinien de Cyrano de Bergerac, *La Mort d'Agrippine*, II, 4 - 1653), est associée à ce scénario.

Si l'on suit le fil ici retenu, celui du sacrifice grec, d'évidence, les dieux sont des hommes – surhumains. Pourquoi, en effet, si l'on en croit Lucien, Prométhée a-t-il créé les hommes à l'image (imparfaite) des dieux ? C'est pour servir de faire valoir aux dieux, à qui manquait le loisir roboratif de la comparaison. Le problème des dieux grecs, c'est comme l'écrivait Charles Péguy : qu'« *ils manquent de manquer*. (*Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in *Œuvres en prose* (1910-1914), Paris : Gallimard, p. 260) C'est dire que les dieux sont des hommes (presque) parfaits et qu'hommes et dieux sont substantiellement interdépendants : il est impossible de penser les uns sans les autres.

« Moi, toujours le premier à songer à l'intérêt commun, toujours attentif aux moyens d'augmenter la gloire des dieux, argumente le Prométhée de Lucien pour sa défense, de contribuer à leur splendeur, à leur magnificence, je regardai comme une invention excellente de prendre un peu de boue, d'en façonner certains êtres, et de leur donner une forme semblable à la nôtre. Il me semblait qu'il manquait quelque chose à la divinité, tant qu'il n'existait rien qui lui pût être opposé, un être qui, comparé à elle, prouvât qu'elle est plus heureuse : je voulais toutefois que cet être fût mortel, quoique industrieux, intelligent, et capable d'apprécier ce qui vaut mieux que lui » (Lucien, *Prométhée ou le Caucase,* 12).

En amont de cette formalisation conceptuelle, après coup – épiméthéenne –, la croyance au surnaturel paraît alimentée, précisément, par la rémanence des esprits des morts. On se souvient de l'apostrophe de Tertullien : *Mortui et dii unum sunt* : (« dieux et morts ne sont qu'un »), les divinités sont des morts surnaturalisés. Et le scénario du sacrifice sanglant paraît bien être la scène primitive de cette transaction de l'homme avec les agents du surnaturel. C'est à double titre, parce qu'il est un vivant et parce que ce vivant vit sous sa coupe et participe à l'existence de l'homme, que la mise à mort du bœuf de labour est critique. Si la culpabilité de la mort donnée (« L'œil était dans la tombe et regardait Caïn… ») ou la présence-absence du mort récent (aveuglément épris de vie) peuvent être personnifiés comme des entités propres, il devient possible de « retourner » ces esprits vengeurs s'ils sont assistés dans leur nouveau statut et dont on peut satisfaire rituellement la volonté. Un exemple classique de cette rationalisation du sentiment par la théologie est constitué par l'inversion de la dangerosité du mort récent en protection tutélaire dans les rituels funéraires concernant les proches. C'est la pratique des secondes obsèques. Les prescriptions qui interdisent la consommation du sang des victimes sacrificielles relèvent de ce même principe de précaution, le sang étant considéré comme l'âme de l'animal. Dans l'Ancien Testament, un interdit pèse sur la consommation du sang. *Genèse*, 9 : 4 : « Vous ne mangerez point de chair avec son âme, avec son sang » ... *Lévitique*, 17 :12-14 : « C'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : Personne d'entre vous ne mangera du sang, et l'étranger qui séjourne au milieu de vous ne mangera pas du sang.... Vous ne mangerez le sang d'aucune chair, car l'âme de toute chair, c'est son sang : quiconque en mangera sera retranché » ; *Deutéronome* 12 : 23 : « Seulement, garde-toi de manger le sang, car le sang, c'est l'âme, et tu ne mangeras pas l'âme avec la chair » et 12 : 24 : « Tu ne le mangeras pas : tu le répandras sur la terre comme de l'eau ». Il est ainsi interdit de consommer un animal mort par étouffement ; *Actes* : 15 : 1920 : «…C'est pourquoi je suis d'avis qu'on ne crée pas des difficultés à ceux des païens qui se convertissent à Dieu, mais qu'on leur écrive de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impudicité, des animaux étouffés et du sang ». L'Église a maintenu cette interdiction de consommer le sang pendant plusieurs siècles.

Il existe dans le monde du vivant des dispositifs d'inhibition intra-spécifique et l'on pourrait compter l'interdit en cause parmi ces dispositifs. Ce que les ornithologues dénomment, par exemple et significativement, le « caïnisme », la prédisposition du petit des grands rapaces diurnes (genres *Aquila*, *Haliaetus*, *Hieraaetus*, *Stephanoaefus*...) à tuer son frère de nid moins vigoureux, est neutralisée quand l'animal est devenu adulte : la

sténotypie de prédation de ce tueur se révèle ainsi inhibée à proximité de son aire par le pédomorphisme de proies virtuelles. Le développement « rationnel » de cette inhibition ouvre à l'ingénierie de la religion. Le remords (le « ver de la conscience ») et son principe de précaution (l'inhibition et l'abstention) soit la perception de soi dans l'autre, cette capacité de l'homme de prêter des intentions à tout vivant est-elle la cause qui explique la création de ces collections de dieux que sont les panthéons ? En donnant vie aux dieux, l'homme leur donne un pouvoir qu'il ne possède pas lui-même, puisque la réalité du dieu est nourrie par sa créance dans une entité surnaturelle qui lui est extérieure et qui lui préexiste – qu'il attribue à tout vivant et spécifiquement à ceux avec qui il est en transaction. Expression du pandémonium qui habite la pensée de l'homme avec ses tribulations quotidiennes et ses angoisses métaphysiques, le panthéon est un cerveau ouvert, une élaboration secondaire d'un maelström émotionnel. Du réflexe au sentiment, il y a la conscience individuelle ; du sentiment à la théologie, il y a une classe de prêtres œuvrant à l'interprétation sociétale du sentiment.

Par hypothèse, l'émotion primaire en cause (l'appréhension de la vengeance de l'âme de l'animal mis à mort) peut être apparentée à la peur et les rituels de protection conséquents à une rationalisation, normalisation et neutralisation, de cette peur. Un exemple classique de cette rationalisation du sentiment par la théologie est constitué, on l'a rappelé, par l'inversion de la dangerosité du mort récent en protection tutélaire. Il existe un support anatomico-psychique qui pourrait constituer, avec une notable économie de moyens, une voie d'accès à la compréhension de ce double traitement de l'émotion. Cette rationalisation évoque en effet le mode opératoire de l'amygdale (lobule pair en forme d'amande, d'où son nom, voisin de l'hippocampe), précisément spécialisée dans l'interprétation des signaux de danger et de détresse et gérant ce que l'on appelle banalement les peurs « instinctives ». La stimulation chirurgicale de l'amygdale (qui fonctionne avec un système dual ocytocine-vasopressine, deux neuropeptides produits dans l'hypothalamus - Huber et al. 2005 : Huber D, Veinante P, Stoop R., « Vasopressin and Oxytocin Excite Distinct Neuronal Populations in the Central Amygdala », *Science* 308(5719):245-248) engendre un sentiment confus de danger imminent et la peur (les victimes d'accidents vasculaires cérébraux qui affectent cette structure ne reconnaissent pas les émotions faciales de la peur). L'amygdale, qui semble avoir en charge les « questions vitales » (danger, nourriture, reproduction, communication intraspécifique primaire), est connectée à d'autres structures cérébrales : l'hippocampe, le thalamus sensoriel, l'hypothalamus, le septum, le tronc cérébral, le cortex sensoriel et le cortex préfrontal. Les différents modes opératoires de ce « câblage » révèlent l'amygdale dans son rôle de gestion des urgences vitales. L'information en provenance d'un stimulus externe peut en effet arriver à l'amygdale de deux façons différentes : par une voie courte, rapide mais vague, en provenance directe du thalamus sensoriel, et par une voie longue, plus lente mais précise et circonstanciée, qui passe par le cortex. L'intérêt évolutif de la voie courte est évidemment de précaution, soit de préparer l'organisme à faire face au danger avant toute expertise (thalamique, puis corticale) du stimulus en cause.

La voie courte étant propre à l'administration des situations de surprise, elle anticipe aussi le sens « vital » des mots. Ainsi, une expérience conduite sur des patients épileptiques (le traitement de certaines formes d'épilepsie justifie la pose d'électrodes intracérébrales et constitue une voie d'accès à la connaissance de cette région inférieure du lobe temporal) montre-t-elle que la valeur émotionnelle d'un mot peut être perçue avant son sens. À la différence d'un mot émotionnellement neutre, un mot connoté « danger » (*e. g.* le mot « poison ») affiché pendant 29 millisecondes au milieu d'une série de signes dénués de sens (selon la technique dite de l'amorçage masqué) provoque une activité électrique de l'amygdale (Gaillard, R., L. Naccache, « L'enregistrement de l'amygdale révèle un accès inconscient au sens des mots / A direct intracranial record of emotions evoked by subliminal words », *M/S : médecine sciences*, vol. 21, numéro 10, octobre 2005, p. 804-805). Il y a une supériorité de l'émotion sur la cognition : rapidité (réflexe) et contagiosité. Mais il y a, complémentairement, une supériorité de la cognition sur l'émotion : rationalisation, transmission sémantique, mise en ordre de l'environnement. A l'instant où il donne la mort, moment ponctué dans le sacrifice grec par le you-you des femmes, le sacrificateur réveille la mémoire de la peur et de l'angoisse liée au meurtre du semblable. La routine rituelle, prise dans une explication théologique, absout le meurtre et légitime le sacrifice. Propitiée, la puissance redoutée devient une puissance bienveillante. La religion, mixte d'émotion et de raison, se caractérise par la rationalisation d'actions que leur caractère mécanique apparente aux réflexes, la ratiocination de réactions reptiliennes. La foi paraît en effet être un champ privilégié de routines, soit la répétition rigoureuse d'actions dont le sens est largement inconnu. *Cupidine humani ingenii libentius obscura creduntur* (Tacite, *Histoires*, I, 22 : « L'esprit humain est passionnément porté à croire les choses obscures »). En mettant en œuvre une logique où la précision et l'efficacité attendue des actes paraissent proportionnelles à leur obscurité, le fidèle s'assure magiquement de l'automaticité des résultats. Le noyau amygdalien est ainsi supposé engendrer de tels comportement, compulsifs ou obsessionnels, de type routine ou rituel... Les bibliothèques de théologie ne recouvrent qu'imparfaitement les sédimentations émotionnelles de la croyance propres au cerveau reptilien qui engage ces réponses stéréotypées, telle la fuite ou l'immobilisation, mécanismes réflexes de survie – et, par hypothèse, les fondamentaux de la religion populaire.

Le rituel est un moyen terme, mixte de théologie et de croyance qui permet d'accéder aux esprits. En théologie monothéiste, le « mauvais œil », invisible et omniprésent, peut être retourné et devenir le dieu panoptique administrateur de la justice transcendante. Si le bœuf savait peindre, disait Xénophane, il représenterait son dieu sous la forme d'un bœuf… Les religions déportent en les personnalisant les enjeux sociaux. Cette représentation en miroir (grossissant) consiste, certes, à se mettre sous la dépendance d'un surmoi, mais revient aussi à se donner les moyens de peser sur cette pantographie. C'est en fait toute l'ingénierie de la société qui est ainsi projetée plus ou moins homothétiquement (avec les tropes que la double articulation est en mesure de déployer) : la structure sociale, les normes juridiques et les usages de parenté. La surnature peut ainsi être de secours pour circonvenir le mal et l'infortune. Pour être sûrement entendu, il vaut mieux s'adresser à ses saints qu'à Dieu et l'on constate, en effet, une affinité de l'animal sacrifié avec la puissance invoquée. La maîtrise de la reproduction fait de l'animal domestique le gage et le substitut idéal du sacrifiant. Dans son ouvrage *Sur la mère des dieux*, Julien l'empereur (« Julien l'apostat ») explique : les « sacrifices d'honneur » n'admettent que « des mets susceptibles d'être partagés entre les dieux et nous aux banquets sacrés ».

> Les poissons sont exclus de tels sacrifices, parce que nous ne nous occupons ni de la nourriture ni de la multiplication des ces animaux, et que nous n'en formons point de troupeaux, comme des bœufs ou des brebis : au lieu que ces derniers, vivant et se multipliant par nos soins, sont également utiles à nos usages domestiques (*Œuvres complètes de Julien l'Empereur traduites pour la première fois du grec en français [...]* par R. Tourlet, tome deuxième, Paris, 1821, Moreau, p. 33-34).

La maîtrise de l'homme néolithique sur la reproduction de son bétail informe le processus sacrificiel qui met en scène substitution de la victime au sacrifiant et renaissance de celui-ci. Dans le sacrifice védique, cette renaissance est décrite tel un enfantement. « La hutte du sacrifiant, c'est sa matrice ; la peau d'antilope noire, c'est le chorion ; le vêtement, c'est l'amnion ; la ceinture, c'est le cordon ombilical. Celui qui fait la *dîksâ* (consécration sacrificielle) est un embryon » (*Maitrâyanï-Samhita* 3, 6, 7). « Or l'embryon circule à l'intérieur de la matrice. Comme le sacrifiant tantôt se déplace et tantôt se retourne, pour cette raison, les embryons tantôt se déplacent et tantôt se retournent » (*Satapatha-Brâhmana* III, 1, 3, 28). « Le sacrifiant tient les poings fermés car les embryons tiennent les poings fermés » (*id.,* III, 2, 1, 6). Avant de procéder au sacrifice animal, le prêtre s'est adressé au *diksita* : « Desserre ta ceinture, ouvre les poings !... Désormais on t'interpellera par ton nom et ta qualité de sacrifiant ». Après avoir « fait sa place » chez les immortels, le consacré renaît : « Les embryons sont recouverts par les deux membranes de l'amnion et du chorion, or, voilà qu'il est mis au monde, et c'est pourquoi il se découvre » (*Satapatha-Brâhmana* III, 3, 3, 12).

La conformité de l'animal avec la puissance invoquée est glosée par Plutarque, prêtre de Delphes de l'an 105 à l'an 126, qui explique, alors qu'il s'agit de savoir si la Pythie est « opérationnelle », la signification du sacrifice de la chèvre, marquant l'assimilation de l'animal avec la puissance invoquée.

> Que signifie l'aspersion des victimes ou l'interdiction de rendre des oracles lorsque la bête n'est pas secouée de tremblements et de frissons […] pendant qu'on l'asperge ? Car il ne suffit pas qu'elle remue la tête comme dans les autres sacrifices ; il faut encore qu'elle tressaille et palpite de tous ses membres avec un bruit saccadé ; si ces symptômes ne se produisent pas on déclare que l'oracle ne fonctionne pas et on ne fait pas rentrer la Pythie (Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 46).

Il explique dans *Questions romaines* (290 b) que la chèvre est sujette à l'épilepsie, c'est aussi « ...le cas des hommes ; s'il arrive qu'ils parlent pendant une crise d'épilepsie, leur voix ressemble au bêlement d'une chèvre. »

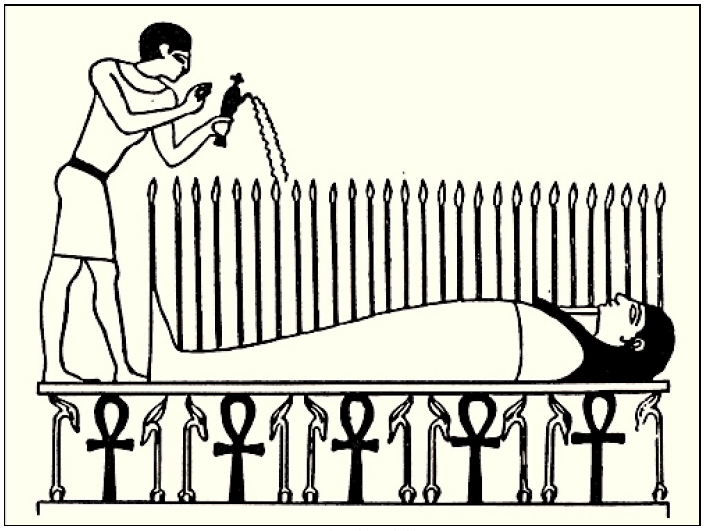
Le rituel sacrificiel définit ainsi la place de l'homme dans le monde du vivant. Les rites paléolithiques sont des rites de bénévolence de nature dyadique avec l'animal-proie. La relation – réversible – chasseur-proie est évidemment inadéquate à traduire la maîtrise du pasteur sur son troupeau. Les rites néolithiques, rites de prémices, rites de récolte, rites de fécondité sont des rites d'exhortation d'une vie que l'homme ne contrôle qu'indirectement. L'homme est maître de son bétail, mais l'efficacité de son sacrifice, c'est-à-dire la vie donnée aux puissances de vie dont il est le débiteur en dernière instance requiert l'observation d'un certain nombre de règles : - l'animal vaut pour la puissance invoquée et représente le sacrifiant ; - l'animal doit acquiescer à son destin et sa mise à mort doit faire l'objet de diverses dénégations (l'entaille sacrificielle ne doit pas dépasser la dimension d'un grain d'orge ; la décollation doit être effectuée d'un seul coup de sabre…) ; la direction du sang ou la position de l'animal après la mise à mort importent à l'efficacité du sacrifice. Codification de l'acte de donner la mort, *les plus grands livres de l'humanité sont ainsi des manuels de boucherie* (le *Lévitique*, les manuels liturgiques védiques... voir *infra* : « Note sur l'acte sacrificiel dans l'Inde ancienne » et s.).

La reproduction de la céréale : Revivre en Osiris…

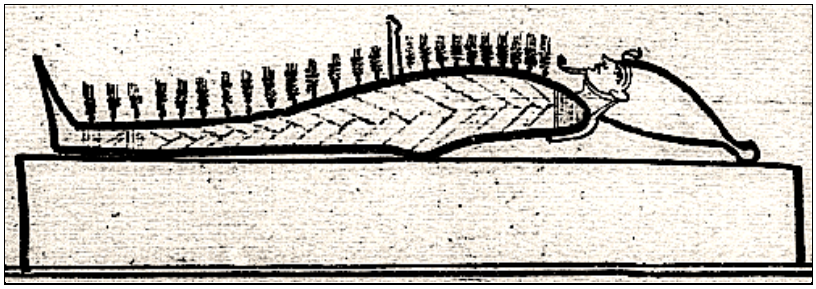
Néolithique : il ne suffit plus de collecter ; il faut labourer et planter. Cette peine au travail, *Insudore vultus tui vesceris pane tuo* (*Genèse*, III, 16-19), est aussi le champ d'observation du miracle de la graine et le laboratoire où naissent les dieux de la fécondité du sol. On ne saurait exposer plus simplement la valeur religieuse de la régénération du grain qu'en rapportant le mythe égyptien qui personnifie le miracle de la résurrection du grain et du corps périssable des humains.

Plutarque rapporte que les Égyptiens disent « qu'Osiris est enseveli lorsque le grain que l'on sème est enfoui dans la terre, et que ce dieu reparaît et revit de nouveau, lorsque les germes commencent à pousser » et qu'Isis remarque qu'elle est enceinte d'Horus le mois où les semailles commencent (*Sur Isis et Osiris*, 65). « Comme le Nil [aux yeux des Égyptiens], découle d'Osiris, de même ils sont convaincus que le corps d'Isis est la terre ; non pas la terre tout entière, mais la partie que le Nil envahit en la fécondant et en se mêlant avec elle » (38). Dans les « Textes des Pyramides », c'est le dieu Nepri, que s'adjoindra Osiris, qui personnifie les graines de céréales en tant que principe de l'alimentation. Au-delà de sa valeur de réserve, utile à l'homme, la graine a une fonction de protection et de nutrition de l'embryon végétal. La germination du grain qui succède à une période de dormance, c'est la résurrection qui succède à la mort. La renaissance d'Osiris était célébrée dans un rite qui consistait à faire germer des grains d'orge dans un récipient en forme de sarcophage. On déposait dans les tombes royales des plats en céramique percés de trous et ensemencés de grains d'orge et, au Moyen Empire, les fidèles d'Osiris pouvaient être embaumés avec l'invocation suivante :

> N. que voici est cette gerbe de vie qui sort d'Osiris, qui pousse sur les lèvres d'Osiris, qui fait vivre les hommes, qui divinise les dieux qui spiritualise les bienheureux, qui alimente les maîtres des kas, maîtres des produits, qui fait les pains-pakou pour les bienheureux, qui fait prospérer les vivants, qui fortifie le corps des vivants. […] N. que voici revit en Osiris » (*Les Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, traduction de Paul Barguet, Paris : Éditions du Cerf, 1986, p. 544).



Temple de Philæ



Sur cette vignette du papyrus Jumilhac, des épis s'élèvent du corps d'Osiris emmailloté.
Comme son sexe dressé, ils évoquent sa renaissance.
(www.museum.agropolis.fr)

L'origine de l'inégalité

Associés à des sites où des ressources saisonnières abondantes peuvent être prélevées (gués, lieux de frai…) des vestiges d'accumulation ont pu être découverts dans des occupations du paléolithique supérieur. Les sites en cause ont pu faire l'objet de concurrence et d'appropriation. C'est là où l'on trouve principalement les objets de prestige dont la concentration peut être l'indice d'une différenciation sociale. On peut supposer que cette différenciation sociale a pour légitimation, outre la puissance, une rationalisation de type religieux : la capacité à communiquer avec les puissances surnaturelles et spécialement avec les ancêtres. Le traitement des os et principalement du crâne, associé aux dépôts d'objets de prestige et de parures, exprime la position d'individus qui seront vraisemblablement invoqués par ceux qui ont réalisé la sépulture. Ceux qui organisent les rituels collectifs se prévalent de cette relation privilégiée avec les ancêtres. C'est, logiquement, le plus âgé du groupe (chronologiquement le plus proche du monde souterrain) qui assume cette fonction, ou le plus âgé d'un groupe dominant qui se pose en intermédiaire pour des groupes associés ou subordonnés.

La sédentarisation de la vie sociale associée à l'élevage et à l'agriculture (les dieux néolithiques procédant de l'énergétique de cette ressource propre) imprime une autre vision du monde. Elle porte des conséquences civiles. Si l'on croise les données de cette transformation religieuse avec ce que l'archéologie et l'ethnologie peuvent nous apprendre des formes élémentaires des groupements humains, on voit apparaître le rôle « politique » d'un membre de la famille, l'aîné. Propriété du cours naturel de la vie, l'aînesse n'est pas en soi une position de privilège et d'accaparement. C'est sa proximité intrinsèque avec les ancêtres qui fait de l'aîné, en instance d'ancestralité, le médiateur naturel avec ces puissances dont dépend la prospérité du clan. Le « peuple des ancêtres » pourrait être représenté par la pyramide inversée d'un sablier dans lequel l'écoulement du temps s'effectuerait, conformément à la pyramide des âges, à l'inverse de la gravité. Le point de contact entre les vivants et les morts, au pertuis du sablier, met l'aîné du groupe en position de médiateur naturel. Les ancêtres ont froid, *mangatsiaka ny razana*, dit-on à Madagascar (on voit parfois au village un vieux ou une vieille ayant retiré son *lamba* pour se chauffer le dos au soleil du matin, *aprici senes*, « vieillards amis du soleil » disaient les Latins, parant aux effets de l'hypotension liée à l'âge). Cette proximité s'exprime notamment par la conformité du personnage investi avec le processus créateur visé. Sa fonction politique repose sur cette qualification religieuse. Mitoyenneté existentielle, dualité sexuelle symbolique, abstinence constitutionnelle (l'homme consacré étant naturellement continent ou contraint à la chasteté par des dispositifs mécaniques ou médicamenteux – voir ici : « Dessin du dessein… »), la représentation de la fécondité sous le contrôle des ancêtres commande diverses stratégies dont témoignent également les diverses modalités du traitement des crânes (« culte des crânes »), attestées aussi Moyen Orient, expression de cette fonction des aînés superlatifs – « télencéphalisés » – que sont les ancêtres. Ce pouvoir des ancêtres, symbolisé par le crâne ou les ossements, est parfaitement exprimé quand les vaincus sont condamnés à piler les os de leur père : c'est à ce rituel que sont astreints les fils du gouverneur de Nippur, révolté contre Assurbanipal (Elena Cassin, « Le mort : valeur et représentation en Mésopotamie ancienne », dans : *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, G. Gnoli et J.-P. Vernant eds. CUP - MSH, 1982, p. 358). Un saut est opéré quand un regroupement de clans confie à un même individu cette fonction de médiation. Sur quels critères choisit-on ce médiateur ? Ici divergent la solution africaine de la royauté sacrée et les formations de type étatique qui apparaissent notamment au Moyen-Orient ou en Égypte. Il est notable qu'en Mésopotamie ou en Egypte (les deux cas de figure que nous évoquerons ici, cursivement, à la faveur de deux ouvrages sur la préhistoire de l'État) il y ait cumul, au bénéfice des mêmes clans, du pouvoir politique et de la fonction religieuse et que ce soient les familles « propriétaires » qui monopolisent cette fonction, la qualification politique s'annexant la fonction religieuse.

Le passage de la chasse-cueillette à la sédentarisation en Égypte

Alors qu'aux environs de - 7 000 le Sahara, parcouru par des populations semi-nomades offre un paysage de savane avec des lacs saisonniers et des galeries forestières, l'aridification progressive du continent (6 500 - 5 500) provoque le déplacement de ces populations vers la région du Nil. Les sites occupés sont alors de petits campements établis au sommet des dunes qui coupent le lit des cours d'eau temporaires. Ces chasseurs-collecteurs vont progressivement s'adapter au calendrier du Nil, ruban fertile au milieu du désert qui dispense ses ressources au rythme des crues et décrues. L'archéologie fait état d'une concentration des habitats dans la plaine où se sédimentent les dépôts alluviaux et d'une dépendance accrue des populations envers l'agriculture et envers les groupes sociaux en position d'en contrôler les bénéfices (Beatrix Midant-Reynes, *Aux origines de l'Égypte, Du Néolithique à l'émergence de l'État*, Paris : Fayard, 2003, p. 123). Quand les animaux domestiques deviennent les principaux fournisseurs de protéine animale et que les céréales cultivées (blé et orge) dominent largement les spectres végétaux (la chasse aux grands mammifères étant devenue l'apanage d'une élite), Midant-Reynes observe une « accentuation du phénomène de hiérarchisation, visible dans les nécropoles, par une tendance marquée à l'*accumulation* et à l'*ostentation* » (p. 119). Ainsi la « concentration de tombes d'élites en

Haute Égypte à Abydos, Nagada, Hiérakonpolis, attest[e] l'émergence de centres de pouvoirs » (p. 119). Alors que les vestiges de l'habitat (souvent réalisé en matériau périssable), foyers, bases de poteaux de soutien ou de clôture, fosses de stockage ou poubelles… sont exposés à la disparition et ne livrent qu'en négatif les traces de la vie quotidienne, les dispositifs physiques de protection des cadavres figent « pour l'éternité » une image en positif des statuts. L'étude des cimetières et des pratiques funéraires, expressives des conceptions sociales, permet aux archéologues de reconstituer les principaux traits de la structure politique. Ainsi « les Badariens, dont les seuls habitats, mal conservés, ne reflèteraient que l'image d'agriculteurs pasteurs plus ou moins bien sédentarisés, révèlent, à travers leurs nécropoles, une société nettement structurée, marquant les différences, et où s'élabore un phénomène de hiérarchisation » (*op. cit.*, p. 161). « Les tombes royales d'Abydos et les grandes tombes privées de Saqqara […], explique l'auteur, constituent le point d'aboutissement du processus de hiérarchisation, tel qu'on a pu le suivre depuis le début des temps prédynastiques. » « Les dépenses somptuaires liées aux funérailles, l'architecture élaborée, dont on suit l'évolution, témoignent de l'extraordinaire et radicale transformation sociale dont la vallée du Nil a été le théâtre en cette fin du IVe millénaire » (*op. cit.*, p. 233).

Mésopotamie

Dans un ouvrage intitulé *Mésopotamie, l'apparition de l'État, VIIe-IIIe millénaire* (1996, Paris : Paris-Méditerranée), l'archéologue Jean-Daniel Forest se donne pour objet de retracer la trajectoire évolutive qui aboutit à l'État. L'originalité de sa démarche tient dans la volonté de rapprocher l'archéologie et l'ethnologie pour comprendre le fonctionnement des sociétés segmentaires anciennes et leur complexification quand elles évoluent en État : d'exploiter la diachronie à laquelle l'archéologie donne accès pour l'enrichir ou la confronter aux observations et considérations produites par l'ethnologie. L'auteur note un avantage à l'archéologie du point de vue de la diachronie, lié à la nature particulière de son information : architecture, pratiques funéraires, mobilier… « Ces données nous obligent, parce que nous n'avons rien d'autre, à adopter des perspectives que les ethnologues négligent le plus souvent » (p. 90-91). Forest voit apparaître (pour abréger un propos soutenu par une documentation archéologique nourrie), après des communautés lignagères qui se segmentent et se déplacent – et alors que « le changement se construit sur des effectifs toujours plus nombreux » (p. 51) – des structures, attestées par l'architecture, où un personnage « reçoit ». Il écrit, à propos de bâtiments liés à l'autorité :

> Le système de circulation permet surtout de gagner le fond du hall principal à partir de l'entrée sans avoir avoir à traverser la zone féminine, laquelle est d'ailleurs délimitée plus clairement qu'à l'ordinaire […] par un muret transverse. Le trait s'explique très probablement par le fait que le maître des lieux, en raison des fonctions afférentes à son statut, était amené à recevoir du monde […] Lorsque la communauté dispose de moyens suffisants, elle s'offre une construction spécialement réservée à la réunion de ses représentants autour de l'aîné. C'est le cas à Keit Qasim et à Gawra XIII (*op. cit.*, p. 59).

Puis il constate la naissance et la consolidation d'une « élite », à la faveur de la mise à jour d'un habitat somptuaire :

> Dans un premier temps (de Gawra XII à Gawra IX), les résidences somptuaires, isolées, sont dispersées dans l'habitat au milieu des maisons ordinaires. Les notables sont encore proches de ceux qu'ils représentent et n'ont pas conscience de former un groupe distinct. Si l'on préfère, la relation horizontale qui les unit entre eux ne nuit pas encore à celle, verticale, qu'ils entretiennent avec leurs dépendants. Au niveau VIII, en revanche, le tell ne regroupe plus que des résidences somptuaires et fait figure d'acropole, dominant un habitat ordinaire qui a été rejeté dans la plaine alentour. On a affaire cette fois à une véritable élite, constituée en classe sociale à part entière. Pour marquer cette évolution, nous proposons de réserver le terme de « chefferie simple » à la première situation, celui de « chefferie complexe » à la seconde (*op. cit.*, 99).

L'auteur relève également, à propos de sceaux et de lots d'empreintes que ceux-ci sont « … plus abondants et plus fréquents dans les résidences somptuaires… [et qu'ils] pourraient témoigner de mouvements prestataires faisant converger certains produits locaux vers un petit nombre de responsables, avant leur redistribution éventuelle » (*op. cit.*, p. 102). Maintenant, comment passe-t-on du lignage à la « chefferie » ? « La chefferie, pose Forest, ne peut résulter que de la confrontation du concept d'aînesse à l'élargissement du corps social, dans le cadre de sociétés qui, pour des raisons pratiques, privilégient l'intégration à la segmentation » (p. 113). Il y a hiérarchisation des lignages : les lignages dits cadets étant subordonnés. Le langage de la politique emprunte l'idiome de la séniorité pour justifier la subordination. Les familles dirigeantes, dès lors qu'elles sont assez vastes, libèrent les responsables de la gestion de la communauté des activités de subsistance. Ceux-ci centralisent alors pour le groupe, réellement et symboliquement, les valeurs économiques et religieuses de représentation et de redistribution, « faisant étalage » de la réussite commune… L'élite se glorifie des œuvres de commande produites par ses artisans et du savoir de ses prêtres. Le palais, édifice de prestige et de domination, se justifie comologiquement en devenant le miroir du mouvement des astres…

> On a suggéré que le décor intérieur représentait la marche du soleil, avec indication des équinoxes et des solstices. En effet, la longueur variable des jours au fil de l'année serait indiquée par la proportion des couleurs, le noir correspondant à la nuit, le rouge au jour : d'un bout à l'autre de la pièce, le rouge progresse régulièrement aux dépens du noir […] c'est à la mécanique céleste que le bâtiment rend hommage (p. 137). La divinité est désormais monopolisée par l'élite, et plus précisément le roi pour cautionner l'ordre social dans ce qu'il a de plus pyramidal (p. 138).

Le roi devient le fils de la divinité.

> Le lien ainsi établi est d'autant plus surprenant que les termes employés sont tout à fait concrets : le roi est enfanté, allaité et bercé par la divinité. En fait, cette façon de faire dérive en droite ligne de l'idéologie néolithique, qui considérait que la société était le produit d'un principe créateur surnaturel. Cette conception très abstraite est représentée concrètement (à Çatal Höyuk en particulier) par une parturiente accouchant d'un taureau. La parturiente n'était alors rien d'autre qu'un pictogramme évoquant toute forme d'activité créatrice, mais lorsque la divinité prend corps pour se rapprocher de l'homme, elle conserve d'abord cet aspect féminin (*nin*) et la relation qui l'unit à la société est proprement assimilée à la maternité […] Les différents segments généalogiques du corps social s'inscrivent désormais dans une structure plus vaste, par conséquent plus artificielle pour justifier la royauté. L'ordre que le roi est chargé d'assurer apparaît dès lors comme une affaire de famille, et probablement parce que la divinité et le roi appartiennent d'une certaine façon à la même famille, qu'ils pouvaient habiter ensemble, à l'époque d'Uruk, dans l'Eanna (p. 223). Cette société [du Dynastique Archaïque] nous apparaît très hiérarchisée, conclut Forest, avec à son sommet quelques grandes familles qui, tirant profit de l'idéologie dont elles sont gestionnaires, concentrent en leurs mains la réalité du pouvoir politique et économique. La royauté est d'une certaine façon une fiction destinée à cautionner un ordre inégalitaire et la personne physique qui l'incarne doit compter avec ce qu'on appellerait aujourd'hui des groupes de pression […] s'abritant eux-mêmes derrière la notion illusoire de « temple » (p. 238).

On pourrait donc résumer le processus de formation du politique comme suit : dans un système où la propriété est collective, l'aîné est celui qui, par sa proximité avec le monde des ancêtres, assure le bien-être pour le bénéfice de tous. Dès qu'une fédération constituée de différents lignages « propriétaires » se met en place, l'aîné du clan le plus important devient le médiateur attitré auprès des puissances supra-naturelles. La fonction religieuse devient politique quand elle fait l'objet d'un monopole héréditaire (et non plus d'une attribution pyramidale, liée à l'âge) qui légitime la différenciation des lignages. Si la fonction royale n'est pas à la dévotion des autres lignages qui en contrôlent l'exercice (selon le modèle des royautés sacrées qui sera examiné dans les pages qui suivent) ce type d'organisation évolue naturellement vers un monopole des terres et des fonctions de gouvernement…

Une différence significative : l'élection du roi dans la royauté sacrée africaine

L'exemple songye, précédemment cité, associe l'instauration de la royauté à la réunion, en la personne du fondateur, de trois modes de vie ou « pouvoirs » : chasseur, forgeron, magicien. Ces trois « spécialisations », vitales à la société, s'organisent ainsi selon l'ordre de la séniorité chez les fils du fondateur : le chasseur, pourvoyeur de viande, cède le pas au forgeron associé à l'agriculture et à l'introduction des plantes cultivées. Le plus souvent, en effet, la royauté paraît sanctionner un apport technique ou civilisationnel à la société, poison de chasse, forge, magie…, des rituels plus puissants ou une association qui présente l'intérêt de mettre en commun des moyens divers ou désaccordés en vue d'une plus grande efficacité. Ainsi raconte-t-on à propos de la royauté Moundang que « les anciens des différents clans se rassemblèrent, chacun portant dans la main […] les "choses de son clan". L'ensemble de ces choses ou de ces forces constitue les regalia » (voir *infra*). Un trait récurrent de ces mythes de fondation est de faire apparaître le caractère d'étranger du fondateur de la royauté. Cette extranéité peut s'entendre (et se justifier) de plusieurs manières. Idéalement politiquement indépendant, le roi est le moyeu des contradictions claniques. Les mythes font parfois état de la diffusion d'une royauté primaire, mais ce caractère d'étranger du roi peut aussi se comprendre comme une acquisition qui lui permet de jouer son rôle notamment en regard de la différence des sexes et de la norme matrimoniale.

> Les rois de Léré, rapporte Adler, sont les descendants agnatiques en ligne directe de Damba, le héros fondateur de la dynastie. La légende raconte que Damba était le fils cadet d'un roi de Libé [...] que la jalousie de son frère aîné obligea à s'enfuir. Il était, en effet, le préféré de son père qui lui avait confié ses secrets dont le plus important était la connaissance du poison de chasse [...]. Se reposant un jour au bord d'une rivière, Damba, chasseur solitaire, rencontra deux jeunes filles [...] qui étaient venues puiser de l'eau. Il leur demanda à boire [et leur remit] des pièces de gibier qu'elles rapportèrent à leurs parents. Le même échange se produisit le lendemain et les jours suivants. Le chasseur devenait ainsi le pourvoyeur de viande des villageois qui lui demandèrent de venir s'installer parmi eux. Il accepta et on lui donna les deux jeunes filles comme épouses. Les Moundang formaient alors une société peu nombreuse et divisée en cinq clans seulement ; l'aîné du clan Kizéré (dont le nom « totémique » est Jambes grêles) était le chef de la tribu. Sa réputation était plutôt mauvaise car il était avare et, les jours de fête, il ne nourrissait la population que de

> haricots. Les Anciens des quatre autres clans décidèrent donc de le chasser pour le remplacer par Damba, le généreux donneur de viande. Ils organisèrent un complot : faisant couper (à moitié) par un enfant la corde de l'arc du vieux chef Kizéré, ils demandèrent au chasseur d'affronter son rival en combat singulier. La corde céda et l'étranger sortit vainqueur de cette ordalie truquée (Adler, 1977, p. 59-60).

Ce résumé du mythe d'origine révèle le processus de formation de la souveraineté.

> Dans la scène d'ouverture au bord de la rivière, commente Adler, on assiste à un échange qui joue comme déclencheur de tout le mécanisme qui conduira à l'instauration du pouvoir royal. Lorsque Damba prend la calebasse pour étancher sa soif et donne de la viande à ces jeunes filles nubiles, c'est déjà, nous dit-on, comme des fiançailles, un engagement de mariage. Sa venue au village n'a pas d'autre motif et ce sont les filles données qui lient le chasseur aux habitants... Le pouvoir conquis, restait aux Anciens des quatre clans, les faiseurs de roi, d'accroître sa puissance non seulement en donnant femmes et serviteurs à Damba, mais quelque chose de leur propre force. Les anciens des différents clans se rassemblèrent, chacun portant dans la main, raconte-t-on, les « choses de son clan » (*id. ibid.*, p. 60-61).

Il apparaît que la royauté ne sanctionne pas, ici, une position d'accaparement d'un clan. La fonction ne se transmet pas héréditairement ; elle est temporaire. Chez les Songye, les fonctions cheffales sont assumées successivement et pour une durée déterminée par les représentants des différents clans. En Ouganda, la rotation des clans à la fonction royale se réalise par le choix de la mère de l'héritier qui doit appartenir tour à tour aux clans contractants. Le destin du titulaire de la charge (parfois la mort programmée), les contraintes de la fonction… indiquent que ce n'est pas l'intérêt matériel (au sens ou nous l'entendons) du personnage ou de son clan d'appartenance qui sont en cause. Dans ce type d'organisation sociale, le roi, médiateur entre les hommes et les puissances de la fécondité, est un « moyen » de la prospérité. L'otage du politique et non son expression ou son chef d'orchestre. Le clan dynastique et le roi assument des fonctions religieuses au bénéfice des clans faiseurs de rois. Cette différence paraît procéder du mode d'occupation des terres et du mode de transmission du pouvoir. La transition néolithique n'a pas entraîné des conséquences identiques en Eurasie et en Afrique.

La chronologie du néolithique au Proche-orient et en Europe, post-glaciaire, se révèle inadaptée à rendre compte du néolithique africain. Une autre histoire rurale s'élabore en Afrique avec une durée d'expérimentation beaucoup plus longue qui révèle des modes de faire valoir spécifiques. Climat et nature des sols conditionnent un autre rapport aux techniques de production alimentaire. La céréale principale en Afrique est le Mil et ses variétés (voir, *infra*, le chapitre « L'âme du mil : sur l'agronomie traditionnelle »). L'histoire du contact entre l'Europe et l'Afrique se résume dans la confrontation de deux écologies. Pour les agronomes occidentaux des années 1960, le mil, céréale « pauvre », ne pouvait constituer la base d'une « révolution verte ». La saga de la charrue dans l'imaginaire occidental idéalise une terre grasse et compacte, la glèbe, dont le mode d'exploitation humanise le paysage et dont Hésiode célébrait la promesse en évoquant la grue qui « apporte le signal des semailles » et dont « le cri mord le cœur de l'homme qui n'a pas de bœuf... » (*Les Travaux et les jours*, v. 448 s.). « Les champs longs, écrit ainsi Marc Bloch, sont fils de la charrue à roue […] les champs larges sont faits pour l'instrument de labour […] dépourvu de roues […]. » (« Les caractères originaux de l'histoire rurale française », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1931, 33, pp. 56-62) Dans les régions où la couche d'humus est modeste et la pluviométrie faible, le faire valoir paysan est nécessairement autre. A la différence du champ ameubli, débarrassé de tout obstacle où la céréale sera le seul occupant, en Afrique, les cultures vivrières prospèrent le plus souvent en symbiose avec d'autres végétaux dont la fonction est protectrice et nourricière. L'agriculture africaine offre de multiples illustrations de cette « culture mixte » où l'arbre a pour fonction de servir d'ombrage à la céréale, de fixer le sol et de le nourrir en azote. L'exemple classique est celui d'*Acacia albida*, dont le système racinaire plonge profondément dans le sol. Absent de la végétation sauvage de toute l'Afrique de l'Ouest, *Acacia albida* est « l'élément fondamental et permanent du paysage » écrit Paul Pélissier à propos des Sérèr (*Les paysans du Sénégal, les civilisations agraires du Cayor à la Casamance,* Saint-Yrieix : Fabrègue, 1966, p. 265). La présence de cet arbre « représente l'apport le plus original et le plus fécond des paysans d'Afrique à l'agriculture tropicale » (p. 274). Remarquable par son cycle végétatif inversé (il se couvre de feuilles alors que le tapis végétal est brûlé par le soleil), *Acacia albida* se révèle comme un « compagnon des civilisations agro-pastorales ». Les parcs en cause sont l'œuvre de populations paysannes « disposant de bétail [qui se nourrit des gousses de l'arbre à la fin de la saison sèche] et voulant assurer leur sédentarité et garantir la pérennité de leurs terroirs en substituant un paysage construit et aménagé à la végétation désordonnée et hétérogène des jachères spontanées » (p. 269). L'étude des sols sous la zone d'influence d'*Acacia albida* met en évidence une fertilité accrue et un rendement supérieur des céréales cultivées. *Acacia albida* est ainsi « la cheville ouvrière de la combinaison agraire la plus efficace qui soit, permettant de régler, en Afrique tropicale soudanienne, les difficiles problèmes de la sédentarisation des terroirs soumis à la culture sous pluie » (p. 273). L'assèchement progressif du Sahara a mis en évidence la résistance de divers types de graminées dont certaines faisaient l'objet de cueillette (désignées du nom générique de Kreb en zone sahélienne – voir le chapitre cité – comme le cram-cram, *Cenchrus biflorus*, fameux pour ses épines qui blessent le pied et s'attachent aux vêtements, différentes formes d'*Eragrostis*, dont le tef avec lequel est fait le pain traditionnel en Éthiopie, ou le riz sauvage, *Oryza barthii*) et qui ont été sélectionnées et domestiquées pour leur capacité d'adaptation. Fonio, mil, sorgho, répondent ainsi à des conditions de culture propres : sol aride, climat sec, période de maturation courte. Ces céréales sont souvent cultivées en association avec des légumineuses, dont le pois de terre (*voandzou*) ou le *niébé* (mentionné par Adanson, avec la « pistache de terre », *guerté*, parmi les « graines potagères » que les esclaves

portent avec eux – voir *supra*). Ces légumineuses, qui peuvent prospérer sur des terres sablonneuses fixent l'azote et sont riches en protéines. La culture du niébé est en relation avec celle du sorgho et du mil chandelle. Certaines variétés sont à cycle court et les fanes peuvent être utilisées pour la nourriture du bétail en période de soudure. Ces quelques exemples d'une exploitation en association contreviennent aux évidences agronomiques du « fermier » et… du rendement t/ha…

Quand Forest note, à propos de la société de Gawra, une organisation de plus en plus hiérarchisée révélée notamment par des pratiques funéraires élitistes « et en particulier l'attribution d'un riche mobilier à des enfants dont le statut est acquis » (*op. cit.*, p.103) ; quand, à propos des tombes badariennes, Midant-Reynes relève, tranchant avec les pratiques funéraires uniformes de la période précédente : « … l'existence de riches tombes d'enfants, marqu[ant] la prééminence de la famille sur l'âge » (*op. cit.*, p.221), il est probable que les enfants en cause (une recherche d'ADN serait en mesure de statuer sur cette conjecture vraisemblable) sont des héritiers virtuels. Si l'on est chef par droit de naissance, cela suppose un héritage vertical et une parenté à orientation descriptive.

L'évolution des termes de parenté relevée par Benvéniste, cité plus haut, concernant le domaine indo-européen (la « signification unique et exclusivement descriptive » des désignations de parenté - p. 269 ; « les termes de parenté classificatoire qui tendent à s'éliminer au profit de termes descriptifs » - p. 274-275), soit, vraisemblablement, une généralisation des pratiques de l'élite, peut être mise en corrélation avec ce qui se joue dans l'appropriation. En Afrique subsaharienne – si l'on peut généraliser – la propriété est collective, la parenté classificatoire et l'héritage horizontal. La terre, inaliénable, appartient à la communauté et chaque membre de la communauté est (idéalement) loti en fonction de ses besoins, nul ne restant sans terre. (C'est la pression démographique, à proximité des villes, et le développement des cultures d'exportation qui ont révélé la valeur marchande des terres). Il est possible de représenter les deux types de régime en cause en fonction de leur relation à la terre. Pour autant que les descriptions des systèmes d'exploitation agricoles traditionnels le permettent, on peut constater que là où le renouvellement démographique est quasi constant et où la terre n'est pas limitée, on pratique une agriculture extensive. Dans cette activité, l'abattage et l'essartage constituent le travail des hommes, mais l'essentiel des tâches agricoles est le plus souvent effectué par les femmes. Dans un environnement où il n'y a pas de concurrence pour les terres et où c'est la communauté qui possède, le principe de redistribution se fait par familles et la hiérarchie qui se met en place obéit à l'ordre de la séniorité. Soit, idéalement, une hiérarchie sans hiérarchie (en relation avec l'expression, relativement aléatoire, de la pyramide des âges). L'inégalité est liée à l'importance numérique respective des familles et, principalement, au genre. En Afrique subsaharienne, alors que l'agriculture, on l'a dit, est majoritairement féminine, c'est la lignée de l'époux qui possède la terre. Une sociologue burkinabé peut ainsi écrire : « Généralement considérée comme "étrangère en sursis" par sa propre famille et "étrangère" véritable dans le lignage qui la reçoit, la femme ne peut prétendre posséder et contrôler un bien aussi inestimable que la terre » (Konaté, G., *Femmes rurales dans les systèmes fonciers au Burkina Faso*, Ouagadougou : Ambassade royale des Pays-Bas, 1992, p. 23). Cette « étrangère » qui va cultiver la terre du lignage de son mari n'hérite pas dans le lignage de son père. Un ouvrage de référence publié en 1970 par Ester Boserup (qui contient plus de 250 renvois bibliographiques ainsi qu'une trentaine de pages statistiques avec figures et tableaux explicatifs), confirme ces données, prolongeant les analyses d'Eduard Hahn (*Von der Hacke zum Pflug*, Leipzig : Quelle & Meyer, 1914) qui marquait la différence entre culture à la charrue, masculine, et culture à la houe, féminine. Boserup caractérise les « systèmes agricoles masculins » et les « systèmes agricoles féminins » en fonction du mode de production (essartage, sarclage à la houe, jachère – quand la terre n'est pas limitée – ou exploitation intensive des mêmes terres). « L'Afrique est la région de l'agriculture féminine par excellence », relève-t-elle. « Dans beaucoup de tribus africaines, presque toutes les tâches en rapport avec la production de nourriture continuent d'être laissées aux femmes » (*Woman's Role in Economic Development* [1970], *La femme face au développement économique*, Paris : P.U.F. 1983, p. 15). (Les figures coloniales du *boy* et du *cook* n'ont pas corrigé l'inaptitude masculine à la cuisine… En milieu traditionnel, la polygamie multiplie les ressources ; en milieu urbain, elle crée des foyers monoparentaux.)

Ce trait est spécifiquement pointé par le mot-clé « *#VraieFemmeAfricaine* », lancé début 2020 par une journaliste ivoirienne, qui marie humour et critique sociale : *« #VraieFemmeAfricaine cultive la terre, #VraiHommeAfricain la possède »* ; *« #VraieFemmeAfricaine ne doit pas hériter des terres de son père parce que ça porte malheur »*... Ainsi qu'il sera rappelé plus avant, à l'égalité (relative) des sexes et à l'inégalité sociale (propriété et héritage vertical) de la parenté descriptive répond, en parenté classificatoire, un idéal d'égalité horizontale (communauté de lignage) mis en œuvre par la séniorité, la ségrégation juridique des sexes (avec sa police chirurgicale) et la polygamie : *« #VraieFemmeAfricaine cultive la terre »*. (Dans un monde ouvert de *tags* et de croissance démographique, cette réalité incite les jeunes hommes à l'émigration.) Le système descriptif, qui exprime la concurrence des unités domestiques, tend vers l'égalité homme/femme et la pratique de la dot, *dowry* ; le système classificatoire, qui cimente l'égalité du clan, cantonne l'épouse acquise par compensation matrimoniale, *bride price*, dans un statut juridique d'« étrangère » – selon le mot cité plus haut.

De fait, l'exploitation intensive de la terre, liée à ce que les Grecs appelaient la *stenochôria* et à l'augmentation de la population, engage d'autres moyens de production et une révolution culturelle. L'appropriation du sol engendre une hiérarchie sociale qui se répercute dans la répartition du travail.

> La charrue est utilisée dans des régions où la terre est propriété privée et où, comparativement, il existe, dans la population rurale, une classe nombreuse de familles sans terre […] Le pourcentage de travail agricole exécuté par la main-d'œuvre salariée, relève Boserup, varie entre 15 et plus de 70 % dans les échantillons d'Asie, tandis que, dans les échantillons d'Afrique, il y a très peu de familles de cultivateurs qui utilisent la main-d'œuvre salariée dans une proportion qui ne soit pas insignifiante (Boserup, *op. cit.*, p. 27).

Là où il y a concurrence pour l'appropriation des terres, culture intensive et transmission verticale de la propriété, ce sont les déshérités et les sans terre qui cultivent. A l'inégalité de genre se substitue une inégalité sociale. La hiérarchie qui s'instaure avec la propriété a en effet des répercussions sur le statut de l'épouse. La transmission verticale de la propriété familiale, alors que la femme symbolise le foyer, la rend éligible à l'héritage (elle incarne le lignage du père, par opposition à ceux qui n'ont rien) – elle devient héritière et non plus héritable (épouse léviratique quand le lignage fait l'« acquisition » d'une épouse). La valeur de l'épouse se déplace de sa force de travail et de sa capacité à reproduire la lignée (dans un régime idéalement polygame) à sa capacité d'héritière dans un régime nécessairement monogame (ou opérant une transmission sélective du patrimoine). En agriculture extensive et diversifiée, la polygynie est un signe de richesse et un moyen d'accroissement de la richesse. L'homme riche a beaucoup d'épouses quand, dans le système intensif, il a beaucoup de domestiques et, juridiquement, n'a qu'une seule épouse (le nombre d'épouses étant limité par la nécessité de transmettre la propriété en conservant sa viabilité). L'exogamie de lignage est travaillée par une endogamie de possédants. Par opposition à la fécondité et à l'exposition de la femme, moyen de production et de reproduction en agriculture extensive, la claustration de l'épouse et des filles dans la sphère domestique est l'indice d'un mode de production agricole masculin, d'une société inégalitaire et d'une fécondité contrôlée. Deux écosystèmes, deux régimes matrimoniaux, deux types de représentation du pouvoir…

Deux types de représentation du pouvoir, deux types de systèmes politiques, mais une même dévotion aux lois cycliques de la reproduction agricole. Dans cette idée, les prochains chapitres mènent en parallèle une présentation des rites de fécondité dans les royautés africaines traditionnelles et la lecture qu'ont pu en faire des spécialistes de l'antiquité européenne, comparativement à leur propre champ de recherche. La vie des sociétés traditionnelles est fondée sur le cycle des productions vivrières. La régularité des cycles germinatifs, la régularité des saisons, la régularité naturelle en général y font l'objet d'un souci et d'une ritualisation qui visent à garantir le cours des choses. La reproduction des êtres et des ressources constituant la valeur suprême, Œdipe peut ainsi proclamer : « A ceux qui n'obéiraient pas, je souhaite que les dieux ne fassent sortir ni moisson de leurs champs ni enfants du sein de leurs femmes » (*Œdipe-Roi*, v. 269 et s.). Cette liturgie agraire comporte deux temps forts touchant la récolte : la fête de prémices et la fête des moissons. Il s'agit, dans la fête des prémices, d'assurer la récolte en se prémunissant contre le risque que les produits de la terre n'arrivent pas à maturité. On consacre les premiers fruits et on propitie les puissances. Il s'agit, dans le rituel des moissons, de conférer à la graine la nature de semence. Le temps des prémices est un temps particulièrement critique dans la mesure où c'est une période de soudure alimentaire. Un poète grec du VIIe siècle, Alcman de Sardes (Alcméon), caractérise cette conjoncture en disant : « Tout pousse, mais il n'y a pas grand-chose à manger ». Précisément, un proverbe swazi (une population d'Afrique du Sud dont les rituels royaux ont été particulièrement étudiés) énonce à propos de la période correspondante dans l'hémisphère austral : « On mange les déchets qui restent entre les dents » … Les rites de prémices ont une finalité de réfection sociale et naturelle opérée par une réappropriation des catégories. Le rite des Thargélies, en Grèce archaïque, mettait ainsi en scène une dramatisation humaine de la crise végétative. Conjuration de l'usure de l'année, des flétrissures physiques et morales, il s'agissait dans les Thargélies, en expulsant l'épuisement ou le déréglement de la norme qu'expriment l'altération et l'irrégularité, de refaire l'ordre et d'assurer la venue à maturité des productions en gestation ou en croissance. L'opérabilité du rite se manifeste dans sa dualité : rite en deux temps où la purification précède et produit la régénération. Le second temps des Thargélies, la remise en ordre opérée, consistait en une consécration des prémices et une invocation propitiatoire. Cette dramaturgie du temps et de la régénération, diversement personnifiée, est commune aux sociétés anciennes. En l'espèce, tout en instruisant le thème central de ces chapitres, la royauté africaine, le propos est aussi de mettre en évidence les traits communs et les traits différentiels qui rendent compte de la bifurcation culturelle, telle que schématisée ci-dessus, associée au mode de production et au mode de propriété. Il est aussi de comprendre les conditions d'apparition et les enjeux d'une autre mutation culturelle, associée à l'épuisement des rites néolithiques avec leurs cultes de fécondité et leur « éternel retour », quand le cercle s'ouvre à l'histoire.

Pourquoi « le sang de la circoncision emporte la vie des rois » :
sur une relation entre la périodicité initiatique et la périodicité de la souveraineté dans la « royauté sacrée »

« Ornari res ipsa negat, contenta doceri. »
(Manilius, *Astronomiques*, Livre III, v. 39)

Introduction

Le présent développement s'attache à interpréter l'énigme que constitue la corrélation, attestée dans un certain nombre de royautés sacrées, entre l'avènement d'une nouvelle classe d'âge et le régicide. Cette isochronie de la périodicité initiatique et de la périodicité de la souveraineté révèle une homologie – une « homothétie » quand la décollation du cadavre royal signifie la circoncision des jeunes gens – le roi, associé à une classe d'âge qui porte son nom, constituant le modèle passif de l'initiation. Il ne peut y avoir qu'une seule initiation par règne si la personne royale, caractérisée par une dualité sexuelle fonctionnelle, ne peut souffrir cette division du masculin et du féminin en quoi consiste l'initiation de la classe d'âge qu'il aurait charge de conduire à maturité. La démonstration s'appuie sur des informations, dues à Leo Frobenius, concernant les Daka du Nigeria et les Moundang du Tchad (1913 et 1925) ainsi que sur la relation, due à Alfred Adler, des modalités du régicide chez les Moundang (1982). Elle est inspirée par les travaux d'Henri Jeanmaire, lecteur éclairé de Frobenius, sur les rites initiatiques (1939).

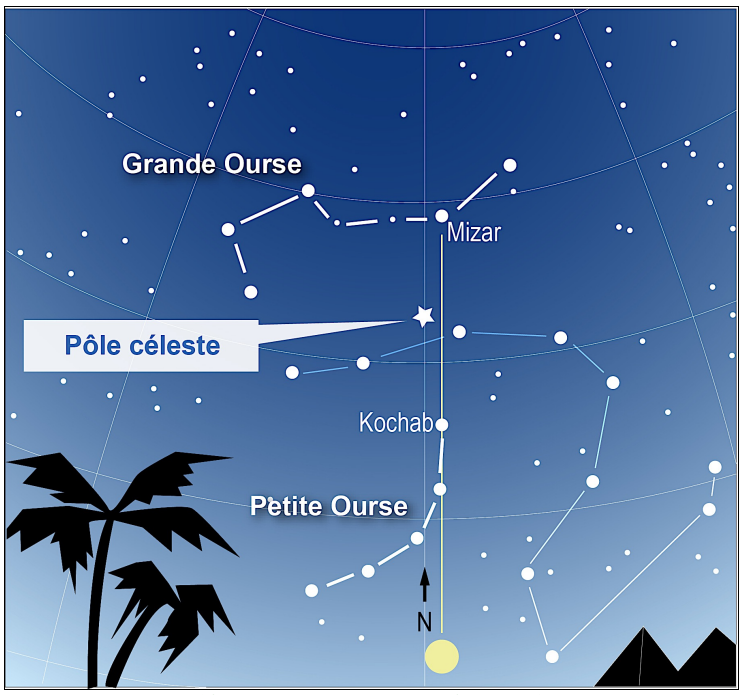
L'argument de ces pages a été présenté au séminaire de M. Alfred Adler à l'E.P.H.E. « Pouvoir politique et sociétés initiatiques en Afrique noire » (19/12/1990 et 08/01/1991). Il développe une hypothèse formulée dans une recherche sur la royauté sacrée consignée dans un chapitre d'une thèse de doctorat d'État soutenue en 1989 à la Sorbonne.

Nous aimerions en effet présenter ces pages comme un modeste hommage à l'helléniste Henri Jeanmaire dont les travaux d'anthropologie religieuse se signalent par une ouverture disciplinaire à laquelle nous souhaiterions souscrire. Il peut paraître paradoxal de mettre un helléniste en vedette dans une recherche sur la royauté sacrée, sujet où l'information est massivement africaine. (Voir cartes des ethnies et géopolitique de l'Afrique sur le site <*AnthropologieEnLigne.com*> : fiche pédagogique n° 02.) Ce l'est d'autant moins qu'Henri Jeanmaire était un auteur particulièrement attentif à l'information ethnologique et à ce qu'on nommait alors la « science du folklore » – au point qu'on a pu lui faire reproche d'être inopportunément « friand d'explications ethnologiques ». C'est d'autant moins un paradoxe, encore, d'en appeler à Henri Jeanmaire pour intervenir dans un séminaire où les Moundang font référence que, dans un ouvrage paru en 1939 traitant des sociétés d'initiation en Grèce archaïque, il faisait état d'informations sur les Moundang recueillies par Leo Frobenius. C'est d'autant moins un paradoxe, enfin, d'en appeler à Henri Jeanmaire pour parler de la relation du cycle initiatique et du cycle de la souveraineté dans la royauté sacrée que l'hypothèse ici proposée comme solution à l'énigme de la connexion du régicide et de l'initiation se situe dans le prolongement de son analyse de la geste de Thésée. (« Les origines rituelles de la geste de Thésée », *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique,* Travaux et mémoires de l'université de Lille, 1939, chapitre V.)

C'est aussi l'apport de Frobenius au sujet que nous voudrions souligner, rappelant du même coup l'ancienneté du *topos*. Ni Frobenius – qui fait explicitement référence aux sources anciennes – ni Jeanmaire n'ignoraient évidemment la pétition nécessaire aux rapprochements qu'ils proposent. Comment mettre en parallèle des sociétés où se pratique la circoncision (selon des formes variables et pas nécessairement homogènes, d'ailleurs) avec une civilisation où la circoncision désigne le barbare par excellence – où l'*apepsolemenos*, le « déprépucé », déclenche le comble de la verve comique d'Aristophane ? Ce dont il s'agit en réalité, c'est de la manière dont les sociétés traditionnelles conçoivent le temps humain dans sa relation avec les cycles naturels –

de la place de l'homme dans le cosmos. On connaît la règle de la Chine traditionnelle qui ouvre à la consommation toutes les espèces animales qui tournent le dos au ciel, la station droite, l'orthopraxie, exceptant l'homme. La diffusion moderne des coronavirus met sans doute la libéralité de cette règle en question (moquée par une expertise bouffonne attribuée à la diplomatie du Prince Philip : « Si ça a quatre pieds et que ce n'est pas une chaise, deux ailes et que ce n'est pas un avion, que cela nage mais que ce n'est pas un sous-marin, alors un Cantonnais peut en manger… ») La Chine a récemment renforcé sa règlementation sur le commerce et la consommation d'animaux sauvages. (Le pangolin, dont il sera question plus loin, est occasionnellement bipède). « Tandis que les autres animaux [en effet], explique Ovide (*Métamorphoses*, I, v. 84-86), penchés vers le sol, n'ont d'yeux que pour celui-ci, à l'homme le Créateur a donné un visage tourné vers le ciel, offrant à son regard la contemplation des astres. » L'archéo-astronomie a montré l'importance que pouvait avoir l'observation de la régularité. Les « Textes des pyramides », par exemple, qui avaient pour objet d'assurer la vie éternelle du pharaon, lui assignaient le destin de rejoindre les « indestructibles », nom donné aux étoiles circumpolaires qui ne disparaissent jamais de l'horizon – ce cercle que l'explorateur Pythéas, réputé avoir atteint Thulé, aux environs de 340, verra « vide ». (« Au Pôle, il n'y a aucun astre, mais un endroit vide [occupé aujourd'hui par l'étoile Alpha de la Petite Ourse, l'étoile Polaire. Cette configuration d'alors – le début du IVème siècle – s'expliquant par la précession des équinoxes ; voir : « La mesure du monde : Ératosthène et Ptolémée » ; dans environ 13 000 ans, c'est l'étoile Véga de la Lyre qui méritera ce nom d'étoile polaire] près duquel se trouvent trois astres, avec lesquels le signe qu'on mettrait au Pôle ferait approximativement un quadrilatère » - Hipparque, *In Eudoxi et Arati Phaenomena*, 1, 4). Les grecs appelaient la Grande Ourse « Hélice » (*heilein*), en raison de la révolution qu'elle décrit autour du pôle arctique.

Rien n'est plus régulier... que ce qui est fixe. Et la détermination du Pôle Céleste a pu représenter l'idéal d'une telle quête. L'archéologue Kate Spence (Spence : 2000 « *Ancient Egyptian chronology and the astronomical orientation of pyramids*) a formé l'hypothèse que les bâtisseurs des pyramides se seraient réglés sur l'alignement de deux étoiles : Kochab et Mizar, appartenant à la Petite Ourse et à la grande Ourse, pour orienter leurs constructions dans cette direction hautement valorisée. En 2467, l'alignement de ces deux étoiles avec le nord céleste était parfait, et un simple fil à plomb permettait de déterminer avec précision la direction du nord. Ceci peut expliquer à la fois l'extrême précision de l'orientation de la pyramide de Chéops et la dérive progressive des constructions antérieures et postérieures, les astronomes égyptiens ignorant le phénomène de précession (mis en évidence par Hipparque), rotation rétrograde de l'axe de la terre. La position d'une étoile pouvant être précisément déterminée (avec une approximation de 5 années), il y aurait là aussi une méthode pour calculer l'âge des pyramides.



(d'après *Nature*, 16 novembre 2000)

Les cultes néolithiques, associant les constellations aux équinoxes et aux solstices et marquant de sacrifices animaux le renouveau de la nature à l'équinoxe de printemps ou à l'arrivée de la mousson (ce dont témoignerait, par exemple, cette construction mégalithique vieille de plus de six mille ans, découverte récemment sur le site d'un lac asséché occupé temporairement par des pasteurs pendant la mousson d'été à Nabta, sur la rive ouest du Nil (*Nature*, avril 1998, vol. 392, pp. 488-491 : « Megalith and Neolithic astronomy in southern Egypt », J. McKim Malville, Fred Wendorf, Ali A Mazar & Romauld Schild) illustrent cet intérêt. Un « classique » de l'ethno-astronomie étant d'ailleurs constitué par le rituel dogon du Sigui, rythmé par les irrégularités de Sirius. L'étude de l'orbite de Sirius, que les Égyptiens nommaient Sothis, la Rouge, et dont l'éclat était vraisemblablement différent de celui qu'on peut observer aujourd'hui – Ptolémée, par exemple, compare Sirius à des étoiles plus ou moins rutilantes (Bételgeuse, Arcturus, Antarès) ; un manuscrit chinois du 1er siècle fait explicitement état d'un changement de couleur de Sirius – a permis de déduire, puis de découvrir qu'elle était double. L'existence du « compagnon de Sirius », Sirius B (ou des compagnons de Sirius), était vraisemblablement autrefois signalée et notée par les Égyptiens par une variation cyclique de l'éclat ou de la couleur de Sirius (l'irrégularité de Sirius, qui a permis à Friedrich Bessel de postuler, en 1844, l'existence de Sirius B, étant de 49 ans et 9 mois). C'est la montée céleste d'une « lueur rouge » (Leiris, M., *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris : Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 1948, p. 37 et p.107) qui, dans la tradition Dogon, fonde la périodicité du Sigui. Cette périodicité étant de 60 ans, et non de 50 ans, il s'agit là, vraisemblablement, d'un compte fondé sur une conjonction ou un alignement de planètes, comme on peut en observer entre Jupiter et Saturne, ayant pu être associés à Sirius.

L'étude des systèmes de gouvernement traditionnels rappelle justement que les hommes ont cherché des modèles dans la régularité cosmique pour organiser leur existence et que les souverains ont pu faire aussi fonction de médiateurs dans ce calcul. Ce qui fait la particularité des systèmes ici considérés, c'est en effet que les rois y apparaissent comme des modèles du croît des hommes. La conception générale qui instruit ces pratiques n'est pas sans rappeler la théorie hylémorphique qui interprète l'ordre cosmique selon une dialectique des genres et qui assigne les responsabilités de la matière et de la forme, de l'humide et du sec, de la nature et de la culture, etc., respectivement au sexe féminin et au sexe masculin. C'est en réalité une théorie générale des flux qui associe la femme à la fécondité naturelle, à la pluie... et l'homme à l'acte rituel par excellence qu'est le sacrifice, au sec..., à l'ordre culturel. La circoncision est une matérialisation et une théâtralisation de cette séparation qui constitue la finalité des rites d'adolescence, mais elle n'est pas la seule. Les opérations chirurgicales ayant les organes sexuels pour objet – la circoncision constituant la plus banale de ces opérations par comparaison à la subincision ou au pelage complet de la verge (décrit par Michel Leiris chez les Namchi – les Dowayo – en 1932 - Leiris, « Rites de circoncision namchi », *Journal de la Société des Africanistes*, IV, 1, 1933-34, p. 63-79, p. 69) – sont bien sûr les plus démonstratives à cet effet. Mais cette séparation des sexes peut être signifiée – ou répliquée – d'autre manière.

Le culte des crânes, dont Frobenius a relevé et illustré (par la photographie et la peinture – *infra* – dans le troisième volume d'*Und Afrika Sprach*, 1913, p. 128 et 136, hors textes) la récurrence dans la vallée de la Bénoué, constitue précisément un modèle pertinent de la séparation des sexes. L'opposition de la chair et de l'os, de l'humide et du sec et la transformation progressive du cadavre de l'un en l'autre état sont des valeurs dont on trouve l'expression en maints endroits – à Madagascar, communément. Cette opposition supporte, avec une grande économie de moyens – en incorporant le facteur temps –, le jeu classique des implications sociales et cosmologiques de l'opposition masculin-féminin. Elle se révèle particulièrement opératoire dans les processus d'intégration à la vie des hommes d'ancêtres dont le crâne a été prélevé de la sépulture et qui sont auspicieusement associés, grâce à ces rites de passage, à la régulation cosmique et notamment à la célébration des récoltes.

La cicatrisation de la circoncision qui délivre le garçon de son humidité, la dessiccation du cadavre qui permet d'en prélever le crâne et d'en faire un reliquaire (on y dépose parfois les semences), l'induration du tégument qui achève la maturation du grain sont conçus comme des processus homologues développés sur l'opposition des genres.

Le crâne est un modèle du masculin et un modèle du grain. *« La tête comme destinée »,* pour reprendre le titre d'un ouvrage de Frobenius, c'est précisément ce qui spécifie le rôle du roi ou du chef dans le comput du temps. Dans cette ingénierie où l'initiation assure la capacité de la société à se reproduire dans ses ordres, à la redéfinition des genres, le corps du roi peut se révéler, selon des acceptions diverses, un modèle et une unité de compte.

*

Le dossier de la royauté sacrée est extrêmement touffu et l'un des étonnements du profane qui l'aborde est qu'il n'existe pas d'ouvrage de synthèse ni même de répertoire analytique ou bibliographique exhaustif sur le thème. (L'article de M.W. Young : « La royauté divine chez les Jukun : une ré-évaluation de certaines théories » [« The Divine Kingship of the Jukun. A Re-evaluation of Some Theories. » 1966, *Africa* 36, p. 135-53] expose les enjeux du dossier à partir du cas Jukun). L'imprudent qui s'y engage, soit parce que son terrain l'y oblige, soit parce qu'il croit pouvoir y trouver une information susceptible d'être généralisée doit faire son chemin entre des monographies, parfois considérables, dévouées à leur unique sujet et des articles ou des essais dévoués aux questions d'école auxquelles l'institution a donné lieu. Curieusement, il est un point assez peu discuté dans les travaux spécialisés : c'est la relation, pourtant souvent attestée, entre la périodicité initiatique et la périodicité du règne. Quelle raison lie donc la mort du roi et l'initiation des jeunes gens ? Qu'y a-t-il dans l'initiation qui « emporte la vie des rois » ?

La contribution de Frobenius à la question ici présentée est d'abord d'avoir recueilli, au cours de son expédition de 1910-1912, un ensemble concordant d'informations touchant l'organisation de sociétés d'Afrique centrale appartenant à ce qu'il appelait la « vieille civilisation éthiopienne ».

Portraits dus à Carl Arriens, dans Frobenius, *Und Afrika Sprach*
(reproduits à partir de l'édition anglaise : *The Voice of Africa*, 1913, p. VI
– les informations présentées dans cette page, contenues dans le volume III de l'édition originale,
ne figurent pas dans l'édition anglaise.)

On lui doit d'abord la relation de ce face-à-face (*vide infra*), sans doute unique dans l'histoire de l'enquête ethnographique, publiée dans *Der Kopf als Schicksal* (Munich : Kurt Wolf, 1924, p. 164-169) (voir ci-dessous), entre l'ethnologue et ce roi dont la mort est programmée.

La connaissance du Cameroun et du Tchad est étroitement associée à l'opposition franco-allemande en Afrique. Émile Gentil est le premier Européen à atteindre le lac Tchad par le sud, le 1er novembre 1897, grâce à un vapeur démontable à faible tirant, passant du bassin de l'Oubangui à celui du Chari. Ce mode de transport illustre la préoccupation de l'époque : comment écouler les produits des pays nouvellement découverts et ravitailler les postes avancés. En 1902, Eugène Lenfant, qui a réussi à remonter le Niger à la tête d'un convoi de chalands, se voit confier par la Société de Géographie, avec l'appui du Ministère des Colonies, la mission de « rechercher une voie de pénétration vers le Tchad qui soit plus facile, plus rapide et plus économique que les voies de l'Oubangui et du Congo ». Il s'agissait de mettre en communication la Bénoué et le Logone par le Mayo-Kebbi. Un chaland démontable permet à l'expédition de franchir les seuils rocheux et d'atteindre Fort-Lamy le 4 novembre 1903. Lenfant conseille alors l'occupation du Mayo-Kebbi afin de contrôler « la voie Niger-Bénoué-Kabi-Toubouri », route fluviale vers le Tchad. Lenfant, découvreur du pays Moundang, a donné dans un ouvrage publié en 1905, *La grande route du Tchad*, une relation de son expédition et une description de Léré.

« Transport de l'avant de notre chaland par les Moundang de Léré »
(Lenfant, *La grande route du Tchad*, Paris : Hachette, 1905).
Au premier plan, vraisemblablement, *Sorghum bicolor*
(*vide infra* : L'Âme du Mil : sur l'agronomie traditionnelle)

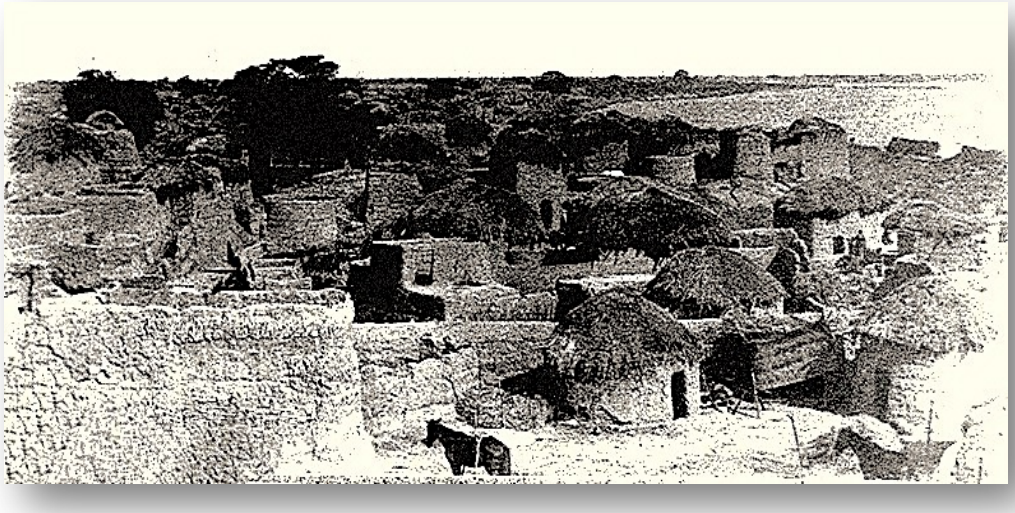
En 1906, la mission Moll délimitera la frontière du Congo français et du Cameroun allemand en vertu d'un protocole de 1894 à la convention franco-allemande de 1885, aux termes duquel ce partage théorique devait être révisé à mesure que la connaissance géographique permettrait de délimiter « des frontières correspondant à la configuration naturelle du pays ».

« Ganthiomé, chef de Léré »
photographie (détail) de la Mission Moll (1906)
(Archives de la Société de Géographie)
Les archives de la Société de Géographie conservent les différents rapports topographiques, ethnographiques ainsi que les photographies réalisées pendant les dix-huit mois de cette mission.

« Cavaliers moundans »
photographie de la Mission Moll (1906)
(Archives de la Société de Géographie)

L'Illustration du 20 avril 1907 en donnera un compte-rendu avec photographies dont une double page intitulée : « Aux confins de notre empire africain - une fête à Léré : cavaliers moundans équipés pour la fantasia », qui sera reproduite en carte postale. En 1911, la mission Varigault sera la dernière tentative française pour atteindre le Tchad par la Bénoué et le Logone, l'accord franco-allemand de 1911 attribuant le lac Toubouri au Cameroun allemand. La contribution scientifique de Frobenius n'échappe évidemment pas à cette histoire dont voici un avatar, rapporté par le général Gouraud (Gouraud, *Zinder-Tchad, souvenirs d'un Africain*, Paris : Plon, 1944, p. 249-250) :

« L'hippopotame de Kousseri, invité au dîner du centenaire d'Austerlitz.
Le capitaine Stieber, résident allemand de Kousseri [village qui fait face à Fort-Lamy, sur la rive opposée du Chari, où un poste allemand est installé] avait un hippopotame familier. Quand il rentra en Allemagne, il laissa ce bagage encombrant à son successeur. Celui-ci n'avait sans doute pas réussi à conquérir les bonnes grâces de l'animal.
On a beau être perdu au cœur de l'Afrique, on ne peut oublier les glorieux anniversaires. Aussi, pour le centenaire d'Austerlitz [2 décembre 1805], j'avais réuni les différents officiers, sous-officiers et canonniers du poste. Le soir venu, nous nous installions, par un magnifique clair de lune, au bord du Chari, nous mettant à table dans les conditions de ces pays c'est-à-dire avec des tables de différentes tailles, des sièges allant de la cantine à la caisse de vin ou au tam-tam renversé ; quand on voit surgir de l'eau une forme grise, lourde. C'est l'hippopotame du poste allemand qui, attiré sans doute par la lumière des photophores, s'est invité. Nous le recevons bien... "Monsieur Potame", comme disent les noirs, ouvre une gueule fendue jusqu'aux oreilles dans laquelle on logerait une valise. On avait du pain indigène, de la pâtée de mil : il fait un dîner magnifique et devient bientôt l'enfant chéri de la population de Fort-Lamy.
Au bout de quelques jours, son propriétaire m'envoie une lettre se plaignant qu'on lui ait "volé son hippopotame". Je réponds qu'il est mal renseigné, que d'ailleurs l'animal est à sa disposition s'il veut le faire prendre. Un sous-officier arrive avec une dizaine de tirailleurs noirs. Ils veulent emmener l'animal, qui ne veut rien savoir. On le ficelle avec du fil de fer, et le piquant par derrière avec des baïonnettes, on réussit à le mettre à l'eau. Il monte pesamment sur le banc de sable [sur la rive opposée du fleuve] ; le sous-officier fait reculer son peloton d'une dizaine de pas et l'hippopotame est fusillé comme un déserteur. »



« Kousseri à l'embouchure du Logone »
photographie de la Mission Moll (1906)
(Archives de la Société de Géographie)

Der Kopf als Schicksal, München : Kurt Wolff Verlag (1924) :

Au cours de l'année 1911, rapporte Frobenius, je franchis les monts Alantika, situés dans le Cameroun soudanais, pour gagner la vaste plaine du Faro en pays tchamba et dakka. J'accédai ainsi à une zone résiduelle où subsistait la vieille civilisation éthiopienne de type segmentaire.
Ici, on n'avait plus affaire à de petits lignages indépendants vivant côte à côte, mais bien à des ensembles fédérés qui mériteraient le nom d'États. [...] Chaque petite fédération est comme le satellite d'une planète ; la grande fédération quant à elle est comparable à un système pourvu d'un soleil en son centre et autour duquel gravite l'ensemble des planètes. Ce soleil, cette lumière, ce centre de gravitation, c'est le « roi ». Le roi ? Devrais-je parler d'un roi, en l'espèce ? Peut-on qualifier de roi un homme qui est vénéré sept années durant, dans des formes élémentaires, certes, mais avec la plus profonde ardeur, et qui est sacrifié au terme de cette période ? Il ne fait pas de doute, pourtant, que pendant ces sept années son renom est considérable. Il jouit de tous les droits et nul autre dans le pays, pas même le grand prêtre ne détient un pouvoir comparable au sien. [...] Non, assurément, il n'y a pas de doute possible, c'est bien là un roi, un vrai roi. [...] Et cependant - en vérité, aujourd'hui encore, il ne m'est pas possible de me représenter tout ceci sans secouer la tête d'étonnement - après sept années de profonde vénération, ce roi était mis à mort. N'est-ce pas là quelque chose de terrible, quelque chose qui est plus singulier encore que terrible ? Pendant sept années, cet homme est adulé par un peuple qui l'entoure de considération et d'affection et qui finit par le mettre à mort ! Le roi est toujours accompagné de quatre hommes, ce sont les grands notables du pays. Ils ont des fonctions sacerdotales et c'est en cette qualité qu'ils choisissent et consacrent le roi. Ce sont ces mêmes dignitaires qui, au cours de la terrible période mystique de la moisson, lorsqu'on coupe les épis et qu'on bénit les jeunes, pendant ce temps d'offrandes et de propitiations, mettent à mort le roi.
Quelle est la raison d'un tel acte ? Demandez-leur ! Leurs aïeux agissaient de la sorte et ainsi les aïeux de leurs aïeux. Il en fut toujours ainsi. Ils étaient tenus d'agir de même. Faute de quoi l'on portait atteinte à la paix, on déchaînait dans le giron de la nature des forces jusqu'alors domptées et maîtrisées.

[...] Donc, comme je le disais, en 1911 je me trouvais avec mon expédition dans la vallée du Faro où je réunis autour de moi les représentants de plusieurs ethnies, proches et lointaines, auprès de qui je recueillis des informations sur le mode de vie et sur les coutumes. [...] Parmi eux, je rencontrai un jour le roi d'une des fractions du peuple dakka perdues au pays des Koana. [...] Le roi des Kirri [...] participait à cet important entretien. Ces rois, je l'appris alors, allaient tous deux être les victimes de cette mort rituelle dont il vient d'être question. Tous deux s'exprimèrent à ce sujet en toute simplicité et sans crainte d'aucune sorte. L'effet de cette scène était doublement poignant car, derrière chacun des deux souverains, étaient assis trois ou quatre hommes, ceux-là même qui, bientôt, allaient les envoyer dans l'autre monde. Le roi des Kirri prit la parole en premier : « Ces dernières années, déclara-t-il, les récoltes n'ont pas été bonnes et les pluies insuffisantes. Après ma mort, les pluies seront plus abondantes ». Quelque temps après, il ajouta : « J'ai un petit-fils qui est encore enfant et que j'aime beaucoup. Il prendra femme dans un lignage choisi et c'est des œuvres de ce petit-fils que je renaîtrai, le jour où je ressortirai de la brousse. »

> C'est avec la même simplicité et la même équanimité que le souverain dakka parla à son tour de cet événement majeur - sans d'ailleurs le qualifier ainsi. D'après lui on ne pouvait rien dire de plus sur le sujet. Au cours de sa vie, il avait toujours discriminé ce qui était bon et utile et ce qui était mal et interdit. Jamais, autant qu'il lui souvienne, il n'avait négligé un sacrifice, et pourtant la pluie avait aussi fait défaut sur sa terre. Il le savait et, dans la mesure de son pouvoir, il s'efforçait de remédier aux malheurs de son peuple. Je lui demandai si ce qu'on attendait de lui (au terme de son règne) ne présentait pas de difficultés. Il me regarda d'un air étonné et répondit : « Des difficultés ? Mais il y a déjà six ans que je suis roi et je me conformerai à la coutume. Ainsi j'accomplirai mon destin. » Secouant la tête, un interprète, le chef des exécuteurs royaux, déclara alors : « Chacun sert son destin de son mieux. Celui-ci montre la voie à suivre. Du destin du roi dépend la prospérité et le bien-être de toute la nation. » (1924, p. 164-169).

Après avoir relevé une « étonnante analogie » dans les systèmes religieux des Dakka et des Lakka, Frobenius relève cette « curieuse relation », *seltsame Bindeglied* (*Und Afrika Sprach*, III, p. 257 ; *Atlantis*, V, p. 53) qui associe, chez ces peuples, la mort du roi et la promotion d'une nouvelle classe d'âge. Les explications locales qu'il rapporte à ce propos suffisent, en réalité, croyons-nous, pour résoudre l'énigme. Adler déclare que la page de Frobenius sur le régicide fut le point de départ de sa propre enquête chez les Moundang. Voici la traduction qu'il en donne (*La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris : Payot, 1982, p. 266-7). « Sous la rubrique d'ouverture de son chapitre Moundang 'Royauté, Mort du Roi, Funérailles', [Frobenius] écrit (*Atlantis*, V, p. 76) :

> Les Moundang, à l'exemple de leurs voisins méridionaux, célèbrent avec enthousiasme la circoncision, le *Djang-ré*. Celle-ci ne peut avoir lieu qu'à la mort d'un roi (Gong), mais aussi chaque roi, qu'il s'agisse d'un souverain puissant régnant sur Léré ou d'un chef de commandant d'un village « doit » mourir au terme de la 7e ou 8e année de son règne, il « doit » mourir qu'il le veuille ou non. La personne à qui il incombe de forcer cette éventuelle résistance du roi n'est nul autre que son pulian, autrement dit le frère de sa mère. En effet, si le roi ne meurt pas de lui-même après 8 ans de règne, il faut que le pulian traîne au bout d'une corde, enveloppé dans la peau d'une vache blanche, le crâne du père défunt du roi - son prédécesseur - et qu'il se promène ainsi devant la place où se tient le roi « excédentaire » pour qu'il voie son memento mori. Quand le roi voit cela il meurt infailliblement la nuit suivante. Une fois que c'est chose faite, une deuxième charge incombe au *pulian* : il doit couper la tête du roi qui vient de mourir. La tête ainsi coupée est cousue dans la peau de la vache blanche et, ainsi cachée, elle est introduite dans une grande poterie. L'urne funéraire est portée avec beaucoup de soin vers une montagne où se trouve une caverne faisant fonction de mausolée des crânes royaux. Mais le tronc est jeté dans une rivière et nul ne se soucie du cadavre du roi...
>
> À l'exception du rôle imputé au *pulian*, défini comme l'oncle maternel du roi, commente Adler, tous les détails fournis par cette description sont confirmés [...] par les Anciens de Léré. Ceux-ci mettent ainsi le chercheur au rouet en niant le régicide rituel et en racontant l'histoire dynastique sans laisser de place à cette coutume qu'ils décrivent par ailleurs, comme s'ils y avaient assisté. [...] En revanche le rituel *post mortem* exécuté sur le corps du souverain est une coutume secrète – comme est secrète la mort initiatique – mais ne fait l'objet d'aucun déni. C'est la loi des Moundang [...] elle est [...] nécessaire au bon fonctionnement de la royauté.

Il est assez extraordinaire que Frobenius, de passage à Binder, ait pu avoir connaissance de manière aussi précise du code ésotérique de la royauté. Jeanmaire, à qui l'arbre de la philologie ne cachait pas la forêt des symboles, avait fait une lecture attentive et exhaustive de Frobenius. Il ajoute ainsi à la référence d'Adler – si l'on peut dire – l'édition de 1913 du troisième volume d'*Und Afrika Sprach*. Mais c'est parce qu'il aborde la geste de Thésée sous des attendus anthropologiques qu'il est en mesure de rendre intelligible la matière du problème qui nous occupe.

> Chez toutes ces populations [situées de part et d'autre du seuil par lequel communiquent les bassins opposés de la Bénoué et du Chari], écrit Jeanmaire (1939, *op. cit*., p. 365), le système des classes d'âge et des rites d'initiation des jeunes garçons sont nettement développés. Ils ont lieu à un intervalle fixé d'un certain nombre d'années, par exemple trois, quatre ou sept. *Or il y a corrélation entre cet intervalle et la durée impartie au règne d'un souverain dont la destinée*, comme celle du roi de Méroé dans l'antiquité, comme, naguère, celle du roi Schillouk, était de périr assassiné au bout d'un certain nombre d'années. *C'est ce que L. Frobenius mettait en lumière dès 1913* (*Und Afrika Sprach*, III, p. 138) (nous soulignons).

La connaissance des données actuellement disponibles sur les royautés africaines aurait vraisemblablement permis à Jeanmaire de développer l'hypothèse ici proposée. Sans doute, parce qu'elle se signale par son économie de moyens – alors que le standard interprétatif serait plutôt aujourd'hui de type « panglossique » – sa simplicité peut surprendre (*Ornari res ipsa negat, contenta doceri* : Nul besoin d'orner les choses quand il suffit de rapporter). Sans doute aussi, la généralisation vers laquelle elle tend naturellement peut-elle être prise en défaut par la matérialité d'un certain nombre de contre-exemples (qui, on le verra, peuvent être subsumés sous la règle). Mais c'est là un problème d'épistémologie banale chaque fois qu'un « modèle » est confronté à l'hétérogénéité du réel. Toute la question est de savoir s'il est congruent avec les motifs constitutionnels de l'institution en cause. Ce serait faire preuve d'une misologie dont la discipline n'a rien à retirer que de refuser à l'anthropologie l'exercice du raisonnement quand celui-ci, réduisant l'ingérence ethnologique autant qu'il est possible, ne fait ici en réalité, croyons-nous, sans rien ajouter au dossier, que traduire la conception indigène.

C'est donc dans la considération de contraintes anthropologiques élémentaires, savoir que les sociétés en cause pensent le politique en fonction de valeurs cosmologiques et associent le temps de la souveraineté au renouvellement et à la socialisation des générations, que nous proposons d'ouvrir ce dossier resté en friche – sans avoir la ressource d'un Frobenius ou d'un Jeanmaire.

Des rois agricoles

Il n'est peut-être pas inutile, en effet, de commencer par une remarque élémentaire : qu'il s'agisse de la Grèce archaïque ou des sociétés africaines dont il sera fait mention, ce sont les valeurs de communautés agraires, où la reproduction des cycles naturels est vitale, qu'il est nécessaire d'avoir à l'esprit quand on aborde les institutions en cause. Cela est évident, mais il nous faut faire un effort d'adaptation ou d'accommodation et, le plus souvent, d'information, nous modernes, formés à exclure du politique tout ce qui a rapport à la nature, pour évaluer certaines conséquences de cette donnée première. Conséquences qui sont, en revanche, tout à fait claires pour les sociétés concernées.

Soit un exemple qui annonce le sujet traité, puisqu'il intéresse et l'initiation et les Moundang. Il existe chez les Moundang un rite royal de récolte appelé l'« Ame du mil ». Dans ce rite, la symbolique de la circoncision intervient de manière tout à fait insolite car on ne voit guère, *a priori*, ce que la circoncision a à faire avec la graine du mil. On peut montrer, en faisant appel à quelques notions élémentaires de génétique des plantes, que cette mise en parallèle du processus éducatif (de l'initiation) et de la récolte révèle aussi (parmi d'autres significations) une opération de sélection de la semence. En effet, le mil (*Pennisetum*) se spécifie par un mode de reproduction croisé. La fécondation s'opère alors que la fleur est ouverte (à la différence du sorgho, du riz ou du blé où la fécondation s'effectue, normalement ou majoritairement, quand la fleur est fermée) et le pollen d'un sujet va féconder les ovules d'un sujet voisin. Dans les zones géographiques ou le mil a été domestiqué, le mil cultivé coexiste avec des populations de mil sauvage. Cette situation de contact a évidemment la conséquence suivante : le pollen du mil sauvage peut, porté par le vent et jusqu'à des distances de l'ordre du kilomètre, féconder le mil domestique. L'agriculteur sait identifier les hybrides issus de ces croisements et il effectue la sélection de la semence en fonction de cette contrainte. La présence d'une circoncision symbolique dans un rite de récolte ne serait donc pas qu'une belle image. Elle révélerait un savoir agronomique et une répétition du processus de domestication de la plante...

Une autre donnée positive qui échappe aussi largement au moderne, c'est la connaissance des étoiles qui commande les travaux agricoles et qui donne un fondement nécessaire au concept du temps. L'alternance de l'apparition et de la disparition des Pléiades avec l'alternance des pluies et de la sécheresse en zone tropicale, par exemple, les fait responsables du régime pluvial. Les *parapegmata* grecs ou l'« almanach » d'Hésiode scandent les travaux et les jours par l'observation des étoiles. « Commence la moisson au lever des Pléiades [...] et les semailles quand elles se couchent » (*Les Travaux et les Jours*, v. 383-4). « Soixante jours après que Zeus ait tourné le soleil (après le solstice d'hiver), quand Arcturus monte, radieuse, du milieu des ténèbres [...] songe à travailler tes vignes » (v. 564-570). « Quand le Porte-maison (l'Escargot) monte de la terre à l'escalade des arbres, fuyant devant les Pléiades [...], c'est l'heure de ramasser vos récoltes chez vous » (v. 571-7). « Dès que paraît la force d'Orion [...] ordonne à tes esclaves de fouler le blé sacré » (v. 597-9). Quant à la signification de l'irrégularité, notamment des éclipses, on peut en juger *a contrario* par l'enthousiasme de Pline à l'endroit de l'homme qui fut sans doute, en effet, le plus grand astronome de l'Antiquité, Hipparque, pour avoir prédit sur plusieurs siècles les éclipses de la lune et du soleil :

> La suite des temps a témoigné qu'il n'eut pas mieux fait s'il avait pris part aux décisions de la nature. Grands hommes qui vous êtes élevés au-dessus de la condition humaine en découvrant la voie que suivent les divinités […] salut à votre génie, interprètes du Ciel, vous dont l'esprit embrasse la nature entière, créateurs d'une science qui vous a permis, en décryptant et en révélant les calculs des dieux, de vous arracher à l'esprit misérable et craintif des mortels ! (*Histoire naturelle*, II, p. 53-54).

C'est donc le gouvernement de communautés agricoles, attentives à la régularité naturelle, que nous avons à considérer, se représentant la régularité sociale et la régularité des cycles germinatifs sous un même concept. Appeler le dérèglement des cycles germinatifs ou la stérilité qui en est la conséquence, c'est la forme suprême de la malédiction. Œdipe proclame (cité par ailleurs) : « A ceux qui n'obéiraient pas, je souhaite que les dieux ne fassent sortir ni moisson de leurs champs ni enfants du sein de leurs femmes » (*Œdipe-Roi*, v. 269 et s.). L'être monstrueux est désordre, menace de subversion généralisée des re-productions. Nous tenterons donc, suivant la voie tracée par Henri Jeanmaire, de comprendre sous de mêmes attendus Thésée et le roi « frazérien ». Commençons par ce *digest* sur Thésée extrait d'un dictionnaire encyclopédique, posant par là que le sens « populaire » est aussi ce qui nous importe.

> THÉSÉE. Héros grec, émule d'Héraclès ; fils nominal d'Égée, roi d'Athènes ; fils réel de Poséidon et d'Aethra. Élevé à Trézène, loin d'Égée, il voulut, arrivé à l'âge d'homme, rejoindre son père. En chemin, il tua les brigands Sinis et Procuste. À Athènes, il lutta contre les Pallantides, dompta le taureau de Marathon, alla tuer en Crète le Minotaure, affranchissant ainsi Athènes de l'obligation de payer au monstre, chaque année, l'horrible tribut de 7 jeunes garçons et de 7 jeunes filles ; il fut aidé par Ariane, qu'il abandonna dans l'île déserte de Naxos, et pour sa punition, causa à son retour, en oubliant de changer en voile blanche la voile noire de son navire, la mort d'Égée [...] Chassé d'Athènes et retiré à Skyros, il fut jeté du haut d'un rocher par le roi Lycomédès. La légende de Thésée semble renfermer des éléments historiques. Chef d'une petite principauté de la plaine de Marathon, puis de la Tétrapolis, confédération de quatre villes, il aurait réuni les autres bourgades de l'Attique en une seule cité, Athènes, avec une seule citadelle, l'Acropole, avec un culte national, celui d'Athéna (*Dict. encycl. Quillet*).

On distingue immédiatement dans cette notice plusieurs traits qui apparentent Thésée au roi rituel qu'on désigne sous le nom de « roi sacré » : - une origine : une filiation discutée et une ascendance divine ; - une habilitation par un exploit : l'expédition en Crète où Thésée tue le Minotaure ; - un règne dont le caractère rituel est démontré par sa conclusion : la mort casuistique d'Égée (on explique par une méprise une disparition nécessaire). La *périodicité de la souveraineté* et le *rôle de chef initiatique* du successeur, essentiellement, seront les deux caractères ici présentés.

La paille et le grain

(voir *infra* : la balle et le grain, sur l'agronomie traditionnelle à Madagascar ; ici : Iaban'i Landy)

Ayant rappelé que les rois en cause étaient des rois « agricoles », il est expédient, avant d'en revenir à Thésée, de marquer un enjeu rituel commun aux systèmes de gouvernement considérés. Les monographies sur les royautés africaines font apparaître l'implication constitutionnelle du souverain dans le cycle végétatif. Une fonction du roi du grain qu'est le roi archaïque est de survivre à l'année aux dépens de sa doublure annuelle qu'est le roi de paille. Il est dit à Porto-Novo, par exemple, au terme d'un rituel de prémices, que le roi a « échangé la mort ». On pourrait poser, en une première approche, que le roi est investi dans le cycle annuel de telle sorte que, au terme échu, sa vertu végétative ou sa capacité à induire la production naturelle épuisée, il doit céder la place. Il existe, en effet, une corrélation, implicite ou explicite, entre la liturgie qui rythme le calendrier agricole et la liturgie proprement royale.

La corrélation des rites de régénération du roi et des rites régénération de l'année a été souvent décrite. Les données les plus riches sous ce titre concernent le rite swazi de l'Incwala présenté par Hilda Kuper (1944 : « A ritual of Kinship among the Swazi, *Africa*, XIV, p. 230-256 ; 1947 : *An African Aristocraty*, Londres : Oxford University Press ; 1952 : *The Swazi*, Londres : International African Institute ; 1963 : *A South-African Kingdom*, New-York : Holt, Rinehart, and Winston), où les personnages royaux assument explicitement des fonctions astrales et où le drame rituel formalise le passage de l'année au moment du solstice de l'été austral. Chaque année donne à entendre le retentissement du régicide ; chaque moisson est, en un sens, la répétition du drame final. Adler (*op. cit.,* p. 334) a pu ainsi caractériser cette relation de l'année et du règne par l'expression de « mise en abîme ». C'est la même chose qui se joue l'an I et l'an VII (ou VIII). Et pourtant, ça n'est pas la même chose. Et pas seulement, contrairement à ce qui vient d'être dit, parce que le roi serait usé par le pouvoir et réputé désormais incapable d'incarner le renouveau de la nature (explication de type frazérien). La différence entre l'an I et l'an VII ne procèderait pas seulement de la différence entre l'état de grâce et l'état de disgrâce. L'an VII ne serait pas une « fin de règne », quand on décrit par cette expression l'usure des mandats électoraux, rituels ou politiques. *Qu'y a-t-il donc dans le chiffre 7 qui tranche le fil de la vie des rois ?* Cette interdépendance de la périodicité annuelle et de la périodicité de la souveraineté, cette prémonition de la mort du roi dans sa victoire sur l'année, nous croyons, suivant en cela Jeanmaire et un certain nombre de spécialistes, qu'une telle et même connexion peut être décelée, *mutatis mutandis*, en Grèce archaïque et principalement dans les rituels qui rythment la geste de Thésée et ceux qui règlent sa commémoration.

La liturgie agraire comporte deux temps forts touchant la récolte : la fête de prémices et la fête des moissons. Il s'agit, dans la fête des prémices, d'assurer la récolte en se prémunissant contre le risque que les produits de la terre n'arrivent pas à maturité. On consacre les premiers fruits et on propitie les puissances. Il s'agit, dans le rituel des moissons, de conférer à la graine la nature de semence - de bonne semence, nous y avons fait allusion. Le temps des prémices est un temps particulièrement critique dans la mesure où c'est une période de soudure alimentaire. Un poète grec du VIIe siècle, Alcman de Sardes (Alcméon), caractérise cette conjoncture en disant : « Tout pousse, mais il n'y a pas grand-chose à manger ». Précisément, un proverbe swazi énonce à propos de la période correspondante dans l'hémisphère austral : « On mange les déchets qui restent entre les dents ». À moins de « manger son blé en herbe », autrement dit, il n'y a donc pas grand-chose à se mettre sous la dent.

Apollon, dieu Septime

Les Grecs connaissaient, sous le nom de Thargélies – elles aussi abondamment commentées – une fête qui durait deux jours et qui se tenait les 6 et 7 du mois de Thargélion (approximativement, le mois de mai). Il n'est pas impossible de montrer, sans rien ajouter au dossier répétons-le, que ce rituel constitue une expression liturgique de cette "mise en abîme" propre au renouvellement de la souveraineté archaïque. Le mot *thargelia* signifie ici prémices. Les Thargélies étaient une fête en deux temps de nature opposée. Le premier jour était un jour de purification. Le deuxième jour, une procession des prémices était organisée. D'après Istros cité par Harpokration, les Thargélies étaient une « imitation » de la mise à mort d'un certain Pharmakos – voilà un nom familier, et nous allons rappeler ici des procédures maintes fois sollicitées en effet. Les documents ayant trait au pharmakós sont annexés dans Farnell 1907 (Farnell, L. R., 1896-1909, *The cults of the Greek States*, Oxford, vol. 4, 1907, p. 416 et s.). Ce Pharmakos aurait été lapidé pour avoir volé des coupes consacrées à Apollon. D'après Helladios, c'est le meurtre du Crétois Androgée qui serait commémoré et expié par cette cérémonie. Androgée, fils du roi Minos, aurait été traîtreusement assassiné alors qu'il était venu combattre aux Jeux. Responsable de ce meurtre en la personne de son roi, la ville d'Athènes, assiégée par Minos venu venger son fils, aurait été frappée de famine et de stérilité. Interrogé, l'oracle répondit que pour mettre fin au fléau, il fallait se soumettre aux exigences de Minos qui réclama que soit livré chaque année au Minotaure un tribut de sept jeunes gens et de sept jeunes filles.

Sans qu'il soit fait mention de Thésée, on est sinon dans l'histoire de Thésée, du moins dans une affaire où il joue un rôle majeur. La difficulté, si l'on veut faire crédit à ces deux explications contradictoires, c'est qu'on ne voit pas en quoi le rituel d'expulsion du *pharmakós* auquel il est fait allusion par Istros peut être, si peu que ce soit, équivalent ou comparable à la rançon d'un tribut en jeunes imposé par Minos. Puisque, dans un cas, on expulse la « souillure » et dans l'autre on se sépare de ce qui est le plus précieux : le renouvellement de la communauté dans sa jeunesse. Si ce n'est, précisément, et nous garderons cette valeur formelle en réserve, qu'il s'agit, dans les deux cas, d'une séparation résultant d'un tri : par tirage au sort, ainsi qu'il est parfois dit des jeunes gens livrés en tribut, ou par désignation du « mauvais sort » (qui fait de l'exception classificatoire la victime choisie du rituel d'expulsion de la souillure). Et que, dans l'un et l'autre cas, les émissaires sont homme et femme ; c'est de règle pour le tribut et ce peut être le cas pour les *pharmakoí*. Notons aussi l'« erreur » d'Helladios de Byzance mettant en abîme le un et le sept : assignant une périodicité annuelle au tribut.

Rite en deux temps où la purification précède (ou produit) la régénération, les Thargélies se signalent, en effet, par une dramatisation humaine de la crise végétative. Le 6 de Thargélion, dit Diogène Laerce, les Athéniens « purifiaient leur cité ». « C'est l'usage à Athènes, rapporte encore Helladios de Byzance, de conduire en procession deux *pharmakoí* à fin de purification, un pour les hommes, l'autre pour les femmes. » Les deux *pharmakoí*, portant des colliers de figues sèches, étaient promenés dans la ville, chassés ou mis à mort, drainant et emportant avec eux toutes les souillures de la communauté. D'après Tzetzès,

> en cas de fléau, famine ou autre désastre, on sacrifiait l'homme le plus laid de la cité en guise de purification (*katharmon*) et de remède aux maux dont souffrait la communauté. On l'emmenait dans un endroit choisi, on lui plaçait dans les mains du fromage, des gâteaux et des figues et, après l'avoir fouetté sept fois sur les parties génitales avec des pousses de scille, de figuier ruminal et autres végétaux vivaces, on le brûlait sur un bûcher fait d'arbrisseaux sauvages.

À Marseille, selon Pétrone et Lactance Placide, un pauvre s'offrait pour la purification de la communauté. Il était grassement entretenu aux frais de la cité pendant une année au terme de laquelle il était promené autour de la ville avec des imprécations et des exécrations solennelles, puis lapidé ou chassé. Périodiquement ou conjoncturellement, serait donc assigné au « laid », au « gueux », au déclassé la fonction d'expurger ou de conjurer le mal, cette remise en cause, qu'ils incarnent, des classifications sociales et cosmiques. « Mais pourquoi, demande Farnell (*op. cit*., vol. 4, 1907, p. 280), le *pharmakós* est-il paré de figues à Athènes, nourri de figues, de fromage et de galettes de maïs à Ephèse, peut-être plantureusement nourri et somptueusement habillé à Marseille ? C'est, répond-il, qu'il jouait deux rôles en même temps. » Produit d'un épuisement des classifications et notamment de celle réputée supporter la reproduction des germes et des genres, le *pharmakós* symboliserait la crise de la génération qui se marque dans la mort de l'année ou dans la survenue d'une stérilité. Que son expulsion ait la régénération de la nature pour fin – et, par extension, la restauration de l'ordre –, c'est ce qui se représenterait dans le traitement dont son corps est l'objet. En lui fouettant les organes de la génération (sept fois) avec des plantes sauvages signalées pour la pérennité de leur pousse, en le parant avec les fruits du figuier, cet arbre à production continue (par opposition aux arbres à production saisonnière) que l'Antiquité a souvent considéré comme un arbre sacré, en le faisant périr sur un bûcher de spontanés, c'est probablement la mort de la génération que l'on conjure. Dans ce déchet social qui a charge d'assumer toute souillure, rebut nourri, vêtu aux frais de la communauté, montré en procession dans la ville, le mal est renversé en son contraire. La dualité du *pharmakós* figurerait la transformation de l'impur en pur, une réappropriation des catégories parfois manifeste dans la procédure même de l'expulsion (voir, p. ex., Strabon : X, 2, 9). Drainant et emportant avec lui les dérèglements que sont malformations, vilenies, fautes (qui accusent un épuisement de la régularité et de la règle et sont supposés annoncer stérilité, fléau et mort), le *pharmakós* serait l'opérateur passif de la régénération annuelle.

Cette procédure évoque à la fois les rituels de purification structurels, liés aux refondations et les déchaînements spontanés de type « bouc émissaire », cette expression ayant pour origine une cérémonie religieuse décrite dans la Bible (*Lévitique*, 16) :

16.7 Il prendra les deux boucs, et il les placera devant l'Éternel, à l'entrée de la tente d'assignation.
16.8 Aaron jettera le sort sur les deux boucs, un sort pour l'Éternel et un sort pour Azazel.
16.9 Aaron fera approcher le bouc sur lequel est tombé le sort pour l'Éternel, et il l'offrira en sacrifice d'expiation.
16.10 Et le bouc sur lequel est tombé le sort pour Azazel sera placé vivant devant l'Éternel, afin qu'il serve à faire l'expiation et qu'il soit lâché dans le désert pour Azazel.

Dans son acception courante, le phénomène de « bouc émissaire » qualifie des manifestations collectives de stigmatisation qui consistent à faire porter à l'étranger ou à l'homme différent la responsabilité du malheur et à le chasser de la communauté. La perception et la signification de la différence constituant l'amorce de ce processus d'exclusion (voir : « Penser la régularité. La forme et le temps dans la société traditionnelle »).

« Un jour, il prit au piège un gros corbeau, barbouilla ses ailes de rouge, sa gorge de bleu et sa queue de vert. Quand il vit une bande de corbeaux survoler notre cabane, il lâcha son souffre-douleur. À peine eut-il rejoint ses congénères qu'une lutte à mort s'engagea. De tous côtés on s'acharna sur l'imposteur [...] Les corbeaux prenaient de la hauteur, et soudain nous vîmes leur victime tomber en vrille dans les labours [...] Ses frères lui avaient crevé les yeux et du sang ruisselait sur son plumage. Après un dernier effort pour s'arracher à la terre gluante, ses forces l'abandonnèrent » (Jerzy Kosinski, *The Painted Bird* (*L'Oiseau bariolé*), Boston : Houghton Mifflin Harcourt, 1965) .

Cette illustration littéraire d'un meurtre conspécifique (qui sera mis en situation plus loin, voir, en regard : « Le Christ et le *mock-king* : Notes pour une lecture anthropologique de la Passion ») met en évidence, par contraste, le caractère intentionnel du rituel religieux. Ce n'est pas la victime de la mise en ordre (du « nettoyage » – le pharmakos) qui est sacralisée, car si le

rituel met en vedette le désordre, c'est pour s'en prémunir, se défaire sur l'exception classificatoire du risque d'exception systémique. Il satisfait ainsi à un double objectif, de sécurité présente et d'assurance prospective : il nettoie la société de ses imperfections et il complaît à la justice ombrageuse des divinités, ces faiseurs d'ordre au pouvoir discrétionnaire – comme le montrent à l'envi les vicissitudes qui frappent les hommes, cataclysmes, maladies, famines... (Quand le processus aboutit au sacre, ce n'est pas le « roi de paille » qui est consacré, mais celui qui survit à l'année - voir les développements postérieurs de ce chapitre). Réaffirmer l'ordre, c'est travailler à la gloire du dieu anthropomorphe, hypostase du même, conscience conspécifique, œil qui veille à la régularité. La contagion qui saisit la communauté en butte à l'intrusion de la différence est la preuve et le moyen de réaffirmation de cette identité commune. Réflexive chez l'homme, la conspécificité s'exprime selon les flexions du temps : présent, futur (euphémisé), passé (mythifié, halluciné). Elle s'exerce, certes, dans l'instant (elle est alors « instinctive », comme on dit, et révèle une réaction « animale »), elle se programme, aussi, en rituels qui répètent les « fondamentaux » et qui ont l'à venir pour objet. Elle se pense sous la dépendance d'êtres invisibles (dont le modèle est l'ancêtre tutélaire, défunt omniprésent et omnipotent) qui sont une projection de cette identité.

Le second temps des Thargélies, célébré le lendemain de l'expulsion du *pharmakós*, jour anniversaire de la naissance d'Apollon, consistait en une consécration des prémices et une invocation propitiatoire (ayant la maturation des fruits de la terre pour objet) sous la forme du *thárgélos* et de l'*eirésionè*. Le mot *thárgélos* était diversement interprété par les Anciens : offrande, pain nouveau, premiers fruits, récipient dans lequel on les processionnait. L'*eirésionè* était « une branche de l'olivier sacré entourée de laine blanche » (Plutarque, *Vie de Thésée*, 18, 1) qu'on portait en plusieurs occasions. C'était un talisman de fertilité, mais aussi un moyen de se placer sous la protection d'une divinité (Oreste, au début des Euménides ; Thésée, au départ de son expédition en Crète). Ce « rameau de suppliant » (*Thésée*, 18, 1), garni des prémices de printemps, porté à l'origine, selon Suidas, pour supplier Apollon de mettre fin à une disette – à une stérilité au début d'*Œdipe-Roi* – est lié au temps critique du rythme des sociétés agricoles, celui de la soudure alimentaire, et aux ruptures accidentelles de ce rythme.

Le scandale de la mort programmée du roi

Qu'est-ce qu'un « roi sacré » ? Nous retiendrons ici pour seul critère le trait suivant : « Un roi sacré est un personnage dont la souveraineté est programmée et qui est mis à mort quand son crédit est épuisé ». Et nous citerons deux textes anciens qui montrent bien que c'est le paradoxe d'une souveraineté dont le titulaire sera mis à mort – et le sachant – qui constitue le trait criant de l'institution. Cette mise à mort programmée du roi, quand Frazer en a révélé le concept, fit l'effet d'un coup de tonnerre dans le ciel sans nuage du positivisme politique. Comment peut-il exister une toute-puissance qui accepte un tel sort ? À quoi bon être roi, pour parler vulgairement, si on n'est même pas capable, au bout du compte, c'est le cas de le dire, de sauver sa peau ?

Ces deux textes anciens, respectivement de Strabon et de Diodore de Sicile, se rapportent à un royaume que les géographes grecs désignaient sous le nom d'« Ile de Méroé », considéré comme un centre de diffusion d'archétypes culturels en Afrique, notamment pour ce qui concerne l'institution royale.

> À Méroé, aux temps anciens, le premier rang appartenait aux prêtres et telle était leur autorité qu'ils pouvaient dépêcher un messager au roi pour lui signifier qu'il devait mourir et céder la place à un autre, par eux choisi. Mais il advint qu'un roi abolit pour toujours cet usage. À la tête d'une troupe en armes, il assaillit le temple où se trouvait l'autel d'or et égorgea tous les prêtres (Strabon, *Géographie*, XVII, 2, 4).

> Les Éthiopiens ont des lois fort différentes de celles qui régissent les autres nations, en particulier pour ce qui regarde l'élection des rois. Les prêtres choisissent d'abord les membres les plus distingués de leur ordre et celui des prétendants qui, au cours d'un festin, est touché par l'image du dieu rituellement arborée pour la circonstance, est acclamé roi par le peuple. À cet instant, chacun se prosterne devant lui et cet homme est désormais adoré et vénéré tel un dieu, comme s'il tenait la souveraineté d'une providence divine. L'élu est soumis au régime prescrit par les lois et tenu de suivre, dans tout ce qu'il fait, les usages ancestraux. [...]
>
> Mais de toutes ces coutumes, la plus extraordinaire concerne la mort des rois. À Méroé, les prêtres chargés du culte divin exerçaient l'autorité la plus absolue. Ils pouvaient, si l'idée leur venait à l'esprit, envoyer un messager au roi pour lui ordonner de mourir. Ils déclaraient alors que telle était la volonté des dieux, manifestée par leurs oracles, et qu'il n'était pas permis à de simples mortels de s'opposer aux ordres des immortels. Ils faisaient entendre encore d'autres arguments qu'un esprit simple, élevé dans une tradition dont il ne peut s'affranchir et n'ayant rien à opposer à cet arbitraire, accueille avec crédulité.

C’est ainsi que les prêtres, sans armes et sans violence, se firent obéir par les rois aussi longtemps qu’ils purent étouffer la raison de ces monarques sous des préjuges superstitieux. Mais, sous le règne du second des Ptolémées, Ergamène, roi des Éthiopiens, élevé à l’école des Grecs et instruit dans la philosophie, osa le premier, braver l’ordre qui lui était signifié. Prenant une résolution digne d’un roi, il pénétra avec ses soldats dans le sanctuaire du temple d’or des Éthiopiens, égorgea tous les prêtres et, ayant aboli cette coutume, il gouverna le pays à sa volonté (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, III, 5, 5-6).

« L’île de Méroé »

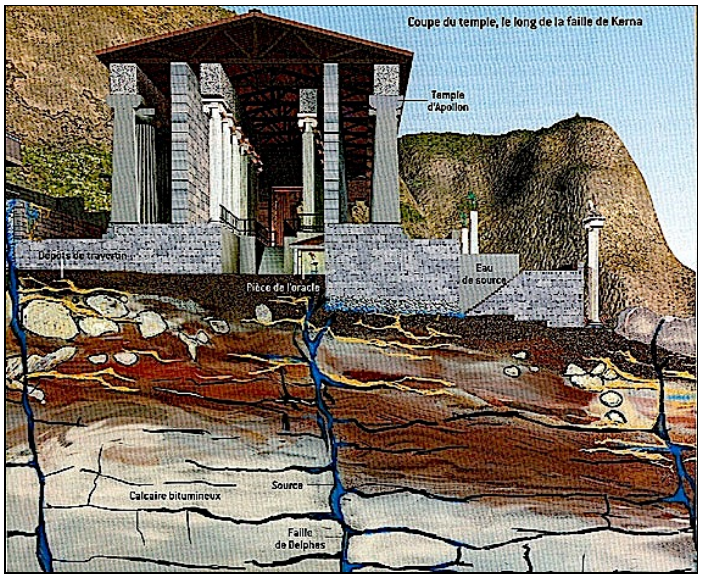
Au nord de Karthoum, sur la rive droite du Nil entre la cinquième et la sixième cataracte, Méroé fut la capitale du royaume de Couch. Flavius Josèphe décrit ainsi Méroé dans ses *Antiquités judaïques* (II, 10, 2) : « C’était une place extrêmement difficile à enlever : le Nil l’entourait d’un cercle ; d’autres fleuves, l’Astapos et l’Astaboras, rendaient l’attaque malaisée à ceux qui tentaient d’en franchir le cours. La ville se trouvant à l’intérieur est comme une île ; de fortes murailles l’enserrent et, contre les ennemis, elle a pour abri ses fleuves, ainsi que de grandes digues entre les remparts, de sorte qu’elle ne peut être inondée, si la crue vient à être trop violente ; et c’est ce qui rendait la ville imprenable même à ceux qui avaient passé ses fleuves. »

Thésée, chef d’initiation ?

Le destin de la tête, pour traduire librement le titre de Frobenius dont est extrait le dialogue rapporté plus haut, est-il l’oblation ? Le destin de Thésée est-il de cet ordre ?

« Engendré à la dérobée et supposé né de la semence d’un dieu ». Ainsi Amyot, traduisant Plutarque, définit-il la naissance du héros. Égée, roi d’Athènes, n’avait pas d’enfant. Il part consulter l’oracle de Delphes. Ayant reçu une réponse énigmatique, il se rend à Trézène ou règne le sage Pitthée, fils de Pélops, afin de lui demander conseil. L’oracle, qui défend à Égée d’approcher aucune femme avant son retour à Athènes (« Ne pas délier le pied de l’outre… »), aurait annoncé en termes enveloppés la gloire de l’enfant né d’une telle union et c’est pour cette raison que Pitthée, faisant boire Égée et l’enivrant, s’arrangea pour qu’il ait commerce avec sa fille, Aethra. Mais, la même nuit, Aethra est séduite par Poséidon...

Égée, face à la Pythie.
Thémis (nom de la prêtresse) est assise sur le trépied posé au-dessus de la faille ;
elle tient une feuille de laurier et une coupe contenant de l'eau de la source Cassotis.



Deux failles géologiques se rencontrent sous le temple d'Apollon. L'hypothèse de vapeurs remontant jusqu'à la pièce où la Pythie était confinée (le *pneuma* décrit par Plutarque et Strabon) est exposée par John Hale *et al.* (John Hale, Jelle Zeilinga De Boer, Jeffrey Chanton et Henry Spiller, *Pour la Science*, « Les secrets de la Pythie », n° 311, septembre 2003, pp. 70-75)

*« Il y a une émanation à cet endroit où se trouve actuellement l'*aduton*. Et les chèvres cherchaient à s'y nourrir, car Delphes, à cette époque, n'existait pas encore. Invariablement, toute chèvre qui s'approchait de l'émanation et s'y penchait, sautillait alentour d'une manière extraordinaire et émettait un son complètement différent de ceux qu'elle émettait habituellement. Le chevrier s'émerveilla de cet étrange phénomène ; s'approchant de l'émanation et se penchant pour en découvrir la nature, il vécut la même expérience que les chèvres ; les chèvres commencèrent en effet à agir comme si elles étaient possédées et le chévrier se mit à prédire des événements futurs »* (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 16, 26).

La Sybille d'après Michel-Ange

Extrait de *Médée*, d'Euripide :

MÉDÉE
– Pourquoi es-tu allé au nombril fatidique du monde ?
ÉGÉE
– Pour demander comment je pourrais avoir des enfants.
MÉDÉE
– Au nom des dieux, quoi! tu as vécu sans enfants jusqu'à ce jour ?
ÉGÉE
– Oui, sans enfants, par l'arrêt de quelque divinité.
MÉDÉE
– As-tu une épouse ? ou n'as-tu pas connu le mariage ?
ÉGÉE
– Je ne suis pas libre du joug conjugal.
MÉDÉE
– Eh bien! que t'a dit Phoibos à ce sujet?
ÉGÉE
– Ses paroles sont trop subtiles pour une intelligence humaine.
MÉDÉE
– M'est-il permis de connaître l'oracle du dieu ?
ÉGÉE
– Oui, d'autant plus qu'il exige un esprit pénétrant.
MÉDÉE
– Quel est-il ? Parle, puisque je puis entendre.
ÉGÉE
*– **De ne pas délier le pied qui sort de l'outre avant...***
MÉDÉE
– Avant d'avoir fait quoi ? d'être arrivé en quel pays ?
ÉGÉE
*– **... avant d'être revenu au foyer de mes pères.***
MÉDÉE
– Mais dans quelle intention es-tu venu en cette terre ?
ÉGÉE
– Il y a un certain Pitthée, roi du pays de Trézène.
MÉDÉE
– Fils, dit-on, de Pélops; il est très pieux.
ÉGÉE
– Je veux lui communiquer l'oracle du dieu.
MÉDÉE
– Oui, c'est un homme savant et versé en ces matières.

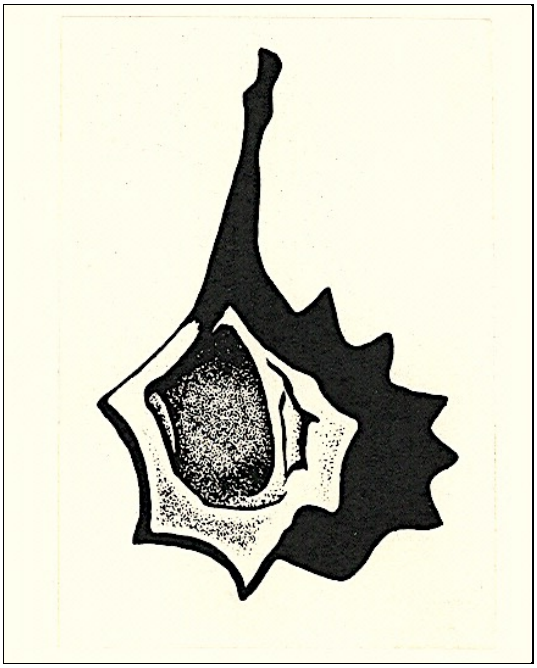
Thésée naît donc à Trézène où il est élevé par son grand-père maternel. Ayant appris le nom de son père, il se rend à Athènes après avoir pacifié le pays. Égée le reconnaît grâce aux signes laissés à Aethra et le déclare publiquement pour son héritier.

Thésée retrouve les sandales et l'épée de son père (par La Hyre, 1606-1656)

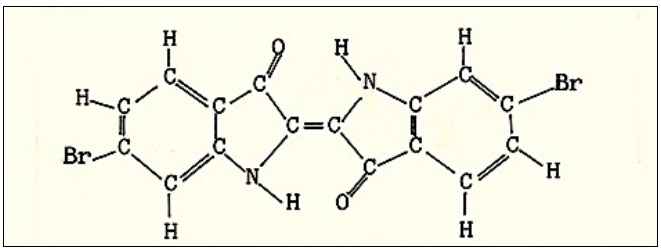
Comment Thésée va-t-il œuvrer pour rétablir le trône et mettre fin à une situation de chaos engendrée par l'incapacité d'un père à assurer la succession ? Thésée trouve en effet l'État troublé par les dissensions politiques et les affaires privées d'Égée : guerre civile fomentée par les cinquante fils de Pallas, frère puîné d'Égée – quand lui-même est sans héritier – gouvernement féminin : c'est Médée qui règne, ayant promis une descendance au vieux roi. La réponse à cette question – l'exploit de Thésée – renferme, par hypothèse, le principe de régénération et de restauration ici exposé.

> Cependant, raconte Plutarque, quand l'échéance du troisième tribut fut arrivée, et que les pères qui avaient des enfants encore jeunes durent les présenter pour le tirage au sort, il y eut contre Égée une recrudescence de plaintes de la part de ses sujets : ils gémissaient et s'indignaient de voir qu'Égée, l'auteur de tout le mal, était le seul à ne prendre aucune part au châtiment et qu'après avoir réservé le pouvoir à un fils bâtard et étranger, il n'avait cure de les voir privés de leurs enfants légitimes et laissés sans descendance. Touché de ces plaintes, Thésée pensa qu'il était juste de ne pas les négliger et de partager le sort de ses concitoyens. Aussi s'offrit-il volontairement sans participer au tirage au sort. Tous les Athéniens trouvèrent cette grandeur d'âme admirable et furent charmés de son dévouement au peuple, sauf Égée. Celui-ci eut beau le prier et le supplier : il le trouva inflexible et inébranlable. Alors il procéda au tirage au sort des autres enfants. [...] Auparavant, comme on ne concevait aucun espoir de salut, le vaisseau qu'on envoyait portait une voile noire en signe de malheur certain. Mais, cette fois, comme Thésée rassurait son père et se faisait fort de maîtriser le Minotaure, Égée donna au pilote une autre voile, une blanche (ou pourpre) avec ordre la hisser au retour, si Thésée était sauf ; sinon de naviguer avec la noire pour annoncer le désastre.[...] Quand Thésée eut abordé en Crète, suivant la plupart des récits en prose et en vers, il reçut d'Ariane, qui s'était éprise de lui, la fameuse pelote de fil et il apprit d'elle les moyens de venir à bout des détours du Labyrinthe ; il tua le Minotaure et remit à la voile, en emmenant Ariane et les jeunes gens (*Vie de Thésée*, 17-19).

L'épisode de la voile pourpre que Thésée aurait oublié de hisser lors du retour victorieux, causant la mort de son père, résume métaphoriquement la règle de succession dynastique.



Murex (*Bolinus brandaris*)
Mosaïque de Pompéi. 1er siècle avant J.C.



Structure de la pourpre royale ou pourpre tyrienne (6,6' dibrimo-indigo)

Symbolisant le sang principe de vie (Glotz, 1904 p. 116-117), mais aussi associée à la mort (Artémidore, *Clef des Songes*, 1, 77) la pourpre est l'insigne des sacerdoces, des magistratures et des commandements militaires et, premièrement, l'emblème des souverains. *Purpura sumere* signifiera « monter sur le trône ». Le procédé de fabrication de la pourpre ancienne a été retrouvé, en 1858, par de Lacaze-Duthiers (« Mémoire sur la pourpre », *Annales des sciences naturelles. Zoologie*, XII, 1859, p. 5-84), vérifiant le mythe antique (Pollux I, 45) selon lequel l'invention de la pourpre était due au hasard. Tel Héraclès remarquant que son chien gardait le museau coloré après avoir mangé des mollusques, Lacaze-Duthiers reconstitua le procès d'extraction et de fabrication de la pourpre après avoir observé un pêcheur de Mahon teindre son vêtement avec un coquillage.

Soumise à la lumière et à l'humidité, la substance purpurigène passe du jaune au violet par le développement successif du jaune et du bleu qui se résolvent en vert puis, quand le rouge a paru, en violet. En arrêtant le travail de développement avant son terme naturel, on peut donc obtenir des verts et des bleus. Le bleu biblique (*Nombres*, 15, 38), ou *tekhelet*, dont la technique était perdue en 760 de notre ère (le fil bleu disparaît à cette date du châle de prière) était ainsi obtenu à partir du murex. La pourpre verte était une pourpre « immature », et c'est ce qui explique, selon Alexandre Dedekind (« La pourpre verte et sa valeur par l'interprétation des écrits anciens », *Archives de zoologie expérimentale*, 1898, pp. 457-480) son emploi dans les bureaux de la chancellerie impériale quand le prince était encore mineur.

Le parallélisme, dont nous avons fait mention de manière conjecturale, entre l'expulsion du *pharmakós*, ou des *pharmakoí*, le 6 de Thargélion et le départ des jeunes gens livrés en tribut (le 6 de Munichion), c'est-à-dire la mise en abîme du rite annuel et du rite novénaire (selon la manière grecque de compter) pourrait servir de prémisse pour tenter de rapprocher théorie du pharmakós, théorie de l'initiation et théorie de la souveraineté. Le propos sera ici, plus restrictivement, de servir l'« énigme » que constitue la connexion, entre l'avènement d'une nouvelle classe d'âge et le régicide, cette « curieuse relation » dont Frobenius est l'inventeur et dont Jeanmaire a montré la réalité « archéologique » dans la geste de Thésée.

Parmi d'autres valeurs, le motif initiatique apparaît dans plusieurs séquences de l'expédition que Thésée conduit en Crète, assurant le retour victorieux du tribut en jeunes gens livré au Minotaure. L'initiation met en scène un monstre dévoreur d'adolescents et met en vedette un chef initiatique, un modèle ; elle se développe aux marches du royaume et en marge de l'espace politique dans un temps hors temps qui est souvent celui de l'interrègne ; elle concerne les jeunes gens en âge critique et a pour objet la différenciation sexuelle ; elle touche au mariage et à la fécondité des humains ; elle se révèle indispensable à l a reproduction de la nature.

(Musée du Louvre)

L'expédition de Thésée peut s'analyser comme le développement d'un modèle matrimonial libéré ou produit par la définition des genres en quoi consiste l'initiation. « L'entreprise de Thésée, notait Jeanmaire (*op. cit.*, 1939, p. 323), inaugurée sous le patronage d'Artémis et continuée sous celui d'Aphrodite se termine sous celui d'Ariane-Aphrodite. » On peut remarquer de prime abord qu'en gagnant Ariane aux Jeux organisés par Minos, Thésée donne une définition vraie du « beau-frère ». En « ôtant l'honneur au capitaine Tauros », selon l'expression d'Amyot – dans les règles –, il libère la cité d'un tribut imposé en réparation de l'assassinat d'Androgée venu combattre aux Jeux athéniens. Il transforme le beau-frère monstrueux et le beau-père vengeur

en partenaires d'alliance. Une tradition dit que Minos ne se contenta pas de remettre le tribut, mais qu'il donna de plein gré Ariane en mariage à Thésée qui l'avait débarrassé d'un général encombrant. La paix scellée par mariage sert autant Thésée que Minos. Thésée annule la faute d'Égée et ses conséquences en s'offrant au monstre et en s'opposant à lui. Selon des valeurs plus générales, ou plus élémentaires, dans les initiations, ce que le néophyte doit vaincre, c'est un monstre : c'est une construction mythique, c'est sa peur (Thésée vainc les amazones après avoir offert un sacrifice à la Peur - *Vie de Thésée*, 27, 2), c'est lui-même. Pour naître en tant que masculin, il lui faut s'arracher à la protection maternelle. C'est ce travail ontogénétique de changement de sexe que paraissent dramatiser les rites en cause. Le combat contre un monstre masculin prend fond sur une représentation étouffante de la féminité : Thésée vainc le Minotaure dans le ventre labyrinthique (le labyrinthe étant aussi la figure de l'expédition sans retour et de la descente aux Enfers). Dans cette conception, l'homme repose dans la tension qui l'oppose à d'autres hommes, tension qui implique en premier lieu la mort initiatique ou la mort du « féminin » en lui. Le motif du changement de sexe est explicite dans de nombreux mythes et rites initiatiques. Ainsi, par exemple, le cycle du Petit Poucet comporte-t-il, comme le rappelle Jeanmaire, un épisode dans lequel le héros et ses frères échappent aux dents de l'ogre en changeant de sexe à la faveur de la substitution de leurs vêtements avec ceux des petites ogresses. La fonction de l'ogre (du « crocodile », du circonciseur, *vide infra*), c'est de dévorer la fille (ou de trancher le prépuce). Donner le change à l'ogre, c'est savoir se dépouiller de cette féminité qu'il a charge de dévorer. C'est renaître.

(Musée archéologique de Ferrare)

Jeanmaire a reconnu ce thème du travestissement et du changement de sexe dans deux épisodes de la geste de Thésée. Plutarque explique ainsi le travestissement des Oschophories :

> Thésée n'avait pas emmené en Crète toutes les jeunes filles désignées par le sort ; il prit avec lui, pour compléter le nombre, deux jeunes gens qui vivaient dans son intimité. Ceux-là étaient d'apparence féminine et délicate, mais d'âme virile et résolue. Il leur donna des bains chauds, les fit rester à l'ombre, prodigua les onguents et les soins de toilette à leur chevelure, à leur peau, à leur teint qu'il transforma dans la mesure du possible. Il leur apprit à imiter de leur mieux la voix, les allures et la démarche des jeunes filles, de sorte qu'à l'extérieur, ils ne différaient en rien d'elles. Il put ainsi les glisser parmi les partants sans que nul s'en aperçût. À son retour, il alla en procession avec les jeunes gens, habillés comme le sont maintenant ceux qui portent les branches de vigne (*Vie de Thésée*, 23, 3 et s.).

« On dit que le dieu de Delphes prescrivit à Thésée de faire d'Aphrodite son guide et de l'invoquer comme compagne de voyage. Il offrit donc un sacrifice à cette déesse sur le bord de la mer et la chèvre qu'il immolait se changea miraculeusement en bouc. En conséquence, Aphrodite reçut le nom d'Epitragia » (*idem*, 18, 3). Miracle du rite qui réalise, avant le drame, l'intention de l'action et qui résout la crise de l'ambiguïté sexuelle par la pédagogie de la mise en scène.

De la stérilité à la « panspermie »

Il n'est pas indifférent, non plus, dans cette idée, que le retour d'initiation corresponde à la transformation de la disette (presque disette du temps des prémices) en abondance (récolte). Le retour des « miraculés » (*idem*, 22, 4) se célèbre chaque année le 7 de Pyanepsion, soit six mois après la fête qui commémore le départ de l'expédition (qui se déroulerait donc entre l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne, pendant la moitié estivale de l'année - *ibid.*, 18 et 22). L'« expulsion » de ces êtres non classés, inachevés, impurs que sont les adolescents non initiés et leur retour, six mois plus tard, purs, achevés, définis, ayant vaincu et dépouillé le monstre correspond symboliquement à la transformation du *pharmakós* en *katharmós*. On porte alors l'*eirésionè*, garnie des prémices des fruits de toutes sortes pour « rappeler la fin de la stérilité ». « L'usage de faire bouillir des légumes à cette occasion, écrit encore Plutarque (*ibid*., 22, 5), vient de ce que les jeunes gens sauvés par Thésée mêlèrent ensemble ce qui leur restait de vivres et, les ayant fait cuire dans une marmite commune, s'attablèrent pour un même repas. » Le paradigme de la transformation de la disette en abondance, de la régénération (de la nature et des ordres), serait donc constitué par la consécration et la définition de ce que Plutarque qualifiait, dans une autre action, incidemment mais significativement, comme les « prémices de la génération humaine » (citant d'ailleurs Aristote, dans sa *Constitution des Bottiéens* : « Jadis, les Crétois, dit-il, pour s'acquitter d'un ancien vœu, envoyèrent à Delphes les prémices de leur progéniture » (16, 2). *Pourquoi la Pythie ne rend plus les oracles en vers* expose que les habitants d'Erétrie et de Magnésie firent présent à Apollon des « primices de leurs hommes, le recognoissans non seulement comme donateur des biens de la terre, mais aussi des enfans, et comme autheur de la generation » - dans la traduction d'Amyot : 632 G). Distance des prémices de printemps aux prémices d'automne, de la génération naturelle à la génération sociale, la réappropriation des catégories régularise le cycle végétatif et le cycle de la génération humaine selon son tempo et ses enjeux spécifiques. La liturgie annuelle, qui assure la reproduction et la maturation des fruits de la terre, et la liturgie royale peuvent donc être représentés en abîme si celle-ci a aussi pour objet reconnu la reproduction et la maturation des humains. Symboliquement engagé chaque année (en effigie) dans la production des espèces annuelles, le roi achève en effet son temps quand vient le moment de l'initiation de la classe d'âge suivante. Il serait alors, au prix de sa vie, le *pharmakós* de la génération humaine, et précisément de cette seconde naissance qu'induit l'initiation, de même que le *pharmakós* est l'inducteur de la génération annuelle. Avant d'examiner la conséquence annoncée de cette proposition (la connexion du régicide et de l'initiation), nous rappellerons, pour ce qu'il révèle des données que nous présentons, que le thème d'une victoire, libératrice de la fécondité, contre un monstre dévoreur d'adolescents appartient au fonds commun de la culture grecque.

L'énigme du monstre

Diverses histoires racontent en effet qu'à la suite d'un crime (le meurtre d'Androgée dans la geste de Thésée, de Cylon dans l'apologie de Cratinos) ou d'une faute (d'abord inconnue dans l'histoire d'Œdipe), un fléau s'abat sur la cité. Ce fléau consiste essentiellement en stérilités, dans le tarissement de la fécondité et des sources – des flux. Une même situation de *loimós* résulte encore de la présence, à proximité de la ville, d'un monstre, tapi dans la montagne voisine, qui dévore hommes et bêtes (ainsi le monstre de Delphes) ou qui a une appétence particulière pour les jeunes hommes (telle la Sphinge). L'existence d'un tel monstre est parfois la conséquence directe d'un meurtre originel : la Sphinge serait une résurgence du dragon d'Arès, ou liée au meurtre qui a provoqué le *loimós* : le Minotaure est le châtiment du meurtre d'Androgée. Le monstre apparaît alors comme l'opérateur du *loimós*. Ces histoires racontent aussi que, pour faire cesser la stérilité ou délivrer la ville, on prélève un tribut sur la jeunesse, tribut qu'on livre au monstre ou qu'on sacrifie et qu'un héros, au péril de sa vie, affronte et vainc la bête, délivre les jeunes gens après s'être offert en sacrifice à leur place. Le scénario de ce combat se présente souvent comme suit : le héros, rarement seul comme Œdipe face à la Sphinge, est, tel Thésée, à la tête du tribut livré au monstre, ou bien il accompagne un jeune homme offert en sacrifice. Qui sont ces « sacrifiés » et qui est ce sauveur ? Si les êtres offerts en sacrifice sont des jeunes gens, c'est, en réalité, qu'ils font problème et tel problème qu'en pâtissent la régularité de la nature et la fécondité des êtres. Le retour victorieux des adolescents correspond parfois explicitement, et ce n'est probablement pas une corrélation due au hasard, nous l'avons noté, au « temps de la récolte des premiers fruits » (*Vie de Thésée*, 23, 4), à la « fin de la stérilité » (22, 6). La cause de la stérilité, la désorganisation des cycles productifs (humains, animaux, végétaux), c'était donc bien la complexion des adolescents.

Au temps où « Épiménide purifiait l'Attique par des sacrifices humains à cause d'anciennes souillures », rapporte Athénée (XIII, 602 c-d), Cratinos, qui était un « bel adolescent », s'offrit pour « purifier la terre qui l'avait nourri » ; à sa suite, « son éraste Aristodème fit de même ». Le sacrifice de Cratinos est vraisemblablement de même nature que celui des compagnons de Thésée, exposés au monstre et sauvés, et Aristodème tel le sauveur d'Alcyon dans l'histoire qui suit :

> Près des contreforts du Parnasse, raconte Nicandre (Antoninus Liberalis, VIII), il est une montagne voisine de Crisa que l'on appelle Cirphis. Sur cette montagne il y a encore de nos jours une grotte immense dans laquelle gîtait un monstre d'une taille prodigieuse. On l'appelait Lamia ou Sybaris. Ce monstre faisait des incursions quotidiennes dans les champs où il enlevait hommes et bêtes. Les Delphiens délibéraient déjà pour savoir s'ils allaient s'expatrier et demandaient à l'oracle de leur dire dans quel pays ils devaient émigrer quand le dieu leur signifia qu'ils seraient délivrés du fléau si, au lieu de s'en aller, ils acceptaient d'exposer auprès de la grotte un jeune homme choisi dans une famille de la cité. Les Delphiens firent comme le dieu leur avait dit. Le tirage au sort désigna Alcyoneus, fils de Diomos et de Méganeiré. Son père n'avait pas d'autre enfant que lui et il était beau autant par son caractère que par son physique. Les prêtres le couronnèrent et l'emmenèrent en procession à la grotte de Sybaris.
>
> Eurybatos, fils d'Euphemos, de la race du fleuve Axios, un jeune homme vaillant était parti, à l'instigation divine, du pays de Courètes et croisa la troupe qui emmenait l'enfant. Saisi d'amour pour Alcyoneus, il demanda aux Delphiens le motif de cette procession et se révolta à l'idée de ne pouvoir défendre le jeune homme dans la mesure de ses forces, mais de le laisser périr d'une mort lamentable. Il arracha donc à Alcyoneus ses couronnes, les mit sur sa propre tête et il invita les prêtres à l'emmener à la place de l'enfant. Quand les prêtres l'eurent conduit auprès de la grotte, il y courut, arracha Sybaris de son gîte, la traîna au grand jour et la précipita du haut des rochers. En tombant, Sybaris se cogna la tête près des contreforts de Crisa. Elle mourut de sa blessure et disparut. De la roche où elle s'écrasa jaillit une source que les gens du pays appellent Sybaris. C'est du nom de cette source que les Locriens appelèrent la ville qu'ils fondèrent en Italie.

Souveraineté de la distinction

Ce monstre singulier qui disparaît sans combattre, comme le Vrtra de la tradition indienne (*vide infra*) qui, lui aussi, « bloquait » les sources précisément taries dans ces histoires de *loimós*, révèle peut-être par là sa véritable nature de construction psychique. Lamia est vaincue sans résistance par le sauveur d'Alcyoneus, arrachée de son gîte, tirée au grand jour, précipitée du haut des rochers. Elle disparaît finalement comme s'il avait suffi de l'amener à la lumière pour qu'elle s'évanouisse, tel un phantasma, fantôme ou fantasme. *Tirer le monstre au jour, c'est tirer l'énigme au clair (tirer l'énigme au clair, c'est tirer le monstre au jour)*. Et si les deux membres de cette phrase sont homothétiques, s'il y a rencontre du sens produit par le mythe et du savoir contenu dans l'expression, c'est que la langue et le mythe puisent au même fonds.

L'énigme oppressante s'évanouit dans la clarté du concept. L'énigme (*griphos*, au sens propre : nasse, puis, métaphoriquement, énigme et obscurité) emprisonne et enveloppe. L'œil a besoin de lumière, le cortex a besoin de forme, l'individu a besoin de distinction. Le chiffreur ou le passeur exploitent l'obscurité qu'ils font régner sur ces êtres en fièvre de distinction que sont les adolescents. Vaincre l'angoisse ou la peur du noir, c'est un objet commun des rites d'adolescence (et des philosophies existentielles, d'ailleurs). L'énigme et le monstre s'évanouissent : comme la Sphinge, littéralement soufflée ou désintégrée par le travail de déchiffrement. Le monstre est une image virtuelle, envers d'un savoir qui tire sa créance de la crédulité et légitime sa tyrannie sur l'immaturité. Si résoudre l'énigme, c'est triompher du monstre, c'est dire qu'il était cette énigme. Avec ou sans question capitale – quand il s'agit de faire preuve de tête ou de la perdre – le monstre, c'est l'énigme. (L'épreuve dont Thésée triomphe dans le labyrinthe est aussi une *élucidation*, à la faveur du flambeau ou du fil qu'Ariane lui remet.)

Mais quelle énigme, quelle difficulté vise l'énigme ? Pour répondre à cette question, il suffit de regarder comment Œdipe et Thésée s'y prennent pour tuer le monstre : ils (l') épousent. C'est le motif du *Fier Baiser* (une horrible sorcière assaille un jeune et beau chevalier : – Baise-moi, lui dit-elle ; s'il s'exécute : l'hideuse harpie se transforme alors en une éblouissante princesse...) Du point de vue des jeunes gens, cette exposition au monstre est la révélation d'un savoir et d'une pratique de la différence des sexes. Le rite est ce psychodrame qui permet a l'adolescent d'accéder à la maturité psychique après avoir défait les chimères produites dans la dépendance maternelle. Comment cette promotion libère-t-elle l'abondance ? Le défaut d'initiation, défaut de répétition des genres, porte un risque de stérilité généralisée si les définitions sexuelles, ainsi qu'on l'a noté, commandent le cycle des reproductions. Il y aurait dans l'adolescence l'expression d'une nature « sauvage », rebelle aux catégories. Cette part sauvage de la repousse humaine renaît chaque année dans la végétation. Le parallèle entre génération naturelle et génération humaine (Gamélion était le mois des mariages) se développe à partir d'une opposition dialectique entre nature et société. Quand la floraison, éclosion du cycle annuel, contient, observance garder, la promesse des accomplissements, la fleur de la génération humaine doit être convertie pour être en mesure de porter ses fruits.

La mythologie grecque expose en effet le triste destin de héros dont les noms connotent l'exubérance printanière, l'éclat ou la pérennité de la végétation sauvage : Narcisse, Hyacinthe, Crocos, Carpos..., ces personnages meurent dans la fleur de leur jeunesse – accident ou suicide – et renaissent dans la nature. Ce que signifie leur mort est probablement exprimé dans la propriété que les Anciens attribuaient à l'hyacinthe (Ὑάκινθος,

Hyacinthus orientalis L.) : retarder la puberté. Les marchands d'esclaves qui faisaient commerce d'adolescents destinés à la prostitution en usaient à cette fin. (Jeanmaire, 1939, *op. cit*., p. 530 ; Dioscoride 4, 63 ; Pline 21, 97 : « La racine est bulbeuse et fort connue des marchands d'esclaves : appliquée avec du vin doux, elle arrête la marche et retarde les signes de la puberté »). La médication de l'hyacinthe, sous l'invocation du mythique adolescent, aurait le pouvoir d'arrêter le développement naturel de l'éphèbe. Un analogue, en quelque sorte, des « bloqueurs de puberté » (de ces substances de synthèse qui empêchent la libération des hormones, *e. g.* *Decapeptyl*® ou *Gonapeptyl*® à base de triptoréline : $C_{64}H_{82}N_{18}O_{13}$) à l'emploi controversé : quand il ne s'agit plus de remédier à un problème de développement endocrinien, mais, à la faveur de cette castration chimique, de livrer des enfants à l'ogre libéral. Retarder la puberté, c'est précisément le contraire de ce en quoi consiste l'initiation : mener la puberté à terme. (L'exploitation de l'ambiguïté sexuelle, avec la dispense du travail d'acquisition des genres, a trouvé aujourd'hui des instruments à la hauteur du droit de la personne.)

- *Crocus Sativus* : les trois stigmates du crocus, le safran, sont les trois gouttes de sang de Crocos
et : - Hyacinthe est mortellement blessé par le disque – ici marqué d'un symbole solaire – lancé par Apollon.
Du sol taché de son sang naît la jacinthe. (Sur la valeur de cette mort solaire *vide* :
« un Œdipe sans complexes : souveraineté, pédagogie et différence des sexes » *in fine*)
(Musée du Louvre, coupe attique, « peintre de Kléoménos », c. 500 (la coupe porte l'inscription : *Kléoménos kalos*)

La mort tragique de ces héros et leur renaissance dans la végétation fait d'eux, soit des avatars de cette « âme folle » que l'initiation arrache à la jeunesse, soit, quand leur histoire expose une fixation à l'adolescence, des modèles négatifs de la transformation initiatique. Cette fixation se marque par le refus ou par l'échec accidentel de la relation sociale et, spécifiquement, de la relation pédagogique. Leur histoire dramatise la nécessaire césure et le deuil de l'adolescence ; elle conjure l'incapacité de l'adolescent à dépouiller le jeune homme – ce narcissisme narcotique – ou la pétrification d'une relation éducative par essence transitoire, puisqu'elle vise à faire du néophyte (rejeton), au terme d'une éducation qui codifie l'activité virile, l'égal de l'initiateur.

Placé, en expiation d'une faute de son père, à la tête d'un tribut promis à la mort ou à la servitude et dont le paiement régulier écarte le spectre du *loimós* (stérilité de la nature et des hommes) ; parti, dans cette expédition sans retour, avec des adolescents, garçons et filles, ayant vocation à mourir à l'enfance ; perçant à jour, grâce à la complicité féminine (sachant y faire et touchant juste), l'énigme intestine, ou matricielle, du Labyrinthe ; affrontant victorieusement un monstre, mixte d'homme et de bête, dévoreur d'ambigus adolescents ; gagnant la fille du roi par ces deux exploits qui se révèlent de propédeutique matrimoniale ; de retour au temps des récoltes avec les jeunes gens – la fleur de la jeunesse – expédiés au temps critique des éclosions, des nouures et des soudures alimentaires et miraculeusement sauvés du monstre – bénédiction des accomplissements sur le spectre des virtualités –, Thésée apparaît à la fois comme le chef initiatique par excellence et le garant communautaire de la régularité végétative dans cette mission majeure de son sacerdoce, puisqu'elle l'habilite à succéder au père, qui se réalise dans la consécration des « prémices de la génération humaine ». Mais pourquoi un tel souverain, recteur des définitions et des actions droites, maître du croît des espèces et des hommes, ne peut-il survivre à l'initiation ? Quel type de nécessité engage la mort du roi dans la naissance initiatique et subordonne la pacification et la purification des sauvageons – l'intégration sociale – à la violence, à la souillure du régicide ? Qu'y a-t-il dans le chiffre sept (ou huit, selon la manière grecque de compter), pour reprendre la question liminaire de ces pages, qui tranche le fil de la vie des rois ?

Climatérique de la souveraineté

La mort d'Egée tient dans le retour victorieux de son fils à la tête de la classe d'âge montante. C'est l'épisode célèbre de la méprise des voiles. Egée se précipite du haut du rocher d'où il scrutait le retour de son fils – qui devait connaître une mort identique – au terme d'une période de huit années.

Il s'agit là, Jeanmaire le rappelle, d'un cycle remarquable. D'après Homère (*Odyssée* : XIX, l78), « tous les neuf ans le souverain crétois prenait le grand Zeus pour confident » ; dans une conversation de familier, il venait se soumettre au jugement de son père, tandis que le peuple, « dans l'angoisse », offrait des sacrifices. Selon Plutarque (*Agis* : 11, 4), à Sparte, « tous les neuf ans, les éphores choisissent une nuit pure et sans lune et s'asseyent en silence pour regarder le ciel. S'ils voient une étoile filer d'une partie du ciel vers une autre, ils jugent que leurs rois sont coupables envers la divinité et les suspendent tant qu'un oracle de Delphes ou d'Olympie ne vient pas innocenter les rois invalidés ». Le cycle octaétérique de 99 mois avec intercalation de 3 mois de 30 jours (soit 2922 jours) équivaut à 8 années solaires (99 lunaisons font 8 révolutions solaires) et réconcilie le cours du soleil qui commande les saisons et le cours de la lune qui « commande » notamment le cycle menstruel - le masculin et le féminin, l'ordre social et l'ordre naturel. C'est la « grande année ». La neuvième année serait le temps critique par excellence, celui de la restauration, de la recréation, de l'intronisation, d'une mort et d'une renaissance qui s'exprime dans la dissolution et la reconstitution du couple primordial.

Le calendrier grec a connu plusieurs transformations au point que les dieux eux-mêmes – si l'on en croit une remarque d'Aristophane dans les *Nuées* – ne s'y retrouvaient plus, trop confiants dans la régularité des hommes et attendant des fumées de sacrifice qui ne venaient pas (voir les plaintes de la lune à propos du nouveau calendrier adopté par Athènes et que les dieux, « frustrés d'un repas [rentrent] chez eux sans avoir rencontré la fête conformément au compte des jours » - v. 606 et s.). Le propos d'ajuster l'année lunaire et l'année solaire a ainsi reçu, du cycle triétérique au cycle de Callipe de Cyzique, plusieurs solutions. On peut donc imaginer l'élargissement d'un roi dans la position d'Ergamène (dans la relation de Diodore de Sicile) qui, à défaut d'avoir « appris la philosophie » – cette fois exercice de vie – serait en mesure de reculer l'échéance fatale en opposant une autre raison astronomique à ses astrologues-procureurs, faisant ainsi échec à cette « royauté arbitraire du temps » (Héraclite, frag. 52) qui tranche le fil de la vie des rois. Un tel cas de figure paraît exister chez les Gourmantché du Burkina où un roi conduit auprès d'un puits d'épreuve aurait refusé de se soumettre, alléguant qu'il « comptait avec le soleil » (d'après une communication orale de M. Michel Cartry, à l'énoncé de la présente hypothèse).
L'expression « grande année » a désigné des comptes extrêmement divers. Ce qui serait à rechercher ici, c'est une hypothétique corrélation entre une configuration astronomique cyclique, un scénario mythique qui la formalise ou l'explique et une théorie cosmique de la souveraineté. Idéalement, la « grande année », période qui ramène toutes les planètes à un même point du ciel, deviendrait par là un modèle de régénération universelle. La question se pose de la configuration astronomique pouvant être retenue alors même qu'un compte, s'il s'agit de faire coïncider calendrier lunaire et calendrier solaire, peut remplir cet objet.
La terre et Vénus mettent respectivement 365 jours (environ) et 224 jours (terrestres) pour effectuer leurs orbites respectives autour du soleil. Lorsque la terre a effectué 8 tours, Vénus en a effectué 13. Au bout de huit ans les deux planètes se retrouvent dans la même configuration. Ce plus petit dénominateur commun pourrait avoir constitué la raison de la régularité en cause. (Les documents babyloniens appelés « Les tablettes de Vénus » qui datent du règne d'Ammizaduka, vers 1500 av. J.-C., contiennent des relevés couvrant 21 années d'observation continue de Vénus.)
On attendrait cependant un événement pouvant soutenir l'action type « Apollon tue le Dragon – le Héros vainc le Monstre », propre à régénérer le monde et à engager un nouveau cycle (action dont on peut trouver des « imitations » dans les rites de solstice ou dans certains rites équinoxiaux). Dans le sens de la corrélation recherchée, on peut rappeler :
- que le complexe religieux minoen, le monstre taurin étant le but de l'expédition, évoque un panthéon astral « oriental » où les Grecs sont supposés avoir emprunté l'octaétéris ;
- que le nom du Minotaure (Taureau de Minos) aurait été « en réalité » Astérios, ce qui invite à reconnaître une valeur astrale à cet exploit qui met un terme au règne obscur d'un taureau monstrueux (un indice pourrait résider dans le fait que, jusqu'au deuxième millénaire, le soleil entrait dans la constellation du Taureau à l'équinoxe de printemps) ;
- que la qualification de la relation cyclique de Minos et de Zeus — Minos, « compagnon » de Zeus — peut évoquer une technonymie stellaire...

La signification primitive des Jeux grecs (*e. g.* : F.M. Cornford *in* Jane Harrison, 1912) – dont la périodicité était alternativement de 49 et de 50 mois, ce qui compose un cycle de 99 mois correspondant au "mariage astronomique" – consistait dans la formation d'un couple constitué par le vainqueur d'une course (qui

symbolisait le combat singulier entre Zeus et Cronos pour la souveraineté, origine des Jeux selon Pausanias - V, 7) et la plus rapide des Heræ (Pausanias, V, 16, 2) représentant le mariage du Soleil et de la Lune. La succession est cette restauration ou cette régénération qui a pour objet la maîtrise de la fécondité, l'engagement d'un nouveau cycle, le retour de la règle, la réconciliation des principes sous la loi du mariage. Elle est consécutive, comme le montre encore l'histoire de Pélops, ancêtre de Thésée, à une épreuve impossible dont le héros triomphe grâce au savoir initiatique.

En 1900, des pêcheurs d'éponge remontent de l'épave d'un navire romain, près de l'île d'Anticythère, des fragments d'un mécanisme en bronze portant des inscriptions qui permettent de le dater de la période comprise entre 150 et 100 avant notre ère.

Nature, 30 nov. 2006, p. 535

L'avant de l'appareil (reconstitué) porte deux cadrans représentant le calendrier égyptien et le zodiaque grec. À l'arrière, deux autres cadrans correspondent au cycle de Méton (période de 19ans, soit 235 lunaisons, au terme de laquelle les phases de la lune reviennent aux mêmes jours de l'année solaire) et au cycle dit de Saros, qui permet de prévoir le retour des éclipses lunaires et solaires. Un autre cadran présente quatre subdivisions où l'on peut lire le nom des principales épreuves panhelléniques : *Olympia* (Olympie), *Pythia* (Delphes), *Nemea* (Némée), *Isthmia* (Corinthe). Cet appareil, qui établit « une corrélation entre cycles humains et cycles célestes », révèle probablement, commentent les auteurs d'un article de *Nature* du 31 juillet 2008, la volonté de « mettre en harmonie l'ordre humain et l'ordre divin ».

Une nouvelle reconstitution est proposée par : Freeth, T., Higgon, D., Dacanalis, A. *et al.* « A Model of the Cosmos in the ancient Greek Antikythera Mechanism ». London : *Scientific Reports* 11, 5821 (2021)

Face avant d'une réplique du mécanisme d'Anticyhtère
(Musée archéologique d'Athènes)

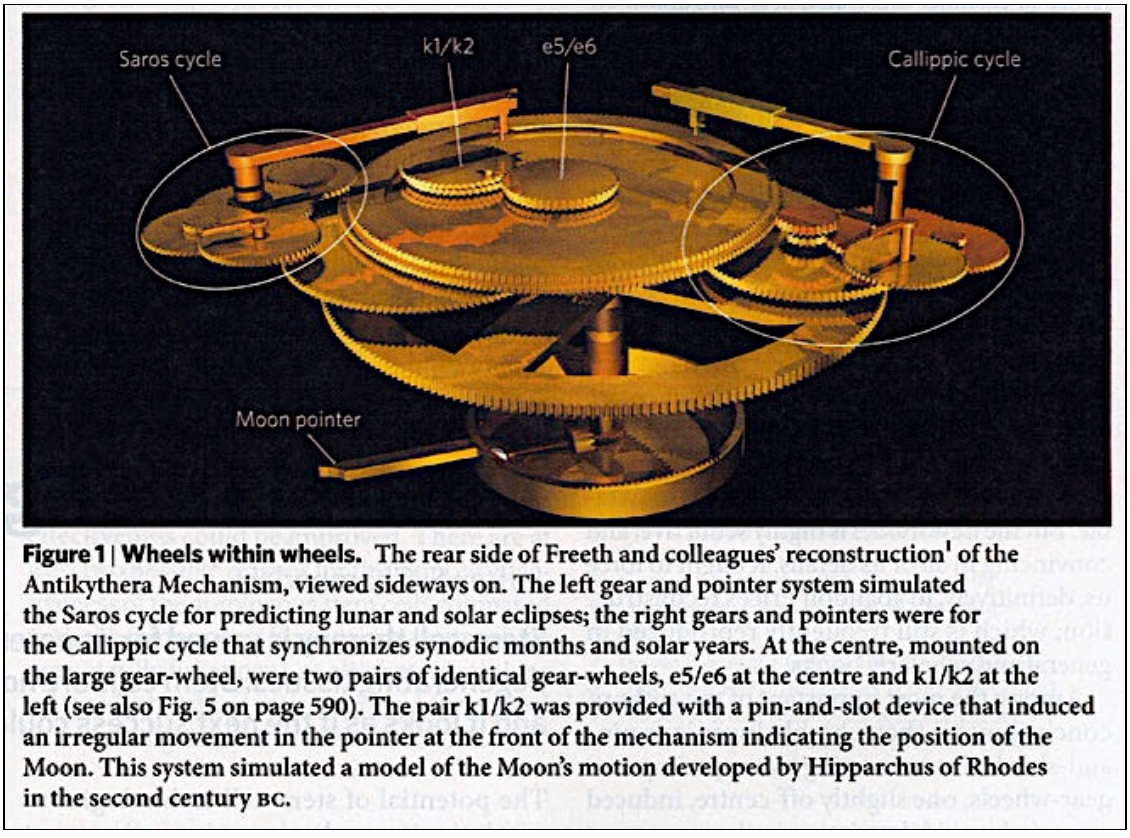


Figure 1 | Wheels within wheels. The rear side of Freeth and colleagues' reconstruction[1] of the Antikythera Mechanism, viewed sideways on. The left gear and pointer system simulated the Saros cycle for predicting lunar and solar eclipses; the right gears and pointers were for the Callippic cycle that synchronizes synodic months and solar years. At the centre, mounted on the large gear-wheel, were two pairs of identical gear-wheels, e5/e6 at the centre and k1/k2 at the left (see also Fig. 5 on page 590). The pair k1/k2 was provided with a pin-and-slot device that induced an irregular movement in the pointer at the front of the mechanism indicating the position of the Moon. This system simulated a model of the Moon's motion developed by Hipparchus of Rhodes in the second century BC.

La roue du temps et la mise hors course du vieux roi

> *« Le roi de Pise, Œnomaos, avait une fille, Hippodamie, et, ou bien parce qu'il en était amoureux, comme certains le disent, ou bien parce qu'il avait reçu un oracle selon lequel il mourrait de la main de celui qui épouserait sa fille, personne ne la prenait pour femme. Il avait des armes et des chevaux qui lui avaient été donnés par Arès et il imposait aux prétendants une épreuve dont la main de sa fille était le prix. Le prétendant devait prendre Hippodamie sur son propre char et s'enfuir jusqu'à l'isthme de Corinthe. Œnomaos le poursuivait aussitôt, en armes, et le tuait s'il l'attrapait. »* (Apollodore, II, 4).

Pélops triomphe grâce au secours de Poséidon – qui fut son initiateur – et grâce à Hippodamie, séduite, qui soudoie Myrtilos, le cocher de son père. Il remplace les chevilles des roues de son char par des chevilles en cire. Œnomaos ne survit pas à sa défaite... Œnomaos, fils et mari de Stéropé (l'Éclair), est un roi de la pluie dont le règne est compté. Il accrochait à sa porte les têtes de ses concurrents malheureux et Pélops, le treizième, sonne, dans une ordalie truquée mais régulière, la fin d'un temps déjà programmée. On dit qu'Œnomaos faisait monter Hippodamie sur le char du prétendant pour l'alourdir ou pour distraire l'attention de son conducteur. C'est bien Hippodamie qui cause la perte ou la victoire du candidat. Œnomaos tient à sa fille comme à la souveraineté. Son rapt, figuré dans la course, entraîne la mort du vieux roi. Une amphore du musée d'Arezzo qui représente la victoire de Pélops montre Hippodamie debout sur le char du vainqueur « ressemblant plus à une déesse, remarque Cornford (*in ibid*., p. 227), qu'à une fiancée qui vient d'être enlevée ». Hippodamie est l'enjeu et le chrisme de la royauté dans ce mariage qui réalise aussi la conjonction du soleil et de la lune (comme paraît l'indiquer le symbolisme solaire de la course du char tiré par quatre chevaux et peut-être le rang numérique de Pélops dans la ronde des prétendants).

Pélops et Hippodamie, d'après une amphore attique du Ve siècle attribuée au peintre de Dinos (musée d'Arezzo)

Pourquoi « le sang de la circoncision emporte la vie des rois »

Ces valeurs communes rappelées, il serait possible d'énoncer en vertu de quelle nécessité le sang de la circoncision « emporte la vie des rois ». Alors que le double annuel du roi, qui meurt à la place du roi, est identifié à l'année (au cycle végétatif), la personne du roi serait donc associée à l'achèvement propre à la génération humaine qui se marque dans l'acquisition de la compétence matrimoniale. Un caractère de l'autorité ici examinée serait de survivre à l'année pour mener à terme les maturations de l'espèce. Une royauté annuelle

signerait l'incapacité de l'institution à assurer le renouvellement des générations. Précisément, la durée du règne dans la royauté sacrée correspond, soit à un « mariage astronomique » coïncidence du calendrier solaire et du calendrier lunaire, soit au temps compris entre deux sessions initiatiques, ces deux cycles pouvant être synchrones, soit à l'aptitude physique du roi à assurer la conjonction des principes (ce sont ses femmes qui sont chargées d'observer les premiers signes de sa décrépitude - et, parfois, de l'étouffer : Au Dahomey, selon Dalzel (*The History of Dahomey. An Inland Kingdom of Africa*, London, 1793, p. 12), « le roi donne des instructions à ses femmes pour l'étrangler, ce qui est immédiatement fait »). Le mariage est la forme et la mesure de cette souveraineté.

Dans l'histoire de Thésée, l'intronisation se présente comme un retour d'expédition initiatique qui provoque la mort d'Égée. Chez les Daka du Nigéria, d'après Frobenius (*op. cit.*, 1925, p. 51), l'intronisation est liée aux rites de sortie d'initiation. À propos des Moundang, voisins des Daka, Frobenius écrit que la circoncision « ne peut avoir lieu qu'à la mort du roi » et que celui-ci « doit mourir au terme de la septième ou huitième année de son règne » (*id.*, p. 76). Il écrivait en 1913 (*op. cit.*, III, p. 138) que « la tradition limitait le règne du roi a sept ans » et que « l'annonce de la mort du roi *donnait le signal* des cérémonies de la circoncision des jeunes garçons » (nous soulignons). L'initiation est à la naissance biologique ce que la régénération rituelle de l'année est à la végétation naturelle qui s'achève dans la flétrissure et la mort. Réapproprier les catégories en purifiant la société des flétrissures physiques et morales et des dérèglements, c'est conjurer la mort de l'année et redonner vie aux germinations. La purification en quoi consiste l'initiation – séparer le masculin du féminin – permettrait de comprendre le roi, par l'effet d'une économie sommaire, comme celui qui « prend sur lui » et expulse l'impureté de la génération humaine.

Mais il faut rappeler ici une donnée fondamentale touchant au sacerdoce du roi et qui constitue un trait diacritique de la royauté sacrée en Afrique : la « féminité » rituelle du roi, associée à sa fonction de « matrice » du royaume et de garant de la fécondité, et qui peut être diversement signifiée (puisqu'on trouve des cas d'espèce où le roi est une femme qui assume une fonction « masculine » - *e. g.* Krige E., J., et J. D., 1943, *The Realm of a Rain-Queen*, London : Oxford University Press). Les Moundang expliquent, par exemple, que le roi a subi une initiation partielle qui a laissé subsister en lui une manière de féminité : « sans l'intervention des grands masques, ceux qui avalent le novice, le font passer par [la] mort initiatique qu'exige l'arrachement à toute féminité » (Adler, 1982, p. 375). C'est au cours de ses funérailles que le roi est présenté aux masques qui symbolisent les clans du royaume. « Ainsi, ce dont le roi a été exclu comme prince [...] lui est en quelque sorte rendu au titre d'honneurs funéraires [...] Le roi n'est pleinement homme, c'est-à-dire glorifié par les masques qu'à sa mort" (*id.*, p. 387). Il faut préciser aussi que les pratiques dont la dépouille royale fait l'objet ont pour propre un traitement différencié de la tête et du corps, ainsi que l'avait relevé Frobenius : le crâne, opérateur de la succession (on présente au fils le crâne de son père quand son tour est venu) et garant de la continuité dynastique devient relique tandis que le corps, soumis à une putréfaction accélérée (selon Adler), est jeté dans le fleuve et ainsi expulsé du royaume (*op. cit.*, 1925, p. 77).

Il suffirait alors d'effectuer, au sens arithmétique du terme, les données rapprochées pour apercevoir pourquoi « le sang de la circoncision emporte la vie des rois », selon la formule que Frobenius rapporte des Daka. On dit chez les Daka (1925, p. 55) que « si la proclamation du règne avait lieu avant la sortie de l'initiation, il arriverait vraisemblablement que le roi mourrait pendant la fête de la circoncision ». Ce qui indique une concomitance entre la circoncision et la mort du roi, mais peut-être aussi une homologie entre les deux opérations – c'est assurément faire là une hypothèse et fonder sur des équivalences symboliques la nécessité d'un événement dont la réalité est discutée – homologie que la nature double du roi permet de préciser : quand le temps est venu de séparer le masculin du féminin (quand les produits de la génération humaine doivent être socialement définis dans leur sexe, initiés, circoncis), le temps est venu de séparer le masculin et le féminin dans la personne du roi, de le diviser tête et corps, de le mettre à mort.

Quand régicide et initiation sont un

Adler (1982, *op. cit.*, p. 376) écrit de la royauté moundang que

> le véritable avènement d'un règne [...] c'est précisément l'ouverture d'un camp d'initiation [...]. Quand cette inauguration initiatique prend fin, on peut dire que c'est déjà pour le roi le commencement de la fin. Il y a et il ne peut y avoir qu'une seule initiation par règne et il fallait jadis qu'au moins tous les dix ans un nouveau *jõ-ré* fût proclamé, faute de quoi le pays aurait été menacé des plus graves calamités : épidémies, sécheresse, très forte mortalité infantile ou stérilité des femmes comme de la terre.

C'est le retour de la règle, la pérennité sociale qu'assure le travail du roi dans son vis-à-vis institutionnel avec la féminité du royaume (dans un mariage rituel incestueux et stérile), réalisant une dualité contre-nature religieusement entretenue au cœur de la société. Si la dissolution de cette dualité donne le signal de l'initiation, c'est vraisemblablement que l'initiation a partie liée avec cette dualité et que le rôle spécifique du roi est d'induire l'avènement d'une nouvelle classe d'âge. Chez les Daka, le roi ne survit pas à la circoncision ; chez les Moundang, le roi est véritablement intronisé quand il proclame l'initiation : c'est pour lui le « commencement de la fin ». Le roi africain (à la différence de Thésée) commande un rite auquel il ne survit pas. Doté d'un caractère féminin inhérent à sa personne, il ne peut être initié sans être mis à mort, divisé tête et corps, masculin et féminin. Le régicide, division du roi qui donne homothétiquement le signal de l'initiation, se comprendrait alors comme l'initiation même du roi et la perpétuation de la distinction sexuelle comme un objet de la souveraineté royale. Faut-il suivre Adler à la lettre quand il énonce que l'initiation est celle du roi – « on désigne normalement les initiés d'une même promotion par le nom du souverain sous le règne duquel ils ont été circoncis » – « mais [que] lui-même n'en est pas, si l'on peut dire » (*op. cit.*, p. 375) ? Ce ne serait pas seulement son nom, mais aussi sa vie que le roi donnerait à l'initiation. Il ne participerait pas directement à l'initiation qu'il proclame mais, bien que structurellement exclu du rite, il en serait le modèle. Tellement pris dans le rite qu'il n'y survivrait pas. Opérateur et instrument du rite grâce à cette extériorité qui lui permet d'incarner une dualité sexuelle interdite à tout autre et qui épuise son sacerdoce et sa personne. *Modèle passif* de l'initiation.

La description d'Adler met en évidence le fait que tout ce qui commande l'acquisition des caractères rituels de la souveraineté royale est mis en œuvre dans une division des rôles telle que les hommes de la terre peuvent contrôler l'institution sans manipuler le corps du roi. C'est, en effet, en relation avec un clan qui s'est « formé comme tel au sein de l'ethnie moundang » (*op. cit*., p.132) et qui occupe une « place tout à fait particulière dans le système politique et rituel » (*id.* et p.320), le clan Moundang-Yéré, que l'institution est opératoire. Le « travail » des Moundang-Yéré est de donner une femme au roi, la *mah-mor-yã* [la première épouse], de circoncire les fils du roi, successeurs potentiels, à part des autres garçons et d'enterrer la dépouille royale – c'est un des leurs qui fait office de fossoyeur (p. 132-133).

La légende d'origine de ce clan expose que Yéré est le nom d'un village de la région de Guider, pillé par les guerriers du roi et dont les femmes furent emmenées en captivité. Le fils d'une de ces femmes alla courageusement jusqu'à Léré pour retrouver sa mère. Le roi eut pitié de lui et fit sortir une à une les captives. « Quand la mère et le fils se reconnurent en pleurant, il décida de les garder tous deux auprès de lui. De la femme, il fit son épouse, et du jeune homme dont il admirait l'amour filial et le caractère intrépide, il fit son berger » (p.133). Celui-ci s'installa à Tréné et eut beaucoup d'enfants. « Cependant, le roi de Léré avait eu un fils avec la mère du berger et c'est ce fils qui lui succéda quand il mourut. » L'entente était grande entre les deux demi-frères utérins et (semble-t-il) c'est alors que le roi « adopta l'usage de venir prendre à Tréné une jeune vierge pour en faire sa *mah-mor-yã* ». Le « chef » de Tréné « ne donne pas sa propre fille ni même une fille de son clan, mais, alternativement, une fille du clan des Oiseaux et une fille Ban-mundéré ». Il s'agit, commente Adler, d'une prestation qui concerne le village en tant qu'unité politique, « aux antipodes de la relation symbolique qui lie les clans à la royauté » (p.134). « Dans les relations de Léré et Tréné, les rapports de force font partie intégrante de l'institution qui les unit. Les guerres, légendaires et historiques, qui les ont sans cesse opposés ont leur source, disent les Moundang, dans l'affaire de *mah-mor-yã*. » Gõ-Léré était parti à Tréné pour chercher sa *mah-mor-yã* et il devait prendre un bœuf pour faire le sacrifice. Il veut s'emparer d'un bœuf qui paissait à proximité du village, mais l'animal appartenait à une vieille veuve qui se mit à hurler. Ce fut le commencement de la guerre entre Léré et Tréné. « Le roi ne comprenait pas que son bœuf pour le sacrifice lui soit refusé. Il prit la jeune vierge et partit fort mécontent, décidé à se venger. Il pensait que jadis, quand le Gõ-Léré venait rendre visite (au "chef") de Tréné, celui-ci portait sous sa tunique une corde attachée autour des reins pour dire : "Je ne suis pas un chef, je suis son berger". »

On peut considérer que le mythe développe les valeurs suivantes :
« A l'origine » = (1), l'héritier du trône est le fils d'une femme enlevée que le roi a épousée en raison de la relation d'amour filial unissant cette femme et son premier fils. On sait qu'aujourd'hui = (2), le clan issu du demi-frère utérin du roi a charge de fournir au roi son épouse rituelle et que celle-ci est traditionnellement stérile. En (1), l'héritier est le fils d'une femme enlevée – qui n'est d'aucun clan ; en (2), la *mah-mor-yã* est encore une femme « enlevée », si l'on interprète ainsi ce qu'Adler nomme l'« impossible alliance ». Cela signifie-t-il qu'idéalement (= à l'origine) la mère de l'héritier n'appartient à aucun clan et que l'impartialité de la succession se réalise quand l'héritier est le fils d'une fille d'un clan donné, épousée par un descendant de Damba, dès lors que celui-ci a épousé une femme "enlevée" à fonction rituelle qui représente la féminité du royaume ? Si le roi avait un beau-père, il ne serait, pas en mesure d'assumer sans partage son travail de contrôle rituel de la féminité du royaume. Au plan constitutionnel, de même, il ne serait pas le roi de tous, puisque prioritairement lié à des maternels. L'indépendance du roi se constitue dans le couple rituel qu'il forme avec la *mah-mor-yã*, tandis que le couple qu'il forme avec la mère de son successeur réalise l'articulation de ce double rituel (hors société, intemporel) avec la réalité de la société et la succession du temps.

Si l'on voulait tirer des royautés d'Afrique de l'Est, avec leur *spoils system*, une règle canonique – *vide infra* – on serait étonné de lire sous la plume d'Adler, comme une manière d'exception légale ou de concession du système à une valeur extrinsèque, qu'il n'est « nullement contraire à la coutume de tenir compte de la mère de l'héritier au trône » (p. 374 note), alors que la

coutume de ces gouvernements consiste, précisément, au-delà de l'idéologie qui tend à surévaluer l'agnation du roi vis-à-vis de sa parenté maternelle, à tenir compte de la mère de l'héritier et à tenir le compte des successions antérieures pour décider des suivantes, la politique des clans étant de se rapprocher du trône à la faveur du mariage de leurs filles et la politique du « conseil des grands » de garantir une participation « égalitaire » des clans pouvant prétendre au pouvoir dans les mariages royaux. – Encore s'agit-il, dans la note d'Adler, d'une remarque à propos d'une femme dont la « valeur » tient aux « préférences personnelles » du roi et c'est la légitimité dynastique qui est en cause. De fait, dans le système moundang, pour autant qu'on puisse en juger par les comptes-rendus des conclaves auxquels l'auteur a assisté, il n'est pas ouvertement question d'une position particulière des maternels du roi. La politique paraît se résumer à l'opposition et à la complémentarité des intérêts des « grands » et des intérêts du palais. On n'y voit pas d'opposition de clans, mais, conformément à l'idéologie de ces systèmes, un vis-à-vis constitutionnel des deux termes de la souveraineté. Il peut y avoir des tensions de gouvernement, mais il n'y en a pas, semble-t-il, qui soit liée aux conflits des clans pour l'accession de leurs candidats au trône. Les « usurpateurs » seraient des hommes seuls : « C'est la ruse et le meurtre qui ont amené au pouvoir les Gõ-dé qui mériteraient d'être appelés les usurpateurs attitrés » ; ceux-ci ne se sont fait des partisans qu'après avoir eu les moyens de les « combler de cadeaux » (p.143). Le maintien de la continuité dynastique est expliqué par l'application du principe de primogéniture. (Le recours à ce seul principe, qu'Adler met en avant chaque fois qu'il examine la question de la succession, laisse toutefois le lecteur dans l'ignorance d'un certain nombre de modalités pratiques. Il est probable que l'aîné des fils du roi soit issu de la première ou d'une des premières unions royales. Comme il n'est pas fait état de conditions qui présideraient au choix éventuel de la mère du successeur, ni d'un ordre dans lequel le roi épouserait, ni de mariages spécialement valorisés (exception faite, bien entendu, de l'union « rituelle ») on pourrait, à la limite, supposer que la succession est laissée au hasard de naissances résultant d'unions contractées dans un ordre aléatoire. En réalité, la non pertinence de règles ailleurs en vigueur paraît caractériser : - une indépendance institutionnelle du souverain vis-à-vis de ses maternels ; - une entente collégiale, ou fermière, entre les « faiseurs de roi », telle que les clans soient susceptibles de participer égalitairement aux royalties (si l'on nous passe cet autre anachronisme) et, peut-être, une plus grande latitude de choix de ces derniers, car il est probablement plus aisé de faire exception à la règle de la primogéniture qu'à celle de la rotation des matriclans sur le trône.)

Chez les Moundang, la durée du règne est théoriquement mesurée par le nombre d'années qui s'écoulent entre deux initiations. Cette périodicité apporte un démenti à l'explication du régicide par révolution de palais quand cette explication se veut exhaustive. Malgré la précision des informations recueillies, Adler ne serait pas en mesure de répéter le constat porté par Evans-Pritchard à propos des Fundj (1932 : 13 s.) : que la mort du roi « se produit avec une telle régularité et emprunte des voies si traditionnelles qu'il faut y voir plus que le résultat d'une intrigue dynastique », puisque la généalogie moundang fait état d'inégales durées de règne. Par ailleurs, son expression d'« usurpateur attitré » – et la réalité qui lui correspond – comme si l'usurpation était pensable et pensée par le système, ouvre une brèche, sinon dans la crédibilité de la règle énoncée, du moins dans sa rigueur. La règle est ainsi formulée en page 253 : « II ne peut pas y avoir deux initiations sous un même règne et la périodicité de l'initiation est de dix ans minimum. Chaque promotion est désignée par le nom du souverain régnant qui doit proclamer l'"ouverture" du camp dans un délai de moins de deux ans suivant son avènement. »

Voici, pratiquement, comment le régicide s'effectue :
- Sur ordre des *za-sae* (le conseil des anciens), le fossoyeur sort du grenier où il le conservait le crâne du dernier roi. Il se rend alors devant le palais et traverse la place où se tient le roi, le crâne dissimulé sous son boubou. Un *za-sae* qui s'est fait remettre un petit morceau de la cervelle desséchée demande à la mère de l'héritier présomptif de « préparer avec cet ingrédient un poison qu'elle versera dans la nourriture destinée à son mari » en lui disant : « Gõ-Léré a assez “bouffé” (de) la royauté, il est temps qu'il laisse la place à son (ton) fils ». Le roi « ne manque pas de mourir au bout de deux ou trois jours » (p. 381).
- « Jadis, si les habitants de Léré étaient mécontents de leur roi, ils s'adressaient aux *za-sae* pour qu'ils fassent leur office. Ceux-ci tenaient une conférence secrète en brousse avec le fossoyeur. Ils lui disaient : « Vous, Moundang-Yéré, votre travail est celui du roi de Léré (autrement dit, sa mort est votre travail). Ce roi est mauvais ». L'homme... répondait : « Je n'ai rien à dire, je n'ai qu'à vous écouter. Je suis seulement le berger du roi de Léré, mais c'est vous qui décidez, je ferai comme vous me direz d'agir ». Il demandait à l'une de « ses » filles gardienne du crâne de prendre un morceau d'os, de le pulvériser et de mettre cette poudre dans de la bière de mil. Elle partait au palais offrir cette boisson au roi qui n'a pas le droit de refuser une calebasse de bière que lui tend une fille esclave de Ful-Kwaré... Quand le roi avait bu cette pleine calebasse, son esprit se retirait de lui, il ne pouvait plus parler... Très vite il tombait malade et, peu de temps après, il succombait à cette mixture empoisonnée (pp. 381-832).
- Selon une autre version, « quand le fossoyeur a reçu l'ordre de faire usage de son “médicament”, il sort en pleine nuit alors que tous les villageois, ainsi que le roi, sont en train de dormir. Complètement deshabillé, nu comme le bébé qui vient de naître... il se rend devant le palais. Portant dans sa main le crâne enveloppé dans une pièce de peau... il fait trois fois le tour de l'enceinte du palais en criant des imprécations : “Kuyu, wu, Kuyu, wu, Roi, je te laisse la route, il faut partir, il faut partir”. Il répète cette phrase à intervalles réguliers durant ses trois tours puis rentre chez lui et, redéposant le crâne dans sa poterie, il dit : “II faut maintenant attendre ton fils, ton fils viendra vite te retrouver”. Le roi tombe effectivement malade et meurt après cette malédiction d'un type tout particulier » (p. 382).

Outre les « grands » qui décident de la mort du roi – au terme échu ou quand le roi est « mauvais » – on voit deux personnes impliquées dans le régicide : la mère du successeur et le fossoyeur. Le roi est, si l'on peut dire, deux fois tué par des maternels : ses beaux-parents, impliqués par la mère de l'héritier et le fossoyeur, membre d'un clan qui a pour fondateur le demi-frère utérin du roi. Si l'on se reporte à l'« origine », on remarque que c'est l'épouse que le roi a choisie pour en faire la mère de son héritier qui lui donne le poison. Cest la relation mère-fils qui tue le roi. La spécificité du clan Moundang-Yéré

apparaît dans son rôle de constitution et de dissolution de la dualité royale (initier les princes, donner une épouse rituelle au roi, traiter le cadavre du roi). Ce clan forme une sorte de couple d'opposition avec le clan royal, couple grâce auquel l'institution ne connaît que des rois vivants : c'est toujours un concept, à travers un roi intemporel – un roi mort ou immortel si l'on considère le nombre des prescriptions qui régissent le corps du roi – qui règne.

Les Moundang disent que ce qui oppose les gens de Léré à ceux de Tréné c'est une affaire de *mah-mor-yã* (p.134). Une affaire de femme entre deux demi-frères utérins, qu'est-ce à dire ? La querelle entre Moundang-Yéré et gens de Léré est réveillée par une vieille veuve : « N'y a-t-il donc pas d'hommes à Tréné pour me défendre quand on me vole mon bien ? » Cette supplique sonne, nous semble-t-il, comme le rappel de l'amour filial qui a conduit le père des Moundang-Yéré jusqu'au palais. Quand le roi vient chercher sa mah-mor-yã à Tréné, la vieille veuve (mère sans homme, telle la mère emmenée en captivité) rappelle à son « fils » que l'amour filial lui commande de s'opposer au « pillard » qu'est le roi : la *mah-mor-yã* est une femme pour laquelle ils doivent s'opposer, ce qui marque sa valeur de femme « enlevée ». Le demi-frère utérin du roi n'a rien à voir avec la royauté à ceci près que le roi a même mère que lui et que le père du roi a choisi cette femme en raison de sa relation avec son fils « courageux » (intrépidité de l'amour filial). La *mah-mor-yã* est « donnée » dans des circonstances qui répètent le mythe : femme « enlevée », fils qui « défend » sa mère. Cette épouse est constitutionnellement stérile, que veut dire alors ce rappel de la valeur : amour filial ?

Ce lien mère-fils n'est pas sans évoquer ce que l'on peut appeler le « test de maternité » pratiqué par Nkongolo, le premier roi des Luba qui, un jour, s'avisa de séparer tous les enfants de leurs mères et constata avec satisfaction que tous reconnurent sans hésiter leurs mères respectives (*vide infra*). Il existe ici un motif de satisfaction identique à constater que le masculin rejoint naturellement son origine : intrépidité de l'amour filial. Dans la structure luba, le roi légendaire Nkongolo est en position d'oncle maternel par rapport à Kilala Ilunga. Nkongolo se satisfait bien inconsidérément de sa théorie de la filiation, car son neveu, légataire d'une flèche « curieusement façonnée » héritée de son père, va le détrôner et le diviser. Idéologiquement, le fondateur de la royauté sacrée est le fils d'un étranger qui entre en conflit avec ses maternels. Mais cette extranéité, distance, conceptualisation de la terre, apparaît en réalité produite et entretenue par le système dans le dessein du pouvoir. Idéologiquement, le successeur est fils de soeur du souverain usé (féminité du royaume fécondée par une origine), en fait, ce « cadet » qui vient en position d'étranger est un fils du roi et de la sœur (ou de la fille) des hommes d'un clan donné. La caractéristique : « le fondateur entre en conflit avec ses maternels » signifie : « le fils du roi usé succède au père ». Ce sont ses maternels, en position de beaux -pères, qui, après décision des « grands », donnent le poison – chez les Moundang, c'est la mère du successeur. La fiction de l'idéologie se réalise quand, comme chez les Jukun, c'est un fils de sœur qui, à la mort du roi, entretient la fiction de sa survie (Young, W. M., « The divine Kingship of the Jukun : a Re-Evaluation of Some Theories », *Africa*, vol. XXXVI, n° 2, 1966, p. 143). Peut-être faut-il aussi comprendre de même l'information rapportée par Frobenius selon laquelle, chez les Dakka, le nouveau roi est le fils de la soeur du roi défunt (*op. cit*., 1925, p. 53) (l'aîné des fils de soeur du roi défunt ; celui-ci, symboliquement en position d'origine, est en mesure de répéter la fondation originaire : division, extraversion d'une souveraineté naturelle ; dans le mythe Nyoro, le roi Bukuku est tué par son neveu qui le remplace sur le trône; un roi ne peut avoir de neveu - Beattie, J., *The Nyoro state*, Oxford, 1971, p. 101). La satisfaction de Nkongolo cause sa perte ; le choix que le roi de Léré fait, dans le mythe, de la mère de son successeur signe aussi sa perte : devant le fils de cette femme, il est matière et non plus agent de l'action rituelle. La reconnaissance naturelle de la mère, symbolique ou constitutive de la dualité royale, cause, à double titre, la ruine du souverain. Il est lié à une épouse rituelle qui est à la fois son double et la « matière » de son travail ; cette femme est le symbole de sa mort programmée : quand la vertu agnatique du roi est épuisée, il est cette nature dont la division correspond homothétiquement à la séparation des genres, à l'initiation. Le roi est aussi lié à une épouse, mère de l'héritier, dont le fils le « détrônera ». Cette union du masculin et du féminin, du fils et de la mère, principe de la souveraineté et principe de la succession est vie et mort du roi.

Chez les Moundang, c'est donc un homme du clan Moundang-Yéré qui fait office de fossoyeur du roi. Particularité de cet homme, il n'est pas circoncis. Les Moundang expliquent que la circoncision « risquerait d'affaiblir la descendance d'un homme dont les services sont si nécessaires à l'institution de la royauté » (p. 380). On voit le fossoyeur entretenu dans une réserve de matière (on lui donne aussi deux femmes pour prix de son travail) qui lui permet de faire face à la division du roi. On peut penser que s'il était circoncis, la décapitation du roi – alors qu'il fait physiquement pendant à la dualité sexuelle de ce dernier, et qu'en regard de la continuité de la lignée dynastique (une succession de têtes sans discontinuité) la continuité de la lignée des fossoyeurs, sur la nécessité de laquelle il est insisté, apparaît comme une nature sans césure – réveillerait en lui un trauma contraire à sa position rituelle et aux conditions symboliques de sa reproduction. Invulnérable à l'impureté parce que lui-même entretenu dans une impureté (une indivision) naturelle, membre d'un clan dont le fondateur est le demi-frère utérin du roi, le fossoyeur représenterait une sorte de "royauté naturelle » qui défait les rois quand leur valeur origine est épuisée, la royauté naturelle du temps.

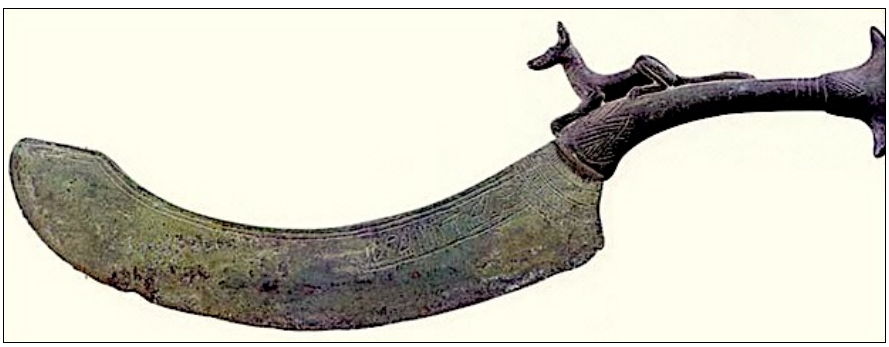
La valeur positive conférée à ce qui est sauvegardé et consacré par la division initiatique (- le crâne-relique, témoin de la continuité agnatique ; - le corps de la verge, modèle d'une identité sans indécision) par opposition à ce qui est retranché et/ou expulsé (- le cadavre du roi, amputé de sa tête et jeté à la rivière ; - les prépuces, enterrés au bord de la rivière où la circoncision a lieu – opposition du sec et de l'humide), permettrait d'écrire l'« homologie » suivante :

(féminin) **corps du roi**	↓	**crâne du roi** (masculin)
(masculin) **corps de la verge**	↓	**prépuce** (féminin)

Cette signification dissipe l'objection de la non équivalence quant au genre des objets séparés par la césure en cause : c'est le prépuce (féminin) qui est retranché, c'est le crâne (masculin) qui est décollé... C'est au contraire cette dissymétrie dans l'homologie – ce chiasme exprimant l'identité de nature et l'opposition de destin des candidats à l'initiation et du roi –, qui supporte l'action rituelle et qui permet de comprendre comment la révolution des générations peut procéder de la révolution des règnes. Cette césure qui met fin à la vie du roi est une pédagogie de la naissance initiatique. Le régicide a la distinction sexuelle et l'existence sociale pour conséquence.

Mais c'est évidemment leur position contextuelle qui donne sens aux termes. L'ethnographie des Daka, récemment enrichie des travaux de Richard Fardon sur les Chamba (1988 : *Raiders and Refugees : Trends in Chamba Political Development*, 1750-1950, Washington : D. C. : Smithsonian Institution Press ; 1990 : *Between God, the Wild and the Ancestors. Chamba interpretations of Ritual and Religion*, Edingburg : Edinburgh University Press) – auxquels les Daka sont apparentés – permet de préciser les équivalences en jeu. *Le genre n'est pas une essence, mais un état (transitoire)*. Après avoir été desséché (comme chez les Chamba, voir *infra*), quand il cesse de signifier l'humidité (et la féminité), le prépuce peut prendre une valeur masculine en vertu de l'équivalence, signalée plus haut, entre le grain, la verge et le crâne, *la dessiccation étant opératrice de masculinité*. Le corps étique, le dessèchement d'une vieille femme est ainsi vu comme une masculinisation et la féminité un état auquel le tarissement des flux met fin (Fardon, 1990, p. 183) : les vieilles femmes deviennent comme des hommes (*id.*, p. 96). L'opposition de l'humide et du sec qui caractérise à la fois le cycle agricole, les climatères de la vie terrestre et ceux de la vie après la mort supporte aussi la construction des genres. C'est cette opposition qui est ici directrice.

Surdétermination d'une coutume de l'âge de la pierre (la Bible fait mention de « couteaux de silex » dans *Jos*., V, 2 sq. et dans *Ex*., IV, 24-26 ; selon Tylor, certains Juifs contemporains opèrent sur les enfants morts âgés de moins de huit jours avec un tel instrument - E.-B. Tylor, *Researches into the early history of Mankind*, 2º éd., 1870, p. 217-219) : le tégument prépucial peut servir aussi, aujourd'hui, à produire de l'interféron. (Un chercheur de l'Institut Weizman de Tel Aviv, en parenté avec le chef d'un important groupe hassidique, obtint des ritualistes, alors que les prépuces sont normalement enterrés, l'autorisation d'utiliser le matériel expérimental qui devait permettre d'identifier, en 1980, le gène codant et de produire de l'interféron bêta.)



Couteau de circoncision et d'éviscération orné de la figure du dieu Anubis,
Anepou « celui qui a la tête d'un chacal », maître de l'embaument et génie sarcophage.
(Paris, musée du Louvre. © Lessing E)

Serrure Dogon, plateau de Bandiagara, village de Keti (H = 62,5 cm)
(Le lézard symbolise le prépuce d'un jeune circoncis, les Dogons le considérant comme l'élément féminin de l'homme. Retranché par la circoncision, le prépuce devient lézard solaire, associé à Mars.)

Louis Frank, qui séjourna cinq années au Caire en tant que médecin de l'armée de Bonaparte, écrit ceci de l'excision :
« Comme la religion mahométane ne prescrit pas, sur le sexe, cette opération qui se pratiquait déjà chez les anciens Egyptiens, et qu'elle se fai N'Djaména t encore aujourd'hui fréquemment chez les Cophtes, il est naturel de croire que de fortes raisons l'ont perpétuée. C'est un fait connu, que les grandes lèvres s'alongent très-souvent outre mesure, sur-tout dans les climats chauds, que quelquefois le clitoris est d'une grandeur difforme ; or, quoique ni l'un ni l'autre n'apportent aucun obstacle à la génération, il paraît cependant que la difformité du clitoris est regardée, par les Nègres mêmes, comme un vice révoltant en ce qu'il donne à la femme l'apparence de l'homme. » (Louis Frank, *Mémoire sur le commerce des Nègres au Kaire et sur les maladies auxquelles ils sont sujets en y arrivant*, 1802, Paris : Amand Kœnig, p. 27-28)
[« Elle a un clitoris comme une chamelle ! » jugement entendu à propos d'une femme non excisée a N'Djaména.]

---

*

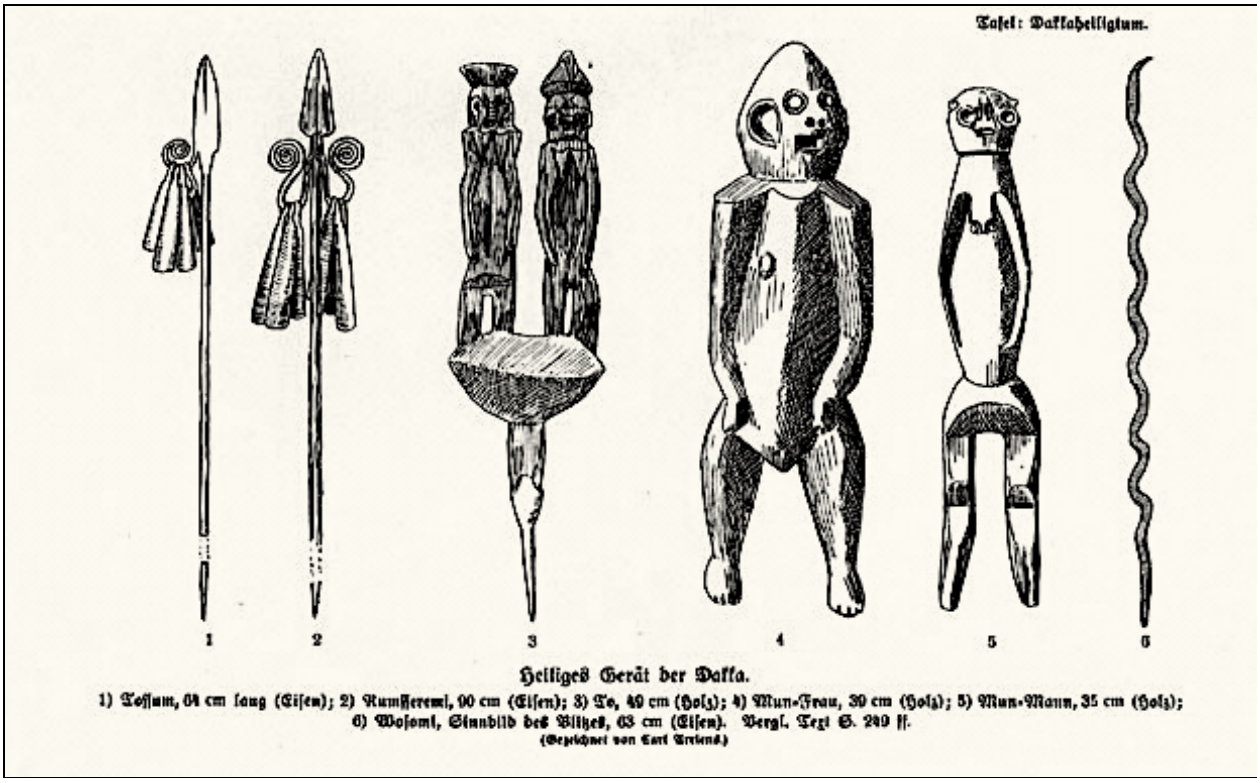
Pour caractériser les « origines rituelles » de la geste de Thésée, Jeanmaire s'appuie notamment sur les informations recueillies par Frobenius à propos des Moundang et des Daka. Il observe une identique corrélation entre le cycle de la souveraineté et l'organisation des classes d'âge. Cette identité formelle conforte l'interprétation initiatique des festivités décrites par Plutarque (selon Jeanmaire) et permet d'en préciser les enjeux. L'abondante documentation sur le calendrier agricole et sur le calendrier rituel des sociétés africaines – quand les faits grecs sont forclos – autoriserait aujourd'hui une lecture d'autant plus assurée de la relation que Frobenius consacre aux Daka, par exemple, la plus circonstanciée sous ce titre, qui met en évidence, en effet, la dépendance explicite du cycle agraire et du cycle de la souveraineté et dont nous résumerons les principaux traits pour faire écho à la première partie de ce commentaire.

Dakka, Masque buffle (dit : *nangbiningi*, Frobenius, 1925, V : 59)
(Museum für Volkerkunde und Vorgeschichte, Hambourg)

Der heilige Büffelmasken- und Laerentanz der Dakka.
(Von Karl Arriens.)

Gravure extraite de *Und Afrika Sprach*, vol. III (dessin de Karl Arriens)

Les activités rituelles sont sous le contrôle du *Kameni*, « prêtre » qui a la responsabilité de « toutes les choses sacrées », dont la fonction la plus importante a trait aux rituels des récoltes et qui a aussi pour office la mort du roi et la désignation du successeur. La fête des prémices (septembre) engage le *Kameni*, enveloppé d'un vêtement de feuilles qui le recouvre entièrement, quatre vieillards et un grand nombre de garçons qui suivent le groupe en criant d'une voix perçante. Dans chaque champ, le *Kameni* déterre un morceau d'igname, le place dans une feuille et enfouit le tout dans le sol en une offrande à la terre et aux ancêtres. Nul autre n'est autorisé à consommer les prémices et les relations sexuelles sont désormais interdites jusqu'à ce que les grains arrivent à maturité : « car si une femme concevait pendant cette période, la croissance du mil s'arrêterait ». En décembre, le temps de la moisson venu, le même cortège se forme et le Kameni prélève un épi dans chaque champ. La procession rentre au village avec une botte imposante. Le rituel achevé, il est possible de consommer les nouveaux épis et les relations sexuelles sont à nouveau autorisées. Un mois plus tard – ce temps est aussi, le cas échéant, le temps de la circoncision – l'enclos royal est le théâtre d'un rituel au cours duquel le roi, en présence du Kameni et du forgeron, interroge un couple de statuettes divinatoires (représentées en hors-texte du volume III d'*Und Afrika Sprach* : « Dakkaheiligtum »).



Heiliges Gerät der Dakka.

1) Teffum, 64 cm lang (Eisen); 2) Rumferemi, 90 cm (Eisen); 3) Te, 49 cm (Holz); 4) Mun-Frau, 30 cm (Holz); 5) Mun-Mann, 35 cm (Holz); 6) Wofomi, Sinnbild des Blitzes, 63 cm (Eisen). Vergl. Text S. 249 ff.

(Gezeichnet von Carl Arriens.)

C'est là une ordalie qui a pour objet la « compétence » du roi. La corrélation de la circoncision et de la mort du roi, plusieurs fois formulée, est dite notamment dans l'« explication » suivante, destinée à compléter l'information selon laquelle la circoncision n'a lieu que tous les sept ans, après la célébration de l'ordalie dont il vient d'être question. « Aux temps anciens, la circoncision avait lieu tous les trois ans. La durée du règne était abrégée d'autant car le sang de la circoncision emportait la vie des rois » (p. 255). Les Daka expliquent encore que le sang de la circoncision va retrouver le roi défunt. Le successeur ne peut être consacré avant cette célébration : si le nouveau roi était intronisé nonobstant, il mourrait à coup sûr pendant l'opération de la circoncision.

Dakka;
Königstod
und Beſchneidung.

Königstod. Beſchneidung. Nun werden wir die merkwürdigſten Sitten- und Anſchauungsverknüpfungen kennen lernen, die das Religionsſyſtem dieſer Dakka bietet, und die in ihrer Art eine wunderbare Analogie zu ähnlichen Erſcheinungen bei den Lakka bieten.

Man ſagt, im allgemeinen fände Jereni, die Beſchneidung, nur alle ſieben Jahre (und zwar nach der Begehung des Sulumi) ſtatt. Und zwar fügten meine Autobiographen erklärend hinzu: In alter, alter Zeit hätten die Dakka die Beſchneidung alle drei Jahre abgehalten; da aber ſtarben die Könige zu ſchnell, nämlich auch alle drei Jahre; denn das Blut, das bei der Beſchneidung fließe, töte die Könige und flöſſe ihrem Leben nach. (!) Um nun zu verhindern, daß die Könige ſo oft ſtürben, hätten ſie die Periode der Beſchneidungszeiten auf ſieben Jahre feſtgeſetzt. Daher ſtürbe jetzt der größte Teil aller Könige alle ſieben Jahre; und wenn er nicht nach ſieben Jahren ſtürbe, ſo müſſe er vor dem fünfzehnten Jahre ſeiner Regierung ſterben — denn nach ſieben Jahren würde ja ein Beſchneidungsfeſt abgehalten werden, und mehr wie **eine** Beſchneidungsperiode

Und Afrika Sprach, III, 1913, page 255

qui inspire (librement) le titre de ce chapitre :

"... La durée du règne était abrégée d'autant car le sang de la circoncision emportait la vie des rois"

Tafel: Schädeldienſt I.

Schädelſtätte in Djenn am Benue; der Pater familias vor den über den Gräbern der Ahnen aufgehängten Schädeln ſeiner Angehörigen, mit denen er durch die Gebetbitte in Verkehr bleibt.

(Leo Frobenius phot.)

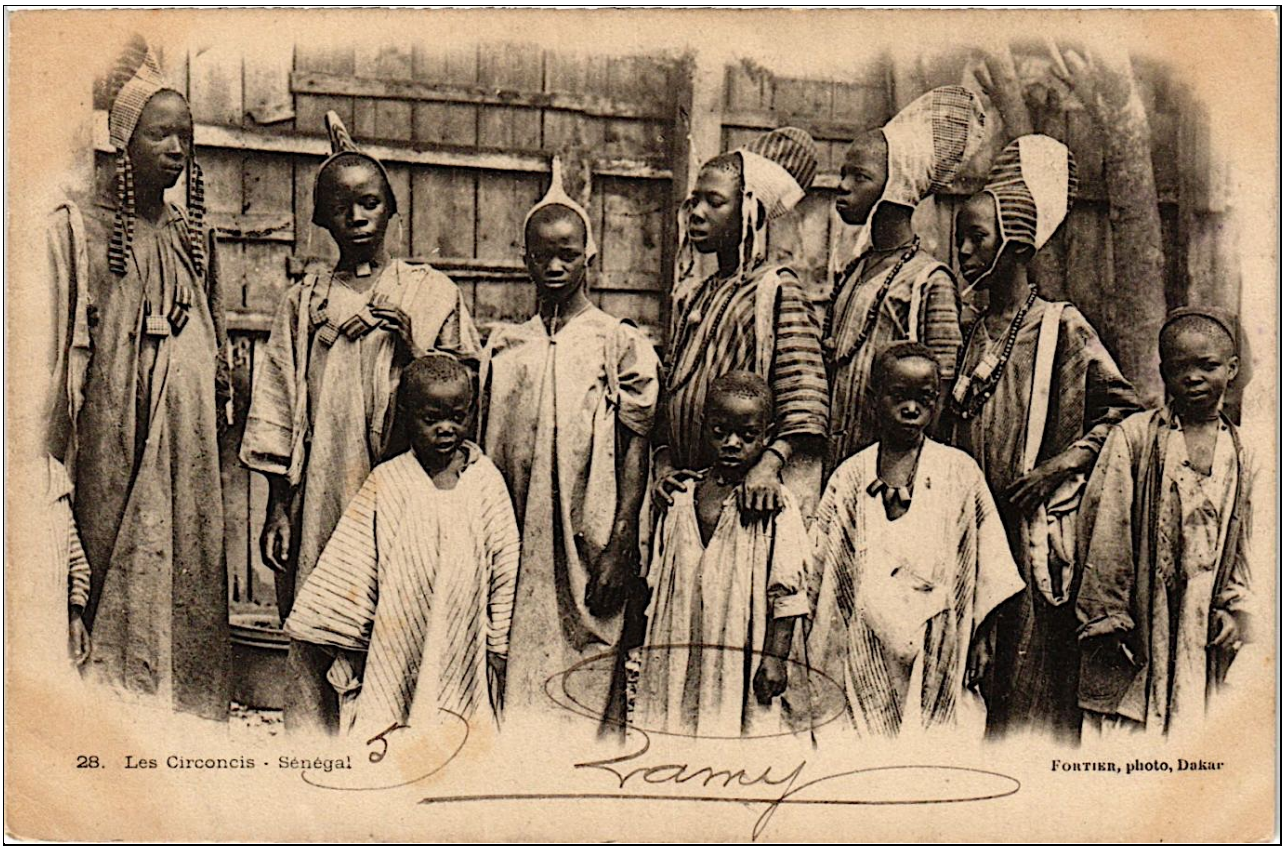
Photographie de Leo Frobenius (faisant face à : p. 128 dans *Und Afrika Sprach*, III)

Le rapprochement du domaine grec et du domaine africain permettrait de mettre en évidence les données anthropologiques générales suivantes :
- Le rituel annuel a pour objet de conjurer la mort de l'année et d'assurer la pérennité des germinations par l'expulsion des flétrissures de l'année.
- Le rituel initiatique a pour objet et pour périodicité la génération humaine. Cette dramatisation de la différenciation sexuelle est supposée conjurer l'exténuation de toutes les différences et assurer la remise à neuf des classifications. À l'inverse, l'absence ou le défaut de ce protocole éducatif annonce un dépérissement des reproductions et une subversion généralisée des ordres.
- Il arrive un moment – prévisible, et dont il peut être dit qu'il revient avec une régularité astronomique – où la repousse naturelle de la génération humaine doit être taillée, « circoncise », où le sauvageon doit être domestiqué. La progression naturelle du temps accuse la dégénérescence des agencements sociaux. Un tribut doit être périodiquement payé à l'entropie ou souverain du temps, renaissance du chaos originel. Ce tribut se prélève sur la jeunesse. C'est dire que la communauté, frappée dans sa reproduction, est condamnée à l'extinction. Comment transformer cette malédiction en promesse de renouvellement ?
- Un personnage, généralement un fils de roi, prend la tête de la classe d'âge qui fait problème et va livrer combat au monstre qui fait problème (dont les exigences anéantissent les « germes fructifères »). Sa victoire libère la collectivité du tribut et transforme la stérilité en abondance. Elle l'habilite à la succession.
- Cette restauration des formes est elle-même soumise à l'usure du temps. La structure de gouvernement se défait quand, la dernière année du règne, il n'y a plus de différence entre le souverain et le pharmakós. Quand la vertu agnatique du roi est épuisée, quand il se révèle incapable de soutenir la distinction - étouffé par la matière de son travail, il devient lui-même « terre » - la révolution annuelle entraîne une révolution de palais en réalité rituellement programmée. En sorte que le but de l'expédition initiatique, ce peut être le souverain lui-même, modèle du rite : sa victime. L'impureté du roi, qui peut faire de lui l'objet de la division initiatique, ne procède pas seulement de la division de son prédécesseur en vertu de laquelle il règne ni de son usure propre. Elle est constitutive de sa charge lorsque celle-ci requiert une androgynie de gouvernement. Dans les sociétés ou l'impureté royale est fortement marquée de ce fait, l'expédition initiatique n'a nul besoin de se développer aux marches du royaume, le roi est le monstre qu'il faut diviser. Dans la geste de Thésée, la précipitation est consécutive et non préalable à l'initiation : Égée meurt de la victoire d'un fils qui, ayant pris la tête de la nouvelle classe d'âge, règne à son tour. Ici, en revanche, le vieux roi meurt avant l'initiation et le jeune roi, intronisé quand est achevée l'initiation qui a mis fin au règne de son père, proclame une initiation à laquelle il ne survivra pas. Modèle du rite, exclu du rite, il lui donne et son nom et sa personne. Sa nature propre ne lui permet pas de souffrir cette division du masculin et du féminin en quoi consiste l'initiation et que sa décollation induit. La circoncision mettrait ainsi fin à un mandat plus « rituel » que « politique ». La fonction proprement pédagogique et cosmologique de ce souverain, s'il constitue l'unité de compte entre le temps de la végétation, le temps humain et le temps des astres se développerait dans l'isochronie du régicide et de l'initiation.

L'hypothèse selon laquelle le roi moundang serait le modèle passif de l'initiation (qu'il y a une homothétie entre la circoncision et le régicide ; que circoncire le roi, c'est le mettre à mort ; qu'on ne peut circoncire les candidats à l'initiation sans mettre à mort le roi...) est fondée sur des équivalences symboliques et notamment sur la pétition que le traitement dont le cadavre du roi fait l'objet, savoir la séparation de la tête et du corps et le conditionnement différencié de ces deux éléments, *équivaut* à une circoncision. Une objection se présente immédiatement contre une telle hypothèse : le roi moundang, bien qu'incomplètement initié, est déjà circoncis. On ne voit pas *a priori*, d'une part ce que pourrait signifier une seconde circoncision et, d'autre part, comment, déjà circoncis, le roi ne pourrait supporter la circoncision à laquelle les jeunes gens sont soumis... Nous avons pourtant fait crédit aux analogies, principalement en raison de l'identité de nature des néophytes et du roi : sexuellement doubles, promis à la mort initiatique en raison de cette dualité et délivrés par la circoncision. Les faits rapportés des Dowayo du Cameroun (*vide supra*) montrent que la décapitation du cadavre peut être explicitement conçue et théâtralisée comme une répétition de la circoncision.

Ces pratiques, qui peuvent prendre des formes apparemment contradictoires quant au rôle du roi, nous paraissent s'unifier sous le motif constitutionnel de la royauté sacrée : le face à face de clans autochtones et d'un clan dynastique (voir *infra* : « Dessin du dessein ») qui fait du souverain médium, un moyen du pouvoir. Le rôle du roi dans cette ingénierie qui engage ici la capacité de la société à se reproduire dans ses ordres, dans cette distinction fondamentale qu'est la séparation des genres, est donc fonction du statut qui lui est assigné. Il est nécessaire de surcroît, nous l'avons rappelé en commençant, de prendre en compte les différentes valeurs diacritiques que les sociétés en cause peuvent utiliser pour signifier la différenciation sexuelle. Ce sont, d'évidence, les opérations dont les organes sexuels peuvent faire l'objet. Mais ce sont aussi des oppositions cosmologiques, naturelles, chromatiques ou thermodynamiques (le sec et l'humide ; l'os et la chair ; le rouge et le noir ; le chaud et le froid…). Le rituel Dowayo, qui expose comment ces oppositions peuvent se superposer, manifeste leur identité conceptuelle (Barley, *op. cit*., p. 106-211). La circoncision formalise et théâtralise ainsi l'opposition du sec et de l'humide, du masculin et du féminin, du cadavre et de l'ancêtre, du grain en formation

(femelle) et du grain arrivé à maturité (mâle). Les garçons naissent donc avec des « têtes molles ». C'est la circoncision (« l'apogée de leur 'humidité' est atteint quand le garçon s'agenouille dans la rivière et saigne dans l'eau »), coïncidant avec la venue des premières pluies, toujours violentes, la retraite des jeunes circoncis s'achevant le premier jour de la moisson, qui les fait passer de l'humide au sec. « Les nouveaux circoncis, rapporte Leiris des Namchi (1934, art. cit., p. 64), qui ne peuvent porter aucun vêtement jusqu'à complète cicatrisation, vivent hors des villages pendant plusieurs mois (quatre mois environ, des semailles à la récolte du mil rouge). » « On considère que leurs têtes ont été durcies au feu et que la tête (le gland) de leur verge est désormais sèche » : leur sexe est maintenant véritablement masculin (Barley, *id.*). La poudre de prépuce séché (Fardon, 1990, *op. cit.*, p. 98, 105), le prépuce étant rapproché de la peau du crâne (*id.*, p. 100), est symboliquement équivalente au crâne. Un tablier porté sur la tête (à rapprocher vraisemblablement du bonnet de circoncision utilisé en Afrique de l'Ouest) est mentionné par Leiris (art. cit., p. 65). Au moment du prélèvement du crâne, quand on ouvre la tombe (« Quand un circoncis meurt durant son séjour en brousse […] il est enterré vêtu [de son] costume de feuillage [porté normalement par les femmes] et on ne prélèvera pas son crâne » - Leiris, p. 75), le mort est menacé avec un couteau de circoncision (dit « couteau de crâne » chez les Chamba - Fardon, 1990, p. 100), la dessication de son crâne (et la circoncision de son arc) assurant sa réincarnation. On entonne, de même, des chants de circoncision quand on bat le nouveau mil…



Circoncision au Sénégal (coll. Fortier)

« Jeunes garçons costumés pour la circoncision »
(Carte postale expédiée de Boffa en 1909, coll. part.)

Dans cette cosmologie où la maturation des récoltes, le croît des humains et la vie après la mort (la céréale, le sexe, le cadavre) sont pensés sous un même concept, *le rôle du roi* – quand royauté il y a : on se souvient de la corrélation notée par Frobenius : « Ce sont ces mêmes dignitaires qui, au cours de la terrible période mystique de la moisson, lorsqu'on coupe les épis et qu'on bénit les jeunes, pendant ce temps d'offrandes et de propitiations, mettent à mort le roi » (*Der Kopf als Schicksal*, voir *supra*) – *est fonction de sa position par rapport à la césure de la différence des sexes*. Cette position décide de sa place dans l'initiation et de son destin parmi les vivants et les morts.

L'ethnographie des Chamba (Fardon, 1990, *op. cit.*) donne à voir un chef dont le rôle – à la différence du roi moundang dont l'ambiguïté sexuelle est constitutionnelle – est « féminin ». Il fait d'ailleurs « couple » avec les prêtres (masculins) de la terre. La cosmologie chamba associe, elle aussi, croissance du grain et croissance de l'homme (« Le chef et ses prêtres se comportent comme des géniteurs – comme s'ils étaient respectivement mère et père du grain. Comme un enfant, comme un garçon plus précisément, le grain passe d'une tutelle féminine à une tutelle masculine au cours du processus de maturation » – 1990, p. 185), circoncision, cueillette des épis et prélèvement du crâne. Elle s'organise sur une dichotomie fonctionnelle entre matriclans et patriclans. Le matriclan, représenté par le chef (ou le roi), est *substance*, il est associé à la féminité et à la vie (à Segu, la fonction cheffale était assumée par une femme - p. 184-185) ; le patriclan, représenté par le prêtre, est *identité*, il est l'ordre où se réincarnent les ancêtres. Le matriclan est chair, le patriclan est os (p. 96). Le patriclan commande l'initiation, les rituels funéraires et la garde des crânes. La circoncision est donc absolument contraire au chef (« circoncision et chefferie sont antithétiques dans la pensée [chamba] » - p. 123) et, à la différence du roi moundang qui est « divisé » en cette circonstance et qui en meurt – certes – mais dont le crâne, pierre de touche de la succession, sera conservé, c'est l'entièreté du cadavre du chef chamba – qui n'est pas décollé – qui représente la part féminine de la division en cause. Ses funérailles, quand il décède de mort naturelle, comme celles d'une femme, durent quatre jours. Sa mort est normalement tenue secrète jusqu'à l'intronisation de son successeur. Il est enterré dans une tombe qui est définitivement scellée, la moindre fissure annonçant un malheur qui doit être prévenu par le sacrifice d'un bélier noir (p. 81). À l'opposé, la succession d'un prêtre chamba – les prêtres sont les « maîtres de la coupe » (p. 128) des épis, des prépuces et des crânes (p. 129) – requiert le prélèvement du crâne de son prédécesseur, avant même que la décomposition du cadavre en autorise la décollation par exception à l'usage qui prévaut (p. 81). Le chef chamba est comme les « habitants du monde souterrain » explique Fardon, il est associé à la fraîcheur et à l'obscurité. Le sang que les prêtres font couler est rouge et chaud et le sang des garçons qu'on vient de circoncire, en tombant sur le sol, menace la fraîcheur de cet être ténébreux (p. 185).

Le chef serait donc mis à mort avant l'initiation, conformément aux informations recueillies par Frobenius, apparaissant ainsi comme un *modèle négatif* de la circoncision. Alors que le roi moundang, *modèle passif*, ferait, lui, fonction – si l'on peut dire – de « mannequin » : de son vivant et dans son exercice à la fois masculin et féminin, en même temps initié et mis à mort. À Poli, en revanche, selon Leiris (1933-34, p. 70, note), « le fils du chef coucherait en brousse avec les circoncis jusqu'à réintégration de ceux-ci » – l'implication cheffale dans l'initiation pourrait avoir été celle d'un specimen, *modèle positif* : tout masculin quand le chef chamba est, lui, tout féminin…

Un tel cas de figure (où le « chef » serait un « prêtre », pour parler chamba), qui demanderait à être plus précisément instruit, tend naturellement à mettre en cause l'équilibre constitutionnel évoqué plus haut [dont l'approche fera l'objet du prochain chapitre]. La question étant de savoir – si l'hypothèse constitutionnelle d'un face à face et d'une complémentarité entre clans territoriaux et clan dynastique (entre « prêtres » et « roi ») est fondée – qui sont les « maîtres de la coupe » (qui « tient » le couteau de circoncision, qui est maître de l'initiation). Il y a lieu de penser que le dernier chef en cause, dont la personne ne paraît pas antithétique à la circoncision, est, lui aussi, « instrumentalisé » et « mis en œuvre » par les clans autochtones, faisant, de son vivant, fonction de crâne (d'ancêtre). Dans tous ces cas de figure, le roi est un médium qui permet d'auspicier les ancêtres maîtres de la prospérité.

L'opposition de l'humide et du sec qui caractérise à la fois le calendrier agricole, les âges de la vie et les étapes de la vie après la mort supporte la construction des genres. La médiation royale, instaurée par les clans territoriaux faiseurs de roi garantit la protection des ancêtres dont dépend le croît des récoltes et des hommes. Le crâne du roi, après sa mise à mort quand il est sexuellement double, ou le mausolée des crânes (le *walé* des Namchi - Leiris, 1934, p. 78), sont les témoins de cette intelligence des vivants et des morts qui assure le renouvellement des générations et l'ordre du monde.

*

Le schéma suivant pourrait illustrer les trois configurations en cause :

population	*rôle du roi dans l'initiation*	*initiation des jeunes gens*
Moundang	initiation = mort du roi : la séparation tête (M) / corps (F) déclenche l'initiation	Initiation = vie des adolescents la séparation corps de la verge (M) / prépuce (F) socialise les jeunes gens
Dakka/ Chamba	initiation = mort du roi : le roi, féminin, est mis à mort avant l'initiation	initiation = vie des adolescents la séparation corps de la verge (M) / prépuce (F) socialise les jeunes gens
Namchi (?)	initiation non antithétique à la chefferie : le fils du chef accompagne les initiés	initiation = vie des adolescents la séparation corps de la verge (M) / prépuce (F) socialise les jeunes gens

entité / ***état***	***humide***	***sec***	***action*** ***« maîtres de la coupe »***
grain	en formation	mûr	récolte
homme	prépuce	circoncis	session initiatique
femme	menstruée	ménopausée	temps
cadavre	en décomposition	crâne	temps
roi Chamba	féminin		régicide avant la circoncision
roi Moundang	féminin	masculin	la décollation du roi est le *patron* de la circoncision
chef Namchi ?		masculin	maison des crânes

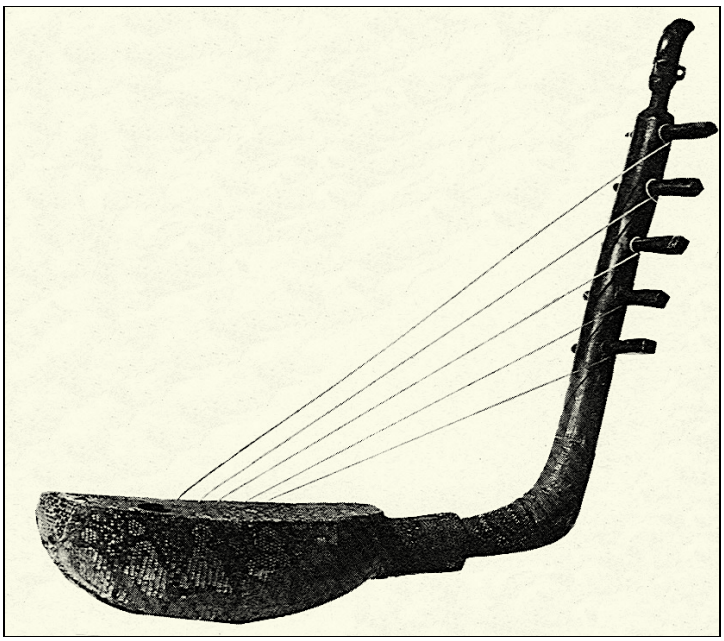
Ces équivalences permettent de comprendre comment la *récolte*, la *circoncision,* la *décollation* des cadavres et le *régicide* peuvent être **homologues** et quelle nécessité les met en **synchronie**.

Masque Chamba (s. d.)

Bida, Leo Frobenius, Albert Martius et Carl Arriens sur les rives de la Benue, Aquarelle de Carl Arriens, 1911.
© *Frobenius-Institut*

(dans : Ivanoff, Hélène, 2020 : « Les “compagnons obscurs” des expéditions de Leo Frobenius »,
in Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris.)

Dessin du dessein :
esquisse d'une représentation spatiale et politique de la royauté sacrée



Harpe Mangbetu (Zaïre) (Coll. Gallini)

[Références en fin de page]

Introduction

Le rapprochement des données juridiques et rituelles ayant trait aux procédures de gouvernement et aux constitutions des royautés sacrées africaines met en évidence une dualité institutionnelle entre un lignage souverain étranger à la terre (ou donné pour tel) et des clans territoriaux étrangers à la souveraineté, mais qui en assurent le contrôle par la médiation des mariages souverains et l'arbitrage de la dévolution dynastique. Dans la charte originelle, en effet, rois et faiseurs de rois font contrat d'un échange aux termes duquel les clans abandonnent leur souveraineté dans les mains d'un étranger qui apporte la prospérité au pays : le roi, intermédiaire rituel par excellence, exerçant, pour le bénéfice commun, des prérogatives sans partage sous la censure de non-royaux. Les valeurs rituelles et les valeurs constitutionnelles s'articulent dans les expressions du mariage souverain : - un mariage rituel, incestueux et stérile, réputé commander la fécondité du royaume ; - des mariages diplomatiques, qui rapprochent les clans de la souveraineté et les autorisent éventuellement à présenter un successeur au trône. L'équilibre du système est dit dans une adresse constitutionnelle, déjà citée précédemment, des hommes de la terre au roi : « Nous ne sommes rien sans toi, tu n'es rien sans nous » et ses deux limites extrêmes dans les cas de figures d'un roi sans prérogatives et d'un roi sans assujettissement.

Il se révèle une caractéristique de l'étranger qui le dispose au pouvoir :
- phénoménologiquement, cette disposition se présente dans sa capacité à assurer, au bénéfice de la société qui le met en charge, une fonction d'ordre, forme du travail rituel : ou bien l'étranger est d'origine divine ; ou bien il appartient à une lignée dynastique ; ou bien il est détenteur d'une magie supérieure ou de manières supérieures ; ou bien, enfin, soit du fait de sa nature d'exception classificatoire qui vaut élection ou du rôle qu'on lui assigne dans la transgression des interdits, il acquiert une qualification divine en vertu d'un mécanisme de « réjection » significative (Littré), (plusieurs de ces traits pouvant être confondus) ;
- politiquement, cette disposition ou qualification de l'étranger fait de lui un moyen du pouvoir - elle lui donne un pouvoir qui fait de lui un instrument du pouvoir sur la nature.

C'est la « géométrie » et la « mécanique » de cette fonction médiatrice du roi, *mediare* : s'interposer et s'entremettre, horizontalité et verticalité, diplomatie et invocation, politique et religion qui seront ici examinées. Qu'il y ait là un trait récurrent de la souveraineté dans le monde traditionnel, on peut s'en convaincre par la multiplicité d'exemples où le souverain se trouve investi, selon les contraintes de cette physique de la communication, dans une position orthogonale (*e. g.* l'intronisation du chef chez les Samo). On pourrait prendre comme repère, à ce titre, la glose classique du caractère chinois qui représente le monarque, *wang* : le roi est le trait vertical qui relie trois traits horizontaux, la terre, les hommes et le ciel. Il est la liaison entre l'Un céleste et la dualité *yin* et *yang*. Les données ethnographiques ici présentées ne visent qu'à l'illustration de valeurs qui auraient pu être autrement développées et à la présentation de la discussion.

L'équilibre des pouvoirs

Sous le paradoxe d'un « chef sacré démocratiquement élu », P. C. Lloyd a décrit la constitution yoruba comme une « balance de pouvoir » entre un roi sacré issu d'un lignage royal et un conseil formé des chefs de lignages non-royaux (Lloyd, P.C., « Sacred Kingship and Government among the Yoruba », *Africa*, 30, 3. 1960). Seuls les membres du lignage royal « descendant du fondateur de la ville ou de l'homme accepté comme chef par les indigènes en raison de son ascendance royale » (*id.*, p. 237) peuvent prétendre au trône. Mais le chef (Oba) est choisi par les hommes qui représentent les lignages non-royaux. Les Yoruba commentent ce fait en disant que leurs chefs « appartiennent au peuple » et qu'ils peuvent être déposés (p. 229).

Loin que l'élu, en effet, une fois installé, puisse disposer de sa charge « selon son bon plaisir », un ensemble de dispositions constitutionnelles vise à contenir son action dans les limites définies par la loi selon le principe suivant : le conseil (des non-royaux) arrête les décisions, l'Oba les édicte et leur confère une autorité sacrée. (On trouve une phrase presque identique sous la plume d'Ivan Morris à propos de la structure politico-religieuse du Japon à l'époque de Hikaru Genji : « Le rôle du souverain consistait à donner une sanction formelle et religieuse aux décisions prises en son nom » - *La vie de cour dans l'Ancien Japon au temps du Prince Genji*, 1964, p. 50, *vide infra*). En cas de désaccord, l'Oba a peu de chances de faire prévaloir ses vues ; en revanche, les chefs peuvent lui « demander de mourir », injonction qui lui est signifiée symboliquement par l'envoi d'œufs de perroquet. Cette disposition est constitutionnelle et ne met pas en cause les droits du lignage royal (p. 233). De surcroît, la dimension et le pouvoir du lignage dynastique sont limités par les deux mécanismes complémentaires suivants : les princes sont élevés avec les enfants de leur oncle maternel (une épouse royale ne peut enfanter au palais). L'Oba ne disposant d'aucune terre pour les établir (tous ses revenus doivent être consacrés à la ville) et ne leur laissant aucun bien en héritage, c'est du lignage de leur mère, en perdant leur qualification dynastique, qu'ils peuvent obtenir de la terre. Par ailleurs, un prince puissant se verra confier la charge administrative d'une marche du royaume.

Ainsi, le pouvoir du lignage royal est-il limité par « la lente absorption de ses membres les plus faibles dans les lignages non-royaux et par l'expulsion de ses membres les plus puissants » (p. 234). En fin de compte, « il est moins prestigieux d'appartenir au lignage royal que d'appartenir aux lignages non-royaux » (p. 236). Cas limite de cette évaluation de la souveraineté, l'exemple des Diola de Basse Casamance chez qui, « dans la religion traditionnelle, une situation misérable était faite au roi » (Girard, J., *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance*, Dakar : I.F.A.N., 1969, p. 35-36 et 38). Chassées par la guerre de leur village,

> deux [...] familles se présentèrent un jour aux abords d'Oussouye et demandèrent asile [...]. Les lignages locaux leur accordèrent l'autorisation de s'installer à condition qu'elles acceptassent dorénavant de gérer la royauté d'Oussouye [...]. Un jour cependant, les hommes d'Oussouye, à la recherche d'un nouveau roi, capturèrent un berger qui gardait ses troupeaux en brousse. Ce pâtre, du nom de Diankabeth fut entraîné dans le bois sacré de Kéhi, initié et intronisé roi. Sa descendance, fixée dans le quartier de Djiwant, forme la troisième dynastie royale actuelle.

« Chassé de son territoire ancestral, c'est [donc] un lignage sans terre qui avait demandé asile à la communauté interlignagère d'Oussouye » qui constitue le lignage royal. Dans le même sens, il est dit de la charge du roi de Kétu qu'elle

> impliquait une quantité considérable d'obligations et de lourds interdits. Il arrivait parfois qu'un homme pressenti se récusât comme le prouve le nom du nom du 30ème Alakétu, Agodogbo ; l'élu n'accepta sa nomination que devant l'insistance de sa famille et de ses amis ; son nom de roi veut dire : « l'excuse devient inutile » (Palau-Marti, M., *Le Roi-Dieu au Bénin*. Paris : Berger-Levrault, 1964, p. 55).

Chez les Pende, encore (et les exemples pourraient être multipliés), la position de chef n'était généralement pas enviée. À la mort de l'un d'eux, ceux qui pourraient être successeurs possibles s'enfuient souvent, pour ne revenir que lorsqu'ils apprennent qu'un autre a été nommé. Le successeur doit généralement être saisi et investi de force (De Sousberghe, *Les Pende. Aspects des structures sociales et politiques*, in De Sousberghe *et alii*, ed. *Miscellanea ethnographica*, Tervuren : Musée royal de l'Afrique centrale, 1963, p. 65).

La vertu de l'« étranger »

Mais c'est la valeur socio-symbolique de l'institution que les faits rapportés invitent ici à considérer. Et le système se donne d'abord comme une pacification, une mise en ordre de la terre, garantie de prospérité, résultant du mariage d'un étranger (ou donné pour tel) avec une fille autochtone.

Bénin

Sur la terre qui devait devenir le royaume du Bénin, le règne d'un chef fut si troublé que les notables décidèrent de demander au roi d'Ifé de leur envoyer un chef capable de bien gouverner. Odudwa, qui régnait alors à Ifé, leur envoya son fils Oriniyan. Celui-ci dut soutenir une lutte contre l'ancien chef, lutte commémorée à chaque intronisation par une bataille simulée entre le chef du clan des anciens seigneurs et le futur roi. Oriniyan épousa une fille du pays èdo et en eut un enfant. Mais il ne se plaisait pas au Bénin ; aussi décida-t-il de repartir à Ifé, laissant son fils tout petit à sa mère et au clan de celle-ci. Peu après, l'enfant fut intronisé sous le nom d'Ewèka. Dans des circonstances dont le mythe donne une présentation symbolique, le jeune roi provoqua le suicide de son oncle maternel (Palau-Marti, *op. cit*., p. 71-73).

Art du Bénin

A Sado, on raconte ainsi l'origine de la dynastie d'Aholuhon (id., p. 99-100 ; version plus détaillée dans Akindele, H. et C. Aguessy, « Contribution à l'étude de l'histoire de Porto-Novo », *Mémoire de l'I.F.A.N.,* 1953, p. 20 et s.) : Aholuhon vivait seul avec sa fille, Dako-Hwin, la cadette de ses enfants tous garçons par ailleurs et qui avaient fondé leur propre famille. Un jour, un prince yoruba nommé Adimola arriva à Sado. Bel homme et excellent chasseur, il conquit bientôt les sympathies du vieux roi et le cœur de sa fille. C'était aussi un vaillant guerrier et un magicien habile. En récompense de ses services, Adimola reçut le titre de Oba ajo (roi étranger)... Sentant sa fin proche, le vieil Aholuhon demanda à sa fille de se choisir un mari. Le choix de celle-ci se porta naturellement sur Adimola, ce qui mécontenta les sujets du roi qui prétendaient à sa main. Aholuhon remit à sa fille sa couronne et ses sandalettes, insignes du pouvoir, puis se fit enfermer dans une case obscure, sans ouvertures, construite spécialement pour lui. Au neuvième jour, Dako-Hwin ouvrit la porte de la case et constata que son père avait disparu, laissant à sa place un monticule de terre. Les fils d'Aholuhon montèrent successivement sur le trône, mais tous moururent au bout d'un temps très bref. Seule Dako-Hwin pouvait régner car c'est elle qui détenait les insignes du pouvoir. Comme ses frères survivants refusaient d'admettre qu'une femme règne sur le trône de Sado, on décida de couronner un fils de Dako-Hwin, Dasu. À Porto-Novo, le futur roi se rend au temple de Dako-Hwin. Une prêtresse assise à la porte du sanctuaire se plaint comme une femme en travail et enfin triomphante s'écrie : « Ah ! c'est un garçon ! » tandis que le nouveau-né – le futur roi – se tient à genoux à côté d'elle et écoute ses prières. L'« enfant » est conduit au temple d'Avajo (= Oba ajo, le roi étranger) où le prêtre remet un bâton de commandement à son fils (Palau-Marti, *id*., p. 111). L'un des ministres tuteurs du roi, de lignage non-royal, considéré comme la mère du roi, porte celui-ci sur son dos le jour de l'intronisation (*id*., p. 216).

Anuak

Chez les Anuak, la vertu de l'étranger est exposée dans le mythe d'origine suivant. Cuai, fondateur d'un des deux clans originels de la tribu, était le chef d'un village, mais personne ne prêtait attention à ses avis. Un jour, deux enfants qui pêchaient à la main dans la rivière se disputent la propriété d'un poisson que l'un a attrapé par la tête et l'autre par la queue. Un esprit de la rivière, nommé Ukiro, intervient alors et explique qu'on ne peut tenir un poisson par la queue et que son légitime possesseur est celui qui l'a attrapé par la tête. Informé de ce jugement, Cuai commande qu'on attrape Ukiro - qui change alors plusieurs fois de forme et semble aussi difficilement saisissable qu'un poisson - afin de disposer de quelqu'un dont les avis seraient pris en considération par ses sujets. Ukiro refuse d'abord de boire et de manger (marquant par là son caractère d'étranger à la communauté. Cuai lui envoie sa fille Koori. Celle-ci met au monde un fils, Gilo, qui sera le fondateur du clan royal. Avant de s'en retourner à la rivière (on emploie cette expression quand meurt un Anuak de lignage aristocratique), Ukiro fait don à Koori d'un collier qu'elle devra placer au cou de Gilo, l'emblème de la royauté. Ce collier est appelé d'un nom qui signifie que Koori recevra moins que ce qu'elle mérite. Gilo, élevé dans le village de sa mère est en butte à l'hostilité des agnats de sa mère et particulièrement de son demi-frère qui chante que « Gilo a un long cou et (qu'il va) lui couper ». Il l'attire dans la forêt et, dissimulé dans les branches d'un arbre, le tue d'un coup de javelot. Le fils de Gilo, caché dans un pot par sa grand-mère maternelle, perpétuera la lignée.

Les Anuak disent que « sans une mère intelligente et des oncles maternels puissants le fils d'un noble ne peut devenir important ». L'investiture du chef requiert la participation des oncles maternels qui tiennent les pieds du trône. Mais on croit aussi qu'un candidat qui ne serait pas de sang royal chuterait automatiquement du trône (Lienhardt, 1955, p. 38). Le pouvoir est ici la synthèse, dans le mariage, d'une terre, représentée par la fille d'un chef local et ses frères, et d'un principe spirituel, un esprit de la rivière étranger. Avec le concours de cet esprit, Cuai, chef Soliveau, représentant des clans de la terre, établit un pouvoir supérieur incarné dans le lignage dynastique dont le fils de Gilo, autre Cypsélos, sera le premier membre régnant. La querelle des deux enfants au sujet de la légitime propriété du poisson peut être interprétée comme l'expression d'une question que Cuai ne savait trancher ou n'avait pas le pouvoir de trancher (ses avis n'étaient pas écoutés). L'arrêt de l'esprit de la rivière, qui ne se borne à énoncer cette évidence qu'on ne peut attraper un poisson par la queue, peut être compris comme une conceptualisation de la filiation : une génération qui doit tout à la terre mais (Koori, la mère, « reçoit moins qu'elle ne mérite ») qui n'est pensable que référée à un principe spirituel étranger à la terre. Qui est le légitime possesseur du poisson ? le légitime possesseur de l'enfant ? le légitime détenteur de l'autorité ? Celui qui tient la tête : qui pense la production naturelle dans l'éloignement de son origine.

En raison de leur rôle de médiateurs dans les antagonismes interlignagers, un aphorisme dinka énonce que les prêtres sont les « frères de la mère » de la communauté. Le frère de la mère, explique G. Lienhardt (« Peuples nilotiques. Dinka, Anuak, Shilluk. Mythes d'harmonie cosmique et social » in *Dictionnaire des Mythologies*, Bonnefoy, Y., Paris. 1981, p. 164-167), est pour l'enfant, élevé dans la case de sa mère - celle-ci est séparée de son mari jusqu'au sevrage - le « principal chaînon mâle adulte entre (lui-même) et les groupes structurellement

opposés du père et de la mère ». Les clans sacerdotaux chez les Dinka, les clans nobles chez les Anuak et le clan royal chez les Shilluk ont pour commun caractère une qualification « spirituelle » qui leur permet de s'élever au-dessus des oppositions claniques. Cette capacité à résoudre les conflits et à apporter les dons du ciel procède d'une indépendance et d'une participation. « Comme la rivière qui coule de part en part d'un territoire politiquement divisé, les nobles (anuak) qui en proviennent spirituellement peuvent paraître, du fait de leur progéniture, comme appartenant au pays tout entier, cependant que leur mère donne à chacun une localisation sociale dans leurs villages respectifs ». Dans le mythe – l'histoire mythique semble s'épuiser dans le dessein de définir charte et fonctions – le fondateur du clan médiateur entre en conflit avec ses maternels et c'est son origine et son indépendance qui font la différence : un « chef » est détaché de ses maternels et c'est ce qui lui permet de jouer le rôle de frère de mère. « Une veuve vieillissante et qui n'a pas eu d'enfant, ce qui met fin au lignage de son mari, se lamente près du fleuve ». Fécondée par l'eau, elle met au monde l'enfant qui est à l'origine des clans sacerdotaux (Dinka). Cet « enfant du miracle », sans maternels et sans agnats, est promis à la médiation. En réalité, le médiateur est nécessairement lié à des maternels et c'est son agnation qui le distingue. Le trait, souvent rapporté, que le roi ne peut avoir de neveu peut s'interpréter par le fait que le neveu est dans la position du fondateur de dynastie. La fin du règne est annoncée par la confusion ou les conflits (antagonismes de clans, confusion des principes) auxquels l'intronisation avait mis fin, par le désastre ou le désordre renaissant. Le roi est détrôné par un « cadet » en position de neveu. Non par un neveu, comme le roi Soliveau ou le « roi ivre » (*infra*), mais, puisqu'il détenait l'agnation médiatrice, par un fils ou par un frère.

Luba

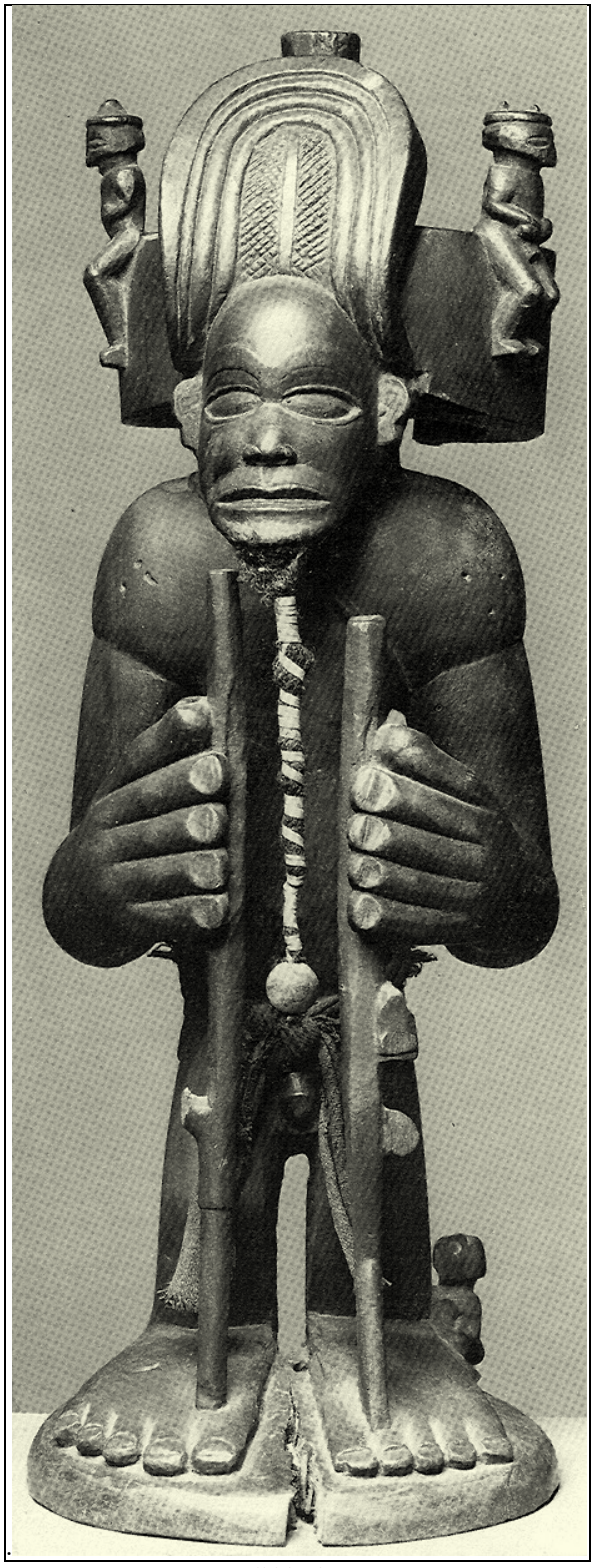
Des différentes versions réunies et analysées par Luc de Heusch du mythe d'origine de la royauté luba (*Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris : Gallimard, 1972) on retiendra les données suivantes : le roi Nkongolo, descendant d'une série de générations incestueuses vivait incestueusement avec ses deux sœurs Bulanda (pauvreté) et Keta (un peu de viande) - la famille comptait aussi une petite nièce appelée Buleba (mensonge). Nkongolo était ivrogne et cruel. En ce temps-là, la terre était molle, le pied de l'homme et le sabot de l'antilope laissaient leur empreinte sur les rochers aujourd'hui les plus durs.

Art Baluba

Alors qu'elle se rendait au lac pour puiser de l'eau, Bulanda rencontra un chasseur qui se désaltérait. Sa surprise fut grande de constater que l'inconnu ne répondait pas à son salut et ne lui prêtait aucune attention. Bulanda courut avertir son frère qui consulta l'oracle. L'oracle répondit que le « pouvoir arrivait ». Nkongolo apprit que l'étranger était Mbidi, le chasseur du pays de l'Est, fils d'un roi qui voulait faire de sa fille son héritière, chassé à cause de celle-ci de son pays et parti à la conquête de nouvelles terres. Nkongolo accueillit l'étranger. Au cours des festivités qui marquèrent cette rencontre, Mbidi Kiluwe fut choqué de voir que Nkongolo mangeait et buvait en compagnie de ses gens. Celui-ci, de son côté, s'étonna que son hôte se dissimulât derrière un écran pendant les repas. Il fut aussi frappé de constater que son hôte ne riait jamais. Il lui en fit la remarque et Mbidi Kiluwe éclata de rire. Nkongolo découvrit alors que l'étranger avait les deux incisives supérieures taillées en biseau. Et il riait à gorge déployée chaque fois qu'il observait les dents de Mbidi Kiluwe. Un jour comme il lui faisait part à nouveau de son étonnement, celui-ci se crut insulté et rétorqua : « Vous avez établi votre domination sur la région, mais vous n'observez pas l'interdit élémentaire qui astreint les rois à se dérober à tout regard lorsqu'ils mangent ou boivent ; vous mangez en public assis à même le sol ». Mbidi Kiluwe épousa Bulanda. Quand elle fut enceinte, le chasseur rentra dans son pays, non sans lui avoir remis une flèche « curieusement façonnée » afin que sa progéniture puisse se faire reconnaître de lui. Bulanda mit au monde un fils qu'elle appela Ilunga. Nkongolo, pour sa part, avait fait un jour l'expérience suivante : il eut l'idée de séparer tous les enfants de leur mère. Puis il les relâcha pour voir ce qui allait se passer. Il eut alors la satisfaction de constater qu'ils se précipitaient tous, sans se tromper, dans les bras de leurs mères respectives.

Le fils de Mbidi Kiluwe montrait une vigueur extraordinaire et ses exploits lui valurent d'être surnommé « Kilala », le conquérant. Nkongolo en éprouvait du ressentiment et sa mère lui fit remarquer en ricanant que Kilala s'emparerait bientôt du pouvoir. Nkongolo se fâcha et sa mère se mit de nouveau à rire. Au comble de la fureur, il creusa alors une fosse dans laquelle il enterra sa mère vivante, afin de faire cesser ses rires ; (un proverbe utilisé pour avertir un interlocuteur d'avoir à prendre au sérieux une affaire qu'il prend « à la rigolade » énonce : « Tu ris d'un rire malheureux, - qui te sera fatal - comme riait la mère de Nkongolo »). Nkongolo décida de supprimer son neveu. Il fit creuser une fosse au fond hérissé de pointes de fer et en dissimula l'ouverture au moyen d'un tapis. Il invita Kilala à danser en son honneur. Prévenu par un esprit, celui-ci dansa d'abord à bonne distance du tapis, puis bondit et, d'un geste puissant, jeta sa lance au milieu du tapis ; la natte transpercée découvrit le piège. Kilala s'enfuit chez son père et réunit une armée pour se venger de son oncle. Celui-ci décida de se réfugier dans les gorges d'une rivière, errant d'une grotte à l'autre. Trahi par ses sœurs, il fut découvert et capturé par Kilala qui lui trancha la tête de son couteau. Il enveloppa ce trophée dans un tissu de raphia et le déposa dans une hutte rituelle ; (dans plusieurs versions, la tête est engloutie par une termitière). Le corps de Nkongolo fut enterré sous le lit d'une rivière. Depuis ce jour, l'autorité séjourne dans la maison des ancêtres. Kilala Ilunga succéda à son oncle, réunissant en sa personne l'autorité (*bufumu*) et le sang sacré (*bulopwe*). Il engendra plusieurs fils qui se partagèrent le pays situé entre la Lomani et le Lualuba.

Remarques.
Dans le règne de l'indifférenciation naturelle (frère-sœur : inceste ; mère-enfant : le test de filiation pratiqué par Nkongolo), de l'absence de formes (en ce temps-là, la terre était molle), du dérèglement (ivrognerie et cruauté du chef), et de la pénurie (les deux sœurs de Nkongolo s'appellent « Pauvreté » et « Un peu de viande »), l'étranger Mbidi, souverain sans terre introduit les usages de la royauté sacrée et substitue le pouvoir de l'ordre ("le pouvoir arrive") à une souveraineté de hasard. Ce pouvoir s'exerce par le contrôle des ouvertures et des flux : le roi sacré ne parle pas, il ne rit jamais, il s'isole pour manger, ses incisives supérieures sont affectées d'une marque culturelle (les Luba de Katanga évulsent les quatre incisives inférieures et liment à moitié deux incisives supérieures (*op. cit*., p. 32). Par opposition, goinfrerie, rire incontrôlé et à gorge déployée caractérisent Nkongolo et sa mère. Cette ouverture fatale qui voue la mère à la mort définit la stérilité : l'expression « le trou de Nkongolo » s'applique à une femme bréhaigne ou peu féconde (*id.*, p. 34, citant Studstill, J.D., « Trois héros luba. Étude d'une épopée congolaise », *Thèse de l'E.P.H.E.*, Paris, 1969). Quand son oncle veut l'entraîner dans cette fosse mortelle, le renvoyer à l'indistinction mère-fils, Kilala Ilunga, l'héritier de la royauté sacrée, distingué par la flèche « curieusement façonnée » léguée par son père, plante sa lance au milieu du piège et fonde le pouvoir en opposant acuité pénétrante de l'acte à la fatalité de l'engloutissement naturel ; la souveraineté de la filiation et du concept à l'indétermination de la nature. Dans la personne du roi, dans la stricte réglementation de ses manières de table, la société dispose d'un moyen de coercition sur la nature. Ce n'est pas seulement dire que le roi ne mange pas et que sa condition n'est pas celle d'un mortel, c'est poser que réglementer la bouche, c'est également contrôler la profusion aléatoire de la fécondité naturelle. Les manières de table induisent des manières de lit et des moyens de vie. Le terme *Ki-na* (trou, excavation) désigne le sexe de la jeune fille dont les petites lèvres n'ont pas été étirées comme le veut l'esthétique luba. Naturel, l'orifice vaginal connote la mort (les femmes enceintes ne peuvent manger la chair de l'animal qui a culbuté dans une fosse piégée, de crainte que l'enfant ne soit entraîné à son tour dans la tombe (*id.*, p. 35).



Tsibida Ilunga
Réplique de Kilala Ilunga
(Museum für Völkerkunde. Berlin)

Dents limées, petites lèvres étirées
statuette supposée représenter Lweji.
(Museum für Völkerkunde, Berlin)

Le roi luba, héritier de Kilala Ilunga (fils de Mbidi et neveu de Nkongolo) est la synthèse de l'autorité et du sang. Héritier de Mbidi en tant que détenteur des formes (*bufumu*, autorité), héritier du sang sacré (*bulopwe*, de par ses relations incestueuses avec sa mère et ses sœurs au cours de l'investiture), il impose une forme à Nkongolo en le divisant tête et corps. Quand s'ouvre la succession, un tournoi rituel oppose le frère cadet du roi aux autres prétendants, le vaincu est décapité et sa tête est traitée comme le fut celle de Nkongolo (*id.*, p. 44-45). Nkongolo dont le nom signifie arc-en-ciel est parfois représenté comme un être androgyne et un couple stérile (*id.*, p. 197). Cette division sépare le masculin et le féminin, ouvre l'espace cosmique et instaure une communication réglée entre les deux principes : exogamie, conceptualisation de la filiation, assurance des flux (naissances et pluies). Loin que l'inceste du souverain contredise le vœu de cette communication, c'est au contraire cet acte qui permet à l'individu investi du pouvoir rituel de devenir, en tant que synthèse orientée de la dualité, forme de la médiation et médiateur par excellence.

Moundang

La structure des constitutions qui viennent d'être décrites met en évidence un partage du pouvoir entre un clan dynastique qui détient une sorte d'agnation de la souveraineté et un groupe de clans propriétaires du sol qui lui fait face. Ce partage est pensé et mis en œuvre comme une alliance matrimoniale dont résulte une répartition des prérogatives de gouvernement entre agnats et utérins du roi. Dans le mythe originel des royautés sacrées, cette dualité constitutionnelle s'expose comme résultat d'un contrat passé entre les clans de la terre et un (ou des) étranger qui leur apporte la prospérité. L'idéologie de cette relation entre des « faiseurs de roi » – clans de la terre – et du monarque – étranger sans terre – peut être présentée dans la fête des prémices, réfection annuelle du contrat originel, qui met en présence les deux termes de l'action rituelle et politique : le roi et la terre.

Chez les Moundang, cette fête comporte le sacrifice du roi en la personne d'un représentant du chef de terre, le « chef du séco ». Si le « chef du séco » représente le chef de terre de Léré, il ne peut strictement parlant, mourir pour le roi. Il y a en effet une autonomie essentielle du pouvoir du chef de terre par rapport au pouvoir du roi :

> Si modestes que puissent paraître les attributions du chef de terre, écrit Adler, elles lui confèrent une autorité qui ne doit rien au pouvoir royal. Bien au contraire, qu'il s'agisse du souverain détenteur du pouvoir central ou des princes envoyés de Léré commander les villages de brousse, leur intronisation est conçue comme une alliance avec leur époux symbolique le chef de terre. La lignée régnante... est d'origine étrangère, ceux qui sont destinés à assumer le commandement d'un village y sont rarement nés et, en tout cas, n'y ont jamais été élevés : il sont mobiles comme les femmes dans l'échange matrimonial (Adler, 1982, *op. cit*., p. 346).

Tout se passe comme si la mise en œuvre de l'institution monarchique demandait une distance du pouvoir avec soi, une « maniabilité » (une mobilité significativement rapprochée de la mobilité mise en œuvre par l'échange matrimonial) caractéristique de la conceptualisation de ce pouvoir. Penser la nature c'est ici lui donner forme, retour, assurance par la maîtrise du féminin. Le caractère de horsain du roi le rend propre à représenter la distance du pouvoir et de la terre – cette différenciation du masculin et de son origine étant appréhendée comme fondement de la signification – et à réaliser la gémellité primordiale. Mais si, par ailleurs, le « chef du séco » meurt à la place du roi, comme l'exprime le rituel, il faut bien, aussi, qu'il le représente ; ce qui conduit à considérer non plus la différence, mais la proximité du roi et du chef de terre. Dans la désignation et la délégation du « chef du séco » par le chef de terre de Léré, il y aurait l'acte d'« étranger » (selon le sens transitif que ce mot conservait encore au XVIIe siècle) un parent pour le rapprocher du roi. La dévotion à l'« aliénation » régnante rappelle le contrat à l'origine de la royauté moundang. Ce mouvement d'éloignement du « chef du séco" pour en faire un roi temporaire, sacrifié à la conceptualisation de la nature expose le processus d'engendrement du roi et permet de comprendre le roi non comme un étranger « absolu », mais, en quelque sorte, comme le passage à la limite d'un parent « étrangé ». Bien que le dogme n'avalise pas telle interprétation, on peut faire référence ici à un autre scénario qui sera examiné ultérieurement et au mythe swazi d'inceste royal qui définissent l'étranger (salvateur) comme *le dépaysé qui revient*. C'est ce dépaysement, homologue à la structure des initiations qui conceptualisent la différence des sexes, qui habiliterait au pouvoir.

> Les rois de Léré sont les descendants agnatiques en ligne directe de Damba, le héros fondateur de la dynastie. La légende raconte que Damba était le fils cadet d'un roi de Libé [...] que la jalousie de son frère aîné obligea à s'enfuir. Il était, en effet, le préféré de son père qui lui avait confié ses secrets dont le plus important était la connaissance du poison de chasse [...].
>
> [Se reposant un jour au bord d'une rivière, Damba, chasseur solitaire,] rencontra deux jeunes filles [...] qui étaient venues puiser de l'eau. Il leur demanda à boire [et leur remit] des pièces de gibier qu'elles rapportèrent à leurs parents. Le même échange se produisit le lendemain et les jours suivants. Le chasseur devenait ainsi le pourvoyeur de viande des villageois qui lui demandèrent de venir s'installer parmi eux. Il accepta et on lui donna les deux jeunes filles comme épouses. Les Moundang formaient alors une société peu nombreuse et divisée en cinq clans seulement ; l'aîné du clan Kizéré (dont le nom « totémique » est Jambes grêles) était le chef de la tribu. Sa réputation était plutôt mauvaise car il était avare et, les jours de fête, il ne nourrissait la population que de haricots. Les Anciens des quatre autres clans décidèrent donc de le chasser pour le remplacer par Damba, le généreux donneur de viande. Ils organisèrent un complot : faisant couper (à moitié) par un enfant la corde de l'arc du vieux chef Kizéré, ils demandèrent au chasseur d'affronter son rival en combat singulier. La corde céda et l'étranger sortit vainqueur de cette ordalie truquée (Adler, A., « Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre », *Libre*, 77-2, 1977, p. 59-60).

Ce résumé du mythe d'origine révèle le processus de formation de la souveraineté :

> Dans la scène d'ouverture au bord de la rivière, commente Adler, on assiste à un échange qui joue comme déclencheur de tout le mécanisme qui conduira à l'instauration du pouvoir royal. Lorsque Damba prend la calebasse pour étancher sa soif et donne de la viande à ces jeunes filles nubiles, c'est déjà, nous dit-on, comme des fiançailles, un engagement de mariage. Sa venue au village n'a pas d'autre motif et ce sont les filles données qui lient le chasseur aux habitants... Le pouvoir conquis, restait aux Anciens des quatre clans, les faiseurs de roi, d'accroître sa puissance non seulement en donnant femmes et serviteurs à Damba, mais quelque chose de leur propre force. Les anciens des différents clans se rassemblèrent, chacun portant dans la main, raconte-t-on, les « choses de son clan ». L'ensemble de ces choses ou de ces forces constitue les regalia (*id.*, p. 60-61).

Mais quelle est la vertu de l'étranger ? Quelle nécessité y a-t-il entre l'extranéité et la fondation du royaume ? Adler souligne que « ce caractère d'être étranger est à prendre comme une fonction mythique – et non comme le fait d'une non-appartenance, d'une absence totale de relation avec le stock moundang primitif » (Adler, 1982, p. 39). D'après la tradition, Damba est un Guidar (fils cadet du chef de Libé). Il appartient à une ethnie voisine des Moundang. Cette donnée est confirmée par la signification de son nom : chez les Guidar, qui utilisent un système de noms numériques, « Damba » veut dire « le huitième ». Le mythe stipule bien que Damba est un cadet en butte à l'hostilité d'un aîné ou écarté par un système de succession par primogéniture. L'hostilité de l'aîné suppose un certain droit du cadet (et non son incapacité). En effet, Damba est l'enfant préféré de son père qui lui transmet ses « médicaments » tout en lui spécifiant qu'il n'a aucun droit sur cette terre : « Tu ne me succéderas pas à Libé, tu seras chef ailleurs, toute cette terre est pour moi » (*id.*, p. 36). Cette opposition (l'aîné hérite des biens, le cadet de la magie du père) n'est pas sans rappeler un système d'héritage dans lequel les biens se transmettent en ligne maternelle et les « pouvoirs » en ligne paternelle (en système patrilinéaire comme en système matrilinéaire). Bien que répudiée par la méthode de dévolution dynastique, la qualification de Damba, qui s'oppose à celle de son aîné, lui est en quelque façon concurrente. Damba s'enfuit. L'aîné hérite et transmet une terre que son père est venu « féconder », mais qui n'était pas sienne ; son père était un étranger. En effet, le pouvoir du cadet, pouvoir transmis par un père dont il est le fils choyé, consiste, selon la prophétie de son père, dans sa capacité à prendre terre ailleurs. C'est ce que son père a fait.

Damba, le jeune chasseur guidar, s'oppose au vieux chef moundang Kizéré (Jambes grêles) et le destitue. Chez les Guidar, l'aîné se nomme Tizi et l'adaptation moundang de ce nom pourrait être Kizéré (*id.*, p.40). Il existe chez les Moundang un clan guidar, les Gwéré, et il y a des Gwéré parmi les premiers détenteurs de la fonction de chef de terre. Les Kizéré, écrit par ailleurs Adler, seraient des Guidar émigrés. L'opposition « historique » entre un chasseur étranger et un chef autochtone, rejouée annuellement lors de la fête des prémices quand le représentant du chef de terre de Léré meurt pour que revivent le roi et sa prospérité, semble donc se révéler être (ou se dire dans) une opposition structurelle, constitutive de la royauté, entre un cadet et un aîné. En tant qu'héritier, l'aîné devient terre tandis que le cadet « étrangé » devient origine et la terre étrangère dont il prend possession et qu'il fonde à nouveau est celle de son « aîné » (*i. e.* du roi précédent). Cette opposition met l'accent sur le travail de réfection de la succession (un jeune chasseur, un vieux chef). L'intronisation exprime la pérennité et le pouvoir de revivification du savoir sur l'année (savoir reçu du père, savoir de la fondation originaire, savoir de l'origine), de l'« étranger » sur la terre, de Damba sur Kizéré, du souverain sur le « chef du séco ». Il y a un destin de l'héritier à devenir terre qui le condamne à terme et c'est précisément quand le roi est « mangé » par son royaume (alors qu'on dit, en maints endroits, quand le roi est intronisé, qu'il « mange » son royaume – on dit chez les Moundang quand le temps est venu de mettre un terme à la vie du souverain : le roi a assez « bouffé » [de] la royauté - *id.*, p.38l) qu'il faut le destituer et l'expulser du royaume. L'opposition jeune-vieux n'exprime pas seulement une différence d'usure temporelle, elle exprime, au moment de la succession, une différence de nature qui fonde le « cadet » à réinstaurer l'ordre. La déchéance de l'aîné est symboliquement dite dans son droit à hériter et à vivre sur place ; le droit du cadet à la succession se légitime dans ce mouvement centrifuge par excellence qu'est la chasse, qu'on peut comprendre comme une métaphore de l'exogamie. « Tu seras chef ailleurs, toute cette terre est pour moi ». La chasse occupe ici une place tenue, en d'autres lieux, par la guerre ou la chasse au scalp (*vide infra)*. Au bord de la rivière, Damba, jeune chasseur sans femme et sans terre, rencontre deux jeunes filles. Il leur demande de l'eau (c'est un travail d'épouse - p. 50) et leur fait don de gibier (c'est le moyen, pour le demandeur d'épouse, d'introduire sa demande auprès du père d'une jeune fille). Alors que Damba a échangé viande contre eau, on vient lui dire : « Ta fiancée a ses premières règles » (p.36). C'est la capacité du chasseur qui fait l'épouse (la chasse a une fonction opératoire dans la formation des termes du couple). Par cet échange, plusieurs fois renouvelé, Damba apparaît aux yeux de ses beaux-pères comme un pourvoyeur de nourriture d'autant plus généreux que leur propre chef, à l'avarice proverbiale, les régale de haricots les jours de fête ! (viande fraîche, c'est-à-dire chair presque vivante contre légumes secs, c'est-à-dire fécule (morte), c'est la généreuse prospérité de la vie contre l'avarice et la sécheresse de la mort). Damba rassasie ses beaux-pères de sa venaison et de la bière que leur prépare ses femmes (fille + gendre = prospérité des beaux-pères). C'est dans l'euphorie de cette réplétion (aux deux sens de ce mot : abondance et satiété) qu'un jour,

Damba les ayant conviés à faire ripaille chez lui, ils décident de faire de cette prospérité leur royaume (fille + gendre = royaume). Un enfant qui n'est autre que le fils que Damba a eu d'une fille du clan Kizéré (une fille de Jambes grêles ?) est chargé de couper à demi la corde de l'arc de son « grand-père » qui, après ce combat truqué est contraint à la fuite : c'est grâce à la semence qu'il a plantée dans cette autochtonie que le « cadet », à son tour, chasse l'« aîné ». L'opposition aîné/cadet servirait ici à dire la réserve de l'institution sur ses expressions – années, règnes – réserve pour la relève institutionnelle définie dans l'éloignement et fondée sur le savoir du père; c'est ce savoir qui se développe dans la victoire de Damba : une capacité particulière à remplir les devoirs d'un gendre, un pouvoir sur la fécondité du monde qui fait de lui le maître de l'abondance.

Le savoir de Damba gît dans 1'extranéité ; à tout le moins, c'est dans l'extranéité qu'il en fait l'apprentissage et c'est contre un homme de la terre qu'il en fait l'épreuve. Un mythe swazi d'inceste royal (*vide infra*) montre que l'éloignement d'un prince de sang élevé loin de la cour (chassé de la cour à cause de son aîné) est condition de l'accession au trône : cette distance permet au prince d'« ignorer » sa sœur (d'ignorer que telle jeune fille est sa soeur), de commettre l'inceste et lui donne les moyens du pouvoir. Un mythe moundang de structure identique, dans lequel la gémellité joue la même fonction que l'inceste, raconte comment le jumeau survivant d'une jeune reine en butte à l'hostilité de ses co-épouses, recueilli par le soleil et élevé par la lune, est finalement reconnu par son père (Adler, 1982, *op. cit*., pp. 249-250). Comme le déclament les femmes pour faire honneur à leur souverain : « II est le fils du roi Worzei / C'est le soleil qui l'a trouvé / C'est la lune qui l'a élevé ». Un fils de roi reconnu, un successeur est un étranger qui se révèle être un enfant « perdu » du roi, adopté par le soleil et par la lune et, par là, désigné pour la succession. Cette adoption marque une naissance au-delà de la paternité physiologique. Adler interprète l'interdiction faite aux parents de projeter leur ombre sur l'autel des jumeaux comme l'exigence d'une relation directe entre le soleil et les jumeaux ; il est dit des jumeaux que « c'est Dieu qui les a voulu » (p. 249). Assimilée à une gémellité mixte, caractéristique des naissances primordiales (p. 256), la fonction royale est occupée par un être dont toute l'existence est gouvernée par cette position particulière dans la génération et la différence des sexes. Habilité par une origine divine, incomplètement initié, c'est-à-dire entretenu dans une manière de féminité, intronisé par un mariage rituel qui le « gemellise » (il pénètre dans son palais accompagné d'une fillette et d'un garçonnet) (p. 378), opératoire dans un travail en relation avec la reine, double rituel et « place » sacrificielle par excellence. Quand le roi a fait son temps, quand il est présumé incapable d'assumer la gémellité, on le divise, son crâne devient relique et son corps usé est expulsé du royaume ; à l'endroit où les rois sont censés être enterrés, on sacrifie et inhume un garçon et une fille, pseudo-couple de jumeaux mixtes (p. 387) qui symbolise la fonction par-delà l'usure des rois.

Associé à l'ailleurs, à l'eau de la rivière, à la jeunesse, au savoir du cadet (savoir du crâne savoir de la lignée dynastique), le successeur opère la division qui destitue son aîné, épouse ses femmes et rend la prospérité à la terre. Au cours de l'intronisation, le palais est divisé en deux moitiés par un séco (paravent de paille tressée) dit « séco de la peau » ; de part et d'autre, les épouses du défunt sont réparties en veuves portant le deuil et en « nouvelles épousées » qui ignorent le deuil (p. 377). L'intronisation consiste dans l'héritage et la prise en charge du pouvoir de la vie. L'étranger est cet être sans terre capable (ou mis en mesure) de prendre possession de la terre. Alors que tout homme a sa terre pour origine et pour limite, et ne peut affirmer sa souveraineté que dans la division exogamique – les filles de son clan lui sont interdites – le roi, au-delà de la génération et de la différence des sexes, peut soutenir une souveraineté sans réserve. Il est en droit l'époux de toutes les filles du royaume et par là devient l'époux (ou le jumeau chez les Moundang) de la terre. Cette position spécifique est généralement symbolisée par l'inceste, déni ou prise de possession de l'origine. Capable de faire face à toute terre, défini dans l'éloignement de la terre, son concept, l'étranger est « ciel » (quelle que soit, d'ailleurs, la réalité de l'extranéité de la lignée dynastique : les faiseurs de roi étant des autochtones qui deviennent « quémandeurs » auprès du roi, il faut qu'il existe un concept qui permette de faire de l'étranger un chef « supérieur », concept produit par le fonctionnement de la structure clanique).

La machinerie constitutionnelle

La vertu de l'« étranger » réside dans son origine. Dans ce mouvement centrifuge qu'est la poursuite d'un gibier, un fils de roi chassé de la cour, parfois « à cause de sa sœur », sait guérir la « plaie inguérissable » de l'héritière d'une autre terre que ses frères étaient impuissants à cicatriser. Il apporte la fécondité et la prospérité par les usages et les concepts, la distance à la terre : un contrôle de l'hasardeuse production naturelle. Il fonde un royaume sur lequel règnent ses descendants. Cette dialectique de la prospérité, ce mariage du roi et de la terre, engage un certain nombre de pratiques constitutionnelles où se développent à la fois l'opposition (historique ou mythique) du clan dynastique et des clans territoriaux et leur collaboration dans ce mariage à la faveur duquel le clan royal se fixe à la terre et les clans territoriaux participent à la royauté. L'intéressement ou le contrôle des clans territoriaux s'organise idéalement par l'arbitrage de la dévolution dynastique. Nous prendrons pour « modèle » de ce dispositif les trois exemples suivants.

Ruanda

Réputé d'origine divine, le roi du Ruanda était un monarque absolu. Mais ses pouvoirs étaient limités notamment par la nécessité de « respecter les intérêts établis des importants lignages tutsi » (Maquet, Ch., *Le système des relations sociales dans le Rusanda ancien*, Tervuren : Annales du Musée royal du Congo, 1954, p. 116). L'institution des *ab-iru*, constituée par l'ensemble des dignitaires des groupes de descendance tutsi, détenait la connaissance rituelle nécessaire à la régulation du royaume. Mais leur rôle ne résumait pas à la connaissance du « code ésotérique de la royauté ».

> Il apparaît clairement dans la détermination, faite plusieurs règnes à l'avance, des lignages secondaires dans lesquels les reines seraient successivement choisies. Les *ab-iru* en tant que représentants de leurs groupes de parenté avaient, si l'on peut dire, établi l'ordre dans lequel les intérêts de ces différents groupes descendance seraient favorisés tour à tour (Maquet, *id.*, p. 148).

> Le clan de la reine-mère est censé régner conjointement à travers elle avec le clan dynastique des Nyiginya […] Les ritualistes de la Cour s'efforcent de réglementer sévèrement la succession en écartant absolument de la fonction matri-dynastique un certain de nombre de clans et en faisant alterner les autres au pouvoir (Smith, P., « La forge de l'intelligence », *L'Homme*, X, 2, 1970, p. 7).

Le leitmotiv du poème dynastique qui rapporte la généalogie des souverains, entre chaque strophe-règne, est : « C'est ainsi que les (= nom du clan de la reine-mère) engendrent les rois avec les Nyiginya (clan dynastique) »

Au Ruanda, le code de la royauté, poème qui relate la généalogie dynastique, révèle ainsi

> cinq noms dynastiques [qui] se distribuent dans des cycles de quatre règnes correspondant à trois types de devoirs qui se ramenaient eux-mêmes à deux fonctions essentielles [...] On a d'un côté des rois à fonction guerrière, destinés aux expéditions et aux conquêtes, et de l'autre des rois à fonction mystique, si l'on peut dire, condamnés à rester au coeur du pays et responsables des rites qui visaient à le renforcer par d'autres moyens que la guerre et qui étaient liés au culte des ancêtres (Smith, art. cit., 1970, p. 10).

Cette opposition et cette alternance de sacerdoce et de destin entre des rois voués à l'immobilité, à la paix et à là durée et des rois voués au mouvement et à la vie brève – entre des rois paisibles et des rois guerriers – attestent d'un souci de conceptualisation d'un temps « historique ».

Le cas ruandais pourrait passer pour une exception ou un raffinement si la généalogie royale des Moundang ne se laissait, elle aussi, déchiffrer par une raison similaire (Adler, A., « Royauté et sacrifice chez les Moundang du Tchad » *in* M. Cartry (ed.), *Sous le masque de l'animal : essai sur le sacrifice en Afrique noire,* Paris : Presses Universitaires de France, 1987, p. 49-67). L'inégale durée des règnes, cette irrégularité, loin de trahir un laxisme de la règle, paraît manifester une alternance entre roi « rituel » et roi « politique », selon une périodicité qui donne à la royauté le moyen de penser l'histoire, à tout le moins cette pulsation de la société dans son environnement géopolitique, diastole de l'expansion et de la consolidation des frontières, systole du retour sur soi, violence de la confrontation extérieure, paix de la reproduction domestique. Sans doute le caractère programmé d'une telle alternance ravale-t-il à nos yeux l'objectivité de cette conceptualisation de l'adversité. La stratégie qui commande la généalogie royale du Ruanda, constate Smith « vise moins à enregistrer les accidents de l'histoire qu'à forger un modèle auquel puisse se conformer le présent » (art. cit., p. 8-9). Mais n'est-ce pas toujours nécessairement en fonction d'un schéma préétabli que ceux qui croient à une logique de l'histoire filtrent les événements et entendent en maîtriser le cours ? Alors que le mythe et le rite ont souvent pour fonction de penser l'histoire en annulant le temps, en rejouant et répétant les origines, que le temps généalogique a pour propre un écrasement du temps intermédiaire entre la généalogie du héros fondateur et la généalogie attestée qui autorise une participation du passé au présent, on aurait ici, à l'opposé de ce temps immobile, une philosophie de l'histoire capable de représenter la fondation, le déclin et la renaissance de la société. Dans le rituel agricole, la société se donne moyen de reproduire l'année ; dans le rituel initiatique, elle se donne moyen de reproduire la génération humaine ; dans le rituel dynastique, à la faveur de cette rotation de rois « mystiques » et de rois « politiques », elle se donne moyen de se reproduire dans son être et de se penser dans son environnement politique.

On peut noter, peut-être, que la compétition dynastique, avec sa valeur de sélection violente, semble destinée à être déportée aux frontières du royaume, tandis que la « féminité » du roi rituel est destinée à être divisée au cœur du royaume ; qu'au Ruanda, un chef des armées était spécialement désigné lorsqu'une guerre éclatait sous le règne d'un roi rituel ; que le conseil de gouvernement ou les « faiseurs de roi » peuvent avoir la possibilité de programmer – comme le suggère l'éventail des noms royaux constitué par la liste des successeurs potentiels (« roi bœuf », « roi-frontière »... chez les Moundang) en dépit de la rotation canonique, un état de paix ou un état d'hostilité.

Il y a échec du système - mais il en va ainsi de toutes les théories de gouvernement – quand celui-ci ne commande plus les faits, quand le roi des Moundang, par exemple, s'adressant à son peuple, en 1975, après plusieurs années de sécheresse, déclare : « Je sais que depuis quelques années vous êtes dans la souffrance car il ne pleut plus sur notre terre [...] Une personne (c'est-à-dire moi, votre roi) ce n'est pas Dieu (la sécheresse n'est pas de mon fait). Personne ne peut faire tomber la pluie sur notre terre (contrairement au pouvoir qu'on attribue au *ké* du Gõ-Léré), je suis comme vous dans le malheur », terminant son discours en sacrifiant à l'idéologie du progrès – lui-même est devenu un chef de canton appointé par l'Administration, responsable de la culture du coton, culture obligée qui sert au prélèvement de l'impôt et qui constitue la principale ressource propre de l'Etat – en insistant sur la nécessité d'une bonne scolarisation pour « ouvrir la terre moundang » au monde moderne (Adler, 1982, p. 348) ; quand la structure, au lieu d'absorber les aberrations événementielles, est absorbée par elles ; quand la « forge de l'intelligence », selon l'expression ruandaise qualifiant le travail conceptuel du poème dynastique qui organise l'espace et le temps, impuissante à faire l'événement, est emportée par l'histoire.

Swazi

Chez les Swazi, le roi règne avec sa mère ; on les appelle « les jumeaux ». Cette dualité exprime « un délicat équilibre de pouvoir, légal, économique et rituel » (Kuper, 1947, *op. cit*., p. 55). L'appartenance agnatique du souverain au clan royal est première et « les Swazi insistent sur les droits politiques des parents agnatiques du roi » (*id.*, p. 59). Mais « l'héritier est choisi parmi tous les fils de son père en vertu du rang qu'occupe sa mère dans le harem » (*id.*, p.54). Il gouverne avec sa mère dont la compensation matrimoniale a été payée par le peuple et qui est devenue par là « mère du peuple » (et son fils « fils du peuple »). L'équilibre de ces deux cours – sises dans deux capitales séparées – essentiel à la vie de la nation est contrôlé, sinon régi, par un conseil spécial composé d'hommes (les *tindvuna*) appartenant à un petit nombre de clans non-royaux. « C'est une banalité, chez les Swazi, que de dire que la personne royale (roi ou reine) est gouvernée par ses conseillers » (*id.*, p. 6l). On dit aussi, et cela signifie la même chose en dernier ressort, que le « roi est roi par le peuple » (*id.*, p. 55). « Le roi est attentif à ne pas donner trop de pouvoir à ses agnats et certaines fonctions administratives très convoitées sont monopolisées par des non-royaux. De cette manière, un équilibre est maintenu entre les droits du clan aristocratique et ceux des autres clans » (*id.*, p. 60). Il y a un Grand Conseiller, par règne, établi à la nouvelle capitale. Il doit consulter les conseillers des autres villages royaux et spécialement le Conseiller du précédent règne. « La plupart des officiels, conclut Kuper, appartiennent à des clans non-royaux, mais ils doivent leur position au roi et à la reine-mère » (*id.*, p. 62). (Les adages cités plus haut permettent d'apprécier la portée réelle de ce choix, ces charges étant une part constitutive de la structure duelle du gouvernement.) Le roi règne en raison de son origine aristocratique, mais il tient le « sang de la royauté » (*id.*, p. 54) à la fois de son père et de sa mère. (Dans un certain nombre de chartes originelles des royautés sacrées, dans lesquelles le fondateur est un étranger ou un esprit divin, ce n'est pas le fondateur qui règne, mais le fils issu d'un mariage avec une fille locale.) Le système monarchique est ici ce mariage dans lequel l'épouse, personnifiée par la mère, règne avec son fils royal. Si l'idéologie met en avant les droits politiques des agnats du roi, le système de gouvernement associe au pouvoir les clans qui contractent mariage avec le clan dynastique :

Les Swazi mettent davantage l'accent sur les droits politiques de la parenté paternelle que sur ceux de la parenté maternelle, mais reconnaissent que les proches parents de la reine-mère ont aussi une influence sur les affaires de la nation [...] Les proches parents maternels du roi et spécialement ses oncles maternels reçoivent normalement, quand ils ne sont pas déjà en charge, des postes dans le gouvernement central (*id.*, p.59).

Les mariages du roi sont de deux sortes :
- Les deux premières reines sont choisies dans deux clans déterminés. Elles ont une fonction rituelle en relation avec le roi. Au cours d'une cérémonie, le sang de la « reine de la main droite » est mélangé avec celui du roi qui la regarde désormais comme « une part de lui-même » et l'appelle « Mère » (*id.*, p. 80). Les clans auxquels ces deux femmes appartiennent ne peuvent donner au roi l'épouse qui portera l'héritier.
- Le roi épouse parfois une femme selon un rituel qui indique qu'elle sera l'épouse principale. Ce sont les « Conseillers nationaux » qui ont charge de la demander. Un tel mariage répond à des motivations politiques. Le mariage de la future reine-mère est marqué par un rituel spécial. D'une manière générale, c'est le devoir du roi « d'avoir plus d'épouses qu'aucun de ses sujets non pas tant pour des raisons économiques (qui justifient la polygynie) que pour des raisons sociologiques et politiques » (*id.*, p. 84). Les mariages royaux, en effet, constituent une « alliance politique entre le roi et ses sujets et permettent d'étendre le contrôle de la famille royale » (*id.*, p. 85). Les dix premières reines sont distinguées par des insignes spéciaux et occupent une position prééminente dans les festivités.

Les princesses de rang élevé sont données en mariage aux chefs étrangers et aux chefs des clans non-royaux. Ainsi relient-elles le roi aux unités locales les plus importantes et servent-elles d'informateur et

d'intermédiaire dans les questions qui intéressent la région. Sur les vingt-cinq chefs n'appartenant pas au clan royal dont Kuper a examiné les généalogies, vingt étaient alliés au roi par mariage. (Huit étaient mariés à ses tantes paternelles, trois à des filles des coépouses de sa mère et neuf à des filles de ses oncles paternels.) En raison de leur ascendance, ces femmes jouissent de privilèges spéciaux dans le harem de leur époux et sont les mères potentielles de leur successeur (*id.*, p. 59).

Ganda

Les tables généalogiques dressées par J. Roscoe de la dynastie ganda (*The Baganda ; an account of their native customs and beliefs*, London : Macmillan and Co.1911, p. 173 s.) montrent la participation des clans à la royauté à travers les mariages du roi. Dans sa présentation des différents clans, cet auteur retient comme premier critère de différenciation leur droit à présenter un prince à l'élection au trône et pose comme fait politique majeur le désir de tous de se rapprocher de la royauté au moyen d'alliances matrimoniales. Les clans dont les fils issus d'un mariage royal sont écartés de la succession (ou mis à mort) s'associent à d'autres clans éligibles en leur donnant des filles. Quinze clans sur trente-six participent ainsi de droit à la royauté. Telle que reconstituée, la généalogie royale permet d'apprécier, sur trente-deux générations, la part relative des clans dans les mariages royaux et les leurs succès « électoraux ».

Dessin du dessein

Ces données autoriseraient une représentation de type suivant. Associé à l'eau de la rivière, à la pluie du ciel, au soleil, à l'exogamie, à la fécondité réglée, le fondateur de royaume est défini par une distance significative de la terre où il règne. La vertu du mariage qui retient l'étranger à la terre se développe dans l'établissement de son héritier. La diffusion de l'autorité sacrée dans le royaume peut prendre idéalement la forme d'une participation égalitaire des clans dans les mariages royaux. Pour des raisons rituelles et constitutionnelles, l'union du roi et de son épouse rituelle est stérile. (À simplement considérer le dessein supposé du système, la reproduction du même serait contraire à la propagation recherchée). Le mariage royal se caractérise par deux types d'unions : une union de type endogamique ou incestueux, stérile, à caractère rituel et des unions avec des filles autochtones, fécondes, à caractère d'alliance. Le premier type fonde l'autorité sacrée, le second assure la diffusion de cette autorité dans le royaume. La position du couple royal dans la topographie du palais, ses déplacements ou ses attitudes aux moments critiques du cycle agricole, des phases et révolutions planétaires ont valeur de modèle cosmique, tandis que la ronde polygame du roi et ses unions fécondes le font soleil du palais-microcosme. La « mécanique » verticale présentée plus haut (la position orthogonale du chef) s'illustrerait ici horizontalement : il arrive, comme chez Swazi, que ce soit la capitale qui se déplace dans le royaume, mais le dualisme Terre-Ciel qui se développe dans la dualité constitutionnelle des clans et du pouvoir peut aussi avoir pour répondant, comme chez les Mossi du Yatenga (Zahan, D., « Pour une histoire des Mossi du Yatenga », *L'Homme,* 1-2, 1961 ; Izard, M. *1980, Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga,* thèse multigraphiée, Paris, 1980 ; *Gens du pouvoir et gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, Cambridge et Paris : Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1985), la pérégrination spécifique de leurs représentants respectifs : le chef va du Sud au Nord, comme le soleil en sa course entre les deux solstices et le prêtre de la terre du Nord au Sud et de l'Ouest à l'Est, comme les nuages qui fécondent le sol, etc.

Les clans donnent des filles au roi, qu'il épouse (ces filles continuant parfois d'appartenir à leur clan originel) et des fils dont il fait ses serviteurs ou ses soldats. Cet ensemble constitue la machinerie palatiale, unité de production économique et rituelle, soit une formation intermédiaire entre le couple royal et le royaume. Dans un mouvement centrifuge, les fils du roi sont éloignés du palais (souvent avec leur mère). Élevés par leur parenté maternelle à distance du trône, ceux qui ne sont pas candidats à la succession perdent leur qualification agnatique dans l'éloignement géographique et temporel. (Cette qualification s'épuise au fur et à mesure que les princes et leur descendance se fondent dans les clans non-royaux, « roturisation » qui conserve le face-à-face d'un clan royal limité en nombre et en puissance et des clans autochtones). On peut ainsi considérer qu'au bout d'un temps x(n) (n représentant le nombre d'années fixant, le cas échéant, le temps imparti au règne, ou la durée moyenne des règnes) qui a vu le passage sur le trône de y souverains, la dispersion et la disparition de leur descendance dans le royaume, on a abouti au brassage du roi et de son royaume, autrement dit au mariage du roi et de la terre.

« Type Zoulou »
(Don de G. Grandidier de 1923, Archives de la Société de Géographie)

N'gobosama
a Zulu chief went to England with King Cetiwayo
photographie de G. T. Ferneyhough
(Archives de la Société de Géographie, dépôt du 4 nov. 1887)

Carte postale (1909) : « A Zulu war dance » (coll. privée)

Cette présentation a une finalité heuristique. Un tel « modèle » ne se vérifie que sous réserve d'une pondération des différents paramètres qui entrent dans sa définition. Le mode de dévolution de la souveraineté royale permettrait de mesurer ainsi, par exemple, le rapport de force entre le clan dynastique et les clans autochtones sur une échelle qui irait du roi « bouc émissaire » au monarque absolu tel que notre imaginaire républicain se le représente. L'« équilibre » ici décrit est mis en cause par le clan dynastique et notamment à la faveur de l'utilisation que le souverain peut faire des moyens économiques et militaires que le système met à sa disposition. Le monopole du commerce ou de la traite représenterait un de ces cas de figure. Plus explicite encore, selon les termes du modèle, l'enrôlement des classes initiatiques (chez les Zoulou au XIXe siècle).

Il existe, en effet, une corrélation, analysée au précédent chapitre, entre la promotion d'une nouvelle classe d'âge et la fin d'un règne. Une telle règle ne révèle pas seulement la vulnérabilité du roi, elle marque aussi, au regard des clans autochtones maîtres de l'initiation, une identité rituelle du roi et des candidats à l'initiation que le monarque dénie, évidemment, quand il devient, non plus instrument du rite et sujet des clans, « modèle passif », mais bien maître du rituel et chef militaire.

Ashanti / Baule tambour royal (coll. part.)

Porte-flèches luba

Le rituel et le politique

Introduction

A l'aide d'un dépouillement de données nous cherchons à caractériser ci-après, complémentairement à la dialectique présentée dans les pages précédentes, les traits constitutifs de la royauté sacrée. En l'absence d'ouvrage systématique auquel il eût été commode de faire référence (si l'on excepte – au moment où cette recherche est conduite – l'étude de Tor Irstam publiée en 1944) ces traits sont présentés sous la forme d'une énumération de procédures réputées constitutives de l'autorité. Ce recensement ne se justifie que s'ils se rapportent à des systèmes en quelque façon comparables et nous n'ignorons pas le caractère incertain du propos qui consiste à rapprocher, sous la couverture d'une ressemblance formelle, des éléments isolés de l'agencement qui leur donne sens. (Voir cartes des ethnies et géopolitique de l'Afrique sur le site <*AnthropologieEnLigne.com*> : fiche pédagogique n° 02.)

Parmi les questions qui divisent les spécialistes, il en est une qui oppose les tenants d'une approche rituelle et les tenants d'une approche politique. On pourrait présenter sommairement ces deux interprétations comme suit. Une troupe de guerriers arrive dans un pays qui lui est étranger, assujettit les autochtones et règne à leurs dépens en y mettant plus ou moins de formes... c'est la conception républicaine de la royauté sacrée. Un roi prisonnier de sa fonction, incestueux, mis à mort au terme de son mandat, c'est la conception du « roi divin » vulgarisée par Freud, lecteur de Frazer. (Ces deux écoles ne s'enrichissent pas seulement des obédients naturels de deux familles de pensée, ceux qui pensent « économique » et ceux que fascine le rituel, leurs partisans se distribuent aussi en fonction de la nature de leurs « terrains » respectifs, selon qu'ils sont interprètes de royautés où le pouvoir dynastique est fort ou de royautés où le pouvoir du roi est compté.) On peut évidemment se demander si ces deux théories concurrentes ne décrivent pas deux sociétés, deux états de société ou deux charges non réductibles l'une à l'autre. Quand la personne du roi est au centre de l'activité rituelle, la charge du commandement est assumée par des spécialistes de « deuxième fonction » ; quand le roi est le chef des armées, les emplois rituels sont tenus par des spécialistes de « première fonction ». Qu'un même titre, celui de roi, dont l'adoption est inspirée par une expérience historique dans laquelle le politique absorbe le religieux – interprété comme un masque ou une conscience obscure du pouvoir – puisse qualifier des attributions contradictoires, cela suffirait à jeter le doute sur une interprétation qui entendrait réduire la diversité des systèmes répertoriés sous le nom de « royautés sacrées » sur le modèle d'un seul. Dans la société traditionnelle, la fonction de chef est loin de correspondre toujours, il s'en faut, à la définition que nous nous en faisons (et ce décentrement pourrait suffire à notre propos).

Dans un article consacré à l'organisation politique des populations du continent amérindien, Robert Lowie (« Some aspects of political organization among the american aborigines », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, n° 1/2. 1948, p. 11-24) décrivait sous la spécification de *titular chief* (chef formel) et par opposition au *strong chief* (vrai chef) un « chef » « sans souveraineté », grand parleur, faiseur de paix, préposé à la redistribution des richesses et bien en peine d'en conserver pour lui... Tout le contraire, on le voit du seul pouvoir qui vaille (pour nous), celui d'imposer et d'accaparer (pour soi ou pour les siens). Le fait qu'on reconnaisse au *titular chief* le bénéfice de la polygamie, moyen d'honorer, grâce au travail de ses épouses, la créance de ses sujets, n'est peut-être pas sans rapport avec le rôle de maître de l'abondance imparti au « roi sacré » en raison des modalités particulières des unions qu'il contracte et c'est un même paradoxe, dans l'optique positiviste, qu'un chef sans pouvoir et un roi sacrifié. Au déni d'une psychologie pourtant élémentaire qui distingue, par exemple, le leader et le dominant, nous voudrions réduire toutes les formes de la conduction sociale à des modalités de l'« exploitation ». Comme s'il était dit que la monade législative qui définit le moderne – supposé exercer un pouvoir sans médiation sur la nature et sur ses semblables, avec son dogme d'un sceptre sans marotte, d'un chef sans devoirs, et d'une administration sans reste – parce qu'elle a vocation à réduire toutes les formes de souveraineté, avait la capacité de les expliquer toutes.

La diversité des formations sociales apparentées aux royautés sacrées inclinerait plutôt à les situer sur un spectre allant du roi bouc-émissaire au roi « politique », selon le concept que nous formons de cette réalité. Entre la fonction religieuse et la fonction politique (et pour autant qu'il soit possible de séparer absolument ces deux valeurs) une position intermédiaire, peut-être, qui nous retiendra plus particulièrement, où – pour citer des faits non africains – « la royauté est la dignité et non la propriété du roi », où le roi, « au milieu de ses sujets, muet, tenant son sceptre » exerce ses prérogatives sous le contrôle de lignées non royales, ses obligations rituelles lui interdisant parfois, d'ailleurs, de prendre part aux conflits politiques. Une ligne de partage apparaît toutefois dans ces systèmes qui peuvent être rapprochés formellement dans la mesure où ils développent une dialectique

similaire du religieux et du politique. Ils se distinguent en effet radicalement en fonction de leur mode de propriété. Dans les systèmes où la terre est appropriée, il y a association entre le politique et le religieux aux dépens d'une classe de producteurs (de déshérités), classe qui n'existe pas, comme telle, quand l'appropriation est collective – il y a des esclaves, mais pas de serfs. Dans ce dernier cas de figure, le religieux est mis en œuvre au bénéfice du « peuple » (des clans territoriaux), alors qu'il est instrumentalisé au bénéfice de l'aristocratie quand la terre est appropriée.

Japon ancien

L'exemple du Japon ancien peut mettre en évidence les similitudes et les divergences entre les deux types considérés. Lorsqu'ils découvrent le Japon, les occidentaux interprètent la structure sociale en fonction des enjeux de pouvoir qui leur sont familiers. Voici, par exemple, extraite d'une histoire (polémique) des jésuites, cette évaluation type (François-Xavier arrive au Japon en 1549) :

> Mais l'Année 1195 de l'Ere Chrétienne, JEROTIMO, Généralissime des Troupes de l'Etat, voyant sur le Trône un Empereur efféminé, se révolta contre lui ; &, s'étant rendu Maître du Méaco & des Provinces voisines, s'empara de l'Autorité Royale. Les Gouverneurs des autres Provinces prirent aussitôt les Armes : & sous le spécieux Prétexte de s'opposer à l'Usurpation de JEROTIMO, ils se rendirent Souverains de leurs Provinces ; tellement que la Monarchie fut divisée en soixante-six Royaumes.
> On laissa au DAYRI, par Respect pour son Extraction Divine, & pour plaire au Peuple qui le révéroit comme un Dieu en Terre, toutes les prééminences de la Royauté ; mais, sans autre Pouvoir, que celui de donner de vains Tîtres d'Honneur aux Rois & aux Grands, de gouverner monarchiquement l'Eglise Japonoise dont il est le Souverain Pontife, & de canoniser les Hommes morts en odeur de Sainteté. Depuis cette Révolution, il y a deux Empereurs dans le Japon ; l'un Ecclesiastique, qui n'est qu'un Fantôme de Monarque ; l'autre Séculier, qui est le véritable & seul Maître (*Histoire de l'Admirable Dom Inigo de Guipuscoa, Chevalier de la Vierge, et Fondateur de la Monarchie des Inighistes ; Avec une description abrégée de l'Etablissement, & du Gouvernement, de cette formidable Monarchie :* Par le Sieur HERCULE RASIEL DE SELVA [Pierre Quesnel]. (LA HAYE, Chez la Veuve de Charles Le Vier, M. DCC. XXXVIII).

La théorie du pouvoir au Japon était contenue dans le dogme qui posait l'origine céleste de l'Empereur, descendant de la déesse du Soleil et, par là, incarnation de toute souveraineté. Ce dogme qui, dans le cadre de la Grande Réforme, consacrait la prééminence ou spécialisation religieuse d'un clan, définissait en fait une division du pouvoir conséquente au mariage impérial. La réalité de cette répartition du pouvoir à l'époque du Prince Radieux, souvent présentée comme une perversion du système, laisse apparaître un type de gouvernement conforme à la structure duelle de ces constitutions à forte organisation clanique dans lesquelles le pouvoir se conceptualise dans le vis-àvis d'une origine et d'une terre. S'il y a déséquilibre, c'est ici dans la prééminence d'un clan territorial sur les autres plutôt qu'entre le pouvoir de l'Empereur et le pouvoir de ses ministres.

L'histoire de cette époque révèle l'émergence, puis le rôle premier d'un clan, celui des Fujiwara, accusés par les historiens nationalistes (Morris, I., *La vie de cour dans l'Ancien japon au temps du prince Genji*, Paris : Gallimard, 1964, p. 57) d'avoir usurpé des pouvoirs qui n'étaient pas les leurs. A cette époque, écrit Morris, le système qui faisait de l'Empereur le détenteur du pouvoir séculier « n'était qu'une façade » (p. 50). « On a comparé, écrit encore cet auteur, l'extraordinaire carrière de cette famille [les Fujiwara] à celle des maires de palais francs » (p. 54). Leur chef « n'était plus un simple faiseur de rois, mais le roi même du Japon » (p. 53). Morris note toutefois que « jamais les Fujiwara n'aspirèrent au trône » (p. 54) et qu'« en politiciens astucieux, (ils) comprirent qu'ils avaient intérêt à utiliser le prestige de la famille (impériale) plutôt qu'à devenir empereurs eux-mêmes » (p. 57). C'est dire le rôle spécifiquement rituel de l'Empereur et la valeur de ce rôle dans la division des rôles de gouvernement. [Dans sa lutte contre son neveu Koréchika] le Fujiwara Michinaga, au faîte de sa puissance, accusa son neveu d'avoir célébré un service religieux ésotérique que seul l'Empereur avait le droit de célébrer (p.61-62).

Si l'histoire de ces systèmes peut être faite en termes de pouvoirs concurrents, leur structure s'analyse aussi en termes de pouvoirs complémentaires : un pouvoir rituel exercé au bénéfice d'une organisation de clans. « En tant que descendant direct de la déesse du Soleil et grand prêtre Shinto, (l'Empereur) devait consacrer une grande partie de son temps aux cérémonies et offices religieux » (p. 50). « Les cérémonies annuelles avaient une grande importance dans le gouvernement impérial. Pour l'Empereur et beaucoup de nobles de la Haute Cour, elles étaient si absorbantes qu'elles ne leur auraient laissé que peu de temps pour exercer une activité politique réelle si les Fujiwara les y avait autorisé » (p.147 s.). Pour preuve de l'importance de cette fonction rituelle, Morris donne un extrait du calendrier de la Cour.

Significatif au point de vue qui nous occupe, le pouvoir des Fujiwara s'exerce non par la force, mais à la faveur d'une stratégie matrimoniale.

> Comment la famille Fujiwara parvint-elle à acquérir le pouvoir suprême à l'époque de Heian et comment le conserva-t-elle aussi longtemps ? L'emploi de la force physique était la plus insignifiante de ses méthodes. Les Fujiwara ne possédèrent jamais aucune puissance militaire suffisante à la suprématie... L'une de leurs méthodes est celle que les historiens ont appelé la « politique par laquelle [ils] parvinrent à faire choisir toutes les épouses impériales dans [leur famille]. [Leur] chef se trouvait donc être pratiquement toujours le beau-père ou le grand-père, parfois les deux, du souverain régnant. ... Au X° siècle, les Fujiwara étaient parvenus à imposer à l'Empereur un cycle de vie qui le maintenait sous l'emprise de leur famille. Il montait sur le trône encore enfant et on le mariait aussitôt à une jeune Fujiwara. Leur fils devenait le prince héritier qui succédait à son père, et lorsque ce dernier se trouvait obligé d'abdiquer à l'âge de trente ans, le cycle reprenait... L'étude de l'arbre généalogique de la famille nous montre que [Michinaga] réussit un exploit remarquable. Il fut le beau-père de deux empereurs, le grand-père d'un troisième, et l'arrière grand-père d'un quatrième, le grand-père et le beau-père d'un cinquième (p.54).

« Les quelques empereurs qui firent preuve d'une certaine fermeté politique furent ceux dont la mère n'était pas une Fujiwara » (p. 55).

Que cette dialectique du politique et du religieux s'exerce aux dépens du peuple on peut le vérifier par ces notations d'Ivan Morris qui écrit de cette période :

> Aux yeux des gens de la cour […] les paysans et les travailleurs n'existaient pratiquement pas. Les termes *esemono* et *esebito* qui leur étaient généralement appliqués signifiaient à l'origine « créatures douteuses, contestables » et laissaient entendre qu'ils n'avaient pas d'exitence réelle. Cette attitude apparaît dans certains rouleaux de dessins. Le *Tenjin Engi Emaki*, qui illustre la vie de Sugawara no Michinaze, représente les individus des catégories inférieures sous forme d'homoncules ratatinés, qui se querellent ou ploient de manière grotesque sous des charges plus grandes qu'eux. Les gens de marque par contre sont deux fois plus grands que les plébéiens et la dignité de leurs visages contraste avec les hideuses grimaces des figures de travailleurs […]
>
> Dans les rares occasions où Murasaki [l'auteur du *Roman de Genji*] parle des gens du peuple, il apparaît qu'elle les considérait comme des gens étranges et incompréhensibles. Les quelques paysans qui apparaissent de manière fugitive dans son roman nous sont présentés comme des êtres bizarres et grossiers qui caquettent entre eux (*saezuru*) avec un accent barbare. Lorsque Kaoru et Genji écoutent les petites gens qui se mettent au travail à l'aube, c'est leur étrangeté qui les frappe le plus. « Ils les regardaient passer titubant sous leur charge à la lueur de l'aube et croyaient voir des fantômes » (Ivan Morris, *op. cit.,* p. 87 et 287).

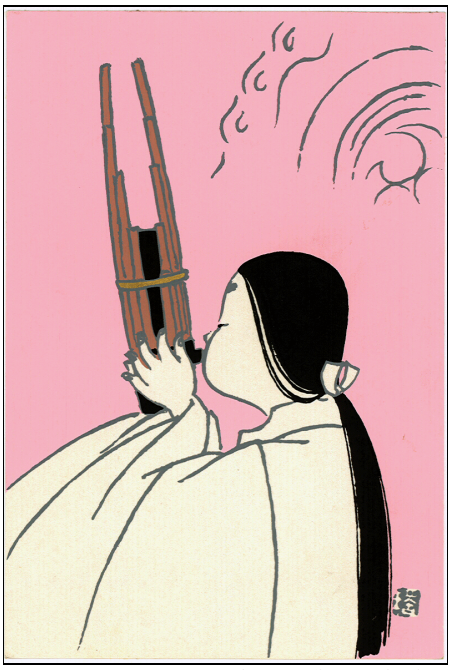
Hikaru Genji

L'histoire politique et amoureuse du célèbre Hikaru Genji, écrite vers l'an mil par Murasaki Shikibu, dame de cour de l'Impératrice Akiko (on donne MinamoLo no Akira, un fils de l'Empereur Daigo, intronisé en 897 pour l'un de ses modèles) permet d'apprécier *in vivo* le jeu d'un système dans lequel le rang et le destin d'un individu dépendaient exclusivement de sa naissance. Murasaki Shikibu elle-même, membre d'un clan Fujiwara, compare son statut subordonné de dame d'honneur au sort « des porteurs du palanquin [de Sa Majesté] » : « En quoi diffère-t-il du mien ? être mêlé à la vie des grands lorsqu'on est soi-même de condition inférieure n'est du tout agréable (Murasaki-shikibu, *Journal*, Paris : Publications orientalistes de Fance, 1978, p. 28).

La trame psychologique du *Roman de Genji* est marquée par l'opposition, mise en évidence dès la première page de l'œuvre, entre la règle sociale et l'inclination personnelle. La passion de l'empereur – dont naît Genji – va contre le code politico-institutionnel du royaume :

« A la cour d'un Empereur [...] parmi les nombreuses dames de la Chambre et celles des Atours, vivait une personne de rang modeste, qui fut favorisée plus que toutes les autres » (*Le Roman de Genji* de Mourasaki Shikibou, traduit par Kikou Yamata, Paris : Plon, 1928, p. 1). René Sieffert (*Le Dit du Genji*, Paris : Publications orientalistes de Fance, 1978, p. 43, désormais R. S.) rend cette phrase par : « ... Il en était une qu'entre toutes, encore qu'elle ne fut de très insigne parage, sa faveur avait pour l'heure distinguée » (*ito yamugoto naki kiwa ni wa aranedo* : litt. « famille de haut rang » + syntagme de négation). La fonction de cette femme à la cour impériale est l'indice de son rang, elle est *kôi*, dame d'atours (et non *nyôgo*, épouse impériale) ; elle est désignée dans le roman par l'expression : *Kiritsubo no kôi* (dame des Atours de la Chambre des Paulownias). En suite de ces circonstances, « les grandes dames du Palais, chacune secrètement désireuse d'être élue, entretenaient mépris et haine pour la parvenue qui rendait vains leurs rêves. Et ses premières compagnes, les demoiselles des Atours, d'un moindre rang, se montraient aussi peu satisfaites de son élévation ».

Sa situation à la cour, bien que fort éminente l'exposa à de persévérantes jalousies. Bientôt lasse de mesquines vengeances, elle s'étiola, s'assombrit et se retira chez elle (c.-à-d. dans sa famille) plus fréquemment. Mais l'Empereur, loin de se déprendre depuis qu'elle n'était plus gaie ni bien portante, lui témoigna chaque jour plus de tendresse. Il refusa de prêter l'oreille aux remontrances et tout le pays jasa de sa conduite. Dignitaires et gens de cour se prirent d'aversion pour un attachement aussi mal inspiré. A voix basse, ils se dirent qu'au Pays-en-deça des mers (la Chine) pareils événements avaient abouti aux révoltes et aux désastres. Bientôt le peuple murmura...



Genji Monogatari : « Wakana » (jeunes herbes)

Hikaru Genji, le Prince Radieux, est le fils de cette femme « de rang modeste », dont le père est décédé et qui se trouve « sans protecteur » dans le monde. Le rang de sa mère interdit tout destin impérial à Genji. Le successeur naturel est le fils aîné de Dame Kokiden, fille du Ministre de la Droite. Cet aîné « jouissait de tout le respect dû à l'Héritier du Trône », mais « la grande affection que l'Empereur portait à Kiritsubo no kôi lui rendait Genji autrement proche ». « Ce que voyant, Dame Kokiden prit peur. Si elle n'y prenait garde, ce nouveau Prince, très préféré, serait bientôt promu au Palais de l'Est » (*i. e.* fait prince héritier) (trad. Kikou Yamata, désormais K. Y, p. 3). « Portant sur ses épaules la lourde haine de ceux qui se croyaient lésés par elle » (« La haine amassant sur elle un si lourd fardeau de soucis »), Kiritsubo mourut bientôt « comme assassinée » (K.Y., p. 10 et 11). L'Empereur restait inconsolable : « Sans prendre garde au mécontentement populaire, il continuait à s'occuper de ses affaires privées (absorbé par le souvenir de la défunte) plutôt que de celles du peuple » (K.Y., p. 15) (*i. e.* des affaires de l'Etat : *asa matsri*).

Au printemps suivant, le moment venu de proclamer l'héritier du trône, « l'Empereur fut tenté d'ignorer les droits du Prince aîné au bénéfice de l'enfant. Mais personne à la Cour n'aurait appuyé un tel choix (*Go kô ken subeki hito naku ; kô ken* : l'enfant n'a pas de tuteur ou protecteur à la Cour) et, vraisemblablement, le monde (*yo* : ici, les aristocrates) ne l'eût pas toléré » (trad. d'après Arthur Waley, *The Tale of Genji* [1925-28] 1973, p. 15). « Plutôt que de gloire, c'eût été entourer l'enfant de danger. Il dissimula donc ce dessein et y gagna. On disait : "II raffole de l'enfant, mais sa folie, au moins, à des bornes". Les grandes dames du Palais se sentirent plus à l'aise » (K. Y., p. 15). Des physiognomistes révélèrent à l'Empereur que le fils de Kiritsubo, bien que possédant tous les signes qui prédisposent au plus haut destin, ne pourrait, sans malheur être élevé au trône : « II mépriserait les signes royaux » (A. W., p. 16). L'Empereur résolut alors de ne pas lui conférer le titre de Prince de sang car, « sans soutien du côté maternel (*ge saku*, japonais moderne : *gai seki*, litt. « dehors, famille », « soutien extérieur » – l'époque de Heian se caractérise notamment par une prédominance du pouvoir de gaiseki, c'est sacrifier à un lieu commun que de le rappeler) il serait un Prince de sang dépourvu de tout avenir » *(mu hon* : rien, *shin nô* : prince de sang). Et particulièrement exposé : déjà, le fait, pourtant tenu secret, que l'Empereur ait sollicité une consultation divinatoire au sujet du fils de Kiritsubo avait « rempli de soupçons le Ministre de la Droite, Grand-Père de l'Héritier présomptif, et son parti ». L'Empereur décida de préparer l'enfant à la charge de « protecteur de la chose publique » (conseiller) en qualité de sujet ». Mais, comme il eût été dommage de « laisser un enfant qui montrait de telles aptitudes sans titre de noblesse... il le fit membre du clan Minamoto ou Genji » (*Minamoto* ou *Gen* sont deux façons de prononcer le même caractère qui signifie

« source »). C'était là une manière de l'écarter officiellement de la succession. (Le titre de Genji fut créé par l'empereur Saga, intronisé en 809, parce que, dit-on, il avait trop d'enfants. Le clan Minamoto apparaît comme un clan de neutralisation du sang royal.)

Dans la société de Heian, la place d'un individu est déterminée par son appartenance lignagère, et cela vaut d'abord pour la succession au trône.

> Selon la qualité de la mère, il est des degrés parmi les enfants de l'Empereur eux-mêmes. Si Monseigneur le Ministre (Hikaru Genji) encore qu'il n'ait son pareil au monde, n'est qu'un sujet, c'est que son aïeul, feu le Grand Conseiller, était d'un rang insuffisant et lui-même a souffert de ce qu'on le pût dire fils d'une dame d'atour (R. S., p. 534). Le Ministre du Dedans avait de nombreux fils, de divers lits, que, tout en tenant compte du renom de celles qui les avaient mis au monde et de leur propre valeur, il avait, en usant de son influence et de son pouvoir qui lui permettaient d'en agir à sa guise, tous élevés aux plus hautes positions (R. S., p. 709).

La puissance de son clan, mesurable par ses alliances, ici sa proximité matrimoniale avec le pouvoir rituel, décide de la situation politique et économique d'un homme. C'est le poids d'une telle organisation lignagère qui fit échouer l'application de deux données essentielles de la Grande Réforme, inspirée du modèle chinois : la centralisation administrative autour du trône et la réforme de la propriété foncière. L'attribution des postes administratifs se faisait selon la naissance (pas de classe de fonctionnaires ; ni le mérite ni la compétence ne permettaient de faire pièce à la naissance). Quant à la réforme foncière, qui devait notamment permettre la constitution d'un domaine public sous le contrôle du pouvoir central, elle se heurta aux privilèges traditionnels des clans et fut, en quelque sorte, annulée par un système d'attribution de terres en fonction des rangs et des charges.

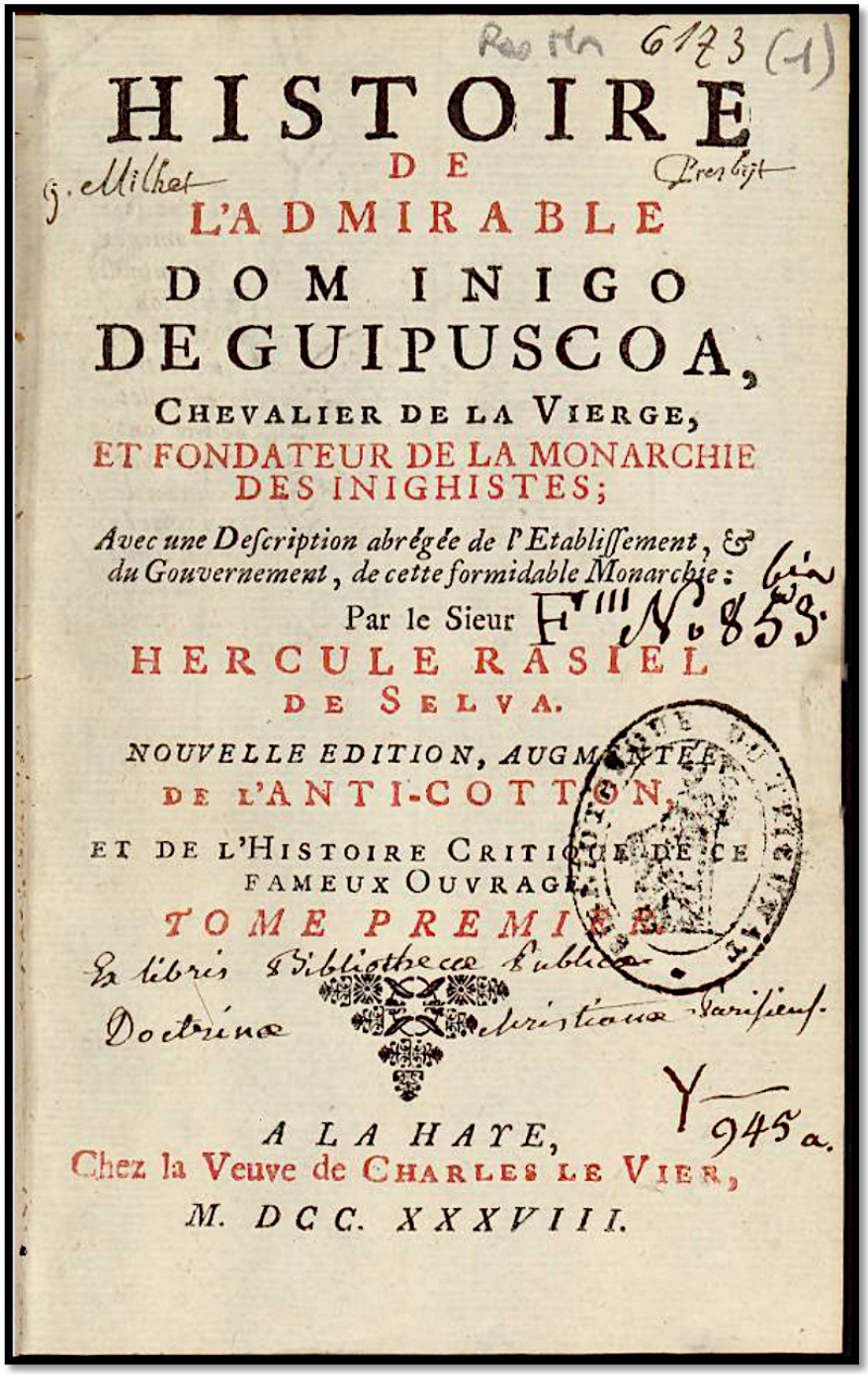
Le *Roman de Genji* montre le destin de personnages pris dans les luttes d'influence entre les principaux « partis », les ministres, les cours rivales... La morale que la tradition attribue à l'œuvre de Murasaki Shikibu est la « démonstration » du concept bouddhiste d'impermanence (*mujôkan*), le sort d'un homme, sujet aux fluctuations du pouvoir, n'étant jamais définitivement assuré. La disgrâce de Genji, puis son retour en faveur sont liés à la position du prince qu'il a soutenu.

> Tout se passe de la façon la plus naturelle, constate un protagoniste du roman. Mais le fait est que, pour nous, flotter ou couler dépend de la position que nous avons adoptée lorsque Genji est tombé en disgrâce. Il a vraiment tout organisé avec une superbe adresse. Et je crains qu'il ne se rappelle que trop bien de quel côté j'étais à cette époque (cité par Morris, *op. cit*., p. 64).

Cette lutte d'influence constituant le jeu de la structure politique – comme le remarque Morris (p. 64), les factions ne s'opposent nullement sur des politiques contraires – un individu est nécessairement lié, par sa naissance ou par sa fonction, au sort d'un « parti ». Ainsi Sei Shonagon, l'auteur des *Notes sur l'Oreiller*, dame d'honneur à la cour de Sadako, (supplantée par Akiko), partage la disgrâce de sa maîtresse.

> Il est bien possible, pronostique l'épouse du prince Higekuro, tant que le Prince sera de ce monde, que vous soyez formellement admis à la Cour, mais en ce règne livré à l'arbitraire de ces deux Ministres, vous serez connu pour appartenir à un parti qui n'a point l'heur de leur plaire et il vous sera difficile d'y faire carrière (R. S., p. 805).

L'interprétation de la « caractéristique » exposée dans les pages qui suivent, listant les traits et valeurs communs aux royautés sacrées, doit donc, par-delà les ressemblances formelles mises en vedette, compter avec la structure sociale. En raison de ses aspects les plus « exotiques », la notion de royauté sacrée est le plus souvent associée à la souveraineté en Afrique ancienne. Mais la sacralisation du pouvoir est bien sûr universelle. Le champ africain se singularise peut-être dans la mesure où il illustre les deux extrêmes de la fonction. En Égypte, où la limite entre la terre cultivable et le désert est tranchée, où l'agriculture est de type intensif et la terre appropriée, la royauté exploite le peuple : la misère du fellah est proverbiale dans la littérature pharaonique. Ce modèle égyptien, diffusé en Afrique à partir de Méroé, selon une hypothèse souvent sollicitée, change de nature à l'épreuve d'une agriculture extensive et diversifiée et d'une organisation clanique. A Méroé même, si l'on suit Strabon et Diodore de Sicile (voir *supra*), « le premier rang » est tenu par les « prêtres » et le « roi » est une créature. La mise à mort du roi paraît laissée à l'arbitraire des prêtres…



HISTOIRE
DE
L'ADMIRABLE
DOM INIGO
DE GUIPUSCOA,
CHEVALIER DE LA VIERGE,
ET FONDATEUR DE LA MONARCHIE
DES INIGHISTES;

Avec une Description abrégée de l'Etabliſſement, & du Gouvernement, de cette formidable Monarchie:

Par le Sieur
HERCULE RASIEL
DE SELVA.

NOUVELLE EDITION, AUGMENTÉE
DE L'ANTI-COTTON,
ET DE L'HISTOIRE CRITIQUE DE CE
FAMEUX OUVRAGE.
TOME PREMIER.

A LA HAYE,
Chez la Veuve de CHARLES LE VIER,
M. DCC. XXXVIII.

Le rituel et le politique (2)

"Sans père et sans mère et n'ayant pas de fin."
Ambroise
(*P.L.* 16, 404. *Patrologica Cursus completus*, Séries Latina, J.P. Migne)

La réalisation de l'unicité du roi s'appuie sur l'extraction de la condition humaine d'un individu choisi, notamment du réseau de parenté qui le définit : il a des géniteurs, des germains, des affins et peut avoir, avant son intronisation, une progéniture. Le motif de cette unicité semble trouver sa portée opératoire dans la confrontation de cet « un » et de sa propre origine. A cet égard, le thème de l'inceste, élément récurrent des rites d'investiture des « rois sacrés », révèle une théorie du pouvoir sur l'ordre cosmique qui s'autorise d'une appropriation de la génération.

On peut tenter de donner une description analytique de cette conception de l'autorité en ordonnant comme suit une présentation de certains rites y afférents et de leur étiologie : de leurs mythes et de leurs concepts.

1. 1. Sacrifice de la mère du roi

- Une tradition recueillie chez les Kotoko rapporte qu'« avant l'islamisation du pays, les princes ne pouvaient régner qu'à la condition de procéder au sacrifice de leur propre mère, le jour de l'intronisation. Devenus musulmans, ils refusèrent de perpétuer ce matricide, mais acceptèrent néanmoins en montant sur le trône de ne plus jamais revoir (leur mère) ». On dit aussi que « le Coran (que les premiers occupants sont censés avoir trouvé sur les lieux) était autrefois, à chaque intronisation, recouvert de la peau de la mère du Me et de celle d'un bœuf qui était sacrifié en même temps qu'elle ; placé dans un étui multicolore, il était caché aux regards » (Lebeuf, 1969, p. 130, 273, 274).

Un prince kotoko.
.... et sa mère (Lebeuf, 1969 : 17-18) :

- Chez les Yoruba, « le roi n'a pas de mère naturelle. Si sa mère est vivante quand il est appelé sur le trône, on lui demande d'"aller dormir » et elle est inhumée avec les honneurs à la capitale dans la maison d'un parent. Tous les membres de cette maison jouissent de privilèges spéciaux et d'une déférence marquée en tant que « membres de la maison de la mère du roi ». Une fois par an, le roi fait honorer sa mémoire devant sa tombe. Une femme du palais est faite Iya-Oba, « le roi la regarde comme sa mère » (Johnson, 1921, p. 63).

- Chez les Imenti, une vieille femme « était choisie pour être la victime d'une étrange et brutale ordalie. On demandait au Mugwe nouvellement élu de la prendre par la main et de courir le plus vite possible. Si la vieille femme mourait pendant la course, le Mugwe était jugé apte à assumer sa charge et proclamé ; sinon la proclamation était différée. En réalité, l'issue de la course était certaine, car on prenait soin de choisir une très vieille femme" » Un autre rituel d'intronisation montre le Mugwe « couronné par une vieille femme qui se retirait ensuite pour mourir », probablement empoisonnée. On pensait qu'ayant touché le Mugwe de ses mains, « on ne pouvait plus lui permettre de vivre » (Bernardi, 1959, p. 93, 94).

- Chez les Bushong, un dignitaire s'adressait en ces termes à l'homme nouvellement investi : « Tu étais du clan de ta mère, maintenant tu es ton clan à toi [...] Tue ta mère » (Vansina, 1964, p. 113).

- Chez les Baganda, « Si le roi venait à rencontrer sa mère, cela signifierait sa mort ou un grave accident » (Roscoe, 1902, p. 67).

1. 2. Sacrifice de la génération

« Nous sommes au moment où tout est gravide, la terre avec la semence, comme les bêtes :
c'est pourquoi à Tellus pleine on offre une victime pleine. »
(Ovide, *Fastes*, IV, 630 s.)

- En Angola, d'après Ladislaus Magyar (*Reisen in Sud Africa,*1859), le corps d'un nouveau roi était oint d'un onguent préparé avec les foetus arrachés au ventre de femmes enceintes (Zwernemann,1964, p. 26-27).

-Chez les Zaghawa :

A. Chez les Zaghawa Kobe, « l'année de leur intronisation, les chefs se rendaient sur la montagne Kobe pour se faire reconnaître en tant que chefs et demander la pluie à la divinité. Une chamelle pleine était immolée » (Tubiana, 1964, p. 35).

Au cours d'une période préparatoire, le sultan fait don d'une génisse à robe grise qui est tuée par un des neveux utérins au milieu du village.
En aucun cas la génisse ne peut être égorgée par un homme de la tribu Angou (clan régnant dont le sultan est issu – « d'après la tradition, les Angou acquirent le tambour du chef des Mira, et du même coup l'autorité suprême, en échange de la cuisse d'un éléphant qu'ils avaient pourchassé jusque-là »).
Seuls les neveux utérins du sultan peuvent frapper les timbales royales ; les Angou ne peuvent même pas s'approcher d'elles.
Les femmes qui se joignent au cortège qui se forme pour gagner le lieu du sacrifice « ne doivent être ni enceintes ni en période d'allaitement ».
Les hommes de la tribu Angou n'ont pas le droit de gravir la montagne et encore moins de se rendre à l'endroit où la chamelle va être sacrifiée. Car il suffirait que l'un d'eux trempât son pied dans le sang de l'animal pour qu'il ait le droit de se faire reconnaître comme sultan (Tubiana, 1960, p. 297).
Le sultan prend une lance à large fer apportée par un de ses serviteurs ; il la saisit le plus près possible de la lame ; derrière lui, quatre de ses neveux utérins : un Kirégou, un Toubougui, un Mira et un Sanala tiennent également la hampe de la lance. Ils l'enfoncent dans le cou de la chamelle dont la tête est tournée vers l'est. On récite la formule rituelle : « Ô Seigneur, donne-nous la pluie, donne-nous le mil en abondance et rend notre pays prospère. »
Aussitôt après, le Mira prend son couteau et, se cachant sous une étoffe, ouvre le ventre de la chamelle pour en extraire le fœtus. Il l'enveloppe aussitôt dans le tissu, car personne ne doit le voir.
Le sultan s'approche alors du sang répandu, il y trempe d'abord les pieds, puis les mains, en mettant chaque fois du sang sur ses ongles. Les quatre neveux utérins qui ont participé à l'immolation s'avancent à leur tour et font de même. Le sang est ensuite brûlé, puis la bête est partagée entre les différents clans sans avoir été dépouillée.
Pendant que le sang brûle et qu'on partage la viande de la chamelle, les neveux utérins gravissent la pente qui les sépare du sommet de Ha-Kobe en emportant le fœtus. Ils emmènent également avec eux pour les sacrifier une brebis et une chèvre. Le sultan ne les accompagne pas.
En arrivant au sommet de Ha-kobe, les neveux immolent la brebis et la chèvre sur une pierre. Puis la sœur aînée et la première femme du sultan font des onctions de beurre et de farine sur les rochers et déposent en offrande quelques grains de mil. Un des neveux invoque la divinité et lui demande la pluie et la prospérité.
Un peu au-dessus de l'emplacement du sacrifice, une ouverture triangulaire s'ouvre dans le rocher. Le fœtus est hissé là et précipité dans ce trou.

B. Le sultan du Kapka était consacré par un rituel centré sur le sacrifice d'une chamelle pleine (Tubiana, 1964, p. 82 s.) :

Au cours d'une période préparatoire,
- le sultan épouse une jeune fille du pays kapka, n'importe laquelle à condition qu'elle soit belle (d'un sultan légendaire on rapporte : « Chaque fois qu'il entendait dire d'une fille du Kapka qu'elle était belle, il l'épousait ».)
- on tue un taureau gris dans le village. Il semble que ce soit le sultan lui-même qui égorge l'animal.
La peau sert à recouvrir les timbales royales.
La bête destinée au sacrifice est une chamelle pleine. Sur sa tête on a mis des plumes d'autruche blanches et noires ; autour de son cou, une bande de *gabak* (étroite bande de coton blanche tissée localement) pour la guider. (Après le sacrifice, le sultan conservera les plumes d'autruche et le neveu utérin qui a conduit la chamelle à l'endroit du sacrifice la bande de *gabak* pour s'en faire un turban.)
Les membres du clan royal ne doivent pas gravir les pentes de la montagne où se tient le sacrifice.
Pendant ce temps, la jeune épouse du sultan, une plume d'autruche blanche sur la tête et une bande de gabak enroulée autour de la taille, se retire dans une habitation.
La chamelle est sacrifiée par le sultan et quatre ou cinq de ses neveux utérins qui tiennent la hampe de la lance derrière lui. La prière que l'on récite s'adresse au génie qui habite la montagne.
Immédiatement après le sacrifice, le sultan trempe le bout de ses pieds et de ses mains dans le sang répandu ; les neveux qui ont participé au sacrifice font de même.
Le sultan mange le premier de la bête sacrifiée. Le fœtus est jeté dans un trou. Il est destiné au génie de la montagne (« un serpent », « notre ancêtre »). Ce serpent est blanc ; il porte sur la tête deux plumes d'autruche blanches.

On peut considérer que le rituel ici rapporté met en œuvre :
• une équivalence symbolique :
- entre la jeune épouse, la chamelle gravide et le génie de la fécondité (l'épouse et la chamelle sont toutes deux parées de plumes d'autruche et d'une bande da gabak ; le génie porte deux plumes d'autruche sur la tête - rituel B) ;

- entre l'intronisation et le sacrifice de la chamelle (tremper le pied dans le sang de la chamelle sacrifiée permettrait à tout homme du clan royal de se faire reconnaître comme chef - A et B) ;
- entre l'acte d'épouser, de sacrifier une femelle gravide et de prendre possession de la terre.
• un sacrifice qui redouble et subsume la division politico-religieuse de la société (rôle des neveux utérins qui représentent les clans de la terre A et B; partage de l'animal - A et B).
• une définition du chef comme l'unique (tous les membres de son clan sont exclus du sacrifice - A et B) en charge de la génération (les femmes qui l'accompagnent ne doivent être ni enceintes ni en période d'allaitement - A; l'épouse n'est pas visible pendant le sacrifice - B).
• une définition de la souveraineté comme la résultante d'une alliance, scellée par mariage et sacrifice, entre un clan royal et des clans de la terre - A et B; clan royal étranger - A.

C. Chez les Kigé, « l'intronisation du chef s'accompagne du sacrifice d'une chèvre blanche et d'une brebis grise, pleines d'un ou deux mois, ainsi que d'une vache rouge », à l'intérieur d'un enclos spécialement construit. On couche la vache sur le sol et on lui attache les pattes, « le chef s'approche de la vache en imitant un lion ». Lorsqu'il est à proximité d'elle, il la frappe sur le dos ; elle meugle et les assistants crient pour effrayer le « lion ». Le chef prend son couteau et égorge l'animal. Il marche dans le sang. « Les femmes, qui n'ont pas le droit de pénétrer à l'intérieur de l'enclos, poussent des you-yous » (Tubiana, 1964, p. s91-92).

- Le rituel de consécration du roi indien comportait le sacrifice d'une vache pleine (*astâpadi* : vache à huit pattes) décrit et explicité comme suit par les liturgistes des *Satapatha-Brâhmana* (V, 5, 2, 8-10) :
« 8. Alors ils saisissent une vache rousse manifestement pleine en offrande à Aditi (mère des dieux Aditya). La procédure est la même que celle suivie pour la vache à huit pattes présumée stérile. (Cette procédure consiste notamment à mettre en scène une naissance : “Le prêtre dit : Tire cet embryon ! Autrement, il ne l'aurait pas arraché à la matrice, l'extraction serait de celle qu'on opère sur une femelle malade ou morte ; mais quand l'embryon est arrivé à terme, c'est par naissance qu'il sort... Quand il est extrait, il dit : Que l'embryon de dix mois remue avec la coiffe... en disant : qu'il se meuve ! il lui communique le souffle... Comme un veau de dix mois, il peut sortir avec la coiffe” (*S. Br.* IV, 5, 2, 3). Aditi étant cette terre, par là, l'officiant fait du roi l'embryon de cette terre. »
9. Alors ils prennent une vache tachetée, manifestement pleine, en offrande aux Maruts... Les Maruts étant les clans (*visah*) par là, l'officiant fait du roi l'embryon des clans...
10. Ces deux victimes animales sont offertes d'une manière différente par certains. Celle qui est saisie pour Aditi, ils la saisissent pour les Aditya ; les Aditya étant le Tout, l'officiant fait du roi l'embryon du Tout. Et celle qui est saisie pour les Maruts, ils la saisissent pour Tous-les-dieux, ceux-ci étant le Tout, par là, l'officiant fait du roi l'embryon du Tout. »

1. 3 Inceste

L'inceste est une propriété formelle des commencements.
Dzugudini, première reine des Lovedu, « par la vertu de son inceste » fit surgir un peuple nouveau (Krige and Krige, 1943, p. 6). Tè Agbanlin, premier roi du Dahomey (1688-1729) commettait l'inceste avec sa sœur (Akindelé et Aguessy, 1953, p. 26). Des relations incestueuses de Naba Oubry, fondateur de la dynastie de Ouaga, et de sa fille naquit Gning'nemdo qui succéda à son père. "Gning'nemdo" signifie : « chair de la chair » (Pageard, 1965, p. 22-23).

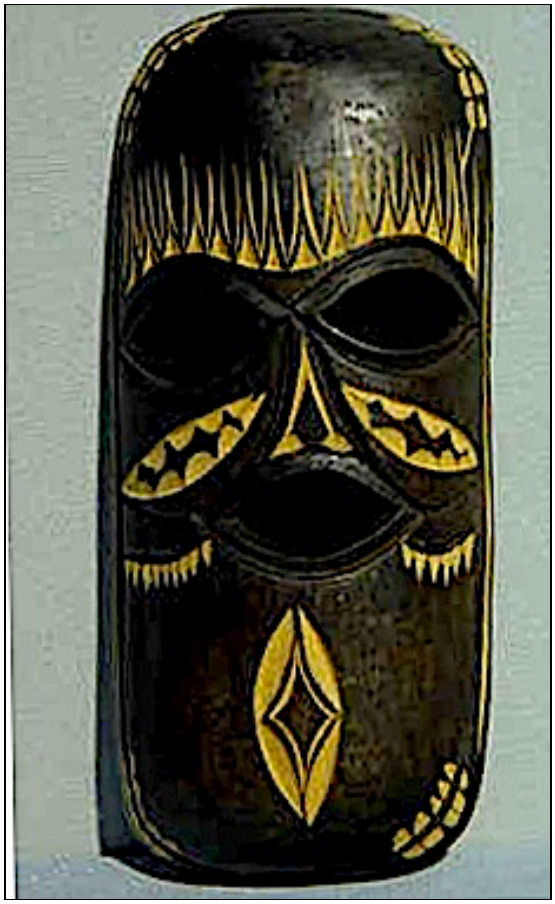
Union de soi avec soi, retour à la source, reprise de l'origine – la descendance incestueuse réalise une « ascendance » : à Hawaï, les chefs incestueux, eux-mêmes nés d'inceste, étaient considérés comme des dieux vivants parmi les hommes (Beckwith, 1951, p. 12-13) ; le Zend Avesta préconise les mariages consanguins dans le but d'accentuer la ressemblance des souverains avec la divinité (Darmesteter, 1891, p. 336-375), « en Perse, écrit Philon d'Alexandrie, les grands épousent leur mère et on regarde les enfants nés de ces unions comme les plus nobles et on dit qu'ils seraient dignes du trône » – l'inceste institutionnel serait la répétition d'une fondation originaire.

Acte de prise en charge du sol et fondation politique. Plusieurs cosmologies assignent à l'inceste la reconstitution d'une gémellité primordiale. L'appropriation incestueuse de la valence maternelle est alors forme et condition de l'investiture. Une version primitive du mythe d'Œdipe montre celui-ci régnant « sans histoires » sur Thèbes après parricide et inceste (Robert, 1915, p. 115). Dans l'Odyssée, Epicaste se pend et Œdipe règne seul.

Maternel, adelphique, semi-adelphique, symbolique, déplacé ou réel, l'inceste semble, en effet, lié à la nature même du sacerdoce royal.

- Le chef religieux des Dogons « passe pour devoir s'unir à sa mère... Il reste en relation avec elle, la nourrit, mais par l'intermédiaire de ses sœurs à lui, lesquelles sont à la fois ses filles, puisqu'il est le pseudo-mari de leur mère, et ses épouses, car elles sont comme des jumelles auquel il devrait être uni selon le mythe » (Griaule, 1954, p. 45).

- Chez les Swazi, le roi et sa mère sont appelés « les jumeaux » (Kuper, 1952, p. 35). La cérémonie de régénération annuelle de la royauté, l'Incwala, comporte, selon Schoeman (1935, p. 109-175), un rapprochement rituel du roi et de sa mère.
Le roi appelle sa première épouse rituelle « Mère ». « Les Swazi modernes disent : Nous sommes comme les Temba ; leurs rois, de même que les nôtres, épousent leur sœurs » (Kuper, 1947, p. 12).
Un mythe d'inceste royal (*id.*, p. 237) conte l'histoire du fils d'une jeune reine ayant fui la cour pour échapper à la vindicte paternelle. A la mort de son père, il revient chez sa mère, et, après avoir eu des relations sexuelles avec une jeune fille qui se trouve être sa sœur, devient roi. L'Incwala dramatise ce mythe en représentant l'opposition entre le roi et les hommes de son clan, opposition qui induit un rituel incestueux destiné à produire une « puissante médecine de fertilité ».



Masque Swazi

- D'après Verhulpen (1936, p. 183-184), le chef baluba avait des relations sexuelles avec sa mère et avec ses soeurs.

- Chez les Chamba, la première femme du royaume pouvait être la sœur ou la tante du roi (Meek, 1931 b, I, p. 335) .

- Chez les Shona, la première épouse du roi était toujours choisie parmi ses propres sœurs (Schebesta, 1926, p. 491).

- Chez les Yoruba, la première épouse du roi est sa sœur ; c'est elle qui couronne le roi (Johnson, 1921, p. 63 ; Frobenius, 1949, p. 174).

- Chez les Lunda, « le rituel d'investiture du chef comporte essentiellement comme condition *sine qua non* un rapport incestueux avec sa propre sœur (de même père et de même mère) avant que l'anneau cheffal lui soit passé au bras. Si cet acte n'est pas commis, le bracelet cheffal fait de nerfs ou de tendons humains, que le devin chargé du rite d'investiture lance sur le bras du chef, tombera à terre ou s'arrêtera sur les doigts, sans arriver au poignet marquant ainsi l'incapacité du candidat » (De Sousberghe, 1955-6, p. 937-938).

- Chez les Bushong, « Peu après son couronnement, [le chef] doit avoir des relations sexuelles avec sa sœur ou sa demi-sœur, et par la suite, il se mariera à une des petites filles de ses sœurs » (Vansina, 1964, p. 111).

- Chez les Lele, l'investiture repose sur la répétition de l'inceste commis par le héros mythique (Douglas, 1954, p. 189) .

- Chez les Shilluk, le roi, incarnation du héros mythique, doit épouser une demi-sœur paternelle (Irstam, 1944, p. 167, citant Hofmayr).

- Chez les Banyankole, la reine était une demi-sœur du roi (Roscoe, 1923 b, p. 58) .

-Chez les Baganda, après son élection, le roi devait épouser une demi-sœur (Roscoe, 1911, p. 84) .

- Chez les Thonga, le chef épouse une nièce de sa mère (Junod, 1936, I, p. 361).

- D'après Theeuws (1960, p. 168 s.), au cours de l'intronisation, le chef luba est enfermé dans une case spécialement construite avec sa nièce et son neveu, « étendu entre eux » ; « pendant quatre jours, ils resteront isolés de la communauté », « l'endroit est strictement tabou pour les femmes ». Pendant ces quatre jours, l'oncle maternel du candidat fait fonction de « mère du chef ». Il porte le collier *lukula* autour de la poitrine, comme une femme enceinte ou une femme préparant le repas du chef. A l'intérieur de la case, le chef doit avoir des rapports sexuels avec sa nièce.
Par la prise de possession de la nièce, qui porte un titre « réservé aux femmes qui sont en rapport avec les grands esprits du pays » (alors qu'elle n'est qu'une femme de son propre clan) le chef (étranger) prend possession de la terre. Le motif incestueux recouvre ici une réalité politique : la domination des envahisseurs luba sur les premiers occupants. L'inceste « autorise » l'appropriation du sol. Le chef de terre local paie tribut à l'occasion de l'installation du chef luba et, selon Burton (1961, p. 21 s.), un village vassal était alors anéanti.

2. Le roi et sa parenté mâle

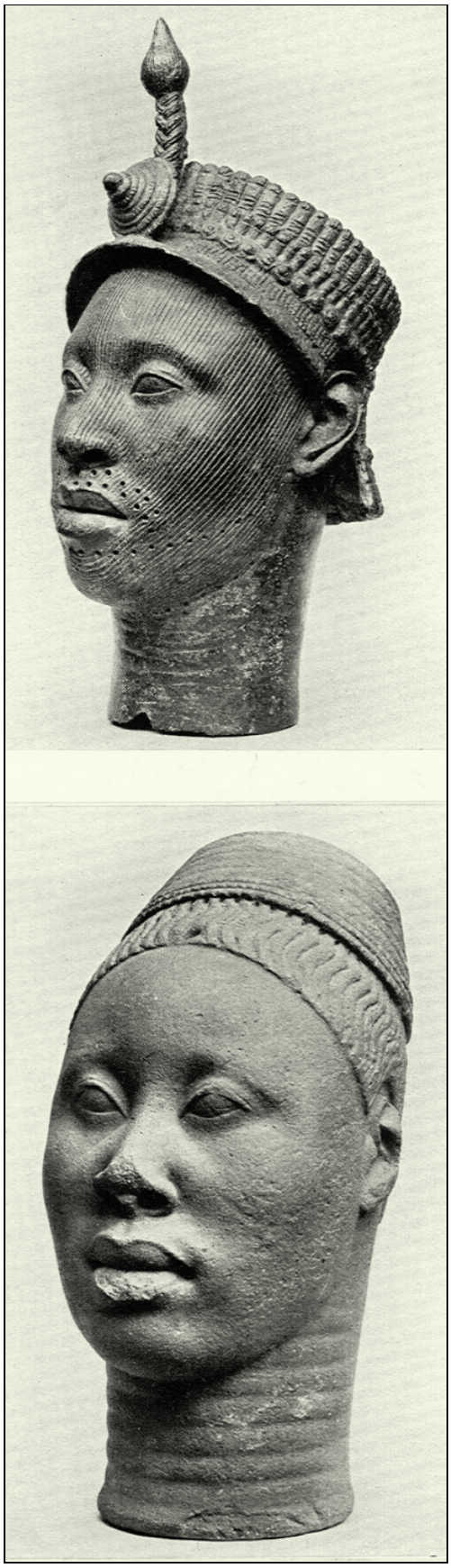
L'inceste avec la mère (ou une homologue), son sacrifice (ou sa mise à l'écart), le sacrifice d'une femelle gravide, tels que mis en scène dans les rites d'intronisation, apparaissent comme des formes d'appropriation de la génération : le roi devient sa propre origine et peut devenir l'origine des origines. Par le meurtre ou la disqualification des collatéraux et de certains affins (ceux que le système familial regarde comme des ayants droit sur la mère ou la sœur), il est posé que le roi, origine sans origine, n'a ni supérieur, ni semblable, ni concurrent.

2.1. - Le thème mythique et littéraire de la succession, tel qu'il apparaît dans l'histoire d'Œdipe, marque l'opposition du fils, du père et de l'oncle maternel (Robert, 1915, *passim*).

- Au Ruanda, d'après Sandrart (1959, I, p. 54), le roi égorgeait un de ses oncles maternels lors de son accession au tambour.

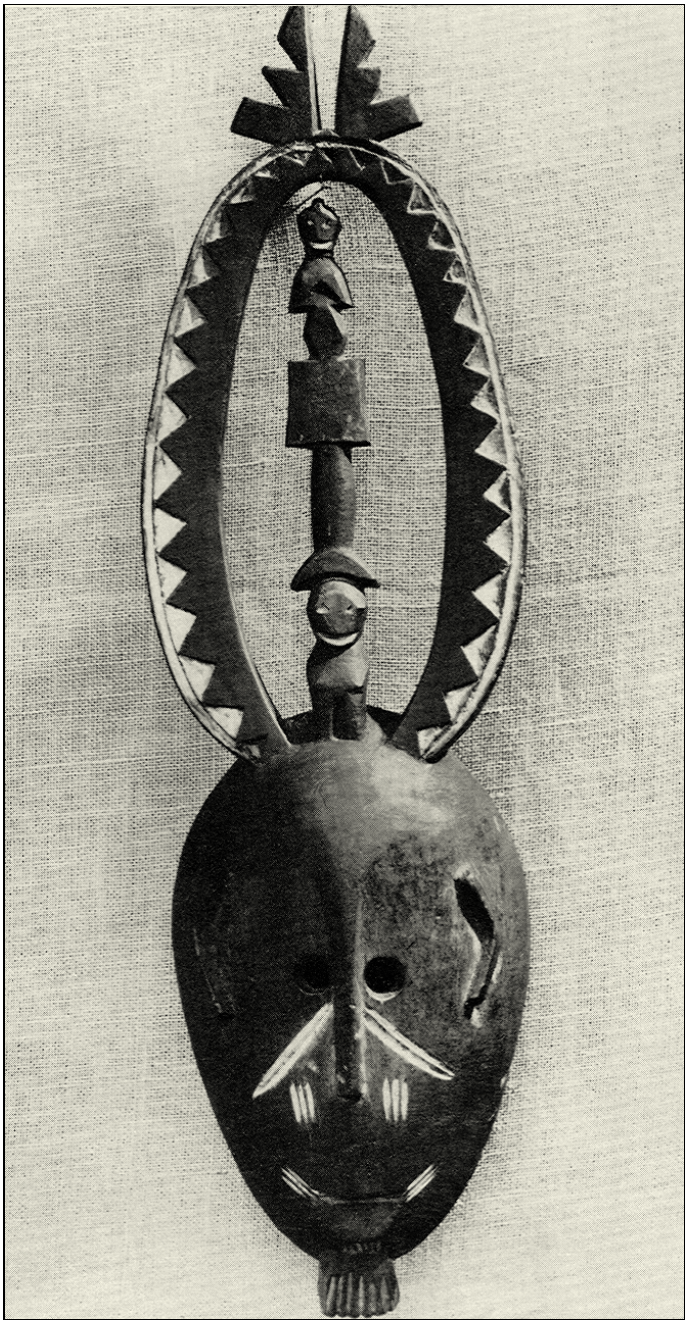
- Chez les Shilluk, le mythe d'origine fait état de la lutte qui oppose le premier roi à ses oncles maternels. (Hofmayr, 1925, p. 147 s.).

- Au Bénin, on raconte qu'Oriniyan, le fils de l'Oni d'Ifé, venu à la demande des notables pour faire régner la paix n'avait pas réussi dans cette entreprise et ne supportait pas l'« odeur de l'endroit ». « Aussi décida-t-il de repartir à Ifé, laissant son fils tout petit à sa mère et au clan de celle-ci. Eweka fut très jeune intronisé roi... Une des grandes fêtes annuelles devait avoir lieu. Eweka désirait que son grand-père maternel y apparût habillé de l'*égbêlé* (sorte de tablier cérémoniel) et le lui fit dire ; mais le jeune roi, ignorant les nuances de la langue, prononça le mot jêbèlé, qui signifie se suicider. L'intéressé se conforma aux instructions du roi » (Palau Marti, 1964, p. 73).



Tête dite de l'Oni Obalufon 1er (Bristih Museum)
Tête dite de l'usurpateur Lajuwa (Coll. d'Ifé)

- Le fondateur de la dynastie des Nupe, Tsoede, fut aussi l'initiateur des sacrifices humains. La première victime fut son oncle maternel (Nadel, 1971, p. 130).



Nupe
Masque. H. 65,5 cm (Frobenius, 1911 à Mokwa, British Museum)

2.2. - Chez les Bushong, la devise du roi proclame : « Tous les animaux chassent en bande, le léopard chasse seul ». Le jour du couronnement, un dignitaire s'adresse à l'élu : « Toi seul, tu es roi, que tes parents s'en aillent. Tu étais du clan de ta mère, maintenant tu es ton clan à toi. Tue ton frère ; tue ta mère ». (Celle-ci doit alors épouser plusieurs hommes « afin que le père du roi ne soit qu'un mari parmi d'autres »). « Le successeur est normalement l'homme le plus âgé du lignage royal ; il doit être en même temps l'aîné généalogique du lignage. S'il y a conflit entre ces deux principes, on choisit l'homme le plus avancé en âge. L'aîné généalogique moins âgé doit se pendre dans une case spéciale. Mais le conseil peut refuser de reconnaître le successeur immédiat et nommer une personne plus capable pourvu qu'elle appartienne au lignage royal. Dans ce cas, tous les hommes plus âgés et les aînés du lignage doivent être supprimés » (Vansina, 1964, p. 111, 11).

- Chez les Sukuma, on demande au chef lors de la cérémonie d'investiture : « Pourrais-tu tuer ton père ? » le chef répond : « Je le pourrais » ; « Ta mère ? Ton frère aîné ? Ta soeur ? ». A chaque question, le chef répond : « Je le pourrais » (Cory, 1951, p. 25).

- Une devise du roi d'Oyo proclame : « Personne ne peut être roi tant que son père est vivant » (Palau Marti, 1964, p. 225).

- Chez les Jukun, on disait au roi : « Tu n'as ni père ni mère, mais tu es le père de tous". "Jadis, les parents du roi étaient mis à mort le jour même de l'élection de leur fils » (Meek, 1931 a, p. 137).

- Au Nkole, « Le roi est comme le chef des taureaux. Lorsque l'*engundu* est battu par un taureau plus jeune, nous tuons l'*engundu* et nous laissons le plus fort des jeunes taureaux prendre sa place ». Ce sont les femmes du souverain qui sont chargées d'observer, avec les notables, les premiers signes de la décrépitude du roi. Les fils du roi qui briguaient la succession se battaient jusqu'à ce qu'il ne reste qu'un seul survivant (Oberg, 1964, p. 137).

- Au Bénin, « un des premiers soins du roi est de pourvoir à la sûreté de sa personne et de ses états en se défaisant de ses frères. Et comme il n'est pas permis de mettre la main sur les princes de sang, on dit que le roi les contraint à se pendre eux-mêmes, et qu'après cela il les fait enterrer avec beaucoup de pompe » (Dapper, 1686, p. 312-313).

Chez les Luba, « jusqu'à une époque récente, aucun chef n'était reconnu avant d'avoir tué tous ses frères » (Burton, 1961, p. 20).

- Chez le Lele, « un jeune chef est censé tuer tous ses frères de clan à chacun des rites de transition de son adolescence » (Douglas,1954, p. 200).

- Au Baguirmi, les frères du souverain étaient éborgnés (Nachtigal, 1880, p. 328).

2.3. - *Nihonshoki* (XI) rapporte : « Jadis, à la Cour impériale, l'empereur Honda, sans tenir compte du prince aîné, fit du prince puîné son héritier. L'empereur disparu, aucun des deux frères, chacun le cédant à l'autre, ne monta sur le trône. Trois années s'étaient même écoulées sans qu'il fut possible d'en finir, quand le prince Uji, profondément affecté déclara : « Comment ? vivant longtemps encore, puis-je semer le trouble dans l'Empire ? » Et, de lui-même, il trancha le fil de ses jours ; c'est ainsi que, ne pouvant- plus se récuser, le prince aîné accéda au trône. »

- En Chine, un proverbe disait : « II n'y a qu'un soleil au ciel et qu'un souverain sur terre ». L'époque particulièrement trouble où trois Fils du Ciel régnèrent en même temps (220-280) fut précédée d'une série de cataclysmes et de phénomènes anormaux. « La terre se mit à trembler à Lo-Yang. Un raz-de-marée formidable ravagea les côtes... La première année du règne de Kouang-Louo fut marquée par des changements de sexe de coqs en poules... Une éclipse de soleil s'étant produite, les confucianistes y virent une entreprise du Yin, principe féminin, contre le principe solaire et mâle impérial yang, et ils adressèrent une demande à la régente pour que les eunuques fussent supprimés et le harem évacué » (*Chronique des Trois Royaumes*).

3. 1. Le couple royal et la fécondité du royaume

Tous les systèmes considérés mettent en rapport l'union rituelle du couple royal et la fécondité cosmique.

- On dit chez les Yoruba que ce sont les unions incestueuses, à l'instar de celle dont devait naître Shango, le dieu de la pluie, qui ont le pouvoir de faire pleuvoir (Frobenius, 1949, p. 204-205).

- En Urundi, le roi naissait avec les graines de toutes les plantes du pays dans les mains (Meyer, 1916, p. 91).

- Chez les Jukun, les sujets d'un nouveau roi se jettent à terre devant leur souverain [...] et s'écrient : « nos récoltes », « notre pluie », « notre santé », « notre richesse ». Une part des graines royales moissonnées pendant le festival annuel est semée cérémoniellement par la reine. Les notables sont autorisés à mélanger quelques graines des semences royales aux leurs (Meek, 1931 a, p. 137, 146).

- Au Nyoro, le deuxième jour de la cérémonie d'habilitation, le roi visite toutes les maisons de l'enclos royal et voit toutes ses épouses ; chacune lui fait don d'une vache et d'un veau... Quand il arrive à une maison liée au fondateur de la dynastie, on lui donne du mil, des haricots, des grains de sésame qu'il jette en direction des quatre points cardinaux (Roscoe, 1923 : 133).

L'installation de la reine (la demi-sœur du roi) comporte la cérémonie suivante. La reine est officiellement escortée jusqu'à la salle du trône où siège le roi. « Une vache et un veau provenant de l'ancienne maison de la reine sont présentés à la porte et (un notable) les désignant au roi dit : "La reine est venue demander pour les mains", en utilisant le nouveau titre de la reine. (La permission d'embrasser les mains du roi était un symbole de la confirmation dans la charge...) Le roi, jetant un regard sur la vache et le veau étendait les deux mains, paumes retournées, et la reine, s'agenouillant, les prenait et les baisait ». « Six mois après son installation, elle devait boire céremoniellement le lait sacré ; à cette occasion, elle amenait une vache et un veau en présent au roi. Un notable, les montrant au roi, disait alors que la reine était là et demandait à boire le lait... Quand elle avait bu, le roi lui présentait les mains, elle s'agenouillait et les baisait ; elle était maintenant pleinement en charge de son office » (*id.,* p. 138-139).

- Chez les Pende, « le chef ne peut avoir aucun rapport sexuel hors de la chefferie... S'il s'absentait pendant la germination du mil, on dirait : "II a été porter notre semence dans un autre village" » (De Sousberghe, 1963, p. 54-55).

- Chez les Bushong, « les relations incestueuses du roi sont destinées à rehausser son pouvoir fécondateur ». Le roi représente Woot, l'ancêtre dispensateur de la fertilité. Celui-ci commit l'inceste avec sa sœur ; ses neuf fils ont créé les plaines, les collines, les rivières, les forêts et les rochers. Woot a donné aux hommes les techniques et les métiers (Vansina, 1964, p. 99).

- On dit chez les Kotoko : Si tu « pêches parce que tu as faim prononce son nom. Si tu le vois, ta faim est morte » (Lebeuf, 1969, p. 124).

- Chez les Moundang, quand une femme stérile met au monde un enfant : « Elle rit. Elle a beaucoup pleuré devant le roi et le roi a fait qu'elle a eu des enfants » (Adler, 1982, p. 279).

3. 2. Stérilité de la première union royale

Condition remarquable de la première union royale : elle doit rester stérile.

- Chez les Kotoko, « le mariage de la première femme est frappé de stérilité... et, si besoin est, des plantes abortives sont mêlées à sa nourriture » (Lebeuf, 1969, p. 127).

- Chez les Moundang, « une règle voulait que la reine demeurât stérile. Les Anciens racontent qu'en cas d'accident un esclave avait le devoir de tuer le nouveau-né, mais qu'en général, on recourait plutôt à des pratiques abortives » (Adler, 1982, p. 318-319).

- Chez les Banyoro, « il était de coutume que la reine n'enfante pas [...] se trouvait-elle enceinte, elle devait prendre des drogues abortives » (Roscoe, 1923 a, p. 140-141).

- Chez les Baganda, la demi-sœur du roi, son épouse, doit rester stérile sous peine de mort (Roscoe, 1911, p. 84).

- Chez les Jukun : - le personnage féminin, « contrepartie femelle du roi », dont on parle comme la « femme du roi », « n'a pas de relations sexuelles avec le roi [...] et doit s'abstenir de tout rapport sexuel au risque d'anéantir les récoltes »; - la « soeur officielle » du roi doit être ménauposée ; - l'« épouse principale » du roi n'a de relations sexuelles avec le roi que la nuit du couronnement (Meek,1931 a, p. 340-341).

La stérilité de la première union royale, généralement de nature incestueuse, porte une conséquence institutionnelle immédiate : l'héritier du trône sera, en quelque façon, l'homme d'un clan non-royal qui se rapproche ainsi du gouvernement. Le « face à face » du roi et de sa soeur, du roi et de sa mère – l'un et son double, l'un et son origine – à la faveur duquel le roi deviendrait lui-même « embryon du monde » selon l'expression des *Satapatha-Brâhmana*, et pivot du monde est la figure d'une reprise ordonnée du bourgeonnement de la création. En tant que forme du pouvoir – cosmique et politique – le trône est moyen du pouvoir. C'est la relation de deux types de mariage que la royauté sacrée donne à comprendre : un mariage rituel, généralement incestueux et stérile d'une part (quand tel n'est pas le cas, les fils du couple rituel sont exclus de la succession) ; des mariages politiques et féconds d'autre part. Le premier mariage définit le couple royal proprement dit, le second en rapproche contractuellement les clans dans lesquels le roi prend femme.

3. 3. La mère, la soeur, l'épouse. Le roi

- Chez les Kotoko, trois femmes jouent dans l'organisation traditionnelle un rôle prépondérant auprès du Prince, la Gumsu, sa première épouse, la Magira, sa propre mère et la Rolanduma, sa soeur aînée ou la soeur de son père... Les Kotoko confèrent le titre honorifique de Immu qui signifie littéralement "les mères" à toutes les épouses du Prince régnant et à celles de ses prédécesseurs dont la plupart... continuent à vivre dans sa demeure (Lebeuf, 1969, p. 126).
La première épouse est associée à « une étoile appelée Manduma (litt. "mère grande") » (*id*., p. 129), elle symbolise la terre des premiers occupants du sol.
« La Gumsu est la première femme du pays [...] Miarre (chef) des femmes dit-on à Logone-Birni [...] sœur épouse ou fille épouse [...] sa principale fonction est d'être entièrement à. la disposition du Prince. Installée dans des appartements particuliers au centre de sa résidence, à l'écart du quartier réservé aux autres épouses et face à sa propre chambre à coucher, elle y demeure presque en permanence pour ne pas manquer la visite que ce dernier peut lui rendre dès qu'il le désire »... (« Mais son mariage est frappé de stérilité » - *id*., p. 127-128).
Comme sa fonction, le titre de la Magira, mère du roi, « est entièrement lié à celui de son fils, c'est l'intronisation de ce dernier qui le lui donne et s'il meurt avant elle, elle perd ses privilèges ». Autrefois, (*supra*), elle était mise à mort le jour de l'intronisation. « Aujourd'hui, la Magira est tenue de quitter la résidence princière dès la nomination de son fils » (*id.,* p. 131).

- En Urundi, un prince n'est éligible qu'à une double condition : il ne peut pas être marié et sa mère doit être en vie. Un proverbe dit qu'un orphelin ne règne pas (Meyer, 1916, p. 91, 189).

- Au Bénin, écrit Dapper (1686, p. 312), le roi « honore extrêmement sa mère ; il ne se fait rien de considérable qu'on ne prenne son avis. Cependant, en vertu de je ne sais quelle loi, il ne leur est pas permis de se voir ». Si la mère meurt, son fils étant encore prince héritier, on embaume le cadavre afin de le conserver ; devenu roi, l'héritier intronise sa mère en la personne de son cadavre ; puis le cadavre est enterré à nouveau avec les honneurs funéraires dus à la mère du roi.

- A Porto-Novo, « La mère du roi était très honorée [...] Elle était la dépositaire du siège royal. Elle était considérée elle-même comme le siège du roi, ainsi qu'en témoigne la phrase qui annonçait sa mort: "le siège du roi s'est renversé" ». (Palau Marti, 1964, p. 132) (En Egypte, le trône était considéré comme la mère du souverain - Frankfort, 1948, p. 43).

- Au Nyoro, quand s'ouvre la succession, une lutte à mort s'engage entre les fils du défunt roi qui prétendent au trône. « Avant le combat, chaque prétendant va chercher sa mère parmi les veuves du roi et la conduit en un endroit secret à la garde de quelque chef [...] Avant la proclamation du nouveau roi, les mères des princes vaincus étaient mises à mort sur l'ordre de la mère du vainqueur » (Roscoe, 1923 a, p. 146). La porte principale de l'enclos de la mère du roi, construit à un ou deux milles de l'enclos royal, s'ouvrait en direction de celui-ci. Elle portait une amulette garantissant longue vie à son fils. Elle possédait un tambour spécial dont le battement disait : « Elle n'a nul besoin d'appeler les dieux, son fils est roi ». On la saluait d'un « Que sont les hommes ? Tu es la mère de Dieu ! Elle ne pouvait plus jamais revoir son fils et elle était censée mener une vie chaste » (*id.,* p. 146).
« Un prince qui devenait roi était toujours marié avant d'accéder au trône, mais son épouse favorite ne pouvait devenir reine, ce rôle ne pouvait être tenu que par une princesse, une demi-sœur » (*id.*, p. 136). « Le jour du couronnement, le roi désignait deux femmes de son clan maternel qu'il appelait ses "petites mères" pour prendre soin de la couronne. Elles étaient les gardiennes ; elles avaient le dépôt des rognures d'ongle et des mèches de cheveux du roi [...] conservés dans un panier spécial avec son cordon ombilical, sa première dent et les six dents extraites lors de l'initiation [...] C'étaient les épouses officielles du roi, mais elles ne pouvaient avoir d'enfant et le roi les appelait rarement dans sa couche ; si l'un d'elles tombait enceinte, elle était contrainte d'avorter » (*id.*, p. 131-132).

- Au Ganda, immédiatement après l'élection du roi, on allait chercher sa mère parmi les veuves du défunt souverain. C'était un personnage sacré. Elle avait ses propres domaines et sa propre juridiction. Il lui était loisible d'avoir autant d'amants qu'elle le voulait, mais elle ne pouvait, sous peine de mort, avoir d'enfants. (Roscoe, 1911, p. 105). « Survivait-elle au roi, sa position devenait très modeste, on lui laissait juste assez de terre pour vivre avec un minimum de confort » (Roscoe, 1902, p. 67).

4. Androgynie et travail de l'origine

« L'huis de la femelle obscure est la racine de Ciel et de Terre. »
(Tao-Tö-King)

La reconstitution d'une androgynie primordiale est parfois donnée, dans les systèmes considérés, comme le concept d'une action sur la nature et comme l'idéal que vise à réaliser le mariage royal.

Chez les Lugbara, le faiseur de pluie contrôle la pluie en manipulant des objets contenus dans des pots enterrés dans « un morceau de sauvagerie » au milieu des terres cultivées que les Lugbara désignent comme un « vagin du monde ». Les pots de pluie contiennent divers objets parmi lesquels des pierres de pluie en quartz, mâles et femelles, des vertèbres de serpent et d'oiseaux, ainsi que des perles et des labrets de verre et d'obsidienne. Les pierres des quartz, appelées *si* (grêle) sont censées être tombées directement du ciel, mais aussi avoir été extraites du sol... Elles sont mâles et femelles (les premières de forme phallique, les secondes rondes et percées) ; les serpents et les oiseaux sont considérés comme des êtres hermaphrodites (Middleton, 1978, p. 381). Tous ces objets représentent un lien entre les principales catégories du ciel et de la terre. Seuls capables de « conjoindre ces sphères » (autrefois jointes mais séparées par la divinité, courroucée par la conduite des hommes), les faiseurs de pluie « s'acquittent du travail de l'Esprit divin » (*id.*, p. 382).

Autrefois, en cas de sécheresse persistante, le faiseur de pluie faisait venir la pluie « en éviscérant un captif au sommet d'une colline » (*id.*, p. 379, 382, 385), lequel se change alors en léopard. Cet animal, « doté des attributs de la divinité » est regardé comme la réincarnation d'un défunt faiseur de pluie (*id.*, p. 38l). Cette autre procédure – si la manipulation de natures hermaphrodites et la conjonction du céleste et du terrestre ont le pouvoir de faire venir la pluie – donne à voir le sacrifice du faiseur de pluie comme l'acte par lequel il devient à la fois opérateur de la conjonction et nature hermaphrodite lui-même, terre et ciel, Esprit divin. Quand il se retire dans son bosquet de pluie, on dit qu'il est allé « faire son œuvre » (*azi*). Azi signifie « travail » et « labeur », mais, dans ce contexte, le mot prend plus précisément la connotation de « devoir », ce qui est caractéristique de la condition sociale et humaine de quelqu'un ; par exemple, on dira que le « travail » d'une femme, c'est d'enfanter (*id.*, p. 385). Couché dans sa tombe sur le côté gauche, comme une femme, il se changera en léopard divin. Il est, socialement et cosmologiquement, l'être double qui perpétue l'œuvre divine en travaillant dans le « vagin du monde ».

Les Moundang expliquent que c'est à l'aide des « fétiches » de la terre et des épouses qu'il a reçues que le roi « travaille », « qu'il est à même de remplir la charge dont il est investi » (Adler, 1982, *op. cit.*, p. 307). « Le mariage royal étend à l'extrême limite le principe d'équivalence de toutes les femmes. Non seulement le roi épouse sans dot, ce qui a pour corollaire que toutes les femmes du pays moundang sont potentiellement siennes, mais il peut également prendre femme dans son propre clan voire son propre lignage » (*id.*, p. 311). Quand le roi épouse une jeune fille de la catégorie des *wé-pe-wul-li* (« celles qui sont dans la grande chambre »), le premier rapport sexuel prend place à la fin de la fête des récoltes sous une forme ritualisée (*id.*, p. 316). Le domaine du roi, la nature de son travail, c'est le féminin, et principalement en relation avec la première femme du palais. « La première épouse du roi (dont le nom signifie « mère de l'enclos royal ») [...] est liée à son royal époux plus qu'aucune femme du palais et partage avec lui le caractère d'être unique [...] Elle a droit à des épousailles cérémonielles ; elle a le dépôt des regalia qui fait d'elle une égale des masques ; elle fonde la légitimité de la succession dynastique ; enfin, elle quitte le palais à la mort du roi ». « La sacralité de [sa] fonction l'éloigne plutôt qu'elle ne la rapproche du roi... Elle est crainte assurément car sa bouche peut maudire, mais elle est aussi maltraitée pour la moindre faute ; elle souffre plus que ses coépouses ; selon la formule de l'esclave du palais chargé de veiller à la bonne marche des activités féminines », « c'est une prisonnière » (*id.*, p. 320).

Dans la topographie du palais-microcosme, l'habitation de la *mah-mor-yã* occupe le fond de l'enceinte. A proximité, se trouve une petite ouverture, opposée à l'entrée du palais selon l'axe sud-nord, « en principe fermée » et « masquée par une portière de paille ». « C'est par là (*te-mor-yã*, le derrière ou l'anus de la maison), qu'à la mort du roi on fait secrètement sortir son cadavre pendant la nuit » (*id.*, p. 314). Ce « lieu du fond » est la place sacrificielle par excellence, "véritable sanctuaire dans l'enclos du palais"; (l'une des chambres de la demeure de la reine « recèle les regalia du souverain qui sont confiés à sa garde ») (*id.*, p. 318).

L'épouse rituelle du roi est le point symbolique où se renversent les significations : matrice d'une vie périssable, sa possession met le roi en situation – « entre le vagin et l'anus », selon le nom d'une muserolle qui, chez les Moundang, donne le pouvoir au roi; entre expression et excrétion – de travail sacrificiel dans le « vagin du

monde ». Du flux naturel, l'institution tire la circularité cosmique qui sauve la vie de son origine mortelle. Chez les Banyoro, quand la nouvelle lune paraît, le chef du collège des prêtres s'adresse au roi en ces termes: « Tu as survécu à la lune et tes gens sont des combattants. Puisses-tu vaincre » (Roscoe, 1923, p. 107).

En tant que moyen de reconstitution de la dualité originaire, le mariage rituel (généralement incestueux) est compris comme l'acte dont dépend la fécondité de la création. Mariage « stérile » dont l'efficience se développe dans tous les êtres du royaume. Trois types de raisons sont invoquées pour justifier la stérilité de l'épouse rituelle du roi : - le caractère incestueux de l'union s'opposerait à son expression ; - la qualification de sa descendance mettrait en question un système de gouvernement qui repose sur la dialectique réglée d'une organisation de clans et d'un pouvoir royal (*supra*) ; - la maternité de la reine déséquilibrerait la dualité constitutive du pouvoir rituel en ajoutant un troisième terme à l'autorité. Motifs rituels et motifs constitutionnels apparaissent complémentaires s'agissant de systèmes politiques dont le but est de mettre en œuvre, pour le bénéfice commun (c'est-à-dire, en l'espèce, pour le bénéfice d'une organisation de clans) un pouvoir rituel qui tire sa source de la nature spécifique du couple royal.

Le mariage incestueux du roi réalise la conjonction significative des deux principes cosmiques. Considéré dans son résultat, il donne à la société qui le met en œuvre un pouvoir sur la génération naturelle qui s'autorise de la définition et de l'affectation de la première femme du royaume, « objet » et « matière » du travail rituel du roi. Sa propriété peut consister, sinon dans le transfert du pouvoir de la génération au roi, du moins dans son contrôle et sa mise en forme. La stricte réglementation de la procréation palatiale concerne les deux temps de la constitution et de la diffusion de la « vertu royale » : la première épouse ne peut engendrer et les autres femmes du palais sont écartées de la sphère de la souveraineté quand elles sont enceintes. La vertu que le roi acquiert par son mariage rituel, il la diffuserait par ses mariages féconds :

1°) C'est de sa première épouse qu'il tire la substance de la souveraineté et la reine est son indispensable vis-à-vis rituel. Comme les Banyoro et les Kotoko, les Moundang justifient la stérilité de la reine par 1'incompatibilité entre les « lourdes tâches » lui incombant (en y incluant la garde des regalia) et « l'absorption par les soins maternels » (Adler, 1982, p. 319). On dit chez les Kotoko que « le temps que la reine devrait consacrer à une grossesse et à l'allaitement de son enfant serait distrait de celui réservé au Prince ». Or, on sait « qu'elle demeure en permanence dans sa chambre à coucher, pour ne pas manquer la visite que celui-ci peut lui rendre » (Lebeuf, 1969, p. 128-129). Chez les Banyoro, la reine devait être en permanence à la disposition du roi, « chose impossible si elle avait dû se consacrer à son enfant » (Roscoe, 1923 a, p.140).

2°) C'est par ses mariages « diplomatiques » avec les filles des clans que le roi propage la vertu de l'institution. Cette propagation divise et le roi et sa souveraineté. Les Lunda disent que si la demi-sœur du roi avait un fils, celui-ci devrait être roi (Singleton-Fisher in Mc Culloch, 195, p. 11). S'agissant d'une descendance moins proche de la souveraineté, mais qui tient, par hypothèse, sa qualification de l'union rituelle du roi, la logique du système commande les dispositions qui préserservent l'« intégrité » du souverain : la génération d'une épouse, comme son fruit, peuvent être en mesure d'offusquer son pouvoir, s'il doit être l'unique en charge de la génération et du pouvoir rituel. Chez les Kotoko (Masson-Detourbet, 1953, p. 15-16), les épouses du roi ne peuvent accoucher dans l'enceinte royale. Chez les Swazi (Kuper, 1947, p. 74), dès les premières douleurs, les reines sont envoyées enfanter dans le quartier des gens du commun. Au royaume d'Oyo (Palau-Marti, 1964, p. 213), le fils aîné du roi était mis à mort lorsque son père mourait. « Pendant la vie du roi, il exerçait des fonctions qui en faisaient en quelque sorte l'équivalent du souverain, ce qui lui valait l'interdiction absolue d'aller au palais et de voir son père ». Chez les Sukuma (Cory, 195, p. 13), quand l'épouse du chef donne naissance à un fils (la naissance d'une fille ne pose pas ce problème), « elle doit quitter l'enclos royal et vivre séparée du chef [...] Elle lui rend fréquemment visite, mais un tabou sévère lui interdit d'amener son fils à proximité de l'enclos royal ». Chez les Nyanga (Biebuyck, cité par de Heusch, 1958, p. 106), le chef n'a qu'une fois des rapports sexuels avec sa sœur-épouse. Celle-ci, éloignée du chef, mène une vie sexuelle très libre. Si son premier né est un mâle, il est mis à mort. A Porto-Novo (Palau-Marti, 1964, p. 207-208), « les femmes qui ont conçu disparaissent à tout jamais, et à l'exception du roi et d'un ou deux de ses fidèles, personne ne sait [...] où est l'enfant ». Chez les Banyankole (Roscoe, 1923, p. 51), les fils du roi ne voyaient leur père que lorsque celui-ci les convoquait quand il se sentait proche de la mort. Chez les Jukun (Meek, 1931a, p. 339), quand une épouse du roi est enceinte, on informe le roi en usant pour la circonstance d'un terme spécial « comme s'il était inconvenant d'appliquer au roi le mot qui désigne la paternité. Le roi offre un vêtement à l'épouse enceinte et ne la revoit pas avant que l'enfant soit sevré ». Chez les Swazi (Kuper, 1947, p. 62), on apprend aux fils du roi à répondre, quand on leur demande qui est leur père, en donnant le nom d'un des frères du roi.

5. « Féminité » du roi

Le travail du roi, dont l'objet est de garantir la fécondité du royaume, s'exprime à travers un contrôle delà génération qui peut se dire « féminité » du roi. S'il est parfois le seul mâle du palais, comme chez les Mossi, à l'exception de son cheval qui ne fait aucune saillie (Izard, 1980, p. 416), le roi est, de règle, ou le modèle, ou le double, ou le vis-à-vis de toute féminité, selon une configuration parfois indissociable de sa personne. Seul mâle du palais, en charge de toute féminité. On pourrait préciser la nature de cette féminité en en classant les caractéristiques sur une échelle allant d'un pouvoir sur la génération acquis dans un mariage sans contact sexuel, jusqu'à un pouvoir sur la génération manifesté sans concours masculin – comme chez les Lovedu, dont le roi est une reine sans époux officiel qui a pour fonction le contrôle de la pluie et la redistribution des épouses (Krige and Krige, *op. cit*., 1943).

- Chez les Dogons, « on parle de la féminité du Hogon – "Hogon" vient de qualité de chef » (Calame-Griaule, 1968, p. 209) qui est celle de la terre. « De la femme et de la terre il a l'ambiguïté, il est à la fois pur comme la terre cultivée et la mère féconde, impur comme la brousse stérile et la femme menstruée » (*id.* 1968, p. 299). « Il n'est pas autorisé à quitter sa maison pendant la période où croissent les végétaux, temps où ses deux âmes sont en étroite communion avec les âmes des céréales » (Griaule et Dieterlen, 1954, p. 101).

- Chez les Pende, « au moment des semailles de millet, d'arachide et de maïs, le chef doit dormir dans la case de sa première épouse, mais sur une natte séparée, jusqu'au moment où sortent les premières petites pousses vertes de ces plantes, le mystère de la germination est alors terminé et il peut reprendre sa "ronde polygame" » (le manioc se plantant par boutures n'appelle pas pareil interdit) (De Sousberghe, 1954, p. 215-2l6). On dit alors du chef continent : « (il est) comme la femme qui prépare ses couches, il ne doit pas voyager » ; « c'est lui qui tient la graine » (*id.* 1963, p. 58).

- Chez les Mushinga, « une vieille femme qui a fini d'enfanter [est] donnée au chef. C'est elle qui dort dans la case cheffale – elle ne peut désormais avoir de relations sexuelles avec aucun homme ; si cet interdit était violé, toutes les femmes de la chefferie auraient des fausses couches. Sa grande vieillesse est garante de l'observation de l'interdit » (De Sousberghe, 1954, p. 2l6). En revanche, dans la petite chefferie voisine de Niegenene, "c'est le chef lui-même qui, une fois désigné, est voué à la continence et doit s'abstenir désormais de tout rapport avec des femmes... Il doit renvoyer son épouse (De Sousberghe, 1963, p. 66)... La violation de l'interdit par le chef amènerait la maladie et la mort dans les villages de la chefferie (*id.,* 1954, p. 2l6). Le chef – de même que les autres chefs Pende qui « eux régnent associés à une épouse cheffale » – est tenu de porter une gaine de chasteté ou étui pénien « passée par son ministre

« Shiangu de Niegenene »
Gaine de chasteté

qui noue lui-même les nœuds dans le dos et le vérifie tous les matins ». Cette gaine est sertie d'un anneau de cuivre au-dessus du gland, « une petite ouverture est ménagée à l'extrémité pour les besoins naturels, le chef ne pouvant [l'] enlever jusqu'à sa mort ». Chez les Niegenene et les Niengu, outre la gaine, on faisait prendre au chef un poison paralysant les organes, poison dans la composition duquel entraient plusieurs « ingrédients végétaux [et] des parties de silure ou poisson électrique » (*id*., p. 217-218). Dans la région de Loange, il existe des chefferies où l'hernie scrotale est exigée du chef soit avant l'investiture, soit un certain délai après la nomination et « ce en signe de ratification de la part des ancêtres » (*id*., 1963, p. 67). Dans certaines chefferies Pende, on énonce le principe : « Notre chef engendre étant laïc, il n'engendre plus comme chef » (*id.*, p. 69). Les Nyoka disent : « Notre souveraineté consiste à ne pas engendrer, la leur (aux autres Ba-Pende) consiste à engendrer des enfants » (*id*., 1954, p. 216).

- Chez les Jukun, « le roi est le seul mâle adulte à ne pas être sujet à la pollution entraînée par le contact d'une femme menstruée » (Meek, 1931 a, p. 125). Précisément, le roi est associé à la lune et à la fécondité, et Meek rapproche la nature et la durée de la retraite du chef des Arago, à l'époque de la moisson, de la durée de la ségrégation menstruelle. Le mot « Puje » qui désigne la fête des moissons chez les Jukun signifie « hutte de menstruation » (*id*., p. 144).

- Chez les Kwotto de Panda, « le costume ordinaire du chef comprend plusieurs pièces de vêtements qui ne sont portées que par les femmes ; ainsi porte-t-il un pagne de femme et jamais un pagne d'homme, et une ceinture de femme ». Son corps est traité avec des cosmétiques comme celui d'une femme. « Assimilé de cette manière à un être féminin, il lui est interdit de voir certains objets rituels des cultes masculins » (Wilson-Haffenden, 1927-28, p. 284).

6. Le sacrifice du roi

« Ni sa personne ni ses actes ne sont en cause ; en réalité, lui-même n'a rien fait. »
(J.P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, p. 32,
à propos d'*Œdipe à Colonne, v. 265 et s., 531 et s., 539.*)

L'inceste royal n'aurait pas pour caractère premier la transgression de la norme – en quoi consisterait l'inceste profane – mais la prise de possession du point où celle-ci se noue, origine et mort, sens et absence. Le roi serait moins l'être qui s'excepte de la loi commune que le ministre à qui la société délègue la charge de l'origine et dont l'inceste inaugure et symbolise le sacerdoce. Si la représentation de l'inceste symbolise ce qui est contraire à l'existence, l'inceste royal produirait une existence sans dépendance. Codifié, déplacé, cet inceste est un point virtuel ; construit, mis en scène, jamais réalisé – quoique parfois pratiqué. Le propre de la mise en scène est de tenir à distance, de re-présenter l'acte. L'inceste rituel serait à l'opposé de cette conjonction aveuglante et mortifère d'un couple profane. On aveugle le couple royal pour le garder à l'existence : chez les Pindji, « des esclaves, de même souche que le ministre du chef, voilent la tête du frère et de la sœur d'un tissu de raphia, les conduisent l'un vers l'autre et sont témoins de l'accomplissement du rite » (De Sousberghe, 1963, p. 63). Il ne peut être significatif qu'à la double condition d'une symbolisation – les protagonistes de l'inceste n'en sont pas les bénéficiaires et d'une destruction des symboles mis en jeu. On pourrait considérer que la théorie de la mort sacrificielle du roi lève cette contradiction en associant sous un même concept pouvoir et usure du pouvoir, royauté et sacrifice du roi.

6. 1. Sacrifice de fondation

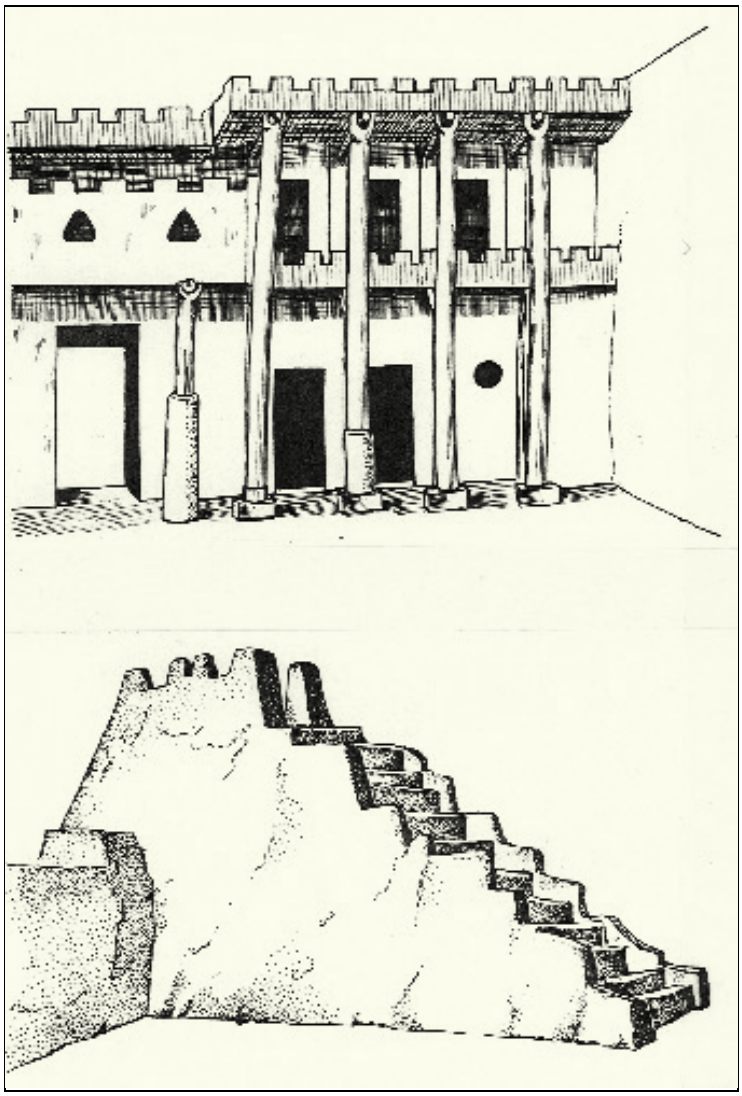
La mort symbolique du candidat au trône (ensevelissement, retraite, incubation), commune à de nombreuses intronisations, est préalable à une nouvelle naissance. Chez les Umundri, par exemple, un prêtre s'adresse en ces termes à l'élu, pleuré par ses femmes et préparé pour être enterré selon le rite commun : « Toi qui va entrer dans la tombe, relève-toi avec un corps vert et resplendissant. Que le mal et la maladie n'aient jamais prise sur toi... Règne dans la vérité et la justice » (Jeffrey, 1935, p. 347, 350). Cette mort d'instauration associe le sacrifice de la personne de l'élu à son sacerdoce.

Le rituel d'intronisation des souverains kotoko expose comme suit sacrifice et fécondité du roi. La retraite est

> une épreuve au cours de laquelle l'héritier meurt pour renaître de conditions exceptionnelles : comme l'Ancêtre ressucité, il renaît de son propre sacrifice. Dans la « maison de la coutume » il est enfermé au sein de la terre pendant une période déterminée, sept nuits, sept étant non seulement le chiffre de la Terre, mais celui de la procréation, symbole de l'union des principes complémentaires et en particulier du couple (3+4). La maison qui l'abrite alors est

> une construction définitive, située en un lieu privilégié, le centre du palais, et par là-même celui de la Ville et du Monde. Elle est également appelée communément la « maison de l'offrande » ... Les Lagouané disent que la retraite que le Miarre y effectue correspond à son *ada*, c'est-à-dire à l'offrande de sa propre personne. On lui donne encore pour nom « la termitière », ce qui souligne encore son lien avec la fécondité chthonienne. Vêtu d'une tunique habituellement réservée aux défunts, il y demeure immobile dans l'obscurité et le silence [...]
>
> [...] Dans sa matrice de terre, il reçoit une nourriture particulière, préparée chez sa propre mère par les soins d'un jeune garçon. Le premier lien entre l'impétrant et la société s'établit ainsi par le truchement d'un enfant de sexe masculin investi d'une fonction de nourriture. (Double contradiction qui souligne l'ambiguïté des notions dont sont chargés les éléments de ce rituel) ... D'après les conceptions kotoko, cet enfant est le substitut de la semence paternelle qui nourrit l'embryon dans le sein de la mère quand prédomine chez lui la féminité. Comme les animaux tutélaires sont nés du premier sacrifice, le Prince naît de celui de l'héritier. L'impétrant dans la maison de la retraite est comparable à la victime (humaine) emmurée vivante qui renaît métamorphosée » (Lebeuf, 1969, p. 238).

A Logone-Birni, après cette première retraite « liée à la Terre, à l'ouest, à la nuit, à la mort, mais aussi à la fécondité et à la résurrection », le candidat effectue une seconde réclusion qui se déroule dans des conditions opposées, « liée au Ciel, à l'est, au jour, aux vivants ». Le Prince apparaît alors aux hommes « dans les vêtements de son prédécesseur tandis que son double nom (le sien propre jumelé à celui du précédent prince) est proclamé par les deux instruments qui sont symboliquement reliés au Ciel et à la Terre, la trompe et le tambour » (*id.*, p. 239).



A. Palais de Logone-Birni. Façade de la maison des audiences.
B. Trône de Makari. (Terre crue, hauteur 7m.)

6. 2. Sacrifice d'expression

Ainsi constituée, la double nature du Prince (autrefois, l'intronisation impliquait le sacrifice de la mère du souverain - *supra* ; la première épouse, sœur classificatoire, symbolise la terre des premiers occupants) est soumise à une règle qui engage l'ordre universel. « Il règne dans le palais une étiquette rigoureuse à laquelle le Miarre est le premier à se soumettre... Les Princes menaient autrefois une existence presque invisible, cloîtrés dans leur propre demeure. Ils n'en sortaient qu'occasionnellement, lors des cérémonies inscrites dans le calendrier religieux ; leurs itinéraires étaient alors dictés par les prêtres et leur accès en maints lieux frappé d'interdit. Ces restrictions allaient jusqu'à obliger le Miarre Lagwan et le Me de Makari à ne jamais regarder le fleuve » […] « Maître de l'espace nettement circonscrit dont il occupe le centre, le Prince kotoko est également Maître du temps » : « La saison des pluies, *deman*, est une période féminine : *deman* est comme la femme qui accouche d'un enfant. Le Miarre Lagwan est alors censé, comme la reine des termites à laquelle on le compare, procréer sans répit ; il réside la plus grande partie de son temps dans la pièce centrale de sa demeure, la « maison de l'offrande » qui est [...] la termitière primordiale [...] Sa sortie est considérée comme un véritable accouchement elle correspond non seulement à la naissance de la nature qu'il est censé avoir assurée, mais aussi à la sienne propre, et c'est au pas lent et indécis d'un jeune enfant qu'il rejoint sa nouvelle chambre » selon un parcours dit « chemin du serpent » qui « épouse les ondulations mêmes du corps du serpent, image du mouvement de la vie... Le Prince a alors quitté la Terre pour s'établir dans le Ciel où il demeure pendant toute la saison de *sima*, période à la fois masculine et féminine que l'on compare à l'enfance. Aucun des traits qui appartiennent en propre à l'un ou l'autre sexe ne domine dans le caractère princier, il est à la fois homme et femme et est censé se reposer ; il récolte ce qu'il a semé, reçoit des visites de l'extérieur et assure la distribution des richesses ». Dès le début de la saison chaude, « le Prince revêt l'aspect du géniteur par excellence, il est le feu qui descend sur la terre et sa fonction esssentielle est de la féconder. Pour rejoindre sa chambre du rez-de-chaussée, il emprunte le "chemin du serpent" mais dans le sens inverse » (*id.*, p. 283, 284-285).

Le travail du roi, réalisé dans la dualité sexuelle, c'est d'assurer la fécondité du royaume. La nature originairement mâle et terrestre du personnage investi de la fonction royale rend nécessaire la réalisation sacrificielle de cette androgynie. L'appropriation du féminin (sacrifice de la mère, sacrifice de la génération, inceste, mariage rituel) est dite sacrifice et fondation du roi, acte dans lequel le roi assure la production naturelle. Le sacrifice d'expression du roi est l'opération qui diffuse la vertu royale dans la nature.

Comme le montre l'exemple kotoko, la vie rituelle du souverain est étroitement synchronisée avec le cycle végétatif et le cycle astronomique qui le commande. Cette synchronisation porte comme conséquence la mort du roi avec l'année. Le point critique de la vie rituelle se situe donc au moment où la nouvelle année doit naître de l'année morte, dans le passage d'un cycle végétatif à l'autre. Chez les Swazi, l'Incwala, cérémonie de régénération annuelle de la royauté, que Kuper qualifie de « drame de la royauté », « effectue le passage de l'année écoulée à l'année nouvelle » (Kuper, 1947, p. 202). « Les Swazi christianisés parlent de l'Incwala comme du "Noël des païens" et ceux-ci reconnaissent de bonne grâce : "Oui, c'est notre Noël, le Noël de notre roi, le commencement de la Nouvelle Année" » (*id.*, p. 208). Le déroulement de la cérémonie est rigoureusement fonction du solstice d'hiver et « c'est une chose terrible si celle-ci se termine avant que le soleil commence sa course annuelle et bien plus terrible encore si elle commence après. Des rites particuliers sont alors nécessaires pour prévenir les calamités qui ne manqueraient pas de frapper la nation dans l'un et l'autre cas » (*id.*, p. 201). L'Incwala est divisé en Petit Inwcala qui dure deux jours et Grand Incwala qui dure six jours ; ces deux phases sont séparées d'une période intérimaire. Le Petit Incwala commence quand le soleil atteint son point le plus méridional et quand la lune n'est pas visible ; il symbolise, disent les Swazi, la rupture avec la vieille année et la préparation à la nouvelle année (Kuper, 1952, p. 46) ; chacun se réjouit, « le roi a mordu pour l'année passée » (1947, p. 205-206). Le Grand Incwala commence la nuit de la pleine lune, il met en scène « la renaissance symbolique du roi et fortifie le peuple pour le temps à venir » (1952, p. 46) ; on dit que le roi soutient la course du soleil (1947, p. 201).

Les commentaires dont nous venons de faire état réfèrent le Petit Incwala à l'expulsion de l'année morte et le Grand Incwala à la production de la nouvelle année. Du Petit Incwala, les informateurs de Kuper disent encore : « Le roi a brisé la vieille année et se prépare pour la nouvelle année » (1963, p. 69). « Les hommes rentrent alors chez eux en attendant que la lune soit mûre ». On peut mettre en rapport les deux phases de l'Incwala avec les deux postulations de l'acte sacrificiel. Toutefois, le Grand Incwala répète plusieurs motifs du Petit : il ne peut y avoir expression, fondation, sans rejet ; vie sensée sans mort sacrificielle, l'acte sacrificiel mettant en œuvre l'expression du sens. Dans le feu qui clôt le Grand Incwala sont consumées, avec les reliquats des sacrifices accomplis, toutes les impuretés de l'année écoulée. « C'est la saleté du roi et de tout le peuple que l'on met au feu » (1947, p. 221).

La production sacrificielle de la nouvelle année est homologue à la réintronisation du roi, une division expressive. Chez les Rukuba, cette dialectique de la division significative productrice de l'ordre social et de l'ordre cosmique joue de la manière suivante :

1°) On choisit, un nouveau-né, chef potentiel de par les conditions de sa naissance et considéré (en vertu du principe des générations alternées : le petit-fils vaut le grand-père) comme une réincarnation du dernier roi défunt. L'enfant est étouffé, son cadavre vidé et momifié. On fait manger au roi, mélangée à la viande d'un bélier mis à mort pour la circonstance, une part de la chair de l'enfant. Cet endo-cannibalisme, qui inspire crainte et dégoût aux Rukuba, permet au roi d'ingérer, la quintessence et la pérennité de la royauté.
2°) Au cours d'un rituel appelé Kuga, qui se tient environ tous les dix ans, on « attrape » une victime désignée ; un vieil homme d'un clan particulier qui n'est pas celui du roi. On l'installe dans une hutte de branchages on le coiffe d'un bonnet contenant « des ossements des chefs précédents ainsi que des restes exhumés provenant des victimes des Kuga antérieurs ». On tue un bélier donné par le roi dont la viande considérée comme particulièrement impure, est mangée par le vieillard qui, dès lors, supporte la part maudite de la royauté. On lui construit une hutte à l'extérieur du village dans laquelle il vivra en exil jusqu'à sa mort ; il ne pourra plus se raser les cheveux et devra mendier sa nourriture, la quémander avec une calebasse que rien ni personne ne doit toucher, par crainte de la contagion ; pour mendier, la victime se présente par l'arrière des habitations, chemin jamais utilisé d'ordinaire ; hirsute et vivant parmi les détritus et les immondices que l'on a l'habitude de jeter en ces lieux, le vieillard se promènera ainsi, solitaire, fui de tous, pendant sept ans. Ce laps de temps écoulé, il mourra subitement dans la septième année, tué par l'effet du rituel.
3°) Entre la momie (« immortelle ») du nouveau-né, représentant le principe de la royauté, et l'ordure vivante qui polarise l'impureté royale pendant une durée déterminée, règne le roi. Au cours du rite Kuga, il doit rendre visite à son double négatif, installé dans sa hutte de branchages et revêtu des insignes de sa charge macabre. Au-dessus de l'entrée, on a suspendu la momie du nouveau-né après l'avoir abondamment frottée d'huile, et c'est cette momie qui va jauger et juger le roi. Si celui-ci reçoit une goutte d'huile en franchissant le seuil de la hutte, il devient « très, très triste », car il sait qu'il ne verra pas le prochain Kuga. Si, au contraire, il passe « entre les gouttes », il est assuré de vivre au moins jusque là. Du rite Kuga, il est dit qu'il a commencé le monde ; précédé d'un rituel de chaos et d'inversion sociale, il sert disent encore les Rukuba, à « réparer », à « remettre en place » le monde (Muller, 1975, p. 16-18).

Cette régénération de l'ordre se joue spécifiquement à la jonction de deux cycles végétatifs. Si la production de l'année résulte du transfert de la vertu royale dans le processus germinatif, chaque récolte diminue le roi. Au cours de la fête des prémices, on lave le roi, on rase le roi, on « mange » le roi. Pour que la moisson soit aussi renaissance, il faut que le roi « échange la mort », qu'il renaisse de son œuvre et de son exuvie. Chez les Sukuma, le cérémonial au cours duquel on rase le roi est considéré comme une phase majeure de la fête des moissons. C'est seulement dans cette circonstance qu'on peut remplacer les insignes royaux (Cory, 1951, p. 19). « Un taureau qui porte le nom du premier roi mange les prémices » (*id.*, p. 43-44) ; ce taureau est étranglé au premier signe de maladie et remplacé. Comme le roi, qui survit à son sacrifice depuis le premier roi, il ne meurt jamais.

A Porto-Novo, le rituel annuel a lieu « au mois de septembre, mois qui marque le début de l'année avec l'apparition des premières ignames ». Le roi se rend au bord d'une rivière accompagné de son ministre de droite et de gauche, du prêtre du culte de Fa, dieu de la divination et de quelques femmes. « II se déshabille complètement et revêt de ses habits un garçon impubère, lui met ses colliers, ses sandales etc. Ensuite le prêtre coupe les cheveux et les ongles du roi, celui-ci se lave alors avec l'eau de la rivière... puis s'habille avec des pagnes européens et chausse de nouvelles sandales. On jette dans un trou tous les objets ayant servi au bain du roi… les cheveux et les ongles coupés… le petit enfant est descendu dans le trou et enterré. Le roi rejoint le cortège resté à l'écart qui le salue : « II a échangé la mort » (Palau Marti, 1964, p. 131). Ce qui génère le roi est aussi ce qui le régénère.

L'Incwala c'est, au dire d'un Swazi, « renforcer la royauté », « montrer la royauté » et « soutenir la nation » (Kuper, 1947, p. 222). Les phases rituelles de ce « drame de la royauté » répètent les motifs constitutionnels de l'institution : définition de l'unicité du souverain, mariage rituel, fécondité du royaume. Après quoi, « le roi est suffisamment fort pour mordre les plus puissantes des nouvelles récoltes » (*id.*, p. 215). Un informateur explique que « la vie, l'âme et le bien-être de la nation reposent sur la foi et la croyance que la renaissance, la régénération et la purification du roi annoncent une nouvelle vie » (*id.*, p. 208). La renaissance du roi enclenche un nouveau cycle végétatif.

7. Travail rituel et division sexuelle ; l'inversion et la dualité : le roi, régisseur des flux

Moundang

Etalé au long du cycle végétatif et rythmé par trois grandes fêtes, le calendrier rituel des Moundang donne à voir avec une particulière richesse le travail du roi et le rôle spécifique du palais – au plan religieux – dans la production agricole. On sollicitera spécialement ici, de nouveau, l'ouvrage qu'Alfred Adler a consacré à la royauté moundang, référence obligée pour une phénoménologie de l'institution.

Le roi de Léré est le « roi de la pluie ». Mais que se passe-t-il quand la pluie du roi fait défaut ? « Derrière les insignes de la souveraineté, les initiés savent que se cachent les instruments d'"une puissance magique qu'on appelle le Ké et qui donne à son détenteur le pouvoir bénéfique autant que maléfique d'agir sur la pluie » (Adler, 1982, p. 326). « Mauvais objet » de la royauté, le Ké fait du roi le responsable des aléas du climat (*id.*, p. 393-394). Il est précisé, toutefois, qu'aucun soupçon de recours à la sorcellerie ne pèse sur le roi (« Les devins le lavent de tout soupçon de malveillance » - p. 372), et que « le Ké est présent comme partie rattachée à la personne de la [reine] » (p. 327). Interrogeant la « pluie du roi », et s'informant sur l'éventualité d'une sécheresse, la divination « traite longuement des épouses du palais [...] il n'est pas question d'autre chose que du thème de la pureté puisque les périls envisagés sont ceux qui naîtraient des incartades sexuelles ou de l'indisposition des préparatrices de nourritures et de boissons sacrificielles distribuées pendant la fête » qui aura lieu après la chasse rituelle pour la demande de la pluie (p. 371). « Que la pluie du roi vienne à manquer, ce n'est pas là l'effet de sa puissance et de sa volonté mauvaise... c'est plutôt – les femmes le chantent – la machine qui se détraque. Aussi toutes les femmes, et pas seulement ses épouses, viennent-elles en aide à ce roi malheureux, en panne, qu'on nous passe l'expression » (p. 327).

En cas de sécheresse persistante, ainsi en avril 1969 « à la demande du roi lui-même, les femmes firent la danse dite *Kor-Woré*, l'imitation des maris » (p. 329). « Cette manifestation des femmes déguisées en hommes où chacune porte les vêtements de son mari et les objets usuels qui marquent son statut ou son activité professionnelle offre aux yeux de l'observateur deux aspects nettement distincts : d'une part un scénario rituel dont l'objet est la réappropriation du Ké, d'autre part une comédie politique et sociale qui donne un tableau haut en couleur des gestes et comportements qui sont l'apanage exclusif des hommes » (p. 329) accusant « la dérision des pauvres signes dont le pouvoir se couvre » (p. 330). « Le signal de départ de la fête est donné par une vieille femme du palais qui se tient seule devant le seuil de la demeure royale. Elle porte un ample boubou, sa tête enturbannée de foulards de soie : elle est le roi revêtu de son costume cérémoniel… » (p. 329). « Rien n'est plus drôle que le sérieux avec lequel telles vieilles femmes vêtues de shorts et de chemisettes en guenilles font les maçons [...] avec leur truelle, la dignité compassée de telle autre, habillée correctement à l'européenne pour faire le maître d'école donnant de la chicote à ses élèves ; la lourdeur du grand commerçant musulman vêtu à l'arabe, serrant sous son bras un vieux porte-documents en plastique usé et réclamant ses créances [...] à cor et à cri, etc. Le sommet de la jubilation est atteint, pour les acteurs comme pour le public, quand s'offre le spectacle du roi, de ses cavaliers (dont les chevaux sont représentés par des bâtons) et de ses notables [...] ».

Ce rite invite à comprendre quel profit l'ordre tire du désordre (inversion) et de la mise en scène de sa propre dérision (l'auteur insiste sur la « jubilation », la « joie », l'« hilarité » provoquées par les mimiques des femmes). Il existe des situations de chaos socialement programmées ; en général, elles précèdent l'ordre – entre deux règnes ; entre deux cycles agraires – le démontrent et l'appellent en quelque sorte. Les rites d'inversion conjoncturels, comme l'imitation des maris, en cas de sécheresse persistante, ne disent pas que l'ordre est mort en la personne du roi ou que la vie est épuisée avec la vie qui vient de finir, mais plus spécifiquement et plus dramatiquement que la vie n'est plus la vie : sécheresse, stérilités, épidémies..., l'ordre n'est plus l'ordre. Pourquoi est ce que ce sont les femmes qui ont charge de cette dérision d'un ordre « en panne » ? et pourquoi est-ce que ce sont les hommes qui en sont les « victimes » ?

La cause de la sécheresse, quand la règle est impuissante à faire pleuvoir, on la cherche dans une infraction à la règle de la « pureté » qui est ici celle de la division sexuelle : « II n'est pas question d'autre chose que du thème de la pureté puisque les périls envisagés sont ceux qui naîtraient des incartades sexuelles ou de l'indisposition de ces préparatrices de nourritures et de boissons sacrificielles » (p. 371). Infidélité d'une épouse du roi, non respect de la règle qui impose une rigoureuse préservation de la nourriture sacrificielle de toute contamination par l'« impureté » féminine, sont deux exemples de manquement à la règle royale ainsi prise en défaut, puisque c'est là la cause, selon les devins, d'une éventuelle sécheresse. La sécheresse intempestive s'analyse donc comme une défaillance de la règle imputable à la faute dissimulée d'une femme qui s'est soustraite à la règle, une irrégularité féminine. Le roi n'est donc pas cause de cette sécheresse, celle-ci résulte du fait que la règle qui assure normalement la régularité du flux naturel n'a pu s'appliquer. Pour réamorcer ce flux soudain tari parce que

dérobé au contrôle du canal de l'autorité qui le contient, le dirige et en assure le retour, il est nécessaire de rejouer une sorte de chaos des origines, ce chaos qui « régnait » avant que la règle s'instaure. Tel est le règne des femmes. Plus précisément, ce sera un débordement du flux féminin, ou flux naturel.

L'ordre repose sur la division du masculin et du féminin qui exprime l'opposition et la dialectique de la forme et de la matière. Cette « révolte » des femmes, débordement des « assujettis », sens dessus dessous, n'est pas l'aurore d'un monde qui a changé de base, c'est une mascarade. Ce monde à l'envers fait rire. On ne rirait pas de l'ordre dans la conviction que cet irrespect pourrait provoquer le chaos. Ce n'est donc pas ici de l'ordre que l'on rit, mais de sa caricature. Montrer en spectacle le monde à l'envers (dans la mesure où il ne s'agit pas d'une transgression, mais de la volonté ordonnée d'une inversion de l'ordre – on sait où l'on va) déclenche une irrésistible hilarité. Le rire, réponse réflexe devant un monde « impossible » libère une dénégation nerveuse de la réalité représentée.

Au vu de la comédie des femmes (comédie gravissime : le contraire du jeu, dit Hegel, n'est pas le sérieux mais la réalité), on imagine des commentaires du genre : « Non, ce n'est pas vrai ; regarde-moi celle-là... » etc. A propos du théâtre d'Aristophane (*vide infra*), nous tentons de marquer la fonction de réassurance du modèle social de la comédie. Parce qu'il est plaisant de rire (!), ce dispositif psycho-physiologique peut être utilisé contre une réalité qui désoblige (« mieux vaut en rire pour ne pas en pleurer ») au lieu (quand on n'y peut rien) ou avant de passer à une réponse qui vise à transformer la réalité désagréable (« assez ri ! »).

Le rire fait participer le rieur à un monde déchaîné et lui procure une ivresse qui lui fait croire que les contraintes du monde extérieur n'existent plus. La négation active du représenté en quoi il consiste entraîne le rieur dans une sorte de négation générale du monde (on a dit que le rire était diabolique) et cette ivresse dénégatrice opère physiquement une réinjection de force vitale, si l'on considère les effets euphorisants (celui qui rit est excité) ou anesthésiques du rire (*vide infra*). Entreprendrait-on quoi que ce soit sans l'inconscience des difficultés à vaincre ? L'esprit absolu est immobile. Le rire supplée la défaillance instinctive de l'homme ; il est bien, à cet égard, le propre de l'homme comme la distance entre l'acte et la représentation de l'acte où se logent l'acquisition culturelle, la réflexion et le doute.

Et c'est là un bénéfice secondaire, mais non négligeable, de cette inversion rituelle. Mais c'est un bénéfice primaire de cette inversion spécifique qu'escompte l'instigateur du rituel. En regard de l'institution royale qui installe un masculin vis-à-vis et garant du féminin, selon une proximité interdite à tout autre homme que le roi, l'inversion rituelle met en scène un féminin qui assume le masculin. En sortant de leur rôle, des limites dans lesquelles la société contraint leur nature, les femmes surabondent dans le sens de cette nature que, normalement, le travail rituel régularise ; elles ne sont jamais autant femmes que lorsqu'elles veulent tenir le rôle des hommes. Non pas qu'elles désirent le pouvoir (politique) des hommes : cet excès matérialise un débordement de leur nature qui vise à induire le retour d'un flux qui s'est tari.

L'inversion rituelle, c'est ici le libre jeu programmé de la profusion féminine. (Il existe également un travestissement et des jeux d'imitation au cours de la levée de deuil d'une femme qui a laissé une nombreuse postérité - p. 330). Cette surabondance du pouvoir féminin, excès pour une fois bénéfique de la matière sur la forme justifiant sans doute que les femmes, à cette occasion, brocardent hommes). Sans le flux naturel, l'ordre masculin n'est que sécheresse, silence et mort : forme sans contenu. La « panne » du roi est une panne de féminin, quand accidentellement, par suite d'une irrégularité ayant échappé à son contrôle, son pouvoir d'amorce et de régulation du flux vital s'épuise. La libération du chaos préordonné supplée à la « féminité » défaillante du roi et redonne matière à son travail de régisseur et de recteur des flux.

Thonga

Chez les Thonga, de manière identique, la sécheresse est mise en relation avec le défaut de traitement rituel d'une irrégularité féminine. C'est parce qu'une fausse couche n'a pas été neutralisée, par exemple, que la pluie ne tombe plus. Selon les propres termes du « grand docteur de la cour » : « Le pays n'est plus en règle ». Junod décrit plusieurs rites (aux modalités parfois apparemment opposées) ayant pour objet de faire venir la pluie. Ces rites ont en commun : - d'être conduits par des femmes (parfois une mère de jumeaux) ; - d'opérer l'annulation des naissances irrégulières (dont les restes sont soit rendus à l'humide, soit incinérés) ; de mettre, en scène une inversion rituelle. Il s'agit de rapporter les conduites ou d'annuler les anomalies qui ont interrompu le flux naturel et de faire jouer une surabondance de ce flux (rôle d'une mère de jumeaux). Ainsi, dans le clan Maloukélé,

> les femmes rassemblent les ossements des jumeaux, des enfants nés morts ou morts à leur naissance ; elles y joignent leurs vieux chiffons (ceux employés pour leurs menstrues probablement). Elles apportent tous ces objets à un carrefour de chemins et les brûlent en chantant des chants impurs et disant : « C'est un grand jour ! Il n'y a plus rien de défendu ! Si on défend quelque chose, ce sera une insulte faite à la pluie ; elle refusera de tomber ». La fumée qui s'élève de ce brasier constitue une offrande religieuse ; le pays sera purifié et la pluie tombera (Junod, 1936, II, p. 274-275).

Soit : annulation, par incinération, des irrégularités de naissance (le flux menstruel étant une conception non achevée qui connote la stérilité) qui mettent en cause la régularité du flux et leur transformation en « offrande religieuse » par renvoi, sous forme de fumée, à l'origine du flux qui vaut mise en contact avec le ciel.

Art Tsonga

En résumé : l'irrégularité (de flux ou de comportement) cause ou risque de causer l'arrêt de la production naturelle (sécheresse, stérilité). En guise de remède ou de prévention, il convient de procéder : 1° A l'annulation des irrégularités ; 2° Au réamorçage de la production naturelle par la mise en scène d'un débordement. Annulation et débordement programmé valent remise en contact du ciel et de la terre, du masculin et du féminin et remise en route ou réassurance de la production réglée. Notons que, chez les Moundang, la chasse rituelle pour la demande de la pluie se termine par la « complainte » des premières règles (Adler, 1982, p. 365).

Le déroulement du calendrier rituel des Moundang montre comment s'articule le sacrifice du roi dans la série des conjonctions rituelles qui modèlent la culture et montre, du même coup, la spécificité de son travail.

7.1. Le peuple, le roi, la production agricole

Moundang

Le calendrier moundang comporte « cinq lunaisons au sens plein du terme » – le mot « fing » qui signifie « mois » ou « lune » est traduit par les informateurs par « fête » – cinq temps forts pour la succession du temps. L'année commence avec *Mar-fu* (le nouveau, le commencement = avril-mai). C'est le temps du nettoyage et du débroussage des champs et des premiers semis, s'il y a suffisamment d'eau. Les premiers rites agricoles prennent place pendant le mois du grand sarclage *Ma me ngwe li* (juillet-août). Les hommes du clan Kizéré « ont la charge du premier signal de marquage du temps : le *da-dele-tetakre*, ce rite "licencieux" qui voit les enfants siffler avec leur instrument en forme de pénis, et crier des obscénités à l'adresse des femmes. Njama explique : " Le temps approche, le maïs, l'arachide et le mil rouge vont bientôt être mûrs, il faut se préparer à récolter". Ces performances enfantines durent quatre jours (chiffre femelle) » (Adler, *id.*, p. 335-336).Le cinquième jour une autre coutume enfantine succède à ce rite : les garçons fabriquent une sorte de tambour qu'ils « frappent sur un rythme semblable à celui des joueurs de *yungu*, le tambour de guerre qui accompagne la danse des hommes et des jeunes gens capables de porter les armes ».

Quand vient le mois de grosses pluies, *Ma dum-bi*, (juillet-août), le travail de sarclage et de démariage est terminé. « Les petits siffleurs obscènes et les petits tambourinaires “guerriers” ont rappelé, à leur manière, les paresseux à l'ordre... Tous ces rites de moquerie et d'encouragement au travail sont désignés par l'expression *ri-bi*, "appeler l'eau" » (p. 336). *Fing-du (be) li*, « le mois des Grands » (septembre-début octobre) marque la fin des pluies. Les masques visibles et invisibles sortent et réclament des sacrifices. Le premier grand sacrifice de l'année aura lieu dans l'enceinte royale (p. 337-338). « Après une période de quelques jours, prend place le dernier rite de marquage du temps : la danse de *buléré* (p.338). Les garçons se mettent à danser au son de la flûte dite *buléré* : « Ils ont le torse nu, les reints ceints d'une peau de cabri – comme lorsqu'ils avaient quitté le camp d'initiation pour se présenter à leur mère.... Des jeunes filles se détachent de la masse compacte des spectateurs et entrent dans la danse en choisissant un cavalier qu'elles suivent en posant les mains sur ses hanches... On moque les danseurs jugés maigres et maladroits – ceux qui sont rarement saisis par une compagne –, on applaudit les autres. Un garçon et une fille qui ne se lâchent plus (n'appuyons pas trop sur la métaphore, car les mariages ne se règlent pas ainsi) s'appellent réciproquement *gu-bulyé* (feuille des buléré). C'est la jeune fille qui librement (nous rendons par cet adverbe l'expression moundang : « son corps est à elle ») choisit son *gu-bulyé* » (p. 339). Le chant qui accompagne la danse comporte des éléments d'invective rituelle : « Gu (filles des feuilles qui nous tenez par les hanches) partez car la danse n'est pas belle (vous êtes maladroites) – Vous les pauvres, êtes-vous des enfants du roi ?... Vous êtes des varans, les filles ne vous aiment pas. Vous êtes couchés au milieu des herbes (la brousse sauvage est votre demeure) » (p. 340).

Les rites qui viennent d'être décrits sont « une manifestation de licence et d'inversion plus ou moins prononcée des normes sociales » (p. 340). Sous ce titre, le rituel de la fête de la pintade (fête royale pour la demande de la pluie, *infra*) dans les villages possédant une chefferie « dont les détenteurs ne sont pas des fils de roi » met en également en scène un rite d'inversion et de licence sexuelle et permet peut-être, par comparaison, de mettre en évidence la nature spécifique du rite royal. A Yandi, « la fête dure trois jours et se termine dans une clairière où l'on danse toute la nuit [. ..] Il s'agit d'un rituel où se manifeste la plus grande licence sexuelle, hommes et femmes pouvant s'accoupler librement en se retirant simplement avec quelque discrétion dans la brousse toute proche [...] « Au cours de la danse, les provocations sont incessantes : les garçons chantent : "Si je rencontre une fille avec son cache-sexe, je le lui retire pour faire l'amour". De leur côté, les filles répondent : "Si je rencontre un garçon avec un étui pénien, je le lui retire pour faire l'amour" » (p. 373). « Les épouses stériles peuvent espérer de ces unions libres une grossesse jusque-là vainement attendue. Le mari accueillera bien sûr avec joie la bonne nouvelle sans se soucier du père biologique ».

Les conjonctions rituelles qui « modèlent » la production agricole sont des manifestations sexuelles, publiques, licencieuses, parfois marquées par l'inversion des rôles. La vie sociale n'est viable et la sexualité n'est vivable et opératoire que dans la règle et la distinction des sexes. La licence rituelle stimule la fécondité créatrice en libérant cette force que la culture assujettit et borne. Licence signifie, précisément, absence ou dérision des règles qui régentent la vie sociale. Ici, quand l'ordre est stérile (ces épouses sans enfant), la règle s'efface et s'incline devant la « matière ». C'est en levant temporairement et réglementairement son contrôle sur le flux féminin qu'elle stimule et contrôle les forces créatrices. La règle retournée, la volonté ordonnée d'une inversion de l'ordre : le désordre des accouplements (hors, ou en dépit, des circuits matrimoniaux), l'inversion des rôles (en dépit des statuts sexuels), la publicité (relative) des accouplements (en dépit de la retenue sociale), dans la moquerie, l'invective et l'obscénité, mettent en œuvre *un débordement de la force vitale sur la règle*.

En regard, le travail du roi consiste à assurer un conjonction spécifique réalisant une dualité originaire qui assure la régularité cosmique et dont la pluie est l'effet manifeste. C'est un travail sacrificiel qui use le roi. Les trois grandes fêtes moundang exposent trois modalités du sacrifice du roi dans la production du cycle végétatif.

• *Fing-moundang* (« la lune moundang ») (octobre-novembre) est la fête des prémices : « Quand le maïs et le mil rouge viennent à maturité, le temps pour célébrer l'année nouvelle est arrivé » (p. 343). Le rituel se déroule sur la place sacrificielle par excellence, près de la demeure de la première femme du royaume, la reine, « mère de l'enclos royal ». Il dramatise le travail du roi dans le « vagin du monde » (voir *supra*), en l'espèce, l'échange de la mort qui permet au roi de renaître de l'année. (Pour la commodité de la présentation, on divisera en séquences la description du rituel.)

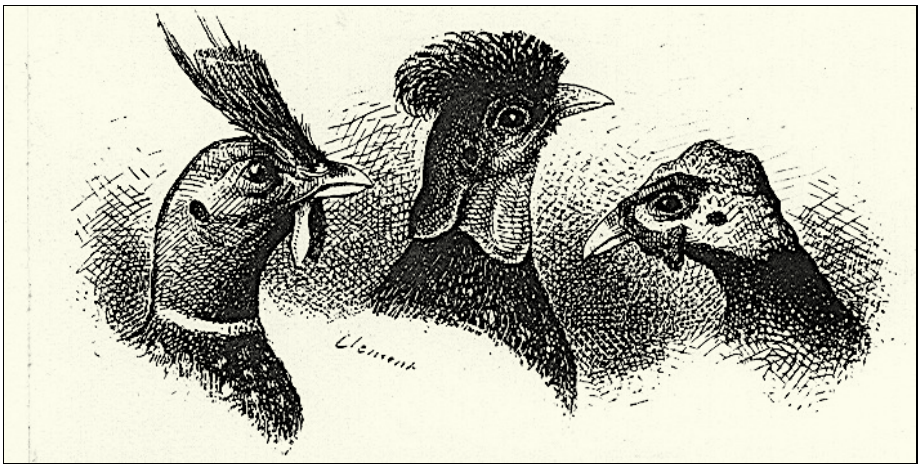
1- La veille de l'ouverture de la fête, un représentant du chef de terre de Léré pénètre dans la cour du palais ; il porte un séco (paravent de paillle) fraîchement tressé qu'il va offrir à la reine. Celle-ci détache le vieux séco qui servait de portière à sa case et le donne à son hôte en échange du neuf. La portière usagée est dressée comme un paravent en arrondi dont l'ouverture fait face au trou masqué du mur par lequel on fait passer le cadavre du roi. Le plus discrètement possible, la reine sort de leur cachette les regalia et les dépose à terre, derrière le paravent.

2- C'est alors que l'esclave sacrificateur qui officie dans le palais s'avance avec le bœuf destiné au sacrifice. Il immole l'animal et verse un peu de sang sur les regalia, tandis que le représentant du chef de terre invoque les Esprits de la terre, les

Génies du lieu et les Esprits ancestraux, paternels et maternels du roi de Léré. Quand le sang a été répandu, les servants du sacrifice versent de la boisson sucrée (de la bière qu'on n'a pas laisser fermenter) en s'adressant aux mêmes Esprits. Cependant, le sacrificateur et ses aides s'activent à dépecer le bœuf égorgé et déjà des petits morceaux de viande grillée sont jetés dans toutes les directions de l'espace pour écarter les dangers et les malheurs du lieu des regalia.
3- Le représentant du chef de terre est maintenant installé dan son petit enclos de paille d'où il ne sortira que le lendemain à l'aube en franchissant le mur d'enceinte du palais, car il lui est interdit de passer par le vestibule d'entrée. Le séco sera jeté dans la rivière où l'homme ira se purifier. Il recevra la peau du bœuf sacrifié. Son « travail » est de rester complètement enfermé à l'abri de tout regard et d'attendre le lever du soleil. Il ne peut communiquer avec l'extérieur que par l'intermédiaire de son neveu utérin qui l'accompagne depuis le début du rite. Les villageois qui passent à proximité de son paravent le saluent en l'appelant « roi ».
4- Pas plus que leur propriétaire d'un jour, le roi véritable ne peut voir les regalia ; bien mieux, il ne peut même pas s'approcher de cette partie nord de son palais où règne celui que l'on peut désigner comme son double négatif. Le roi ne touche pas à la chair de l'animal immolé, pas plus qu'il ne goûte la bière de mil (Adler, 1982, p. 344-345).
Séquence 1 : exposition. - les termes mis en rapport sont le double du roi et l'anus du palais, la reine, le cadavre du roi et l'année morte ; - l'espace sacrificiel est circonscrit par le séco qui symbolise l'année morte - (ce séco sert à dissimuler les regalia sortis de leur cachette pour la circonstance ; il sera jeté à la rivière la cérémonie terminée; un tel séco est utilisé pour l'évacuation secrète du cadavre du roi par l'« anus du palais » ; cadavre qui sera jeté à la rivière après avoir été divisé - *vide supra*) ; - l'action rituelle consiste dans la mise en relation de la mort du roi et de la production annuelle, de la revivification des regalia et de la renaissance du roi.
2 : Sacrifice du bœuf et libation de bière non fermentée. Un peu de sang est versé sur les regalia : « la force des regalia est inerte si elle ne reçoit pas le sang du bœuf sacrifié et la bière non fermentée » (p. 345). Le lieu de l'action met en évidence le sacrifice du roi par double interposé. C'est le sacrifice du roi qui vivifie les regalia, qui rend efficients les moyens de contrôle de la fécondité.
3 : Enclos dans l'année morte, et symboliquement mort, le double du roi devrait être évacué par l'anus du palais. S'il sauve apparemment sa peau (la peau du boeuf sacrifié lui revient : « II se sauve par le nord » ; « il emporte la peau du bœuf immolé » (Adler, 1978, p. 36), il devra se purifier de cette mort symbolique, et « on dit que la maladie ou le malheur provoqué par l'impureté du roi retombera sur lui et ne manquera pas de le tuer à plus ou moins brève échéance » (1982, p. 345).
4- Le roi est cantonné de droit dans la partie sud de son palais. Le sacrifice le divise en mort et vie, répétant ici l'opposition sud-nord caractéristique de l'intronisation (ce qui génère le roi est aussi ce qui le régénère). Cette mort déplacée du roi, retournant la mort en vie, vaut prise de possession de la fécondité du sol, réintronisation. L'aboutissement du cycle végétatif que célèbre cette fête des prémices doit être renouveau de la nature et du roi. Le commencement d'un cycle est détachement du cycle achevé ; l'année nouvelle procède l'année morte comme la vie sensée de la mort sacrificielle. Le double du roi qui meurt, c'est le vrai roi qui renaît. Sans cette renaissance, la consommation des prémices ne pourrait se faire : cette efflorescence de la terre, c'est en quelque sorte le roi transsubstantié. De même nature que les substances sacrificielles, sacrifice lui-même, le roi est le seul à ne pas consommer les nourritures offertes. Dans le sacrifice du chef de séco, renaissant de son expression, le roi commence un nouveau règne. « Dès l'aube, on bat le rythme du *ye-fing* (pleurer la lune) : la dernière lune est morte, ce soir la fête commence » (p. 347). On rénove la façade sud de l'enclos royal ; le tambourinaire du roi a remis une peau neuve à son instrument et repeint de couleurs fraîches les taches ocres et blanches qui en décorent le bois. Dans le rituel de purification qui clôt les sacrifices, après avoir versé l'eau sur le seuil du palais et la bière au pied du tambour royal (les libations s'adressent, les premières aux ancêtres royaux, la seconde aux Génies du lieu), les deux officiants s'en vont déposer deux calebasses sur l'une des collines surplombant Fouli (village théoriquement commandé par la mère du roi, où sont censés être enterrés les rois). « Le contenu de ces calebasses, qu'il a été interdit à (l'auteur) de regarder est constitué par *mur-yimi*, le son, le déchet de la bière de mil » (p. 347-348) : lie sacrificielle (le son, le cadavre du roi) par opposition au sens exprimé par le sacrifice, au sang, au crâne du roi utilisé comme instrument et pierre de touche de la succession (*vide supra* : « Pourquoi le sang de la circoncision... »). Après les discours et celui du roi, « le signal est donné pour la musique, la danse et les ripailles » (p. 348). Pour la consommation du repas sacrificiel offert par le roi, la foule se presse en masse devant le palais qui, en ce jour, est ouvert à tous. La mort assumée par ce roi de paille (qui s'appelle précisément le « chef du séco », ou chef du « paravent de paille » (Adler, 1978, p. 36) réinstalle en majesté le roi du grain.

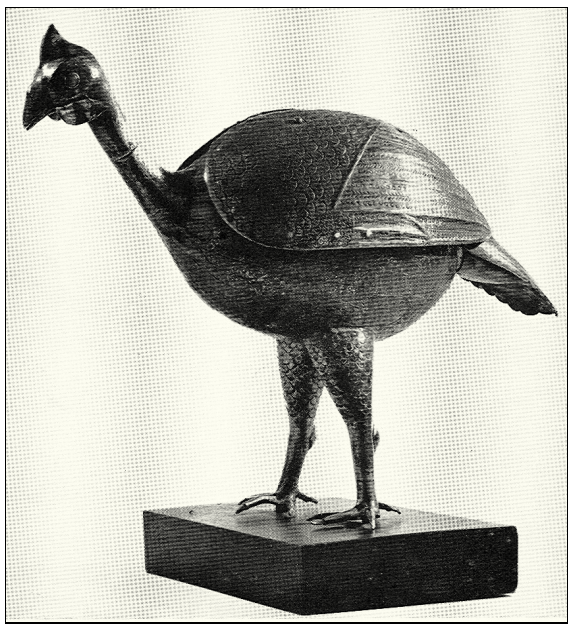
• *Cie-sworé* (l'Ame du mil) (décembre-janvier). « En ce milieu de saison sèche, tous les mils sont venus à maturité et les chefs de famille s'en vont dans leurs champs pour couper les plus beaux épis (les semences pour la prochaine récolte) qu'ils font transporter par leur fils jusqu'à leur grenier » (p. 355). II s'agit de transporter dans le grand grenier du palais les plus beaux épis du champ royal. C'est ici un rite de récolte et de la sélection de la semence. Une interprétation rituelle et agronomique de ce rite est proposée *infra* : « L'Âme du mil : sur l'agronomie traditionnelle ».

• *Fing-luo* (la fête de la pintade) (février - mars) « Tout en vaquant aux travaux de saison sèche [...] on guette les tout premiers orages et l'on se demande de quoi sera faite la prochaine saison des pluies qui ne viendra, au plus tôt, que dans deux mois » (p. 362). Il s'agit d'une chasse rituelle pour la demande de la pluie à laquelle participe le roi. Le gibier tué sera rapporté au palais et redistribué à la population sous forme de nourriture sacrificielle.



Trois espèces de pintades d'Afrique centrale (extrait de Jean Dybowski, *La route du Tchad*, 1893)

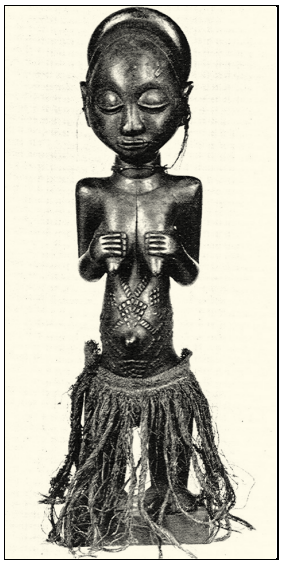
1- Monté sur son cheval et vêtu de ses plus somptueux vêtements, le roi se rend en brousse en un cortège rigoureusement ordonné qui fait halte au lieu-dit *te-ka-luo* (le siège ou le tabouret sur lequel le roi s'asseoit pour la pintade). On installe le tabouret et les quatre épouses du roi se mettent alors à le déshabiller. Jadis, il n'aurait gardé qu'une peau de cabri autour des reins, perdant tout signe distinctif [...] Il s'asseoit sur le tabouret et les femmes le déchaussent et lui lavent les pieds. Ce rituel de purification est rendu nécessaire par l'interdiction faite au roi de fouler le sol de son pied nu.
2- Le signal de la chasse est donné. « Pieds-nus et vêtu seulement de la peau de cabri [...] perdu au milieu de la masse des pauvres, le roi chasse avec son arc et un casse-tête [...] L'usage autorise alors n'importe qui à le tourner en ridicule, à l'insulter et même à le frapper s'il est jugé trop tyrannique. « Tu es roi au village lui crie-t-on, ici en brousse, tu es comme nous, les pauvres, tu n'es rien ». L'espèce de mutinerie rituelle mise en scène par les chasseurs ne dépasse guère de nos jours la simple licence verbale et le simulacre de coups. Jadis, les choses étaient différentes, beaucoup plus sérieuses semble-t-il, et de véritables mutins (des cadets, mais d'un rang suffisant pour prétendre succéder légitimement au souverain régnant) pouvaient tenter leur chance en provoquant un accident qui les débarrasse de leur frère. Ces temps sont assurément révolus mais pas dans l'esprit du roi actuel qui s'efforce chaque année de retarder le plus possible [...] sinon d'annuler une fête à laquelle il se prépare comme on se prépare à une guerre. On imagine le soulagement qui est le sien quand,
3- la chasse terminée, juste avant que la nuit tombe, il quitte la brousse hostile des hommes pour retrouver à l'entrée de Léré l'univers féminin qui le protège et le raccompagnera dans ses vêtements de gloire jusqu'au palais. Car ce sont ses femmes qui l'accueillent, non seulement les quatre premières, mais toutes ses épouses et les femmes de Fouli » (p. 363-365). Sur le chemin du retour, il lui est rigoureusement interdit de regarder en arrière pour ne pas voir cette image de lui-même « nu en brousse, ou presque, face aux quolibets des chasseurs » (p. 366).



Dahomey (trésor d'Abomey)
(animal imparfaitement domestiqué, la pintade symbolise souvent l'anarchie ;
dans le folklore malgache, elle est la partenaire informelle quand la poule est l'épouse au foyer.)

L'objet de rite est d'obtenir la pluie. C'est, cette fois, le roi en personne qui est au centre d'un procès rituel qui va le réajuster à sa fonction. L'échange de quolibets et d'obscénités entre les sexes qui précède la chasse et la danse d'« inversion » des femmes (p. 363) s'apparentent aux rituels qui ont été évoqués plus haut. On peut penser qu'ils concourent au même but que la chasse à la pintade : faire tomber la pluie. La société assigne et donne les moyens de son travail au « roi de la pluie » de la manière suivante. On extrait le roi de son palais, de sa pompe et de sa juridiction : conduit en brousse somptueusement vêtu, il est déshabillé par ses femmes (son « domaine » - p.312) et détrôné par elles – déchausser le roi, c'est par cet acte que les Moudang se débarrassent d'un souverain incapable en le disqualifiant. Quand le signal de la chasse est donné, le roi, dépouillé de tout signe distinctif, dépossédé des instruments de son travail et dénaturé par ceux-ci, est plongé dans la masse de ses sujets. Perdu dans la multitude, il reste ce qu'il était : un être hors humanité ; non pas l'un quelconque des sujets moundang, mais l'envers des exceptions qui le définissent et le situent hors des normes qui font l'humanité. Un être « pollué », en rupture d'interdits, ceux du peuple et ceux de la royauté ; non pas un quidam perdu parmi les hommes qui ne sont rien, mais l'unique et l'excès mesuré à la multitude et à la généralité des hommes, et par là, le point de mire de cette chasse. L'usage autorise à l'insulter et même à le frapper. Moquer, insulter, frapper le roi, hors des conditions de sa fonction, c'est encore le définir, le remettre à sa place. A cette définition du roi, mesuré à la norme de ses sujets, s'ajoute la définition du roi parmi ses collatéraux : de véritables mutins pouvaient jadis se débarrasser de lui à cette occasion. L'hostilité de ses frères rappelle au souverain qu'il n'est roi au palais que parce qu'il reste unique, « sans parents », « orphelin », et que cette unicité propre, il ne la réalise et ne la soutient que par la neutralisation de ses homologues. Bien qu'un coup d'état puisse être perpétré à la faveur de cette qualification rituelle du roi, la procédure révèle, puisque, aussi bien, il est finalement réinstallé dans sa pompe et que sa mise à mort, quand le temps qui lui est imparti est écoulé, n'emprunte pas cette voie, un scénario de réintronisation formellement comparable à l'Incwala des Swazi (*infra*). Chez les Moundang, il s'agit de produire les conditions qui font la pluie ; chez les Swazi, d'enclencher le cycle de la nouvelle année et l'efficience du rite se marque dans le fait que les ancêtres envoient la pluie pour éteindre le feu qui clôt les sacrifices.

Le roi est l'opérateur de cette production de par les conditions rituelles et institutionnelles qui font de lui l'unique en charge de la génération. Comme le rite moundang, le rite swazi met le roi en mesure de faire son œuvre en répétant sa constitutionnalité. On le qualifie ou on le disqualifie. Ce scénario de réintronisation peut être considéré comme une manière d'ordalie, dans la mesure où c'est à l'occasion de cette épreuve que serait sanctionnée l'incapacité éventuelle d'un souverain. C'est la capacité du roi à faire la pluie qu'examine la divination. Ou bien le roi est renvoyé à ses femmes et à son travail : assurer la pluie par la réalisation d'une androgynie primordiale et le contrôle de la génération naturelle ; ou bien il est destitué. En référence au développement précédent sur le régicide rituel, on pourrait dire que le rapport entre la pluie et la mort du roi est indiqué par le traitement dont le cadavre royal fait l'objet : incapable d'assurer la conjonction primordiale (synthèse ordonnée du masculin et du féminin) le roi devient matière de l'action rituelle, divisé en tête et corps, masculin et féminin. Le crâne, relique imputrescible, marque la continuité dynastique et le principe de la succession (p.38l), le corps, lie du sacrifice royal, est jeté à la rivière et ainsi expulsé de cette terre à laquelle le roi n'appartenait pas (p. 380). Chez les Luba, une même opération est effectuée sur le cadavre du roi défunt et sur celui du candidat malheureux à la succession, par son vainqueur. Cette division répète la division que le fondateur de la royauté a effectuée sur le corps de son oncle maternel, Nkongolo (*vide supra*), l'arc-en-ciel, union d'un serpent mâle et femelle. Cette séparation a valeur cosmologique en ce qu'elle permet la communication réglée des deux principes : pluie, circulation sacrificielle, exogamie et alliance matrimoniale.



Luba (British Museum)

Swazi

Un thème récurrent de l'Incwala consiste dans la mise en scène et l'évocation chantée d'une « rébellion » des membres du clan royal contre le souverain. Dès l'ouverture de la cérémonie, on entonne des « chants de haine » ; « ces chants, écrit Kuper [...] sont lugubres et terriblement émouvants [...] Quand on les a entendus, on ne peut les oublier » (Kuper, 1947, p. 206-207). L'un d'eux dit :
« Vous haïssez l'enfant roi / On le met sur la pierre / II dort avec sa sœur / II dort avec Lozithupa (la princesse) */ Vous haïssez l'enfant roi. // Ô roi, terrible est ton destin / Ô roi, ils te rejettent / Ô roi, il te haïssent. »*

Un mythe rapporté en annexe par l'auteur sons le titre « un mythe d'inceste royal » conte l'histoire du fils d'une jeune épouse du roi, qui, chassé de la cour à cause de son frère, succède à son père après avoir eu des relations sexuelles avec une jeune fille qui se trouve être sa sœur (p. 237). Cette définition du roi, l'extraction institutionnelle de sa parenté et l'inceste qui, selon les Lunda, « tue les liens de [la] parenté » (de Sousberghe, 1963, p. 63), est remise en œuvre par l'Incwala, dès le Petit Incwala, mais principalement au cours du Grand Incwala, où le rituel « culmine en un dénouement dramatique ». Le second jour du Petit Incwala, le chant de haine est entonné et quand un dignitaire s'écrie : « Dehors étrangers ! » tous les étrangers et les membres du clan royal y compris les femmes enceintes de leurs œuvres doivent quitter la scène et c'est « entouré de ses loyaux sujets » que le roi crache de sa hutte rituelle la « médecine de fertilité ». Les chants montrent la haine dont le roi est l'objet, mais aussi « la loyauté de ses supporters ». D'après un informateur, ceux-ci expriment « leur détestation des ennemis du roi ». D'après un autre, ces chants constituent une « protection magique contre l'hostilité dont le roi est l'objet ».

Le grand jour du Grand Incwala (p. 214 s.), « avant l'aube, le peuple chante et danse pour le roi » ; quand le soleil se lève, le roi est baigné et, cela fait, « l'action se déplace du corral vers le harem. Les régiments sortent par la porte inférieure et les femmes par la porte supérieure, ils forment des arcs dans l'espace entre le harem et l'enclos de la reine-mère, laissant un petit passage pour le roi [...] celui-ci va de son sanctuaire jusqu'à la hutte dans laquelle il a célébré son premier mariage officiel. Il est entièrement nu à l'exception d'un étui pénien en ivoire d'un blanc brillant [...] et pendant qu'il passe devant ses sujets, le chant de haine retentit avec une poignante mélancolie ». (« Le travail de roi est vraiment écrasant dira la reine-mère commentant cet instant »). Les prêtres le suivent de chaque côté portant un pot de médecine sacrée. Ils pénètrent avec lui dans la hutte et un conseiller ordonne le silence [...] Le roi prend une pleine lampée de médecine et, quand il est sur le point de la recracher, le conseiller donne le signal : « Eh, eh ! il la poignarde ! » et la foule répond. Il crache la médecine à travers deux petits trous, l'un à l'avant de la hutte (est), l'autre à l'arrière (ouest) [...] Dans ce rite, le roi révèle sa puissance et plusieurs vieux notables dirent alors au roi qu'à cette occasion, il aurait dû cohabiter avec sa première épouse rituelle et que le cri « Eh, eh ! il la poignarde ! » aurait marqué leur union ». Quand le roi crache, on dit que sa force « va tout droit au peuple » et l'« éveille ».
Tard dans l'après midi, l'Incwala entre dans une nouvelle phase. Les hommes du clan royal encerclent le roi. Le reste de l'armée surgit à l'arrière et le chant change brusquement :
« Nous allons les quitter avec leur pays
dont les voyageurs sont comme le distant tonnerre
Entends-tu, Dlambula, entends-tu ? »
et les épouses chantent :
« Entends-tu ? Allons, allons. »
Les paroles et l'air sont sauvages et tristes, comme « la mer lorsqu'elle est en colère et que les oiseaux de mer sont projetés par les vagues ». Les épouses royales se retirent en petits groupes désespérés [...] beaucoup pleurent. Les hommes frappent lourdement le sol du pied en rythme lent [...] Les princes se rapprochent, entraînant le roi au milieu d'eux et le dirigeant progressivement vers son sanctuaire. La frénésie gagne la foule, le chant devient plus fort, les corps vont et viennent (selon Marwick -1966, p. 190), ce mouvement de va-et-vient évoque celui de la mer) faisant pression sur les côtés de l'enclos, et le roi est poussé à l'intérieur. Kuper fait état de deux interprétations indigènes : « Le groupe royal veut émigrer une nouvelle fois » ; il « montre sa haine envers le roi », « ils le mettent en accusation et l'expulsent de leur sein ». Un nouveau chant retentit alors :
« Sors de ton sanctuaire
le soleil est en train de te quitter
Toi l'Unique. »
Un monstre de légende émerge du sanctuaire : le roi revêtu d'un costume dont tous les éléments sont associés à la force, à la vie ou à la pérennité, exécute une danse « folle et mystérieuse » que personne ne lui a apprise et qui n'appartient qu'à lui. L'herbe coupante de son costume « lui entaille la peau et dans sa douleur et sa rage, il s'agite frénétiquement » et le sang royal coule. Or, l'épanchement du sang royal est censé « mettre en danger la nation entière et, par le passé, un Dlamini (nom du clan royal) passible de la peine de mort était assommé ou étranglé, mais jamais poignardé » (p.107-108).

La dernière phase rituelle du Grand jour consiste dans le « lancer de la gourde ». Cette gourde, dite venir de l'endroit où les Dlamini effectuèrent leur première migration – parfaitement verte bien que cueillie l'année précédente –, symbolise la pérennité entretenue par le sacrifice du roi. Il lance la gourde sur les boucliers de ses guerriers, celle-ci ne doit pas tomber à terre. « Quelques informateurs insistent sur le fait qu'autrefois, si le récipiendaire de la gourde était allé à la guerre, il aurait été le premier tué » (p.219).

Les procédures ici rapportées s'exposent comme la mise en œuvre de la constitutionnalité du roi. Dans le Petit Incwala, c'est en expulsant les Dlamini, en isolant l'unique, que le peuple « produit » le roi, et c'est « entouré de ses loyaux sujets » que celui-ci crache sa médecine de fertilité. Lors du Grand jour du Grand Incwala, en un premier temps (le matin), le roi, nu au milieu de ses sujets, marche du corral à la hutte rituelle de son mariage d'où il crache sa médecine de fertilité. En un second temps (l'après-midi), les hommes de son clan s'« emparent » du roi et le poussent dans son sanctuaire ; quand un chant prie le roi d'en sortir, celui-ci émerge sous la forme d'un concentré de puissance (emmagasinée au cours des rites des jours précédents non rapportés ici) qui s'auto-sacrifie. Il s'agit de deux mouvements complémentaires qui opèrent l'extraction qui définit le roi: dans le premier, le peuple écarte les Dlamini du roi ; dans le second les Dlamini expulsent le roi de leur sein. Le premier est le fait du peuple et commande un travail du roi référé à son mariage rituel et dont dépend la fécondité du sol ; le second est le fait du clan royal et assigne au roi sacrifice et continuité du sang royal.

La mise en œuvre de la définition du roi qui engage le sacrifice de celui-ci pour le bénéfice de la société, la chasse rituelle pour la pluie des Moundang l'opère sans dissocier explicitement le roi dans son peuple et le roi dans son clan. C'est un bénéfice commun que développe cette exposition du roi qui le renvoie à son travail ; à sa solitude, à son palais et à ses femmes. Les épouses du roi (et toutes les femmes de Fouli, ce village gouverné par la mère du roi et où celle-ci sera censément enterrée, assimilée aux épouses du roi) jouent ici un rôle essentiel; ce sont les quatres épouses principales du souverain qui le détrônent symboliquement avant que soit donné le signal de départ de la chasse, et c'est à l'androgynie qui résume son travail que le renvoient ses sujets et ses "pairs". Androgynie qui fait de lui, hors des conditions de son efficience, un masculin incomplet. (La fidélité des épouses du roi est un thème de plaisanterie « rituel » et on dit par ailleurs du roi de Léré qu'il est une femme - Adler, 1982, p. 317, 366 ; 1978, p. 37). On aperçoit comment le peuple et le palais œuvrent respectivement et collaborent dans le calendrier rituel (quant aux moyens d'action) : alors que les rites agricoles qui n'impliquent pas directement le palais reposent sur une « confusion » du masculin et du féminin opérée par une inversion des rôles et des attitudes réalisable par tous à des moments choisis, le rite royal qui vient d'être décrit réassigne le roi (à la faveur d'une inversion politique et rituelle : ses femmes le détrônent, ses sujets l'insultent, ses frères le contestent) à une « confusion » spécifique du masculin et du féminin opérable par lui seul tout le temps de son règne. Invectives et moqueries qu'hommes et femmes se lancent, conjonctions rituelles et inversées, ces débordements développent deux effets : le premier, visible et affiché, qui consiste dans l'investissement de l'ordre social par les forces sur lesquelles celui-ci légifère ; le second – puisqu'il faut comprendre le bénéfice que l'ordre tire du désordre – qui, par voie de conséquence, confère à l'ordre le pouvoir de la nature, à la forme le pouvoir de la matière. En regard, le travail que développe le sacrifice du roi apparaît bien viser une même fin, l'appropriation et le contrôle des forces créatrices, mais par une saisie originelle et permanente de leur condition de possibilité qui interdit toute vie sociale à son auteur et qui l'engage dans le sacrifice de sa vie. Le travail du roi s'expose comme un passage à la limite, un excès, une permanence et une institutionnalisation du travail rituel.

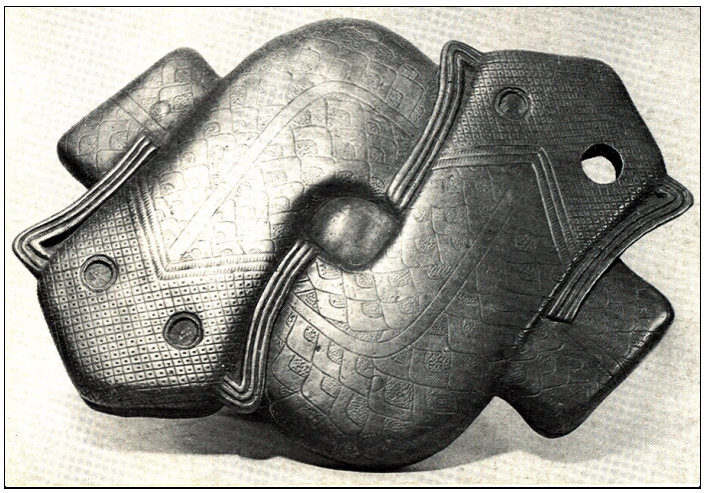
Conclusion provisoire
En conclusion de cette présentation analytique, on résumera comme suit quatre traits de la configuration rituelle de la royauté :

1° Un roi est réalisé au moyen d'une double tension : l'une qui le définit parmi des parents, l'autre qui le définit parmi des étrangers (hôtes ou conquis). La première s'exprime complementairement par la qualification du roi et la disqualification de ses homologues ; la seconde par un mariage rituel et des mariages politiques avec des filles autochtones – généralement, un inceste rituel unifie ces deux tensions en "tuant la parenté" et en symbolisant un mariage avec la terre.

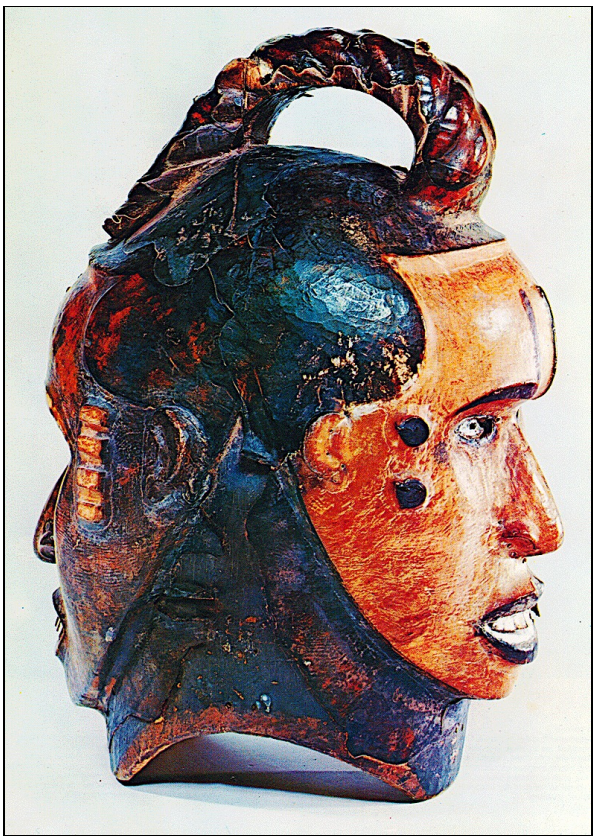
2° Le sacerdoce du roi, paradigme de l'action rituelle, assure une permanence d'acte qui, hors des rites publics, s'exprime dans une réclusion spécifique ou une passivité fonctionnelle : « Le roi ne se livre à aucune tâche productive [...] son devoir est de veiller comme dit la devise *Pi Léré*, celui qui veille sur Léré. Cette fonction de veille, cette immobilité inquiète est appelée travail par les Moundang » (Adler, 1978 : 33) ; les Yoruba disent, de même, que l'Oba « veille sur la ville » (Lloyd, 1960 : 230).

3° Ce travail est si peu pour le bénéfice du roi qu'il implique astreinte, ascèse et mort à court terme. « La solitude, la permanente vulnérabilité, la vie brève sont le destin du roi » (Adler, 1982, p. 253). Chez les Swazi, où la durée du règne n'est pas programmée, on constate qu'un roi « meurt jeune » (Kuper, 1963, p. 31) – bien que rituellement protégé par deux hommes qui ont pour fonction d'absorber toute impureté qui pourrait l'atteindre – et un proverbe énonce que « le calebassier survit à son fruit » (*id*., 1947, p. 78) c'est-à-dire que la reine-mère survit toujours au roi (*id*., 1963, p. 31). (Exception notable à ce principe, le roi Sobhuza II, le roi d'Hilda Kuper, est décédé en août 1982, à l'âge de 82 ans.)

4° Le roi est un être mis en mesure, ou en demeure, d'assumer une androgynie des commencements qui le fait pivot de l'ordre cosmique en tant que synthèse active du masculin et du féminin, ou reprise de la génération. Gémellité, inceste, mariage rituel et sacrifice reconstituent cette dualité créatrice, en développent et en contrôlent les effets.



Silures. Bénin (British Museum)

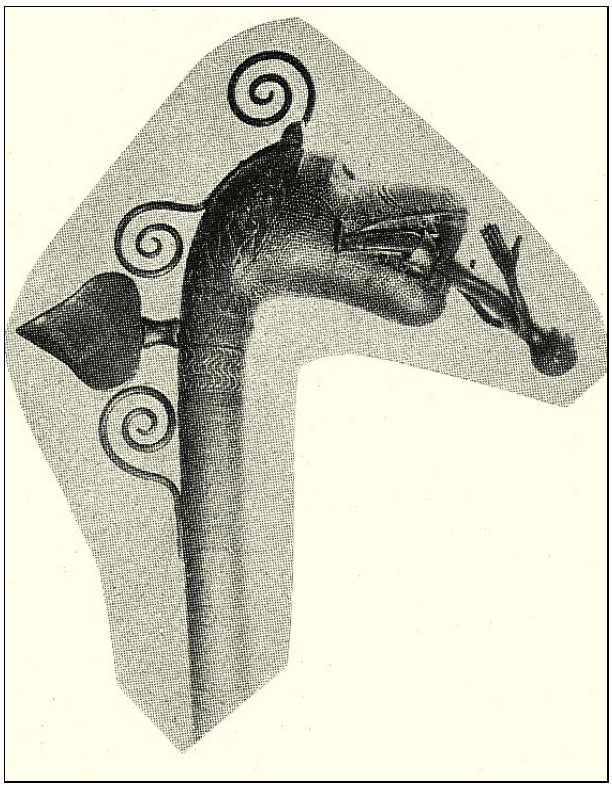


Biface Ekoi (Nigeria)

- Au Nkole, « chaque prince était aidé, dans sa lutte pour le trône, par sa mère et ses soeurs qui pratiquaient la magie contre ses ennemis et le protégeaient des esprits des ennemis tués » (Oberg, 1964 : 137).

- Chez les Moundang, le nom de la première épouse du roi signifie « mère de l'enclos royal »; c'est par elle que règne le roi : « Quel qu'ait été du temps qu'il n'était que prince le nombre de ses épouses, qu'elles lui aient ou non donné des enfants, le roi n'est mari et n'a d'héritiers légitimes que lorsque sa *mah-mor-yã* a été installée dans son palais » (ce dernier mariage étant légalement frappé de stérilité) (Adler,1982, p. 318).

- Chez les Swazi, on dit qu'« un chef règne par sa mère », « bien que le pouvoir se transmette en ligne paternelle » (Kuper, 1947, p. 88). « Le roi et sa mère sont responsables de la loi et de l'ordre dans le royaume ». « Il existe entre eux un subtil équilibre de pouvoir, tant au plan légal, économique que rituel [...] En toute activité, ils se doivent assistance et conseil ». « Chaque roi réside dans une capitale qui lui est propre et sa mère dans la capitale de son défunt roi. Cette séparation de rigueur a pour effet de limiter [leurs] contacts ». « Un conflit entre eux mettrait le royaume en péril » (Kuper, 1952, p. 35). « Bien que la structure politique mette en avant les agnats mâles du roi, les proches parents de la reine mère jouent un rôle influent dans la conduite des affaires nationales. Ses frères, les 'mères mâles' du roi, se voient attribuer des fonctions dans le gouvernement du pays » (Kuper, 1963, p. 32). Le roi est associé à la dureté du tonnerre, la reine-mère à la douceur de l'eau [...]é « Le souverain est revitalisé par la cérémonie annuelle de la royauté qui se tient dans la demeure de la reine-mère » (*id*., p. 32). Au cours de cette cérémonie, dont plusieurs phases sont couvertes par le secret (*id.*, p. 69), un rapprochement rituel aurait lieu entre le roi et sa mère. Les souverains sont identifiés à la lune et au soleil. C'est probablement là l'exemple le plus explicite, dans les royaumes africains, du « mariage astronomique ». La première épouse du roi, « épouse de la main droite », demi-sœur ou cousine du roi, au « difficile devoir », est réunie au roi par une cérémonie de consanguinité rituelle. « Elle entre avec le roi dans le harem [...] Les docteurs nationaux lui font des incisions sur le côté droit, de même qu'au roi et mélangent leur sang. Le roi crache une puissante médecine de fertilité par les trous pratiqués dans les murs de la hutte rituelle et accomplit un acte symbolique de l'élévation de son statut et de sa virilité. Dès lors, la Matsebula (c'est le nom du clan auquel elle appartient) est considérée comme une part de lui-même ; il est tenu de la traiter avec respect et de lui parler avec équanimité ; il l'appelle « Mère » (Kuper, 1947, p. 81). Ni la première épouse ni la seconde ne donnent naissance à l'héritier. (De même, dans les familles de haut rang, la première épouse a une fonction essentiellement rituelle, elle ne donne pas naissance à l'héritier principal) (*id.*, p. 91).



Récade d'Agadja, roi du Dahomey

8. Le chef sacré, forme et moyen de la médiation

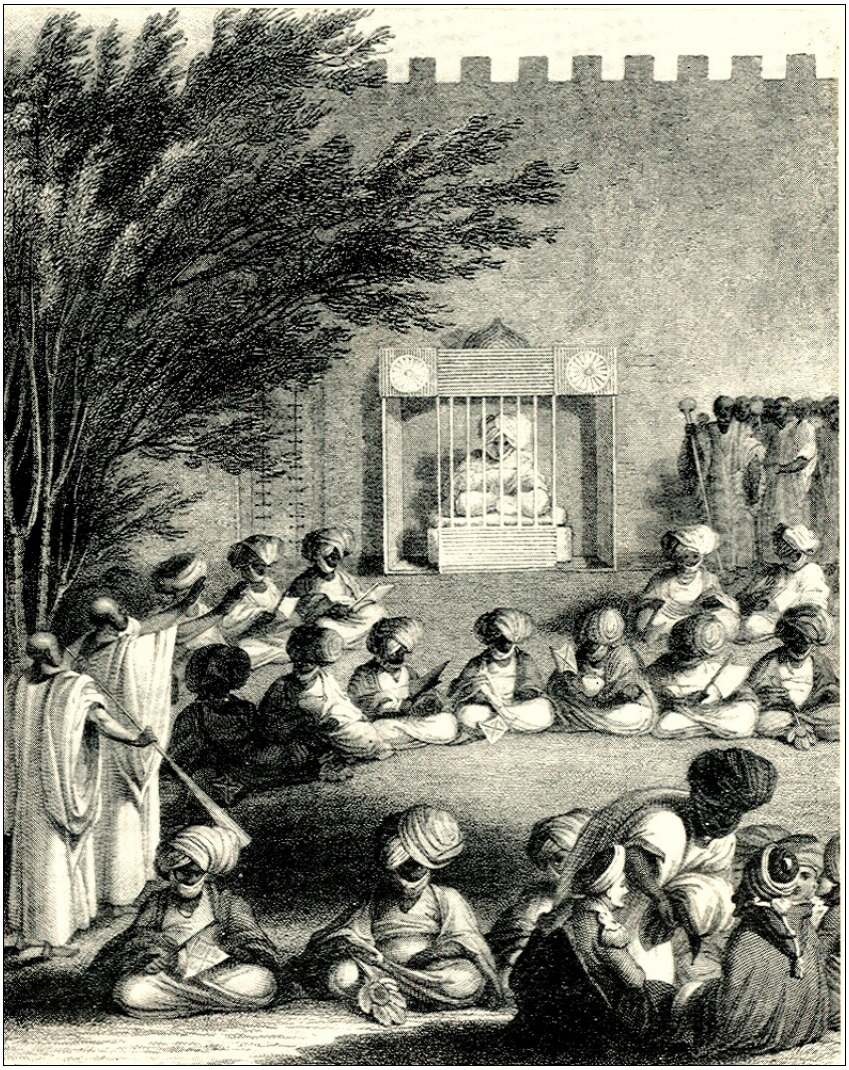
La valeur médiatrice du chef sacré est nettement marquée dans la structure de la fonction du maître de la pluie chez les Samo de Haute-Volta (Héritier, 1973), auxquels il a déjà été fait référence dans le premier chapitre. Chez les Samo, il n'y a pas de chefferie, mais une autonomie villageoise centrée sur deux personnages essentiels : le maître de la pluie (*lamutyiri*) et le maître de la terre (*tudana*). La maîtrise de la terre appartient à un lignage de fossoyeurs autochtone, la maîtrise de la pluie au lignage *tyiri*. « Autour du lamutyiri s'établit la paix villageoise et inter-villageoise, le bien commun », c'est-à-dire essentiellement « la pluie, la concorde, l'absence de malheurs » (*id.*, p. 127). « On dit de lui qu'il “rassemble” ou “tient” le village au sens de maintenir ensemble des éléments juxtaposés. » « Un village sans *tyiri* ne profite pas...Tout repose sur lui, on attend tout de lui ; c'est de sa “tête”, bonne ou mauvaise que dépend la venue de la pluie » (p. 127). Les deux fonctions, celles du maître de la terre et celle du maître de la pluie sont distinctes, mais « pas nécessairement disjointes : dans certains villages, elles sont assumées par une même personne » (p.123). Le maître de la pluie est désigné par le *tudana* au sein du lignage *tyiri*, après de multiples consultations divinatoires. La règle veut que le *tudana* choisisse un enfant à naître. Le nom de l'individu désigné est gardé secret pendant une période de sept ans durant laquelle le *tudana* assure l'intérim de la fonction de *lamutyiri*. L'enfant désigné est saisi, immobilisé, « revêtu des vêtements insignes de sa charge, sa tête est rasée pour la première fois et ses cheveux conservés (comme ils le seront sa vie durant pour être enterrés avec lui) ; on étend en travers de ses jambes la fillette, issue du lignage du *tudana* et désignée par ce dernier selon les mêmes modalités, qui sera son épouse légitime et partage avec lui la responsabilité de la venue de la pluie » (p.128).

Dualité donc, terre et extranéité, deux fonctions, deux lignages (dualité idéologique et fonctionnelle : il ne s'agit pas d'une opposition absolue) ; mais conjonction, mariage pensé et mis en œuvre par les hommes de terre pour établir une communication avec le divin, c'est-à-dire un contrôle des forces cosmiques. La désignation, la structure, les interdits de sa charge définissent le maître de la pluie comme l'instrument d'une communication réglée entre la terre et le ciel, comme un médium : *intermédiaire et moyen*. Cette position lui impose le respect des règles qui commandent les déplacements qui lui sont permis, ou plutôt qui semblent lui interdire pratiquement tout déplacement. « Le *lamutyiri* n'est pas maître de ses mouvements : il ne peut quitter son village ou ne peut passer plus d'une nuit à l'extérieur ; il lui est toujours interdit de courir et dans quelques villages, à certaines occasions, sa marche précautionneuse est si lente qu'il met plusieurs heures à accomplir un trajet de quelques minutes » ; il ne peut frapper le sol ni marcher pieds nus. Pôle vertical sur la terre horizontale – configuration prise au cours de son investiture lorsqu'on étend en travers de ses jambes la fillette issue du lignage du chef de terre – ses mouvements horizontaux sont codifiés, tout comme les mouvements verticaux qui affectent la position de sa tête, point névralgique de la communication: il ne peut s'asseoir n'importe ou n'importe comment, ni monter sur un toit ; « il ne peut lutter avec les jeunes gens de son âge, car il ne doit jamais tomber et ses cheveux ne doivent pas toucher le sol » ; ses cheveux sont coupés ou rasés une fois l'an seulement. « Il est perçu comme le point élevé dont la tête dégage la chaleur qui attire l'humide, la condensation atmosphérique et la pluie » (p.128).

La tête des hommes sacrés est universellement affectée de signes qui marquent leur fonction : tonsures, calottes, couvre-chefs... Le moine bouddhiste mendie sa nourriture dans un bol "inépuisable" appelé *kapâla* (calotte crânienne) et parfois véritable calotte crânienne ; chez les Rukuba, le roi investi doit boire dans la calotte crânienne d'un prédécesseur (Muller, 1975, p. 19) ; Meek écrit que les dignitaires jukun considèrent que leur tête possède un caractère sacré et « qu'en aucun cas un chef ou un prêtre poserait quelque chose sur sa tête » (Meek, 1931 a, p. 156). De par son mariage avec une fille d'un clan de la terre et selon les règles qui gouvernent sa charge, le *lamutyiri* est en mesure de faire passer la communication. C'est dans une position moyenne que le chef sacré doit être entretenu. Chez les Nioka, le lit construit pour le chef ne repose pas à terre [...] l'armature en branches de palmier doit être suspendue au toit de sa case et se balancer. Le chef une fois revêtu de sa gaine (de chasteté : *supra*) – il règne avec une épouse cheffale – ne dort plus dans un lit qui touche la terre » (De Sousberghe, 1954, p. 2l8).

Concentrant en sa personne une dualité ou une indistinction médiatrice – alors que le sol humain, l'habitation de l'homme, n'est pensable et viable que dans et par la distinction –, le médium, opératoire dans les murs de sa fonction, constitue un danger pour la reproduction des distinctions. Aussi est-il généralement tenu hors sol, dans la position cosmique et dans les moyens spécifiques de son travail qui font de lui l'unique au-delà de la division sexuelle et de l'ordre générationnel. Sa mise en contact avec la terre « brûle » les germinations en même temps qu'elle profane et disqualifie le médiateur. Le secret du Graal, dit un texte arthurien, c'est que le roi et la terre sont un. Un informateur thonga explique que « rien n'est tabou pour le chef parce qu'il est la terre. Il peut même prendre une fille dans la famille de ses plus jeunes frères ; mais on dit aussi que le chef est le taureau, sans lui, la vache ne peut vêler ; le pays sans lui est comme une femme sans mari » (Junod, 1936, I, p. 361 et 262). Pensé et

réalisé dans une institution qui dépasse la personne royale et qui développe son efficience par la destruction programmée des symboles de sa mise en scène (de la vie du roi, dans sa quotidienneté et dans sa durée), le mariage rituel impose à ses protagonistes et principalement au roi deux grandes séries de prescriptions parmi les règles de sa charge: celles qui visent à protéger les êtres et les choses d'un contact que sa dualité mettrait en péril ; celles qui visent à préserver sa dualité des contacts qui la mettraient en péril.



« Ce prince était assis dans une espèce de cage en roseaux ou en bois. »

« Nous ne vimes pas très bien le sultan à travers les barreaux de sa loge, cependant l'ouverture fut suffisante pour juger que le turban du prince était plus grand que celui d'aucun de ses sujets et que son visage, du nez jusqu'en bas, était entièrement couvert. » C'est en ces termes que le major Denham (*Missions to the Niger : The Bornou mission,* 1822-1825) décrit le sultan de Birni. Un voyageur arabe du 14e siècle, El Omari, représentait ainsi le sultan du Kanem : « Caché par un rideau, on ne le voit jamais, hors le jour des deux fêtes où on l'aperçoit à l'heure de la prière du matin et à celle de l'*asr*. Durant le reste de l'année, il n'adresse la parole à personne, fût-ce un émir, que derrière un rideau » (*Masâlik el Absâr*).

9. Le roi : un être hors catégories

Les conséquences de l'inceste et celles qui résulteraient de la mise en contact du roi avec la terre sont comprises sous un même symbolisme. Subvertissant les distinctions et mettant fin à la procession ordonnée des formes et des générations, l'inceste ferme l'ouverture nécessaire à la manifestation, abolit le temps, provoque le retour des rivières à leur source ou restaure la nuit primordiale : brûle les processus germinatifs qui assurent la perpétuation des ordres de la création continuée. De la même façon, la mise en contact directe du ciel et de la terre, du sacré et du féminin, abolit l'espace médian qui définit l'habitus de l'homme.

Même quand le roi n'est pas incestueux, son pied brûle le sol. L'inceste d'investiture, d'ailleurs, alors même qu'il est au principe de l'institution, est symbolique, représenté, tenu à distance. Il n'a souvent lieu qu'une seule fois, dans une hutte spécialement construite autour du couple incestueux ; case aveugle, inhabitable, dite chez les Lunda, « case des malheurs ». Cette mise en scène enclenche un processus de signification. Au sein des distinctions qui font les êtres sociaux et les créatures, le couple incestueux constitue une monstruosité qui polarise et élimine le désordre social. Au Ruanda, d'après de Lacger (cité par de Heusch, 1958, p. 208-209), les cérémonies d'intronisation comportaient le rite expiatoire suivant : « La veille du sacrifice expiatoire, un devin de la cour vient lier le Mwami [le roi] et sa mère. Au matin, les condamnés royaux se rendent en litière, silencieusement, vers la place de Nyanza, noire de monde. On immole un taureau et une vache que les prêtres achèvent à coups de matraques comme des bêtes maudites. » Le Mwami monte sur les flancs du taureau et on l'inonde de sang, « afin de pousser l'identification aussi loin que possible ». Au cours de ce rite, l'officiant récite les paroles suivantes : « Je t'impose la blessure de la framée, du glaive, du vireton, du fusil, de la matraque, de la serpe. Si quelque homme, si quelque femme a péri de la blessure d'une flèche, d'une lance... je mets ces coups sur toi ». La reine subit la même épreuve que son fils. « Le dernier tableau présente la mise à mort des souverains par le feu. Le roi et la reine s'engagent dans une cabane de fortune qui est incendiée ; les souverains s'en échappent naturellement à temps. »

La fonction de communication de l'homme sacré se réalise physiquement quand son corps est conçu comme un vecteur ou, chez les Samo, comme un canal à travers lequel passe la communication (sur cette physique de la communication chez les chamanes d'Amérique du Sud : Duvernay, J., « Les voies du chamane », *L'Homme*, XIII, 3. 1973). Le maître de la pluie Samo, en effet, a pour rôle d'ouvrir la « route de la pluie » ; il lui incombe : de faire les sacrifices nécessaires, de « consulter les devins par qui passent les messages divins qu'il doit entendre pour identifier les maux qui menacent le village, de déceler les fautes collectives commises en son sein et que sanctionne immédiatement le malheur villageois, de déterminer les réparations ou les propitiations qui s'imposent » et d'« organiser les grands rituels collectifs » qui ont pour but d'ouvrir la « route de la pluie » (Héritier-Izard, F., « La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo », *L'Homme*, XIII, 3. Paris. 1973, p. 129). Invoqué en ces termes :

« Tyiri*, c'est toi qui es le chef*
le tas d'ordures
celui qui ramasse et prend tout sur lui ...
Que la pluie bonne vienne sur toi
et recouvre le village. »
« Nous ne disons pas
que vous êtes à côté de Dieu,
mais vous l'êtes. »

Quand la pluie fait défaut, c'est que « les ordures couvrent en masse le trou de la pluie » (p.136) et cela est dû à la « mauvaise qualité de sa tête » (p.129) ; quand le médiateur se trouve impuissant à assurer la communication, à soutenir l'ouverture cosmique, à séparer le désordre de l'ordre. Le caractère sacré du *lamutyiri* apparaît dans sa capacité à polariser et à évacuer le mal. L'invocation du maître de la pluie samo, « tas d'ordures qui ramasse et prend tout sur lui » montre comment l'appropriation des ordres se réalise dans un mécanisme de réjection significative. La communication s'instaure dans la résorption des dérèglements. Le « tas d'ordures » est « à côté de Dieu », car c'est de lui que jaillit la lumière divine.

En tant qu'exception ici-bas, le couple royal est en mesure de représenter la gémellité primordiale et de faire l'ordre. La dualité, forme du médium, moyen de la médiation est en même temps forme de la souveraineté. Le couple qui incarne la synthèse orientée des principes, du fait de sa nature terrestre, devient le point stratégique de la restauration des formes. Ce qui fait la spécificité du chef sacré dans la série des « boucs-émissaires », c'est l'accomplissement de sa charge par un mariage. C'est en contractant un mariage, le plus souvent hors normes, qu'il est mis en mesure de réaliser la dualité productrice des distinctions. La supériorité de l'institution royale sur l'institution périodiqje ou conjoncturelle de réfection de l'ordre, c'est qu'elle détient les moyens de sa propre reproduction et qu'elle peut survivre à l'année. Alors que le double annuel du roi, qui meurt à la place du roi, est identifié à l'année (au cycle végétatif), le sacerdoce royal est associé à la durée ou à la périodicité et à la génération spécifiques de la production humaine qui s'exprime dans le mariage. Un caractère de l'autorité ici examinée serait, conséquence de sa nature et de sa finalité propres, de survivre à l'année pour mener à terme les maturations humaines. Une royauté annuelle signerait l'incapacité de l'institution à assurer le renouvellement des générations. Précisément, la durée d'un règne correspond généralement, soit à un « mariage astronomique », soit au temps compris entre deux initiations (c'est-à-dire à l'habilitation des jeunes au mariage), soit à l'aptitude

physique du roi à assurer la conjonction des principes (ce sont ses femmes qui sont chargées d'observer les premiers signes de sa décrépitude - et quelquefois de l'étouffer). Le mariage est la forme et la mesure de cette souveraineté (*vide supra*). La durée du règne aurait été de huit ans au Bornou (Barth, 1857-58, II, p. 320 - l'information est liée à un souverain mis à mort pour avoir négligé ses devoirs), de quatorze ans chez les Baja (Frobenius, 1913, III, p. 141 s.), de sept ou quatorze ans chez les Dakka (Frobenius, 1925, p. 51), de sept ans chez les Jukun (Meek, 1931, p. 164), de sept ans chez les Nama (Meek, 1931 b, II, p. 560 s.), de sept ans chez les Ibo (Talbot, 1927, p. 103), de sept ans chez les Yoruba (Meek, 1925, p. 615 s. ; Frobenius, 1911, I, p. 184), de sept ans chez les Mossi (*id.*, II, p. 3l6 s.)**.**

9.1. Le chef sacré, exception religieusement entretenue au cœur de la société

Mais l'impureté sexuelle n'est pas la seule caractéristique de cette incarnation, au sein de la société, de la dualité originaire. La position stratégique du chef sacré dans le renversement significatif – il polarise l'ordure et produit l'ordre – permet à la société qui l'investit de faire jaillir la lumière de la règle de l'inversion programmée de la règle. Cette répétition de la négativité fondatrice est la forme des commencements. La réjection vaut intronisation ; l'intronisation est une exécration : « Avant moi (après moi), le chaos ».

Du Chaillu raconte ainsi, en 1856, l'« élection » du roi des Mpongwe : « Comme l'élu [« ignorant de sa bonne fortune »] se promenait sur le rivage, il fut tout à coup assailli par toute la populace... qui se mit à procéder à une cérémonie, préliminaire obligé du couronnement, bien que faite pour dégoûter de cet honneur tout autre que le plus ambitieux des hommes. Ils l'entourèrent de leur foule pressée et commencèrent à l'accabler de tous les outrages que la pire canaille pourrait seule inventer. Les uns lui crachaient à la figure, les autres lui assénaient des coups de poing, ceux-ci lui donnaient des coups de pied, ceux-là lui jetaient toutes sortes d'immondices, tandis que les gens moins favorisés qui se trouvaient en dehors du cercle et qui n'étaient qu'à la portée de la voix, lançaient des malédictions continuelles sur lui, son père, sa mère, ses frères, ses sœurs et ses ancêtres, jusqu'à la génération la plus reculée. Un étranger n'eût pas donné un centime de la vie de cet homme qui allait être couronné » (1863, p. 22).

Quand le nom du nouveau roi de Kétu est proclamé, « l'annonce est accueillie par des vociférations et des insultes et la foule se porte vers la maison du futur roi, jette de la boue sur sa porte et adresse des injures à sa personne : c'est un vacarme général qui dure deux heures environ » (Palau-Marti, 1964, p. 51).

Chez les Mossi, au cours du rituel d'investiture du Moro Naba (film de Rouch et Zahan, 1957, *La mort du Mogho Naaba Sagha II roi Mossi*, 30') un dignitaire crie : *Voici notre tueur / Voici notre sauveur* (mn. 18) ; un autre : *Vous ressemblez à un tas d'ordure / Vous recevrez de bonnes et de mauvaises choses* (mn. 19).

Ce « préliminaire obligé » du couronnement, pour reprendre l'expression de Chaillu, retranche le souverain de la communauté des hommes. La « capture » du chef sacré (il est, chez les Samo, le *ty ikumi*, « *tyiri* attrapé, ligoté », à l'instigation d'hommes que les Rukuba appellent « ceux de la corde » etc..) n'indique pas seulement qu'il pourrait récuser la charge – le scénario est le même quand il l'accepte – mais réalise le mouvement d'une « négativité fondatrice ». Hors sa place fonctionnelle, hors sa fonction, et dans les termes de l'humanité, le souverain est le contraire d'un homme ; à sa place et dans sa fonction, lieu de renversement et d'annulation des abjections, il est celui en qui s'institue la signification. La mise en œuvre systématique des exceptions qui le définissent l'exclut de la société, mais il n'incarne pas une monstruosité ignorée ou reléguée dans les marges : pôle de la réjection fermement tenu, enfermé, au milieu de la société, le chef sacré, permanent de la signification, représente l'exclusion fondatrice logée au cœur de l'institution sociale et maîtrisée par elle.

Sur le trône, l'impureté dont on le charge l'authentifie dans son travail de roi. Ce sont d'abord les interdits de son clan qu'il doit enfreindre : chez les Bushong, on apporte au roi une corbeille renfermant des rats et des silures, ce sont les interdits du clan royal (Vansina, 1964, p. 114) ; chez les Ashanti, au cours de l'intronisation, « le roi frappe un taureau à l'aide d'une épée qui est l'emblème de la division exogamique de son lignage ; le taureau est tabou au clan royal » (Rattray, 1927, p. 136) ; pour faire « mordre la royauté », les Luba font manger au roi une nourriture dans la composition de laquelle entre notamment de la viande d'antilope et de la chair d'un poisson noir dont la consommation est interdite (Theeuws, 1960, p. 172-3). C'est certes détacher le chef de son clan – chez les Banyoro, un officiel était spécialement affecté à cette tâche (Beattie, 1971, p. 98) – et lui conférer une position d'indépendance politique, mais c'est aussi l'investir d'un pouvoir rituel et cosmique : on dit que Woto, l'ancêtre des Lele ayant enfreint la prohibition de l'inceste « eût la lèpre en châtiment, mais reçut le pouvoir divin de contrôler la vie » (Douglas, 1954, p. 201) ; cette infraction le sacralisait et le condamnait à la réclusion à vie (*id*., p. 199). Exception programmée dans le dessein du pouvoir, la personne du chef est associée à l'interdit comme l'inversion au pouvoir rituel. Chez les Bushong le roi dit : « Moi, ordure », « sa contamination vient du

fait qu'il a transgressé les tabous imposés aux non-sorciers » (Vansina, *id.*, p. 103) ; « le roi et les sorciers ne connaissent pas la honte. Ils vivent au-dessus de la société » (Vansina, 1954, p. 909). Les Swazi disent aussi de leur roi : « II est pollué, il a piétiné les tombes des sorciers » (Kuper, 1947, p. XI-XII). La valeur fondatrice de l'impureté royale s'exprime dans le travail d'assumer l'impureté ; c'est le « pouvoir divin de contrôler la vie », c'est, chez les Ashanti, le pouvoir de garantir la division exogamique. Après avoir transgressé l'interdit de son clan, le roi s'adresse à l'épée royale en ces termes : « Tu étais aiguisée, mais j'ai choisi la chose que tu abhorres et je t'ai touchée avec elle ; aujourd'hui je t'asperge d'eau afin que ton pouvoir se lève à nouveau » (Rattray, *op. cit.*, p. 136-137).

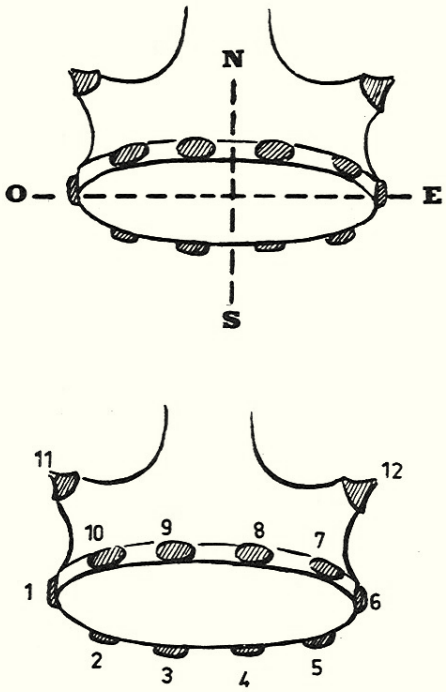


FIG. 43. — Distribution des dignitaires sur la garde de l'épée du prince de Makari : 1. *Misəle ;* 2. *Madam ;* 3. *Geme ;* 4. *M(i)sme ;* 5. *Magira ;* 6. *Galadima ;* 7. *Masao ;* 8. *Muskẹy ;* 9. *Misəgalakə ;* 10. *Sungi ;* 11. *Misəmaharame ;* 12. *Misəməle.*

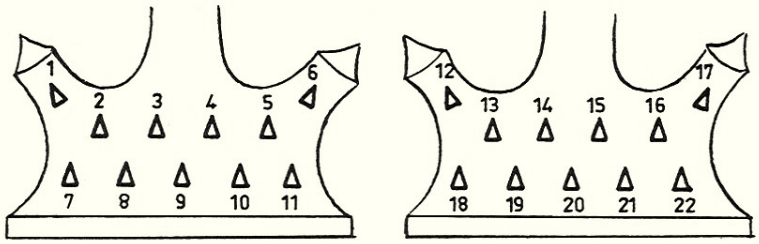
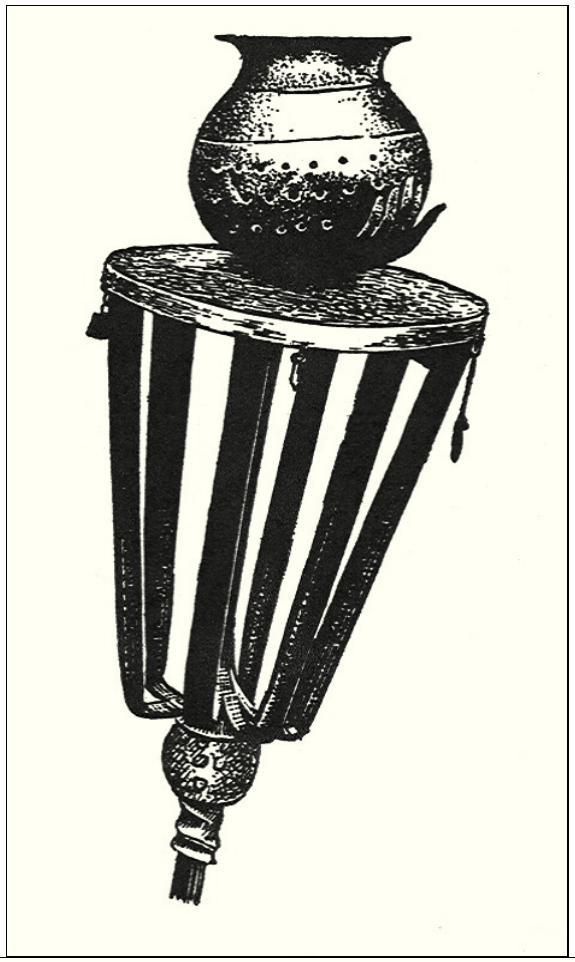
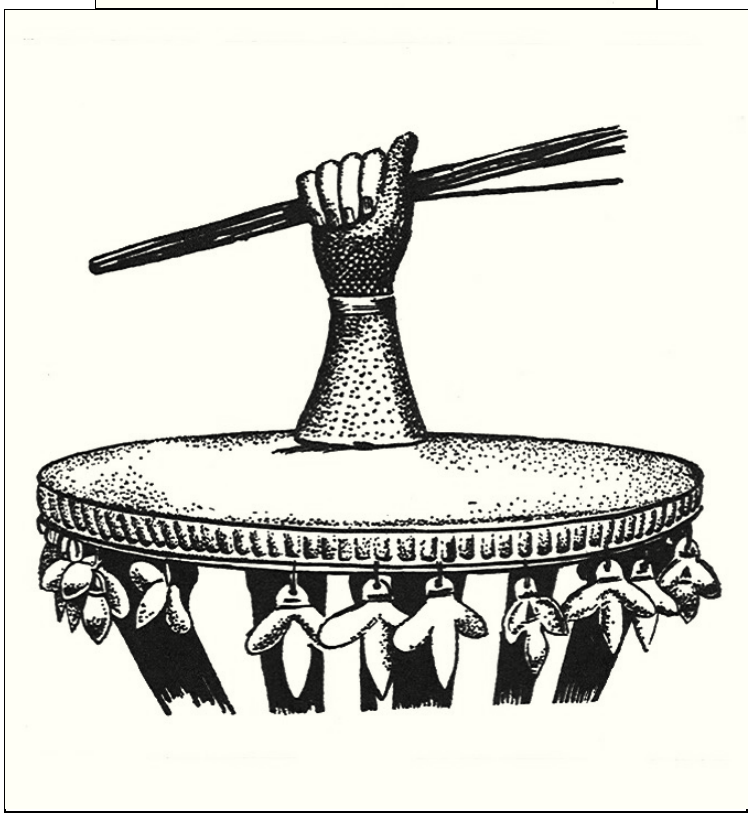


FIG. 44. — Distribution des villages sur la garde de l'épée du prince de Makari : 1. Ngamé ; 2. Larèski ; 3. Massaki ; 4. Ngarkoua ; 5. Ouassendé ; 6. Selo ; 7. Madegba ; 8. Gogo ; 9. Ngouma ; 10. Goulmo ; 11. Hélé ; 12. Koubougué ; 13. Fima ; 14. Blangafé ; 15. Belguédé ; 16. Guélo ; 17. Magam ; 18. Dissalam ; 19. Dongolo ; 20. Mdranhé ; 21. Biamou ; 22. Maladi.





« Pour que l'eau ne s'écoule pas d'une jarre percée,
il faut que toutes les mains s'unissent pour en boucher les trous. »
La main du roi, symbole de l'unité du royaume.
(Extrait de : *Civilisations du Bénin*, Mercier, 1962 : 159 et 127)

La figure terrestre de la souveraineté n'est pas un pur positif, les conditions qui président à sa constitution et à l'exercice de sa charge l'associent, au contraire, aux exceptions et aux transgressions qui défont l'humanité. Le roi mort, son cadavre n'est plus qu'un reste impur, un déchet sacrificiel. On l'ensevelit sous un tas d'ordures chez les Kwotto (Wilson -Haffenden, 1927-28, p. 343) ; chez les Moundang, on jette ses os dans une rivière en crue après avoir ébouillanté son corps pour en accélérer la putréfaction (Adler, 1982, p. 380) ...

9.2 Le chef sacré, moyeu et point d'équilibre des contradictions inter-claniques

La médiation du chef sacré ordonne l'espace médian en transformant, par un mariage rituel, la « féminité » de la terre en « féminité » du chef. Cette appropriation vaut à la fois séparation du ciel et de la terre et mise en communication des deux principes. En tant que garant institutionnel de la signification, il est celui en qui se purifient les impuretés, s'apaisent les querelles et s'annulent les fautes ; en qui se pensent toutes les contradictions et tous les antagonismes de la société. « Le chef n'a pas de sien / le chef n'a pas de mauvais ou de bon / L'hôte est le sien, le villageois est le sien / le sensé est le sien, le fou est le sien » disent les Luba (Theeuws, 1960, p. 172). Les cours sont souvent le lieu d'élection et de repos des difformités et des mutilations (nains, bossus, « curiosités » du monde animal...) et le sanctuaire des délits.

Bénin, Nain achondroplasique
(XVIe siècle. H. 59 cm, Museum für Völkerkunde, Vienne)

Le caractère d'étranger (ou d'« étrangé ») du chef sacré le rend propre à assumer une objectivité et une objectivation supérieures. Politiquement, il réfléchit la communauté et le sens des oppositions inhérentes au système clanique. Chez les Lugbara, écrit Middleton, « le faiseur de pluie est particulièrement associé à la "vérité" : l'homme ordinaire n'a qu'une vue partielle et partiale de la société, liée au processus de segmentation lignagère et aux particularités locales. Les chefs de pluie, eux, sont impliqués dans la perpétuation des clans qui

composent la totalité sociale, ils possèdent une vision globale de la société » (1978, p. 384) ; ils savent la fonctionnalité des divisions sociales (*id.*, p. 387). S'il est bien le fédérateur qui transcende la division clanique, le roi sacré tient ce rôle d'une position rituelle qui lui est spécifique. En tant qu'« étranger », c'est-à-dire origine, affecté d'un coefficient ciel, il est en mesure d'affecter toute terre de masculinité, de mettre en œuvre une « gestion » du féminin capable d'assurer la production naturelle. Le paradigme de la souveraineté consiste à prendre une image maternelle pour terre, et c'est pourquoi les hommes de la terre doivent déléguer cette fonction à des hommes sans terre – à ces hommes sans terre que sont les membres d'un lignage dynastique entretenu dans une indépendance territoriale, dans le dessein de pouvoir faire face à toute terre. Etranger, ou sans terre, le roi peut soutenir une souveraineté sans réserve alors qu'un homme de la terre a les femmes de son clan pour origine et pour limite à sa souveraineté. L'étranger est souvent un dépaysé qui revient ; il ne reconnaît pas sa sœur, l'épouse et succède à son père. Indépendance, ignorance, défaut de reconnaissance qui valent séparation du fils et de la mère, sans laquelle l'exogamie n'est pas possible.

L'inceste royal conceptualise et achève le mouvement de fuite qui assure la séparation des sexes en retournant la dépendance en indépendance et en prise de possession. Cette ignorance de l'origine est le nom d'une origine supérieure et d'un pouvoir supérieur. A la question posée aux Pende : « Comment eux, si nombreux, ont pu se soumettre à l'autorité d'une poignée du Lunda », ils répondent : « C'est que les Lunda avaient une magie bien supérieure à la nôtre » (De Sousberghe, 1963, p. 63). Les Pende repoussent la seule idée de l'inceste qui est une caractéristique de l'autorité chez les Lunda. Le pouvoir politique se mesure ici à un pouvoir idéologique sur la nature. La position cosmique du chef sacré dans la synthèse primordiale lui permet de transférer l'ordre de cette conjonction à toutes les germinations du royaume. C'est là, probablement, le sens de ce désaisissement apparemment sans contre-partie que les clans font de leur magie et de leurs filles au bénéfice du roi, et de ce paradoxe d'une « servitude volontaire ».

Le contrat à l'origine de la royauté moundang, par exemple, s'expose comme la réunion en la personne d'un généreux étranger, fils d'un roi chassé de la maison paternelle, des magies spécifiques et des filles des différents clans proto-moundang. S'il y a, dans le résultat, plus que la somme arithmétique des parties, c'est non seulement que l'étranger est étranger aux contradictions inter-claniques – et par là propre à devenir le moyeu et le point d'équilibre des contradictions – c'est aussi qu'il possède un pouvoir sur la nature supérieur à celui du chef évincé (*vide supra*). Dans ce scénario classique, le roi est celui qui, grâce à un savoir de la nature exprimé dans le mariage, est capable d'assurer la prospérité. Son indépendance vis-àvis des donneurs d'épouse signalée plus haut au titre de son unicité est la condition d'efficacité du don intéressé de ceux-ci. Sa position lui permet de marquer tout féminin pour le bénéfice commun. En prenant sa sœur pour épouse, il prend possession de son origine ; hors échange, transcendant les divisions exogamiques, il unifie toutes les terres du royaume en unifiant toutes les femmes du royaume. Car il est des femmes interdites à l'homme d'un clan donné tandis que celles qu'il peut épouser appartiennent à des groupes qui sont en position d'opposés vis-à-vis du sien propre. Le roi transcende cette « anarchie ordonnée » (Evans-Pritchard) par son mariage rituel et sa position politique.

9.3 La « plaie inguérissable » de la fille du roi : l'étranger qui « sait la danse qu'il faut » pour la guérir

Sous ce point de vue, le travail du roi s'inscrit dans la continuité des rites qui conceptualisent la différence des sexes et le mariage. Si l'on considère, par exemple, deux traits communs à plusieurs mythes de fondation des royautés sacrées, « le roi est un étranger », « un roi préfère sa fille », on constate qu'ils définissent deux propriétés du système matrimonial. 1- En vertu des constitutions considérées, un fils de roi est toujours chassé de la cour – parfois, d'ailleurs, à cause de sa sœur – il se fait chasseur et, dans la logique de cette activité éminemment centrifuge qu'est la poursuite d'un gibier, il fonde ou conquiert un royaume (il est alors en position de demandeur d'épouse). 2- Un roi préfère sa fille : le trône revient à un étranger, supérieur en quelque façon à ses beaux-frères. Ce mariage met en scène la fécondation d'une terre par une origine... La situation de complémentarité de ces deux royaumes est celle, mais sous forme inversée, des deux groupes contractants de l'échange matrimonial dans lequel la mobilité de l'homme est idéologique, tandis que celle de l'épouse est (le plus souvent) réelle ; la mobilité idéologique soutenant la mobilité réelle. Le mythe royal réalise l'idéologie en faisant du dépaysé un étranger véritable en mesure de prendre possession de son pays. A titre de résumé, on pourrait présenter l'articulation des procédures rituelles et constitutionnelles qui définit le mariage royal selon le schéma suivant :

1°- A partir de données explicites ou convergentes, mais non unanimes, on pose que la théorie du mariage rituel a pour fondement la croyance que le principe générateur de l'univers s'exprime dans la conjonction réglée d'un facteur mâle et d'un facteur femelle. Ce principe s'est éloigné de sa création selon l'opposition masculin / féminin. (L'hypostase considérée met en place deux oppositions : l'opposition masculin / féminin et l'opposition

ciel / terre – ce qui définit l'homme est aussi ce qui définit le ciel : l'éloignement de la terre-mère.
2°- Il s'agit de réaliser ici-bas, à l'imitation du couple primordial, un couple capable de restaurer ce qui a été instauré. La réalisation terrestre de cette hiérogamie s'opère selon des procédures qui retranchent les individus qui la composent des formes de l'humanité : c'est l'inceste (ou la gémellité) propriété des commencements, paradigme de la souveraineté, qui définit le couple royal ; le roi n'a ni semblable ni parents, ni géniteurs ; la reine ne peut enfanter. Dans son vis-à-vis avec sa mère et son épouse, le roi opérerait une remontée à l'origine.
3°- Bien que présent au milieu de la société, ce couple reste extérieur à la société. Il s'agirait de faire passer son ordre dans la société (dans le royaume). Pour des raisons rituelles et constitutionnelles, la première union royale et généralement stérile. D'ailleurs, à simplement considérer le dessein (supposé) du système, la reproduction du même est contraire à la propagation recherchée. La vertu royale se diffusera donc dans le royaume de la manière suivante :
4°- Dans un mouvement ascendant (si le palais est une acropole - en réalité, c'est souvent la capitale qui se déplace dans le royaume) ou centripète, les clans donnent des filles au roi, qu'il épouse, et des fils dont il fait ses serviteurs ou ses soldats. Ce nouvel ensemble constitue un palais, soit une formation intermédiaire entre le couple royal et le royaume. Dans un mouvement descendant ou centrifuge, les fils des unions royales sont éloignés du palais (souvent avec leur mère). Elevés par leur parenté maternelle ou à distance du trône, ceux qui ne sont pas candidats à la succession perdent leur qualification agnatique dans l'éloignement géographique et temporel. (La qualification des princes s'épuise au fur et à mesure qu'ils se fondent avec leur descendance dans les clans non-royaux ; cette « roturisation » assure le face-à-face d'un clan royal, limité en nombre et en puissance, et des clans autochtones et permet, en théorie, une participation égalitaire de ces derniers à la royauté.)
En vertu de leur origine, les princesses jouent un rôle spécifique qui se marque par une grande liberté sexuelle. Incarnations féminines de l'union des rois et des clans, elles assument, dans une inversion institutionnalisée, une fonction d'exaltation de la sexualité : retournement caractéristique de la suprématie matrimoniale qui définit la position de l'homme (les Shilluk considèrent les princesses comme des hommes (Lienhardt, 1955, p. 35), symétrie et conséquence du privilège matrimonial du roi, les princesses épousent un homme de statut inférieur et, souvent, peuvent avoir des relations sexuelles avec qui bon leur semble (de même que le roi est en droit l'époux de toutes les filles du royaume). Alors que le mariage du roi avec la première femme du royaume est considéré comme sacré et que la fidélité ou la pureté de ses autres épouses peuvent être sujettes à caution ou à plaisanterie, c'est le mari officiel des princesses qui est en situation d'être brocardé, tandis que les unions passagères de celles-ci prennent une valeur rituelle. On dit au Zimbabwe : « Dès que la *musarre* (princesse) au lit se berce, la pluie tombe en averse » ; le vagin d'une princesse ne doit jamais rester sec (Frobenius, 193, p. 118). La qualification agnatique et la disponibilité sexuelle des princesses permettent, en théorie, de rapprocher tous les hommes de la vertu royale, de même que le privilège matrimonial du roi et les unions des princes permettent, en théorie, d'en rapprocher toutes les femmes.
5°- Au bout d'un temps x(n) (n = le nombre d'années séparant deux initiations) qui a vu le passage sur le trône de x souverains, la dispersion et la disparition de leur descendance dans le royaume, on a abouti au brassage du roi et de son royaume – du principe royal incarné temporairement par un roi fils d'un roi et d'une fille d'un clan donné – autrement dit, au mariage du roi et de la terre. Ainsi se réaliserait l'idée que l'ordre de la culture consiste en un mariage, un établissement, ou une définition de la terre par un principe céleste. (On peut représenter cette catabase matrimoniale par le schéma présenté) :

Ce dispositif engage un certain nombre de définitions, de règles et de propriétés :
1°- Le roi doit être en possession (ou mis en possession) d'un caractère particulier, un coefficient ciel, qui l'habilite à assumer la dualité originaire.
2°- Le système de dévolution dynastique mesure le rapport de force de la lignée royale et des clans autochtones (sur une échelle qui irait d'un roi « bouc-émissaire » fabriqué par des clans jusqu'à un monarque absolu, chef d'une maison aristocratique aux prérogatives entretenues par la règle du monopole royal et de la primogéniture, régnant sur une population de féaux et de serfs - c'est la définition de la royauté dans notre imaginaire politique) Un test de l'autorité royale : -quand la durée du règne n'est plus programmée, mais mesurée par la longévité de la personne royale ; -quand la fonction est enviée et non déprisée...
3°- Dans la généralité des cas,- alors même qu'il s'agit d'une aristocratie d'envahisseurs -, il y a contrat par mariage entre une lignée dynastique et des clans de la terre. Le mariage royal se caractérise par deux types d'unions :
- une union de type endogamique ou incestueux, stérile, à caractère rituel ;
- des unions avec des filles autochtones, fécondes, à caractère d'alliance. (Ces deux types d'unions sont souvent symbolisées par deux femmes rituelles).
Le premier type de mariage fonde l'autorité sacrée, le second assure la diffusion de cette autorité dans le royaume.
4°- La complète diffusion de l'autorité sacrée dans le royaume suppose une participation égalitaire des clans

dans les mariages du roi.
5°- Les princes se perdent dans le peuple et les successeurs potentiels sont éloignés du palais (risque de division de l'autorité); les princesses ne peuvent donner le jour à l'héritier (redoublement de l'alliance de gouvernement).
6°- Le choix du successeur résulte d'un arbitrage entre les clans territoriaux faiseurs de rois.
7°- Le successeur est un étranger (un prince membre du clan dynastique étranger – sans terre – éloigné de la cour). Se répète ainsi l'intronisation du premier roi, qui elle-même vaut fondation de l'ordre culturel.

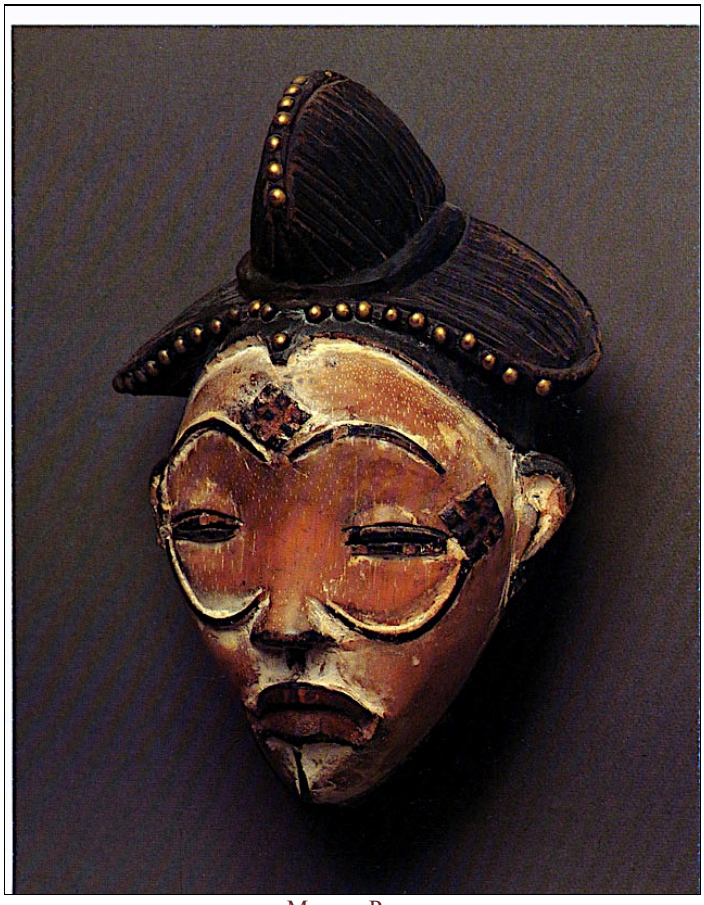
La constitution du couple royal a généralement un sens astronomique. Sa situation dans la topographie du palais, ses déplacements ou ses attitudes aux moments critiques du cycle agricole, des phases et des révolutions solaires ou planétaires ont valeur de modèle. La ronde polygame du roi et ses unions rituelles le font soleil du palais-microcosme.

Les faits qui viennent d'être présentés sous le titre du mariage rituel – mariage du roi et de la terre ; relation du roi et des images maternelles – montrent l'origine et l'ordre, le pouvoir rituel, comme la synthèse ordonnée de la dualité, la reprise du féminin par le masculin opérée par le travail du roi dans le "vagin du monde".
La charte originelle des royautés sacrées fait état d'un contrat passé entre des autochtones et un étranger scellé par le don d'épouses à ce dernier. En échange, l'étranger apporte l'ordre et la prospérité. Dans cet échange, le don des femmes n'est pas le prix payé pour la prospérité – qui pourrait être autrement rétribuée - femmes et prospérité ne sont pas deux termes hétérogènes d'un échange de rencontre. C'est dans le déport symbolique dans lequel des clans se départissent apparemment sans retour de leurs filles que se définit une plus haute représentation de l'échange. A la division arithmétique qui fonde l'échange clanique, l'économie palatiale surajoute une conception de l'échange dans laquelle la maîtrise de la nature ne repose plus seulement sur le déport des images maternelles qui fonde l'exogamie, mais dans la constitution, pour le bénéfice commun, d'une réserve où tout féminin est marqué de masculin, où toute nature est pensable parce que ressortissant du permanent de la signification qu'est le roi. Parce qu'il est sans terre, il peut épouser toute terre ; parce qu'il est double, il unifie la dualité ; médiateur, il assure la communication réglée des deux principes ; il subsume toute nature et toute féminité sous sa gestion cosmique : « II est le mari de la femme noire et de la femme jaune. Il est le mari de la femme grasse qui vend du tabac au marché" » (Gbadamosi et Beier, 1959, p. 23). Le mariage du roi avec une fille d'un clan donné prend toujours une signification rituelle et politique. Mariage arrangé pour rapprocher le clan de la source significative et si particulier qu'on considère parfois que l'épouse royale continue d'appartenir à son clan originel. L'inceste rituel du roi (son androgynie ou sa gémellité) renverse en positivité ce mouvement de fuite et sa conceptualisation qui font la théorie de la culture : la séparation du masculin et du féminin. Poussant à bout l'inversion culturelle, l'institutionnalisation de l'inceste transforme la féminité de la terre en féminité du roi.- Affectant en permanence la nature d'un coefficient de masculinité, la synthèse royale apparaît comme la figure réalisée du concept.

Cette synthèse, réalisée par la discrimination d'un être poussé hors champ social – et pourtant enfermé au cœur de la société – et pénétré d'une intention sans laquelle il ne survivrait pas n'est pensable et fonctionnelle que dans le sacrifice du roi. L'« instrumentalité » de cette synthèse vivante en la personne du roi – pour ne pas parler de sa féminité institutionnelle – signe une position féminine. Le roi est masculin par rapport à la terre et féminin par rapport aux faiseurs de roi. On pourrait lui appliquer, sans ironie, la formule par laquelle Curio l'Ancien, selon Suétone, définissait César : « II est le mari de toutes les femmes et la femme de tous les maris » (*Jules César*, 52, 6). Cette position intermédiaire est sexuelle, cosmique et politique. Il transcende les divisions claniques, « le roi est le fil qui coud la multitude, c'est le fil qui rattache les chefferies », « c'est lui l'aiguille de Dieu qui coud tous les Bushong » (Vansina, 1964, p. 103-104).

Mais il est plus que le commun dénominateur de la diversité ou l'arbitre d'intérêts contradictoires, c'est parce qu'il conceptualise la contradiction inhérente à l'ordre social qu'il peut devenir le moyeu des contradictions, cet axe autour duquel s'ordonnent la dualité, l'opposition, l'alternance et le retour. Pôle catalyseur de la réjection et de l'impureté sociale, en sa personne le mouvement de la division sacrificielle produit la régularité cosmique. Le palais-microcosme est le lieu de la redistribution par excellence, où l'on donne sans retour parce que c'est le lieu même du retour, d'où tout don revient sanctifié, démultiplié, de la place sacrificielle. Centre de production rituelle, dans sa forme, dans sa dualité, dans son gouvernement, le palais est le centre de production des richesses. La conceptualisation de la nature fonde, à travers un système matrimonial dont le roi est le centre, un système de production économique.

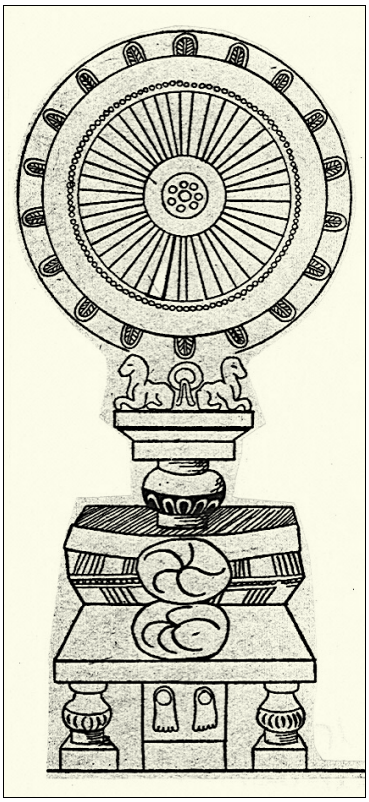
Bénin (British Museum)



Masque Punu

La consécration du roi indien

Les cérémonies de consécration du roi indien, célébrées à la jointure de deux années, avaient pour objet la génération du roi et la régénération du monde. Après une série d'actes rituels valant sommation des divisions spatio-temporelles et appropriation par le sacrifiant de la puissance fécondatrice (*vide infra*) prend place une procédure spécifique à la consécration du roi appelée *ratninan havimsi*. Les Ratnin sont les dignitaires royaux et les membres du gouvernement. Le terme *ratna-* signifie « joyau » et le terme *havis-* « offrande ». Macdonell et Keith (1912, II, p.199) traduisent l'expression *ratninan havimsi* par « receiving gifts ». La structure de gouvernement qui a été présentée dans les pages précédentes permet peut-être de voir dans cette procédure l'« offrande des détenteurs de joyaux » dont la réunion constitue la couronne. Les Ratnin sont en effet les « membres du royaume » (*Maitrâyani-Samhitâ* 4 : 47-3 - abrégé en M. S.), ou ceux qui « lui donnent le royaume » (*Taittirîya-Brâhmana* I, 7, 3, 1 - abrégé en T. B.) La fédération des Ratnin est mise en parallèle avec la restauration de Prajapati. Leur nombre est symbolique ; ils ne sont pas une masse indifférenciée (M. S. 4 : 48, 9-12), ils sont assimilés aux mois de l'année, onze ou douze, et le roi, douzième ou treizième mois (le treizième mois symbolise la nouvelle année) les articule et les « fait tourner » ; « l'année a treize mois, à travers l'année, il obtient le royaume » (T. B. I, 7, 3, 6). Les *Satapatha-Brâhmana* mettent le pouvoir royal et le peuple en équivalence avec les organes mâle et femelle de la génération.



Trône (sk. *pīṭham*, पीठम्) et cakrastambha (pilier supportant une roue)
Musée Guimet. (Auboyer, 1949, p. 85)

Mais le roi est aussi *conçu* par les Ratnin qui apparaissent, selon l'expression qu'emploie Heesterman (1958, p. 56) comme des « faiseurs de roi ». C'est en effet de leur matrice qu'il naît quand il se rend cérémoniellement dans leur maison. Cette symbolique de la conception est développée dans une représentation des enveloppes fœtales par un groupe de personnages qui entourent le roi. Le chapelain du roi, le Purohita, est comme le père rituel du roi et la pensée védique définit sans équivoque la préséance (le mot Purohita signifie « celui qui marche devant ») et la précellence du brahmane (pouvoir rituel) sur le souverain (l'acteur).

Après la proclamation : « Voici votre roi, ô Bharata. Soma est notre roi à nous, brahmanes », on donne au roi un arc et des flèches. Cette arme est identifiée au foudre qui servit à abattre Vrtra (*vide infra*). On dit : « Indra leva son foudre et sépara le ciel... avec la formule, ciel et terre sont maintenant manifestés et fixés ; il lança son foudre contre Vrtra ». Il y a équivalence entre le meurtre de Vrtra (les ténèbres enveloppantes), la libération du soleil et l'intronisation. Le prêtre lève alors les bras du roi, ce qui équivaut à l'élévation du pilier cosmique. Quand le roi reçoit l'onction, debout les bras levés, prenant appui sur le nombril de la terre (le trône), il touche le ciel et quand il fait un pas en direction des quatre points cardinaux, il prend possession de l'espace et des saisons, il maîtrise l'univers en espace et en temps. Il s'élève alors au zénith (le cinquième point cardinal) et tout gît au-dessous de lui (*Satapatha-Brâhmana* V, 4, 1, 8 - abrégé en S. B.).

Dans la mise en rapport, ou dans la connaissance réciproque du ciel et de la terre réside la fécondité du royaume : « Quand le ciel et la terre consentent l'un à l'autre, alors, en vérité, il pleut » (S. B. I, 8, 3, 12). Une adresse au roi énonce : « Ceci est ton royaume, tu es consacré. . . Tu es pour notre subsistance ; tu es pour notre pluie ; tu es pour notre maîtrise sur la génération... Pour tout cela, nous t'avons consacré » (S. B. IX, 3, 3, 11).

*

Une représentation de la confrontation des modes de gouverrnement, sociétés lignagères communautaires et sociétés concurrentielles à parenté descriptive, est donnée dans le chapitre suivant.

Références citées

Adler, A. (1977) « Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre », *Libre*, 77-2. Paris.
— (1978) « Le pouvoir et l'interdit » in *Systèmes de signes*, textes réunis en hommage à G. Dieterlen. Paris.
— (1982) *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Paris : Payot.
— (1987) « Tradition orale et historicité chez les Moundang du Tchad. La généalogie des rois de Léré : structure d'un texte », in *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris.
Akindele. H. et Aguessy. C. (1953) « Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo », *Mémoire de l'I.F.A.N.*
Beattie, J. (1971) *The Nyoro state*. Oxford.
Beckwith, M. W. (1951) *The Kumulipo*. Chicago.
Benvéniste, E. (1969) *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris.
Bernardi, B. (1959) *The Mugwe, a Failing Prophet*. Londres.
Brosse, Th. Dr. (1963) *Etudes instrumentales et techniques du Yoga. Expérimentation psychosomatique*. Paris.
Burton, W. F. (1961) *Luba Religion and Magic in Custom and Belief.* Tervuren.
Calame-Griaule, G. (1968) *Dictionnaire Dogon*. Paris.
Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris.
Clastres, P. (1974) *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*. Paris.
Cornford, F.M. (1912) « The origins of the Olympic Games » in Harrison, *J.E. Themis : a study of the social origins of Greek religion*.
Cory, H. (1951) *The Ntemi.* Londres. Cambridge.
Dalzel, A. (1793) *The History of Dahomey, an Inland Kingdom of Africa*. Londres.
Dapper, O. (1686) *Description de l'Afrique*. Amsterdam.
Darmesteter, J. (1891) « Le Hvaêtvadatha, ou le mariage entre consanguins chez les Parsis », *Revue de l'Histoire de Religions*, 24.
David-Neel, A. (1973) *Mystiques et magiciens du Tibet*. Paris.
Delcourt, M. (1938) *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques*. Liège.
— (1944) *Œdipe ou la légende du conquérant*. Liège.
Dieterlen, G. (1951) *Essai sur la religion Bambara*. Paris.
Douglas, M. (1954) « The Lele of Kasai », in D. Forde (éd.) *African Worlds*. Londres.
Du Chaillu, B. (1863) Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale. Paris.
Dumas-Champion, F. (1984) « Compte-rendu de A. Adler, La mort est le masque du roi », *L'Homme*, XXIV, 1. Paris.
Duvernay, J. (1973) « Les voies du chamane », *L'Homme*, XIII,3. Paris.
Dybowski, J. 1893, La grande route du Tchad, Paris : Firmin Didot.
Farnell, L. R. (1907) *The cults of the Greek States*. (1896-1909).
Frankfort, H. (1948) *La royauté et les dieux : intégration de la société à la nature.* Paris.
Frobenius.L. (1912-1913) *Und Afrika sprach*. Berlin.
— (1921-1928) *Atlantis*. Jena.
— (1931) *Erythraa.* Berlin et Zurich.
— (1949) *Mythologie de l'Atlantide*. Paris.
Girard, J. (1969) *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance*. Dakar.
Gernet, L. (1976) *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris.
Glotz, G. (1904) *L'ordalie primitive dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie*. Paris.
Griaule, M. (1954) Dieterlen.G. et Griaule.M. « The Dogon » in D. Forde (éd.) *African Worlds*. Londres.
Heesterman, J.C. (1957) *The ancient Indian royal consécration*. La Haye.
Héritier-Izard, F. (1973) « La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo ». *L'Homme*, XII,3. Paris.
Heusch, L. (De) (1958) *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique.* Paris.
— (1979) *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*. Paris.
Hofmayr, W. (1925) « Die Schilluk », *Anthropos*, 2, 5.
Irstam, T. (1944) *The King of Ganda*. Stockholm.
Izard, M. (1980) « Les archives […] d'un royaume africain. Recherches sur [le] Yatenga ». Thèse, Paris.
Jeanmaire, H. (1939) *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation Spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Paris.
Jeffrey, M. D. W. (1935) The Divine Umundri King. *Africa*, 8.
Johnson, S. (1921) *The History of the Yorubas*. Lagos.
Junod, H. A. (1936) *Mœurs et coutumes des Bantous*. Paris.
Krige, E. J. et Krige, J. D. (1943) *The Realm of a Rain-Queen*. Londres.
Kuper, H. (1947) *An African Aristocracy*. Londres.

— (1952) *The Swazi*. Londres
— (1963) *A south African Kingdom*. New-York.
Lebeuf, A. (1969) *Les principautés Kotoko*. Paris.
Lienhardt, G. (1955) « Nilotic Kings and their Mother's Kin », *Africa,* 25.
— (1981) « Peuples nilotiques. Dinka, Anuak, Shilluk. Mythes d'harmonie cosmique et sociale » in *Dictionnaire des Mythologies*, sous la direction de Yves Bonnefoy. Paris 261)
Lowie, R. (1948) « Some aspects of political organization among the american aborigines », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, no. 1/2 (1948).
Lloyd, P.C. (1960) « Sacred Kingship and Government among the Yoruba ». *Africa*, XXX, 3.
Masson-Detourbet, A. (v. Lebeuf A.) (1953) « Croyances relatives à l'organisation politique du royaume Lagouané », *Journal de la Société des Africanistes*, 34.
Maquet, J. (1954) *Le Ruanda ancien*. Tervuren.
Marwick, B. A. (1966) *The Sawzi*. Londres.
Macdonell, A. et Keith, A. B. (1912) *Vedic Index of names an subjects*. Londres.
McCulloch.M. (1951) « The Southern Lunda and Related Peoples », in *Ethnographie Survey of Africa, West Central Africa*. part I. Londres.
Meek, C. K. (1931 a) *A Sudanese Kingdom*. Londres.
— (1931 b) *Tribal Studies in Northern Nigeria*. Londres.
Meyer, H. (1916) *Die Barundi*. Leipzig.
Middleton, J. (1978) « The rainmaker among the Lugbara of Uganda » in *Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris.
Morris, I. (1964) *La vie de cour dans l'Ancien Japon au temps du Prince Genji*. Paris.
Muller, J.C. (1975) « La royauté divine chez les Rukuba. (Benue-Plateau, Nigeria) », *L'Homme* XV,1.
Nachtigal, G. (1880) *Voyage au Bornou et au Baguirmi en 1872*. Paris.
Nadel, S.F. (1971) *Byzance noire. Le royaume des Wupe du Nigeria.* Paris.
Oberg, K. (1964) « Le royaume des Ankole d'Ouganda » in *Systèmes politiques Africains*. M. Fortes et E.E. Evans-Pritchard (eds.) Paris.
Pageard.R. (1965) « Une enquête historique en pays Mossi », *Journal de la Société des Africanistes*, 27.
Palau-Marti.M. (1964) *Le Roi-Dieu au Bénin*. Paris.
Pernès, J. (1984) *Gestion des ressources génétiques des plantes*. Paris.
Poirier, P. et Charpy, A. (1899-1904) *Traité d'anatomie humaine*. Paris.
Rattray, M. (1927) *Religion and art in Ashanti*. Oxford,
Robert, C. (1915) *Oidipus, Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*.
Roscoe, J. (1902) « Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 32.
— (1911) *The Baganda*. Londres.
— (1923 a) *The Bakitara, or Banyoro*. Cambridge.
— (1923 b) *The Banyankole*. Cambridge.
Rouch, J. et Zahan, D. (1957) *Moro Naba*. Comité du Film Ethnographique.
Schebesta, P. (1926) « Die Zimbabwe-Kultur in Afrika ». *Anthropos*, 21.
Smith, P. (1970) « La forge de l'intelligence », *L'Homme*, X, 2.
Soulié de Morant, G. (1972) L'acupuncture chinoise. La tradition chinoise classifiée, précisée, texte et atlas. Paris.
Sousberghe, L. (De) (1954) « Etuis péniens ou gaines de chasteté chez les Ba-Pende », *Africa*, 24.
— (1955-1956) "Les frères des belles-mères dans les sociétés du Kwango et 1'interprétation des structures de parenté. *Zaïre*, 9.
— (1963) *Les Pende. Aspects des structures sociales et politiques*. Tervuren.
— (1955-1956) « Les frères des belles-mères dans les sociétés du Kwango et 1'interprétation des structures de parenté ». *Zaïre*, 9.
Studstill, J. D. (1969) « Trois héros luba. Etude d'une épopée congolaise », Thèse, E.P.H.E. Paris.
Talbot, A. (1927) *Some Nigerian Fertility Cults*. Oxford.
Theeuws, T. (1960) « Naître et mourir dans le rituel luba », *Zaïre*, 14.
Tubiana, M. J. (1964) *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*. Paris.
Vansina, J. (1964) *Le royaume kuba*. Tervuren.
Verhulpen, E. (1936) *Baluba et Balubaïsés du Katanga*. Anvers.
Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., (2001) *Œdipe et ses mythes*, Paris.
Wilson-Haffenden, J. R. (1927-1928) « Ethnological Notes on the Kwottos of Toto (Panda) District ». *Journal of the African Society*, 26 et 27.
Young, M. (1966) « The Divine Kingship of the Jukun », *Africa*, 36.
Zwernemann, J. (1964) « La querelle pour l'enfant pas encore né », *Notes Africaines*, 101.

Bénin, bronze

« Authentique ! Sans papier ! »

Sur la chute de François Tombalbaye premier président de la République du Tchad

« Authentique ! Sans papier ! », cette devise à l'africaine clamée en l'honneur des chefs, le griot dahoméen que François Ngarta Tombalbaye, président du Tchad, venait de s'attacher la claironnait en écho pendant les discours officiels qui retentissaient alors, en effet, du mot d'« authenticité » dont un président voisin, Mobutu Sese Seko, avait lancé le slogan. L'expression glorifie sans doute le verbe du chef qui n'a nul besoin du secours de l'écrit pour prospérer, mais acclame aussi la récusation – authentique, *parce que* sans papier – des formes du pouvoir qui s'authentifient de l'écrit. Cette opposition du Verbe et du Code, expressive de la dialectique du pouvoir dans l'Afrique d'aujourd'hui, sera fatale au tribun de l'authenticité et à son griot. Exalté pour légitimer et consolider un pouvoir ébranlé par la rébellion du Nord musulman et les remontrances de la puissance coloniale, le retour à l'authenticité par la revivification des rites d'initiation devait précipiter la chute de l'ancien instituteur et la prise du pouvoir par les militaires.

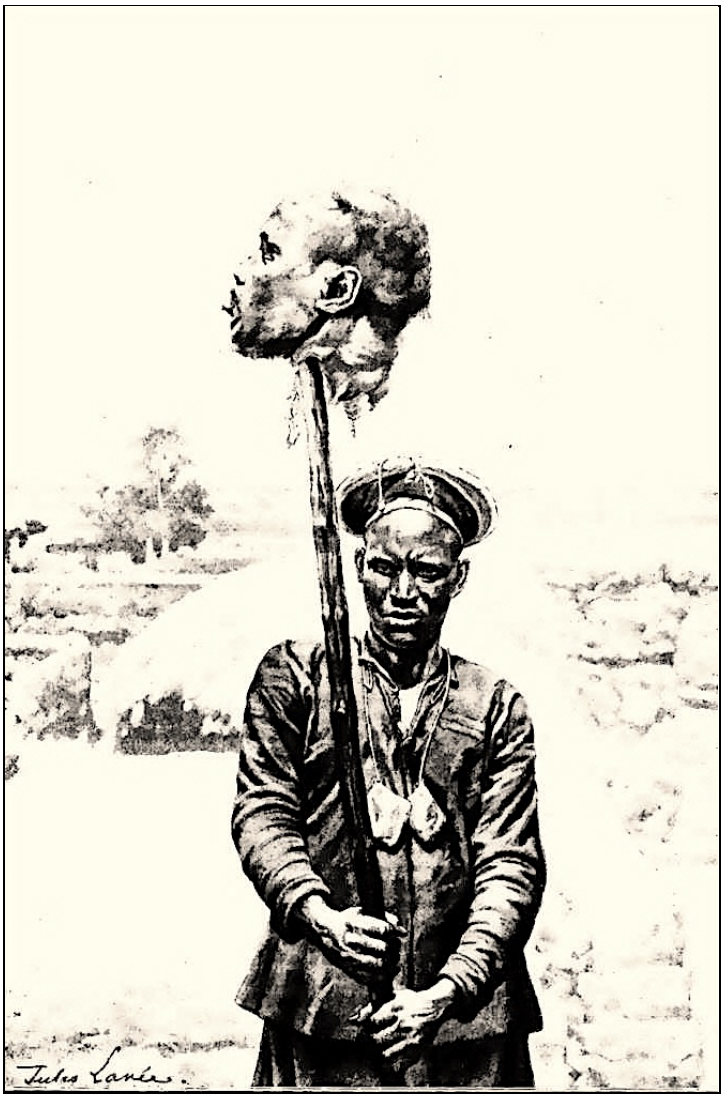
Dans les sociétés traditionnelles, et dans la société dont François Tombalbaye était issu, les rites initiatiques ont pour objet d'enlever le garçon à la société des femmes, de l'intégrer, à la faveur d'une mort et d'une renaissance rituelles, au groupe des hommes et, souvent par le canal d'un système de classes d'âge plus ou moins complexe, de le faire accéder à la responsabilité sociale et religieuse. L'individu non initié est un incapable social. L'institution initiatique répond ici à la logique d'organisations de type segmentaire ou clanique où la référence à un ancêtre commun ou à un rite de fondation commun constituent un principe d'unification périodiquement réactivé. Être initié, c'est l'être d'un groupe bien déterminé et selon une appartenance parfois marquée dans la chair. Parallèlement ou concurremment à cette éducation traditionnelle, la colonisation a formé, par l'école ou la mission, des techniciens administratifs ayant souvent échappé, soit parce qu'ils en ont été dissuadés, soit parce qu'ils étaient absents du village, à ces « écoles de brousse » qui terrorisent les femmes et les non-initiés et où, en effet, les sévices ou les brimades font partie des instruments du pouvoir traditionnel. Était-il possible de reprendre l'administration en main et de gouverner l'État tchadien par le canal de telles procédures d'incorporation ? Que signifie administrer dans la logique d'un État à l'occidentale ? Telles seront les deux questions ici présentées.

*

Un regard sur l'histoire post-coloniale du Tchad sous François Tombalbaye fait apparaître une alternance de gouvernement caractérisée tantôt par la recherche de la conciliation (l'accueil, dans un même parti politique, des diverses représentations) et tantôt par la répression (l'emprisonnement ou l'assassinat des opposants) – le remplacement, en août 1973, du Parti Progressiste Tchadien (PTT) par le Mouvement National pour la Révolution Culturelle et Sociale (MNRCS) soldant l'échec de ces deux expressions du parti unique. L'ambition du MNRCS était de renouveler le jeu politique par le retour à la tradition, de reprendre en main une administration inefficace et d'anéantir enfin une rébellion toujours active malgré les coups portés par le corps expéditionnaire français. Alors que le PPT avait pour ambition de faire l'unité entre les différentes ethnies composant la « nation tchadienne », le MNRCS, s'appuyant sur une hypothétique unité culturelle du Sud contre la rébellion du Nord, ratifiait, de fait, le deuil d'une telle ambition.

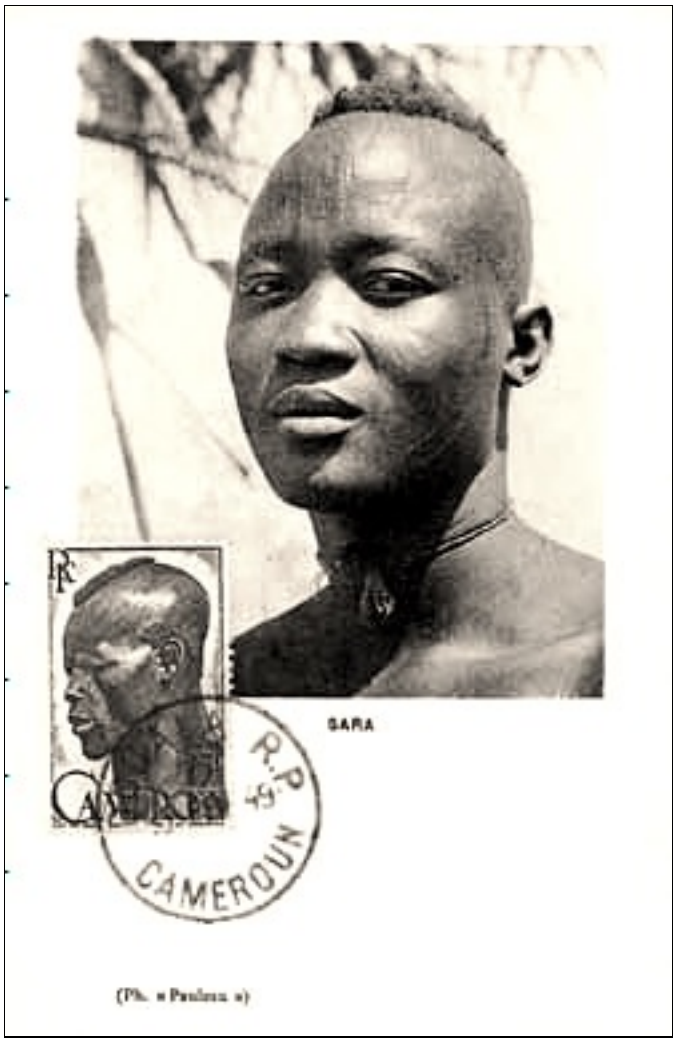
L'histoire récente du Tchad est en effet profondément marquée par cette opposition entre le Nord et le Sud, opposition qui ne procède pas seulement d'une division climatique et écologique (le Nord désertique et le Sud « utile »), religieuse et culturelle (le Nord islamisé et le Sud animiste et christianisé), mais de la mémoire et des stigmates des razzias organisées par les sultans du Baguirmi et du Bornou qui avaient la capture d'esclaves parmi les kirdis (païens) du Sud pour objet. Et ce, avec une régularité telle (notamment saisonnière), qu'on a pu parler, en l'espèce, de l'exploitation méthodique d'un vivier humain. L'explorateur allemand Heinrich Barth, parti de Koukaoua en 1851 dans les fourgons de l'armée d'Omar en expédition contre le Mandara, rapporte

comment, le « maître du Bornou » ayant composé, il est décidé d'opérer une razzia contre les Mousgou et livre un témoignage de première main de cette activité (*Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855*, traduction française, Paris, A. Bohné, 4 vol., 1860-1861 - III 23-37). La défaite de Rabah mit fin à ces campagnes. « Dans l'histoire de l'Afrique française, l'année 1900 est marquée par un fait capital, pourra écrire le général Gouraud : le 21 avril, trois troupes françaises [celle de Lenfant dont il a été ici question, au cours d'une seconde mission qui fera jonction avec les misssions Foureau-Lamy et Joalland-Meynier] se sont trouvées réunies au bord du Chari à quelques kilomètres du Tchad. Rabah, le conquérant redoutable et cruel de l'Afrique centrale s'était établi aux environs dans un camp fortifié, à 5 kilomètres au nord de Kousséri » (Gouraud, H., *Zinder-Tchad, souvenirs d'un Africain*, Paris : Plon, 1944, p. III). Le camp enlevé et Rabah tué dans l'action, « le but est atteint : la jonction au Tchad de l'Algérie du Soudan et du Congo était faite », « bloc [...] sans fissure » « de Dakar à Abéché et d'Alger à Brazzaville » (*ibid*., p. IV).



La tête de Rabah d'après une photographie rapportée par la mission Gentil (dans L'Illustration, Journal universel*, 1901). « Au cours de la poursuite qui avait suivi le second combat, un tirailleur du capitaine Joalland, nommé Hassan, nouvellement engagé et qui avait été autrefois au service de Rabah, ayant reconnu le sinistre roitelet, l'avait blessé au flanc d'un coup de feu, puis, le voyant tomber, l'avait achevé d'une balle au front ; il s'était ensuite jeté sur lui ; il lui avait coupé la tête qu'il apportait toute sanglante. Cette tête de Rabah fut reconnue à sa dentition irrégulière, puis le corps, que M. Gentil fit rechercher, à sa main estropiée. Le sergent Samba Sall, le survivant de la mission Bretonnet, attesta son identité. »(id.)*

Quand Gouraud, ancien commandant du Territoire, parle du Tchad comme du « pays de l'eau », « avec ses immenses fleuves, Congo, Oubangui, Chari et le grand lac » (*ibid.*, p. IV), c'est pour l'opposer au « pays du sable », le IIIe territoire dont Zinder était le centre. « Pour maintenir la liaison et protéger l'arrière-pays, fertile et peuplé, contre les pillards et les négriers », la colonisation christianisa donc et choisit ses auxiliaires administratifs parmi les ethnies du sud, privilégiant notamment les Sara, « la plus belle race que nous ayons rencontrée en Afrique », dira le gouverneur Clozel. Les cadres de l'État devenu indépendant étant majoritairement issus du sud, la situation politique pouvait être résumée par ce constat en forme de jugement exprimant l'état d'esprit des populations islamisées, inchangé depuis l'époque où l'interprète de Gouraud, ancien soldat de Rabah, lui parlait « de ses razzias avec la même fierté qu'un soldat de la grande Armée pouvait parler de Iéna ou de Wagram » (Gouraud, *op. cit.*, p. 82) : « Avant, les Blancs commandaient ; maintenant, ce sont les Noirs ». Que les esclaves d'hier soient les maîtres d'aujourd'hui, que des « sous-hommes puissent exercer quelque autorité sur les enfants des Serviteurs de Dieu » (Pascal, R., « L'Islam au Tchad », *CHEAM*, n° 4441, 1972, p. 6), ces appréciations disent assez la contradiction fondamentale – inexpiable – que le découpage colonial avait enfermé dans les frontières de l'État tchadien.



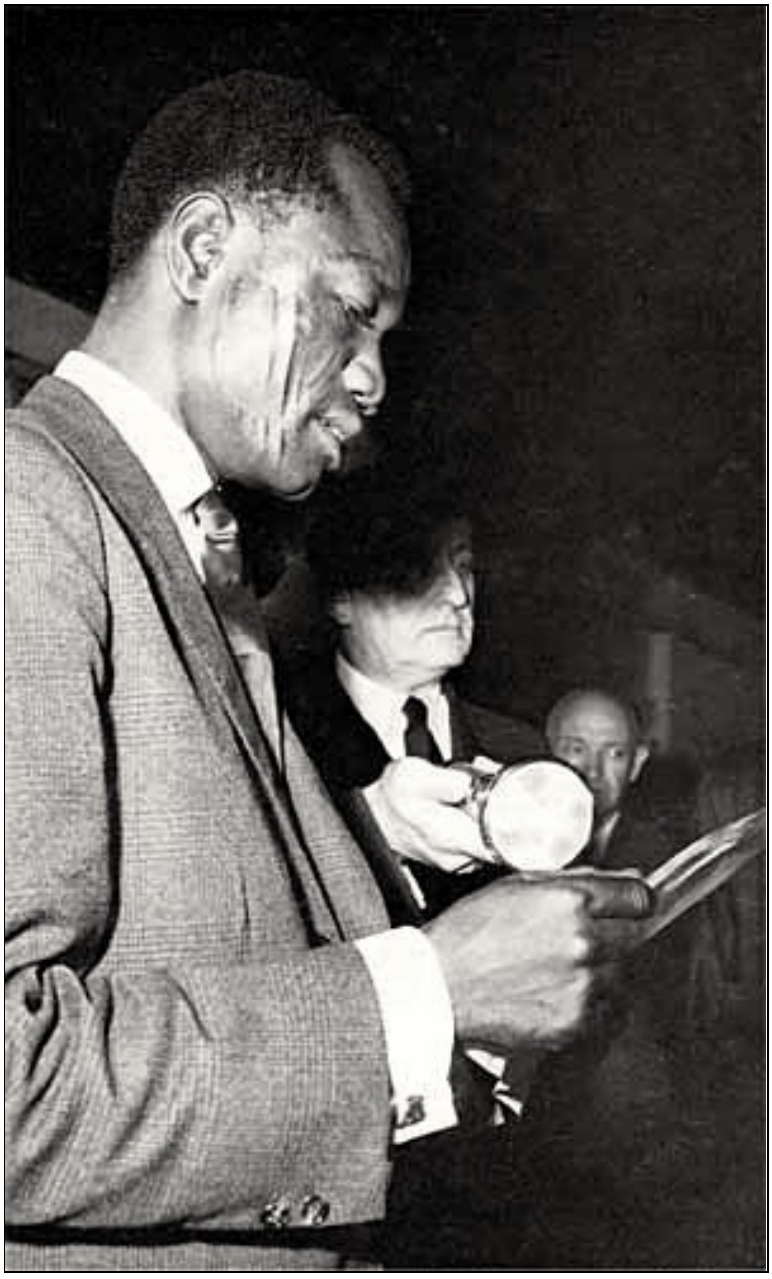
Carte postale (coll. particulière)

Le jeu politique tchadien, tel qu'il se met en place après la seconde guerre mondiale, ne fait pas d'emblée apparaître cette fracture et c'est peut-être ce qui explique qu'on ait pu la croire subsidiaire et n'affectant pas la viabilité du concept de nation tchadienne supposée résulter du partage géographique en cause. Le Parti Progressiste Tchadien naît en 1947 en tant que section locale du Rassemblement Démocratique Africain de Félix Houphouët-Boigny. Son fondateur est un fonctionnaire colonial d'origine guadeloupéenne, Gabriel Lisette, qui a été élu député du Tchad en 1946. Le mot d'ordre du parti « Plus de coton ! Plus d'impôts ! Plus de chefs ! » le fait situer à gauche. D'inspiration nationaliste, en réalité, il trouve ses responsables parmi les fonctionnaires et les cadres. Il fait campagne contre la chefferie traditionnelle en réclamant des élections et ne proclame aucune exclusive religieuse ou ethnique.

Ses responsables sont d'ailleurs originaires du Nord, Aba Siddick, par exemple, futur animateur, à Alger, du FROLINAT d'Ibrahim Abatcha, comme du Sud, ainsi François Tombalbaye, qui devait former le premier gouvernement de la République du Tchad en 1959. Un second parti, émanation du Rassemblement pour le Peuple Français (RPF), représentant les anciens combattants, la chefferie traditionnelle et les commerçants vient faire pendant à cette affiche réformatrice. Un troisième parti voit le jour en 1952, le Mouvement Socialiste Africain (MSA), affilié à la SFIO et animé par Ahmed Koulamallah, parent du sultan du Baguirmi se proclamant nassérien. Son programme, musulman et réformiste, attire les membres d'un PPT où les sudistes ont finalement l'avantage et si ce parti se montre hostile à l'indépendance (réclamant le statut de Territoire d'Outre-mer), c'est vraisemblablement en raison du déficit manifeste du nord en personnel administratif et de l'inévitable subordination que l'indépendance allait provoquer, une fois l'encadrement colonial remplacé. Koulamallah déposera d'ailleurs devant le Conseil de gouvernement formé après les élections de 1957 une motion réclamant la séparation du Nord et du Sud.

L'indépendance est proclamée le 11 août 1960. La France y sera représentée par André Malraux. Le premier gouvernement comprend des sudistes et des nordistes en nombre égal. En janvier 1962, après avoir écarté ses concurrents au sein de son propre parti, Tombalbaye décrète la dissolution de toutes les autres formations politiques. L'emprisonnement des membres du gouvernement originaires du nord déclenchera une émeute violemment réprimée dans le quartier musulman de Fort-Lamy, en septembre 1963. On dénombrera une centaine de morts. Ce sont les premières victimes de la guerre civile. La relève administrative, en janvier 1965, alors que le recrutement des responsables politiques et des titulaires des postes ministériels obéit à la règle du pouvoir personnel et de la préférence ethnique ou régionale, va installer dans le Nord et l'Est des fonctionnaires et des militaires, majoritairement originaires du Sud, dont les maladresses ou les exactions entretiendront l'hostilité dont il a été fait état. Des incidents éclatent en 1965 et 1966, notamment à propos d'un emprunt obligatoire, et le FROLINAT (Front de Libération Nationale) voit le jour en juin 1966. En avril 1969, Tombalbaye demande l'aide militaire de la France. Celle-ci a pour condition la mise en œuvre d'un plan de réforme administrative (Mission pour la Réorganisation Administrative) ayant pour objet de regagner la confiance des populations. L'ancien gouverneur Lami et des administrateurs de la France d'Outre-Mer reprennent du service et retrouvent parfois leurs circonscriptions. C'était reconnaître l'échec de la décolonisation. (« On ne peut pas être indépendant lorsqu'on ne sait pas fabriquer une boîte d'allumettes » ... avait prévenu un groupe d'anciens combattants - Lanne, dans : *L'Afrique noire française : l'heure des Indépendances*, Ageron, Charles-Robert et Marc Michel, éd., Paris : CNRS Editions, 1992, p. 450). Une inspection générale de l'Administration est créée, la chefferie traditionnelle se voit réinstallée dans certaines de ses prérogatives et un projet de division du pays en provinces sous l'autorité de gouverneurs (qui ne sera pas appliqué) reçoit l'approbation du pouvoir.

Alors que la MRA creusait des puits, ouvrait des écoles et des dispensaires et que l'armée française avait notablement réduit l'activité des « rebelles », Tombalbaye lance, à la fin de l'année 1970, sa politique de « réconciliation nationale ». Il libère les prisonniers politiques et obtient des ralliements. En juin 1971, quand l'armée française se retire officiellement du Tchad (laissant un nombre important de conseillers militaires et des moyens d'intervention), la paix civile paraît pouvoir s'instaurer. Mais l'interception, en juin 1972, d'un commando du FROLINAT, venu du Nigéria, qui avait pour mission de saboter les dépôts d'hydrocarbures de Farcha à proximité de la capitale, met fin à la politique de réconciliation inspirée par la MRA. Un membre du Bureau politique du PPT se révèle être l'animateur d'un réseau du FROLINAT à N'Djaména. Tombalbaye dissout le PPT et fonde en août 1973, alors que le général Malloum, chef d'état-major de l'armée tchadienne vient d'être arrêté pour une tentative de coup d'Etat, le Mouvement National pour la Révolution Culturelle et Sociale. Tombalbaye justifie cette création par le fait que le PPT « est historiquement dépassé, ainsi que ceux qui ont contribué à sa création [...] Il faut donc assurer la relève pour assurer l'efficacité de notre politique ». C'est l'échec, on le verra, de l'idéal autrefois proclamé par Tombalbaye lui-même : « Un enfant de Doba doit demain être magistrat dans le Tibesti ; un habitant d'Adré, se sentir chez lui à Moundou, et être accepté par son compatriote de race N'gambaye ». Les méthodes et les conceptions désormais requises pour accéder à l'« efficacité politique », alors que tout échappe, n'expriment pas seulement la fuite en avant d'un dictateur acculé. Les termes de cette fuite ou de cette reconquête imaginaire du réel n'empruntent pas par hasard les formes de la tradition. Sans doute les données du problème tchadien défient-elles toute solution de *statu quo*. Mais on peut lire aussi dans cette tentative désespérée pour gouverner avec des techniques « authentiquement africaines » et réaliser la synthèse de la coutume et de la modernité, l'impropriété des valeurs de la tradition, qui relèvent d'une conception religieuse du monde, appliquées à l'administration profane qui caractérise l'État dit de droit.



« Authentique ! sans papier ! »

Proclamation de l'indépendance de la République du Tchad, le 11 août 1960. François Tombalbaye, André Malraux (tenant une lampe torche) et Jean Foyer (dans *L'essor du Tchad*, 1969). « On s'était avisé qu'une indépendance ne pouvait se proclamer que d'un balcon. Au premier étage du modeste palais des gouverneurs, le plafond de la véranda formait une sorte de terrasse avec balustrade. Il fallait enjamber une fenêtre. Tombalbaye s'y risqua, accompagné d'André Malraux, de Foyer, de Bourges et d'Allahou Taher. [...] Dans la pénombre, il fallut l'aide d'une lampe électrique pour lire [les] discours » (B. Lanne, dans : Ageron, Ch. et Michel, M., 1992, *L'Afrique noire française : l'heure des Indépendances*, Paris : CNRS Editions, 1992, p. 452).

*

Le maître-mot de cette révolution est un mot de réaction, « authenticité ». Inspiré du Mouvement Populaire de la Révolution du voisin Mobutu Sese Seko, l'« authenticité nationale » prône le « retour aux sources » par la réhabilitation et la restauration des rites d'initiation qui, dans les populations du Sud, préparent les jeunes gens d'une même génération à la vie sociale. On parle alors, dans la capitale, du *yondo*, appellation sara de ces rites d'agrégation. Tombalbaye change son prénom chrétien pour celui de Ngarta, (du sara *ngar* : chef), et l'on

raconte que, le serment d'allégeance au maître de l'initiation ne pouvant être délié, l'initiation lui permet de s'assurer la fidélité de ses compatriotes, de ses ministres... et des comploteurs. Antoine Bangui, ancien ministre, explique dans son *Prisonnier de Tombalbaye* le dévoiement politique et partisan de l'institution :

> Qu'importaient l'âge, la religion, la culture des individus, la désorganisation des services provoquée par des vacances de postes. Avec le *yondo*, Tombalbaye tenait presque l'instrument idéal d'asservissement des populations, la machine infernale qui casserait presque toutes les résistances physiques et mentales. Dans la clandestinité de la brousse, les initiés devaient se plier aux exigences du maître-initiateur qui avait le droit d'utiliser tous les moyens de contrainte. Ainsi, pour les irréductibles existait un système de coercition qui alliait à la bastonnade et aux tortures de subtils lavages de cerveau dans lesquels intervenait l'emploi de drogues végétales qui annihilaient la volonté et le raisonnement et rendaient à la vie des loques humaines (*Prisonnier de Tombalbaye*, Paris : Hatier, 1980, p. 154).

On voit à ce jugement que Tombalbaye comprenait l'initiation comme une version africaine de l'institution psychiatrique ou du camp de redressement.

Le « retour aux sources » remonte en réalité beaucoup plus profondément dans la conscience du colonisé. Malgré des symptômes évidents d'égarement – l'objectif des 750.000 tonnes de coton, par exemple, culture de l'impôt que dénonçait le slogan de 1947 : « Plus de coton ! Plus d'impôts ! Plus de chefs ! » et alors que la production annuelle était inférieure à 100.000 tonnes – un nombre important d'intellectuels et de fonctionnaires s'engagèrent dans cette « révolution culturelle ». Qui n'a souhaité, d'ailleurs, cet enrichissement par la sagesse traditionnelle de formes de gouvernement à l'occidentale héritées d'une histoire imposée ? Une voie proprement africaine ? Que démontraient cette suite de revers et cette impossibilité à faire entrer les rebelles dans le giron de la nation tchadienne, alors que l'insécurité grandissait malgré les actions de la MRA ? Que la solution était ailleurs et les conseillers de la MRA de mauvais conseil. Dans la réhabilitation des rites initiatiques s'exprime le rejet d'une greffe morte et l'affirmation d'un décrochage à la fois historique (dans le sens d'un retour à l'époque précoloniale, avant la christianisation) et géographique (l'initiation concernant les populations du Sud à l'exclusion des populations islamisées, des rebelles). Affirmation signifiée par l'apostrophe contenue dans le nouveau nom de la capitale, Fort-Lamy, devenue « N'Djaména », c'est-à-dire : « Laissez-nous en paix ! » Sans doute, le discours des révolutions culturelles emprunte-t-il aux idéologies du progrès. Mais c'est largement dans la mesure où celles-ci constituent des prêts-à-porter de la libération (« le colonisateur a tort : *je suis chez moi* » ; « mais l'Occident a raison : *ses armes et ses outils sont plus puissants* » ; la synthèse de cette contradiction s'écrit : *« Marx »* ou, mieux encore : *« Mao »*. « Le socialisme, c'était *trend* », pourra dire un dictateur à la retraite... - *Le Monde* du 10 mai 2002).

L'enseignement des camps de brousse – l'initiation traditionnelle n'avait pas véritablement cessé – se mariait ainsi avec les programmes de l'ENA. La séance de clôture de l'Ecole des cadres d'avril-mai 1974 fut marquée par la lecture d'une motion lue par le Ministre de l'Education Nationale (la responsabilité du modèle est évidemment engagée dans la qualité de l'imitation) :

> Considérant que la dépersonnalisation et l'aliénation dont nous avons été victimes ont amené l'idéologie coloniale à nous attribuer une incapacité congénitale à résoudre nos problèmes.
> Considérant que le Tchadien se trouve aujourd'hui conditionné par des allégations savamment orchestrées qui le conduisent à une désaffection générale du travail.
> Considérant la place que notre nouvelle orientation redonne à la mystique du travail qui prévalait dans nos sociétés originelles.
> Recommandons au Conseil exécutif du MNRCS :
> a) de mettre tout en œuvre pour arracher culturellement le Tchad à ce passé aliénant et pour l'éduquer de manière à lui redonner l'amour du travail et l'esprit de créativité ;
> b) de systématiser l'investissement humain conformément aux vœux formulés lors de notre congrès constitutif, et d'accorder toute l'importance au travail, préalable fondamental, et moyen de tout progrès social… (cité par Christian Bouquet : *TCHAD, genèse d'un conflit*, L'Harmattan, Paris, 1982, p. 147).

« Le socialisme tchadien, est-il expliqué ailleurs, est un socialisme de la solidarité, un socialisme de la primauté spirituelle, un socialisme du sens de l'humain, un socialisme du respect de la personne, du dialogue et de la croyance en Dieu, pour tout dire un socialisme à visage humain ». « Le socialisme tchadien ne sera pas un socialisme calqué sur celui de Karl Marx. Le socialisme tchadien tiendra beaucoup compte de l'élément religieux qui est l'une des structures mentales du peuple tchadien [...] » (*id*., 1982 : 146-147). Voilà pour la théorie, ou pour l'intention. On pourra s'étonner du fait que les apôtres et les idéologues de l'authenticité tchadienne soient des adeptes du vaudou, haïtiens ou dahoméens, et d'une telle présence au Tchad. C'est oublier l'unité de l'administration coloniale qui offrait à la carrière la diversité géographique de l'Empire. Un des paradoxes de l'histoire de la République du Tchad est aussi le rôle qu'ont pu y jouer : un fonctionnaire colonial

d'origine guadeloupéenne en passe d'en devenir le premier Président, un président d'Assemblée Nationale camerounais, un cousin de sultan, un chef des services secrets d'origine vietnamienne et au patronyme breton, un redouté commissaire de police dahoméen... L'entourage du Président est donc vaudouisant et un haut responsable du culte n'est autre que le Directeur de l'Enseignement au Tchad, par ailleurs animateur du *Canard déchaîné, journal national de combat* créé en mars 1973, « destiné à briser les chaînes du colonialisme français », qui orchestrera la révolution culturelle.

Le retour à l'authenticité commandait – plus authentiquement – l'abandon des prénoms chrétiens et des noms de rues, qu'il restait toutefois plus commode, ou plus explicatif, de continuer à désigner de leur ancien nom précédé d'un « ex » rédempteur (peut-être comme il y eut des « ci-devant »). En juillet 1972, Fort-Archambaud devient Sahr.

> La débaptisation de Fort-Archambault, expliquera Tombalbaye au cours de cette cérémonie, procède du souci de repersonnalisation du peuple tchadien dans le cadre de la révolution culturelle lancée il y a quatre ans. Sahr [« camp » en sara] évoque la période de la colonisation, à laquelle s'associe dans l'esprit de mes compatriotes le souvenir des camps de travail où était regroupée la main-d'œuvre pour la construction des routes et des chemins de fer.

On célèbre « les dieux protecteurs de l'Afrique mystérieuse ». On exalte les « chefferies traditionnelles que la colonisation a arbitrairement abolies » et le président avertit dans un discours : « Tous ceux qui sont plus royalistes que le roi ou plus papistes que le pape, tous ceux qui défendent la civilisation occidentale contre la culture tchadienne, contre la restauration des chefferies et contre l'initiation doivent rentrer dans le rang ». On s'appelle « compatriote » et le Président Ngarta est le « Grand Compatriote ». Flanqué, désormais, à l'africaine, d'un griot célébrant ses louanges et vantant ses exploits, interrompant ou scandant ses discours : « Ngarta ! *Number one* ! », « Il sait tout sans papier ! », « Authentique ! Sans papier ! » et rappelant à bon entendeur : « Quatre généraux ! Reste un ! » (Tombalbaye ayant fait emprisonner les trois autres) ...

Le 21 avril 1974, alors que se tenait l'Ecole des Cadres, un commando des Forces Armées du Nord d'Hissène Habré (que Tombalbaye avait nommé sous-préfet à Moussoro en 1971 et qui avait rejoint le FROLINAT à Tripoli), enlève à Bardaï deux ressortissants allemands, un agent de la MRA et une archéologue du CNRS. L'« affaire Claustre » commençait. À Bongor, on apprend que le couple de coopérants allemands qui enseignait au Lycée a quitté le Tchad pour le Cameroun en traversant le Logone : l'Allemagne a obtenu la libération de ses ressortissants capturés au Tibesti, contre rançon. Le refus, malgré les pressions de Paris, de tout contact avec la rébellion, alors que la révolution culturelle et sa volonté d'émancipation avaient fait agiter la menace d'une révision des accords de coopération franco-tchadiens, relance une campagne anti-française qui a trouvé dans le personnage de Jacques Foccart (Tombalbaye avait stigmatisé en septembre 1973, au cours de la cérémonie d'inauguration du MNRCS, les « activités occultes de la France »), surnommé Dopélé (nom du vautour en langue sara) en raison de son profil, de son crâne « déplumé » et de son cou décharné, une idéale incarnation du néo-colonialisme et du mal. Dopélé devient vite une appellation générique du Français et une chanson fustigeant « Dopélé, tout pélé / Dopélé au cou pélé... », apprise dans les camps d'initiation et dans les écoles, est aussitôt entonnée par les gamins quand un Blanc est en vue.

De cet enrégimentement des cadres et de l'administration, le Père Fortier, établi chez les Sara, donne la relation suivante :

> En juillet 1973, l'initiation régulière des adolescents s'était déroulée à Bédaya et dans tout le pays sar. Dans la foulée Tombalbaye, sous l'influence de ses conseillers haïtiens, décida de pratiquer le « Retour aux sources ». Il envoya dans les camps de brousse tous les adultes de 16 à 50 ans qui n'avaient pas fait le *ndo* dans leur jeunesse. Ce fut l'initiation POLITIQUE. Deux années de suite, pendant l'été de 1973 et celui de 1974, trois mille fonctionnaires Sudistes, parmi lesquels deux ministres, un colonel et au moins autant de paysans et de citadins furent envoyés au *ndo* et y subirent les mêmes brimades que les adolescents. Il y eut de sanglants règlements de compte, tout à fait contraires à la tradition, selon laquelle les mises à mort pour violation du secret étaient extrêmement rares. Le plus grand nombre des victimes fut du côté protestant. Les pasteurs ayant publiquement décrié l'institution. En novembre 1973, tout le personnel des missions baptistes américaines, une vingtaine de personnes, fut expulsé du Tchad. Vers le même temps douze pasteurs tchadiens de la région de Koumra furent arrêtés par les Compagnies de sécurité, fusillés et jetés dans une fosse commune, non loin du Chari. [...] La fin du régime approchait. L'opération 750.000 tonnes de coton, lancée en février 1975, suscita le mécontentement général. Des milliers de salariés des villes furent contraints d'aller défricher gratuitement durant leurs week-ends les grands domaines de l'Etat, et cela loin de leur domicile (Fortier, J., *Le couteau de jet sacré : Histoire des Sar et de leurs rois au sud du Tchad*, Paris : L'Harmattan, 1982, p. 26-27).

Pendant que les CTS (militaires des Compagnies Tchadiennes de Sécurité) « ramassaient », pour les envoyer au champ, les fonctionnaires trouvés dans les cafés, les responsables se partageaient et faisaient vendre au marché les dons de l'aide internationale collectée en raison de la sécheresse qui, depuis 1972, sévissait au Sahel. Dans une atmosphère de déliquescence et de surenchère, celui dont André Malraux, après avoir lu un message du Général de Gaulle dans la nuit du 11 août 1960 lors de la proclamation de l'indépendance, avait saisi la main en s'écriant : « Voici le drapeau vivant de la Communauté française ! » adonné à l'alcool et nouvel adepte de rites supposés le rendre invisible ou invulnérable aux balles, n'avait plus le contrôle du réel. La question est de savoir si un homme sain aurait réussi là où un homme acculé ne pouvait qu'échouer. Autrement dit, si le projet d'associer les rites d'initiation à l'administration d'un État moderne est un projet viable.

*

C'est poser la question, plus généralement, de la nature de la modernité et de son destin en Afrique. Pour y répondre, il faut se demander ce que signifie l'initiation dans la société traditionnelle et dans quelle mesure on peut l'affecter d'une intention politique. La signification complexe de ce rite dans l'Afrique d'aujourd'hui apparaît pleinement dans la relation que l'ethnologue Robert Jaulin a fait des résistances rencontrées, en 1958 et 1959, quand il a voulu se faire initier. Au Tchad, précisément, et dans l'ethnie à laquelle appartenait celui qui allait en devenir le premier président. Jaulin rapporte dans *La mort sara*, alors qu'il pensait avoir convaincu un chef traditionnel « dépossédé par la colonisation », l'hostilité, plus « sournoise » que déclarée, d'ailleurs, des administrateurs et des européens, mais aussi celle des « évolués ». « Le chef de canton craignait que mon initiation ne redonnât de l'importance au chef coutumier [...] qu'il avait éclipsé. Cela eût démontré qu'il n'était chef que du fait de l'intervention européenne ». « Mon initiation allait donc à l'encontre des efforts du secteur moderniste pour réduire l'usage et la portée de cette cérémonie » (Robert Jaulin, *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris : Plon, 1967, p. 24-25). Mais l'intention de connaître les secrets de l'initiation représentait aussi, pour les mêmes, un viol de la tradition et de sa capacité à contrôler les femmes. L'initiation d'un blanc jetait le trouble sur l'opposition civilisatrice qui jette, de part et d'autre de la barrière de couleur, l'administration blanche, détentrice de l'autorité politique, et la coutume villageoise, gardienne de cette *indirect rule* qui organise la vie traditionnelle. La « honte », dont Jaulin fait état n'est pas contradictoire avec la fierté, affichée entre soi et dernier retranchement peut-être d'une autorité dépossédée, fondée sur le constat que l'administrateur (et le blanc en général) n'est qu'un *koy*, un « non-initié » qualificatif qui, dans la généralité des cultures, n'est pas seulement un privatif, mais un dépréciatif (un « petit incirconcis », aurait-on dit plus à l'ouest).

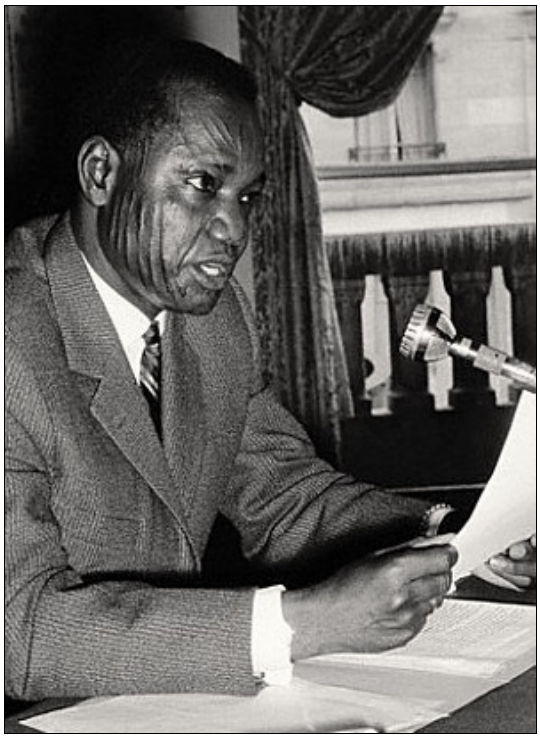
Que la puissance de ce secret soit démentie par son inefficacité politique et que le pouvoir de l'occupant puisse se déployer dans cette ignorance fondamentale n'affecte en rien l'assurance, propre à toutes les loges, d'appartenir, en vertu d'un mécanisme psychologique d'inclusion et de ségrégation engendré par le théâtre d'épreuves (qui définit le rite initiatique en général), à la classe des élus. C'est l'identité même, le sanctuaire de l'identité, au-delà de la souveraineté politique, qui était en cause. Et c'est bien l'identité que l'ethnologue cherche à pénétrer.

« Le résidu de l'esprit colonial ne vit dans mon initiation qu'une communication en profondeur et une intimité avec le monde africain bien indignes. Quant au monde missionnaire, il considérait mon initiation comme un gage de la validité de la culture africaine donné par le monde blanc : ce qui le gênait considérablement » (*ibid.* : p. 128-129). « Nous avons dit l'attitude négative des missionnaires qui refusaient le baptême à ceux qui devaient faire le *yo-ndo*, écrira le Père Fortier (*op. cit*., p. 24). L'abbé Matthias Ngartéri [qui est devenu évêque] originaire de Bédaya réussit à convaincre le père Hallaire que le *ndo* était vraiment le cœur de la culture sara et qu'il était pratiquement impossible d'y renoncer. Il fut donc convenu, après accord avec les prêtres du *ndo* [...] que les chrétiens pourraient y participer, à condition toutefois d'être dispensés des offrandes aux béssis (les esprits), ce qui fut d'ailleurs loyalement observé ».

« L'Afrique moderne me rejeta au moment même où l'Afrique ancienne m'acceptait », écrit Jaulin après qu'un clan sara, résistant aux pressions, ait accepté de l'intégrer dans une session initiatique. « Si le président Tombalbaye et ses électeurs citadins, les missionnaires et leur évêque, si les forces issues du colonialisme dont l'objectif fut, en la niant, d'ignorer la coutume africaine, si donc tous abandonnaient leurs accusations, avec quelle joie ne retournerais-je pas au Tchad ! Il est infiniment probable que je ne retrouverai pas ce pays avant longtemps » (*ibid.*, p. 133). Au-delà des convictions intimes et des non-dits, la question posée par les responsables politiques africains est celle de la portée des cicatrices faciales qui, dans certains groupes, marquent le visage des initiés. François Tombalbaye portait de telles cicatrices (*vide supra,* proclamation de l'indépendance, Malraux et Foyer en arrière-plan et *infra*), que les photos officielles du Président de la République du Tchad qu'il était devenu masquaient généralement.

François Tombalbaye et Jean Foyer

www.greuel.de/motive/perspersonality.htm



« Les hommes politiques tchadiens refusent les balafres car elles particularisent au lieu d'universaliser », écrit Jaulin (*ibid.*, p. 96).

> Sous l'influence des missionnaires qui les avaient formés, commente-t-il, le chef de canton et son entourage éprouvaient une certaine honte de l'initiation. Ils essayaient, depuis des années, d'agir auprès des chefs de terre afin d'obtenir que cessât la pratique des balafres. F. Tombalbaye, qui devint un peu plus tard président de la République du Tchad [...] m'avoua un jour avoir interdit (de quel droit se demande-t-on) au Ngorgue (chef coutumier) de faire une session d'initiation parce que celui-ci refusait de promettre qu'il ne balafrerait pas les adolescents (*ibid.*, p. 25).

> Lorsqu'en septembre 1958 j'avais fait part au Président Tombalbaye – alors seulement député du Tchad – de mes projets d'initiation dans le clan Ngorgue Houri, il les avait approuvés car alors aucun de ses adversaires politiques ne l'accusait d'aider un Blanc à percer les secrets du *yo-ndo* et il m'avait demandé de faire pression pour qu'il soit mis fin à la pratique des balafres, ou du moins que tout le visage ne fût pas balafré. [...] L'institution, pour être vivante, ne pouvait être étrangère aux visées politiques nouvelles de l'Afrique (*ibid*., p. 95).

Carte postale (coll. particulière). La légende précise :
« le nombre de cicatrices indique la tribu » (sic)

La logique de l'Etat et la logique du clan s'opposent ici manifestement sur la question de l'application des scarifications faciales, opération dont Jaulin donne la description suivante.

> Ngakoh vint vers huit heures. Aussitôt commença l'opération qui devait marquer la figure des initiés pour toute leur vie : les incisions faciales, qui deviendront après cicatrisation les balafres caractéristiques du groupe sara. Nous étions tous sortis de l'enclos et Ngakoh taillada les joues de mes compagnons l'un après l'autre avec la lame de rasoir que j'avais fournie : soit habileté de l'opérateur, soit courage des initiés, aucun de ceux-ci ne pleura ni ne cria ; mieux, ils gardèrent tous, le temps que dura l'opération, une expression que je jugeai détendue malgré le sang qui leur couvrait le visage et dégoulinait lentement de leur face le long de leurs corps. Ce ne devait pas être affreusement douloureux, car la lame de rasoir ne pénétrait pas en profondeur, le tranchant n'affectant pas l'épiderme jusqu'aux couches profondes. [...] Trois séries de quatre traits verticaux striaient le front des initiés, depuis le cuir chevelu, rasé, jusqu'aux sourcils ; selon la largeur de la tempe d'où partaient d'autres balafres qui allaient jusqu'au menton, chaque joue était marquée de six ou huit lignes. Dans l'espace laissé libre, le long du nez et des deux côtés des lèvres, quatre traits rejoignaient les séries de six ou huit orientés différemment. Bien entendu, je m'informai de la signification symbolique de ces balafres ; on me répondit qu'elles en étaient dépourvues et n'avaient d'autres motifs qu'esthétiques [...], la référence aux ancêtres, à l'usage (étant) devenue la raison suffisante. [...] Que ces ornements représentent ou non la stylisation d'un motif quelconque, ils sont en tout cas une distinction tribale. On pourrait les assimiler à un masque qu'une collectivité se donnerait afin de se définir. Ils permettent ainsi, si ce n'est de grouper les tribus parentes, du moins d'opposer celles qui ne le sont pas (*op. cit.,* p. 93-94).

Ces chéloïdes (expansion du collagène de la peau incisée), qui valaient à Tombalbaye le surnom de « Ngarta le Balafré » dans la presse d'extrême-droite française, étaient évidemment impropres à la représentation impartiale d'ethnies couchées dans le lit de Procuste de la cartographie coloniale sous l'unique appellation de « tchadiennes ». (Les 42 États africains issus de la décolonisation rassemblent environ 1 300 groupes linguistiques).

Mais quel est le sens de l'initiation et ce sens est-il compatible avec les « visées politiques nouvelles de l'Afrique » ? Toute la question est là, nullement épuisée par la signification des cicatrices d'appartenance. Chez les Sara, l'initiation a normalement lieu tous les sept ans. « Quand un dignitaire du Roi veut préciser la durée d'un règne, écrit Fortier (*op. cit.*, p. 213), il dit : « N... a présidé deux fois, ou trois fois la mort du ndo. » Témoin extérieur de l'initiation pour la première fois en 1955, le Père Fortier rapporte :

> C'est parti comme une grande vague du canton de Bédaya [...] finalement ça a déferlé sur tous les cantons voisins. [...] Comme la population totale de ces dix cantons était de 90.000 habitants en 1968 et que le ndo mobilise toujours deux classes d'âge, les initiés eux-mêmes (10 à 18 ans) et leurs gardiens (18 à 25 ans), on peut dire sans craindre d'exagération que près de 10.000 garçons sont partis dans les camps de brousse cette année-là. En fait, pour des raisons alimentaires surtout (mauvaises récoltes), le ndo n'avait pas eu lieu à Bédaya depuis onze ans : 1944. Et il faudra encore onze années (1966) pour qu'il se déclenche à nouveau dans tout le département du Moyen-Chari (*ibid.*, p. 213).

Dessins de Robert Jaulin

L'acte majeur du rite initiatique en cause consiste dans l'absorption, par les néophytes et les anciens initiés, d'une boulette faite d'un mélange « de viande, de sang et d'autres produits, couleur de terre et peu appétissante » ainsi que dans la prise nasale d'une poudre noirâtre, l'officiant prononçant la formule : « Que tout ce que je viens de donner à manger reste vivant, et qu'ainsi celui qui le mange reste vivant » (Jaulin, *op. cit.*, 1967, p. 74). Jaulin attribue l'origine de l'initiation sara à la sédentarisation des groupes considérés dans cette région du Moyen-Chari. Bien que ce ne soit pas là l'interprétation qu'il retienne explicitement, on peut inférer, à partir du processus de segmentation et de filiation qu'il décrit (achat de l'initiation par des groupes voisins qui se voient remettre des morceaux de boulette et de la poudre à priser résultant eux-mêmes d'un solde, toujours réservé, d'une initiation précédente) que cette ingestion constitue le redoublement, à l'occasion de la promotion d'une nouvelle classe d'âge, d'une relation originelle opératrice d'autochtonie, conformément d'ailleurs à cette règle universelle selon laquelle on ne peut prospérer sans l'accord du génie du lieu. « Adhérence à la terre », l'initiation « symbolise [...] la chair du clan » (*ibid.*, p. 123).

L'intention de l'initiation n'est pas politique, au sens reçu du mot. Sa diffusion, quand bien même révèle-t-elle une prééminence ou une priorité répétée à l'ouverture de chaque session initiatique, n'engendre pas d'allégeance. Le maître du rite et les « chefs de terre » – qui sont en réalité des « prêtres de la terre » – sont des intermédiaires dans l'alliance que les hommes font avec les esprits telluriens et ancestraux. L'interdit auquel sont soumis les néophytes qui viennent d'absorber la boulette et la poudre : ne toucher le sol qu'avec les pieds (à l'exclusion de toute autre partie du corps), l'assimilation de ce contact à une copulation à même le sol, la soustraction insistante des néophytes à la « gloutonnerie des ancêtres », l'arrachement des garçons à leurs mères, le tabou du sang menstruel (significatif d'impureté, de stérilité et de malchance), ces valeurs confèrent à l'initiation le dessein d'intégrer l'individu dans l'ordre de la culture : d'arracher à la terre une assurance et une régularité dont elle serait dépourvue sans le rite.

Tout cela est assurément difficile à comprendre pour des esprits positifs. Il faut se représenter que, dans la pensée traditionnelle, la différenciation des sexes n'a pas seulement une signification psychologique et sociale, elle a une portée cosmologique. Les systèmes traditionnels mettent en œuvre des écologismes, ou jeux d'équivalence qui associent la forme humaine aux cycles cosmiques. L'ordre social, la régularité végétative, la fécondité humaine reposent ainsi sur la complémentarité du masculin et du féminin selon une dialectique réglée de la forme et de la matière. Chez les Thonga, par exemple (nous prenons cet exemple, rapporté plus haut, parce que l'explication est locale et non pas rapportée, peu suspecte d'ingérence ethnologique), la sécheresse est mise en relation avec le défaut de traitement rituel d'une irrégularité féminine. C'est parce qu'une fausse-couche n'a pas été neutralisée par exemple, que la pluie ne tombe plus. Selon les propres termes du « grand docteur de la cour », « le pays n'est plus en règle ». Les rites qui sont mis en œuvre pour faire venir la pluie ont pour caractéristique d'annuler les anomalies qui ont interrompu le flux de la fécondité et de faire jouer la profusion de la nature. Ce débordement pouvant donner lieu à des rites d'inversion. L'irrégularité risquant de causer l'arrêt de la production naturelle (sécheresse ou stérilité), il convient de procéder à l'annulation des irrégularités et au réamorçage de la production naturelle par la mise en scène d'un débordement. Annulation et débordement programmé valent remise en contact du ciel et de la terre, du masculin et du féminin et remise en route ou réassurance de la production réglée.

> Les femmes rassemblent les ossements de jumeaux, des enfants nés morts ou des enfants morts à leur naissance ; elles y joignent leurs vieux chiffons (ceux employés pour leurs menstrues probablement). Elles apportent tous ces objets à un carrefour de chemins et le brûlent en chantant des chants impurs et disant : « C'est un grand jour ! Il n'y a plus rien de défendu ! Si on défend quelque chose, ce sera une insulte faite à la pluie ; elle refusera de tomber » […] La fumée qui s'élève de ce brasier constitue une offrande religieuse ; le pays sera purifié et la pluie tombera (Junod, *op. cit*., 1936 : II, 274-275, cité au précédent chapitre).

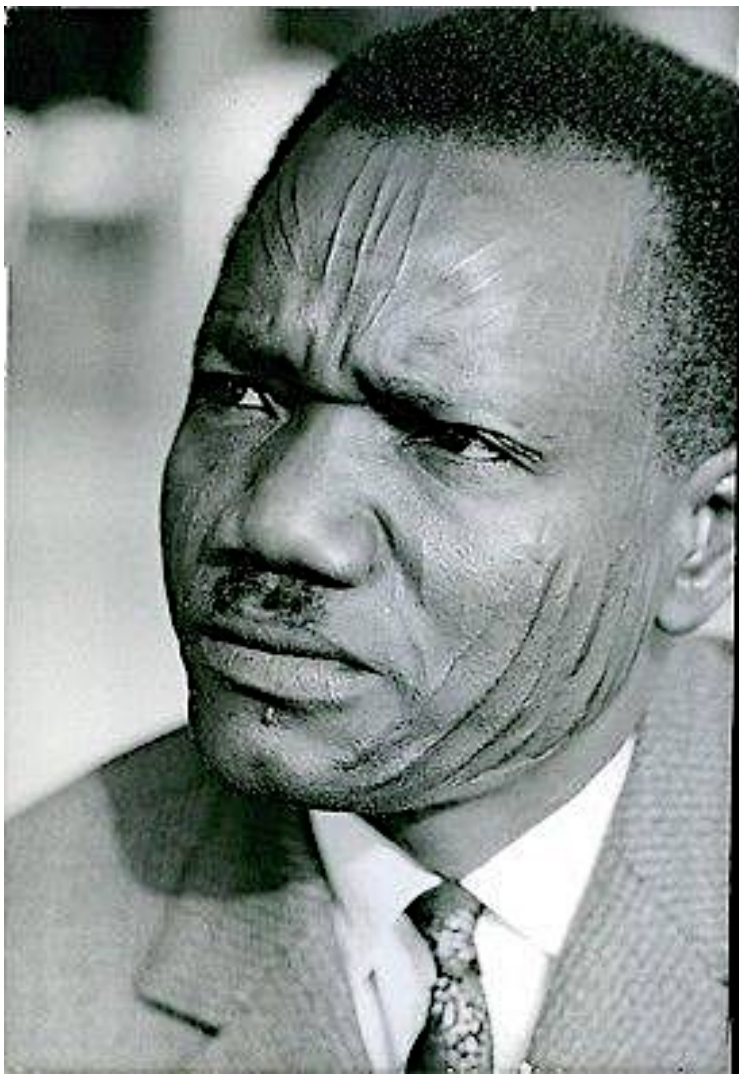
Était-il possible de dissocier le processus particularisant d'intégration à la « chair du clan » de ce système de valeurs ? Dans l'Afrique traditionnelle, la sacralité de la terre et la sacralité du pouvoir sont complémentaires et non pas cumulables. L'exemple zoulou de l'enrégimentement des classes initiatiques par le souverain montre que la dépossession des clans de la maîtrise du rite initiatique peut servir à la constitution de regroupements politiques. Mais un tel coup de force n'est après tout qu'une rupture de l'équilibre entre les deux termes de la dualité constitutionnelle qui caractérise ces systèmes politiques, elle ne modifie pas la conception du réel, comme le voudrait l'État moderne. L'initiation étant fondamentalement une affaire « villageoise », elle n'a pas vocation à être centralisée, ce centralisateur fût-il le président de la République. Que Tombalbaye décide de l'ouverture des camps d'initiation chez les Sara, passe encore. Mais cette faculté ne lui était pas reconnue ailleurs. L'ouverture d'une session initiatique répond normalement à des considérations qui ne doivent rien à l'opportunité politique. A l'inverse, c'est l'initiation qui fait l'histoire. Ainsi, dans les chefferies et royautés où le rythme des initiations ponctue la succession des chefs selon une dialectique du pouvoir et de l'autochtonie qui tient le chef dans la main des hommes de la terre, l'initiation est « propriété » des hommes de la terre et non affaire de souverain, puisque lui-même, on l'a rappelé, peut apparaître comme un instrument de l'initiation. Chez les Moundang voisins, où il ne peut y avoir qu'une seule initiation par règne, la décollation du roi constituant le modèle passif de la circoncision des jeunes gens. Quand le roi des Moundang – dont l'administration coloniale a fait un chef de canton et qui n'est plus soumis à cette règle traditionnelle – apprit l'intention de Tombalbaye de déclencher l'initiation, il protesta que cela n'était pas l'affaire de Tombalbaye de proclamer l'initiation, et que si on voulait l'y contraindre : « Eh bien ! qu'ils viennent me couper la tête !... » (information reçue de M. Alfred Adler).

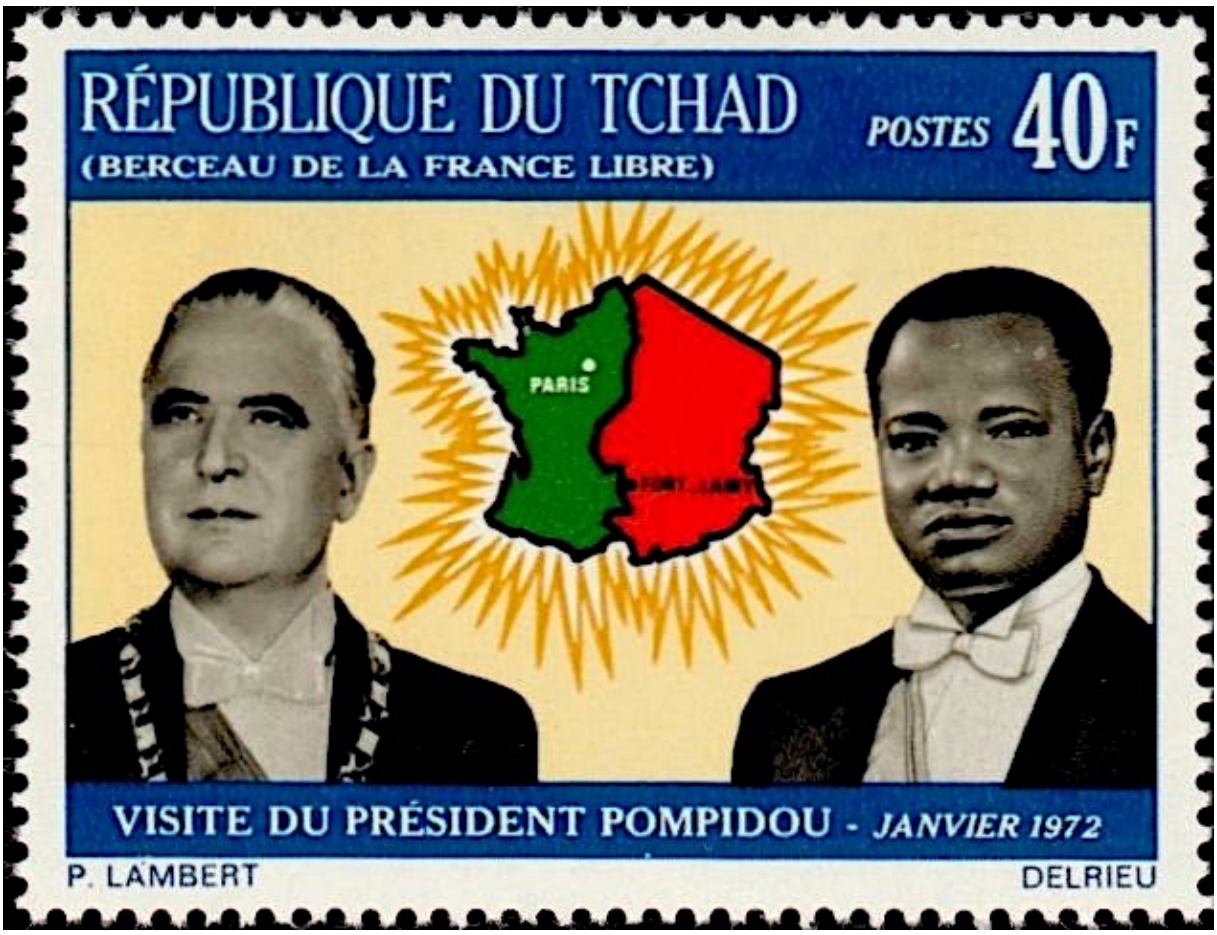
Revivifier la tradition, remettre l'initiation à l'honneur pour reprendre le pays en main – idéologie, éducation, administration – tel se présentait donc le programme. Et le cadre initiatique répond idéalement, en théorie, à cet objet. Mais cela suppose une autorité incontestée du maître de l'initiation et une soumission adolescente de la part de « néophytes » qui ne l'étaient nullement, puisqu'ils appartenaient déjà au personnel administratif de l'État. Moyen de contrer l'absentéisme et de mater l'indépendance des fonctionnaires, dont un certain nombre

n'étaient pas passés par les camps d'initiation, en même temps qu'éducation traditionnelle, séminaire des cadres en même temps qu'école de brousse, tradition et modernité, l'« authenticité » tchadienne était porteuse de contradictions qui devaient lui être fatales. Mais tous ces avatars de la décolonisation sont travaillés par une contradiction principale : l'intrusion de l'égalité juridique dans des sociétés hiérarchiques, ou traditionnellement opposées, regroupées dans un même État. Après la domination politique du Sud, c'est le Nord musulman (gorane, toubou puis zaghawa) qui contrôle aujourd'hui l'appareil d'État. Situation qu'un informateur tchadien commente : « Quand ça va exploser, ça va faire comme au Rwanda !... »

*

Le 13 avril 1975 au matin, attaqué par un détachement de gendarmerie remonté dans la nuit de Mongo et découvert dans une cave d'une des résidences du palais qu'il occupait tour à tour, François Tombalbaye fut abattu par un soldat. Le sous-officier français, de faction cette nuit-là avec les hommes de la Garde présidentielle qui opposèrent une résistance de principe, raconte qu'il n'était pas dans le secret. Il se disait pourtant à N'djaména que la France avait évidemment été avertie de ce coup d'État. On dit aussi que le président fut décapité après avoir été tué. Le transfert de sa dépouille de Largeau à Sahr a permis d'infirmer cette information, peut-être inspirée par le protocole de la mise à mort de certains chefs traditionnels. Quant au griot dahoméen, après lui avoir coupé les oreilles et l'avoir promené dans l'avenue Mobutu, éponyme de l'« authenticité » revendiquée, il fut abattu après qu'il eut cessé d'amuser. *Authentique ! Sans papier !*





Pour illustrer l'« universalité » des rites néolithiques : retour au monde grec ancien…

Aristophane et le Carnaval

« Spectateurs, c'est librement que je vous expose la vérité, par Dionysos qui m'a nourri. »
(*Les Nuées*, v. 518)
« Nous sommes entre nous, aux Lénéennes, nous pouvons donc laver notre linge sale en famille. »
(*Acharniens*, v. 504)

La fête et le calendrier

La fête est pour nous une affaire profane et on rappelera ici quelques données qui associent la fête au cosmos et plus précisément au calendrier : à la liturgie. « Pendre la crémaillère » (bénir le *fare-fare,* en créole ?...), n'est-ce pas, cela peut se fêter indifféremment en fonction de circonstances aléatoires, indépendantes de l'année solaire (qu'on appelle d'ailleurs plutôt l'« année civile »). Mais de préférence, toutefois, en fin de semaine, car les lendemains de fête sont, on le sait, difficiles... A ceci près, qui rappelle le caractère le plus évident de la fête : briser avec la routine de l'ordre social et les nécessités du « monde du travail », la plupart de nos fêtes sont détachées du rythme annuel et, quand elles ne flottent pas librement sur nos agendas au gré de diverses fantaisies, elles ont largement perdu – au moins dans nos têtes – le sens de cette *association de la réjouissance et du rythme du temps*. Ces quelques amuse-gueules festifs pour dire que la fête traditionnelle est, elle, associée aux cycles naturels et que le carnaval, en l'occurrence, célébrant *le renouveau de la nature après la mort de l'année* (*spring*, printemps, signifie jaillir et *fall*, automne, tomber) ne peut évidemment pas se dérouler n'importe quand.

Mais cette résurrection ne concerne pas seulement la végétation. Quand l'année meurt et quand elle renaît, la société traditionnelle expérimente une relation privilégiée avec les morts. Halloween et le Carnaval sont de tels temps, au début et à la fin de l'hiver. Quand l'année renaît ce sont les morts qui renaissent. C'est par eux, grâce à eux, que la nature renaît. Il existe donc une relation – pour nous singulière – entre la fête et la célébration des morts.

Si cette présence des morts parmi les vivants est universelle, c'est vraisemblablement parce que s'y exprime une propriété de la conscience. Il y a dans le mot « penser » un sens dont témoignent le vieil anglais et l'allemand : *penser, c'est remercier*. Thanksgiving Day, comme chacun sait, c'est l'action de grâce des « Pères pélerins » pour la première récolte en Nouvelle-Angleterre. Une constante de la société traditionnelle, c'est que les morts, sous la catégorie de ancêtres, sont considérés comme les maîtres de la prospérité des vivants. Pour apprécier cette donnée, il faut d'abord se représenter que les sociétés traditionnelles sont des sociétés agraires et qu'elles sont, par conséquent, fondées sur la reproduction des cycles naturels. « Cycle agricole » signifie calendrier, c'est-à-dire, fondamentalement, mort et renaissance de l'année. La mort de l'année est cette phase d'autant plus critique qu'elle associe la crise de la soudure alimentaire à l'attente angoissée du renouveau de la nature. (L'expression qui, aujourd'hui, fait sourire : « la fin des haricots » traduisait cet achèvement critique des réserves alimentaires).

Ce n'est donc pas un hasard si les morts sont associés à l'espérance du renouveau de la nature. L'idée, simple et fondamentale, c'est ici que, dans la nature qui renaît, ce sont les morts qui renaissent. Le temps du Carnaval, temps emblématique de réjouissances, est donc associé au retour des morts et aux apparitions des fantômes. Et c'est la signification primitive du *masque*.

L'étymologie permet d'expliquer cette association, apparemment contradictoire, de la fête et de la mort : le mot masque renvoie à **mascus*, terme indo-européen supposé désigner le filet qui servait à emprisonner les morts pour les empêcher de revenir sur terre. *Masca* : un masque qui représente un démon ; *Mascaro* : signifie noircir avec de la suie pour ne pas être reconnu ou passer pour un spectre ; enfin : *mascara*, dont tout un chacun connaît la fonction (« Pour celles qui n'ont pas froid aux yeux », dit en ce moment la publicité sur les chaînes réunionnaises, qui est le complément obligé du rimmel...)

On voit donc les morts impliqués selon deux valeurs contraires dans le renouveau de la nature : quand tout renaît, reviennent les bons morts, ceux dont on attend le succès de la récolte, mais aussi les mauvais morts, qui en veulent, eux, à la prospérité, à la santé ou à la vie des vivants. Je parlais tout à l'heure de Thanksgiving Day. Mais il est une autre fête des morts, Halloween, avec ses citrouilles évidées en forme de masque, supposées éloigner les mauvais esprits, mais aussi ses petits démons qui vont de maison en maison avec la formule rituelle : *Trick or treat !*

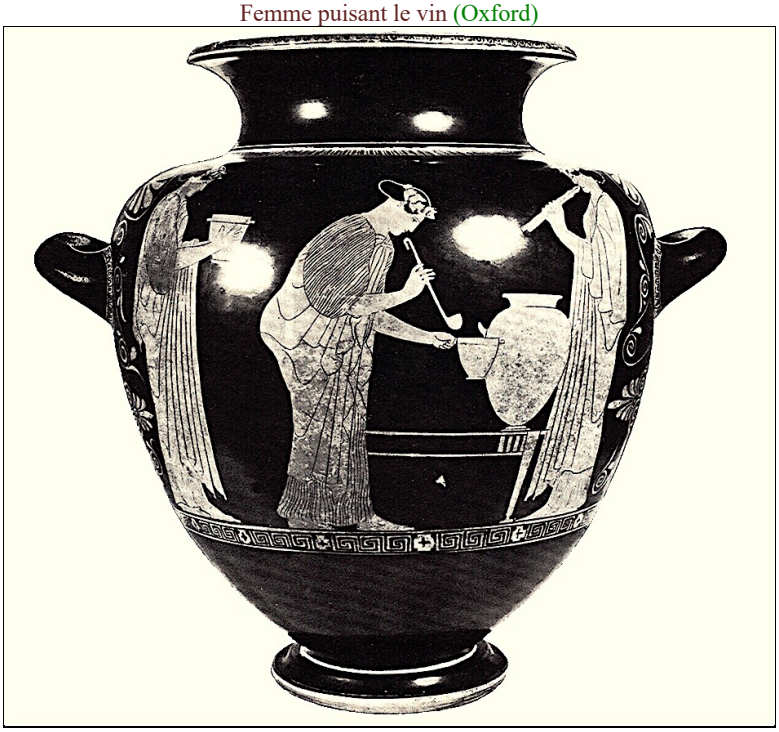
Le carnaval est primitivement une fête agricole. Dionysos : dieu de la sève

Les comédies d'Aristophane étaient jouées pendant les fêtes célébrées en l'honneur de Dionysos. Elles ont hérité de plusieurs caractères du culte primitif de Dionysos associé au renouveau de la sève vitale. « La comédie remonte, peut-on lire dans la *Poétique* d'Aristote, aux auteurs de ces chants phalliques encore en honneur aujourd'hui dans maintes cités » (1449 a). Les fêtes dionysiaques célèbrent mais aussi anticipent le renouveau. Il en eut quatre, échelonnées sur les quatre mois de l'hiver : les Dionysies rustiques (décembre), les Lénées (janvier-février), les Anthestéries (février-mars) et les Grandes Dionysies (mars-avril). C'était, dit Aristote, un temps consacré à « l'imitation du laid ». Mascarade, possession, dérision des fantômes de morts...

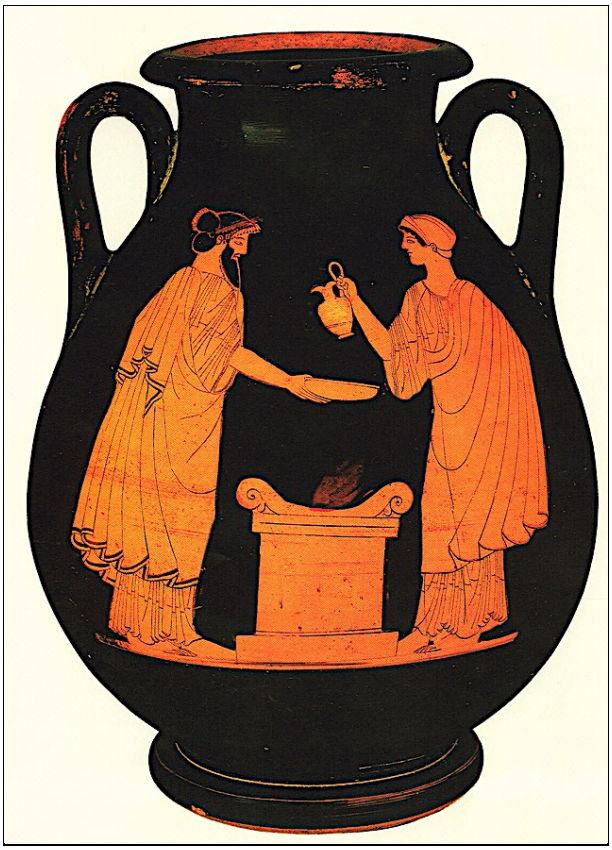
Les Dionysies rustiques étaient une fête célébrée par la communauté de campagne ; chaque dème avait la sienne. Procession d'un phallos, cortège masqué, offrandes cérémonielles en étaient les traits principaux. Dans les *Acharniens* (237 s.), Aristophane nous donne une description – particulièrement précieuse – de la cérémonie qu'organise Dicéopolis « Le Juste » (« Citoyen Eclairé ») à la faveur d'une trêve unilatérale qui lui permet de renouer avec le bonheur et la prospérité bucoliques :

> **Dicéopolis** - *(Il sort avec une marmite : derrière lui sa femme, sa fille, deux esclaves portant un phallos*.) Recueillez-vous, recueillez-vous. Allons, quelques pas en avant, la canéphore. Que Xanthias pose le Phallos bien droit. Dépose la corbeille ma fille, et offrons les prémices.
> **La Fille** - *(Elle dépose la corbeille et en retire le gâteau sacré*.) Ma mère, tends-moi la cuiller, afin que je répande la purée sur le gâteau que voici.
> **Dicéopolis** - Et maintenant, tout est bien. - Ô Dionysos, ô maître, puisse t'être agréable cette procession que je conduis et le sacrifice que je t'offre avec toute ma maison ; accorde-moi de célébrer heureusement les Dionysies des champs, débarrassé du service militaire, et que la trêve me porte bonheur, celle que j'ai conclue pour trente ans. Allons, ma fille, fais en sorte de porter la corbeille, gentille commme tu es, gentiment, les yeux baissés comme en mangeant de la salade. Heureux celui qui t'épousera et te fera des...chattes...qui seront aises, tout autant que toi, de lâcher des vents au point du jour. Avance et, dans la foule, prends bien garde qu'à ton insu, on ne te grignote tes bijoux en or. Xanthias, ayez soin tous deux de tenir droit le phallos derrière la canéphore. Moi je marcherai après vous en chantant l'hymne phallique. - Quant à toi, femme, regarde-moi du haut de la terrasse. En avant !
> **Le Choeur** - Phalès, compagnon de Bacchos, joyeux convive, coureur de nuit, adultère, amant des jeunes garçons, au bout de cinq ans je puis enfin te saluer de retour à mon village, la joie au cœur, après avoir conclu une trêve pour moi seul, délivré des tracas, des combats et des Lamachos. Combien il est plus doux, ô Phalès, de surprendre, volant du bois, la jolie bûcheronne, l'esclave de Strymodôros, Thratta, revenant du Phellée, de la saisir à bras-le-corps, de la jeter à terre et de la dénoyauter ! Phalès, Phalès, si tu veux boire avec nous, au sortir de l'ivresse, à l'aurore, tu avaleras un bon plat pour fêter la paix, et dans l'âtre, on suspendra le bouclier.

Femme puisant le vin (Oxford)



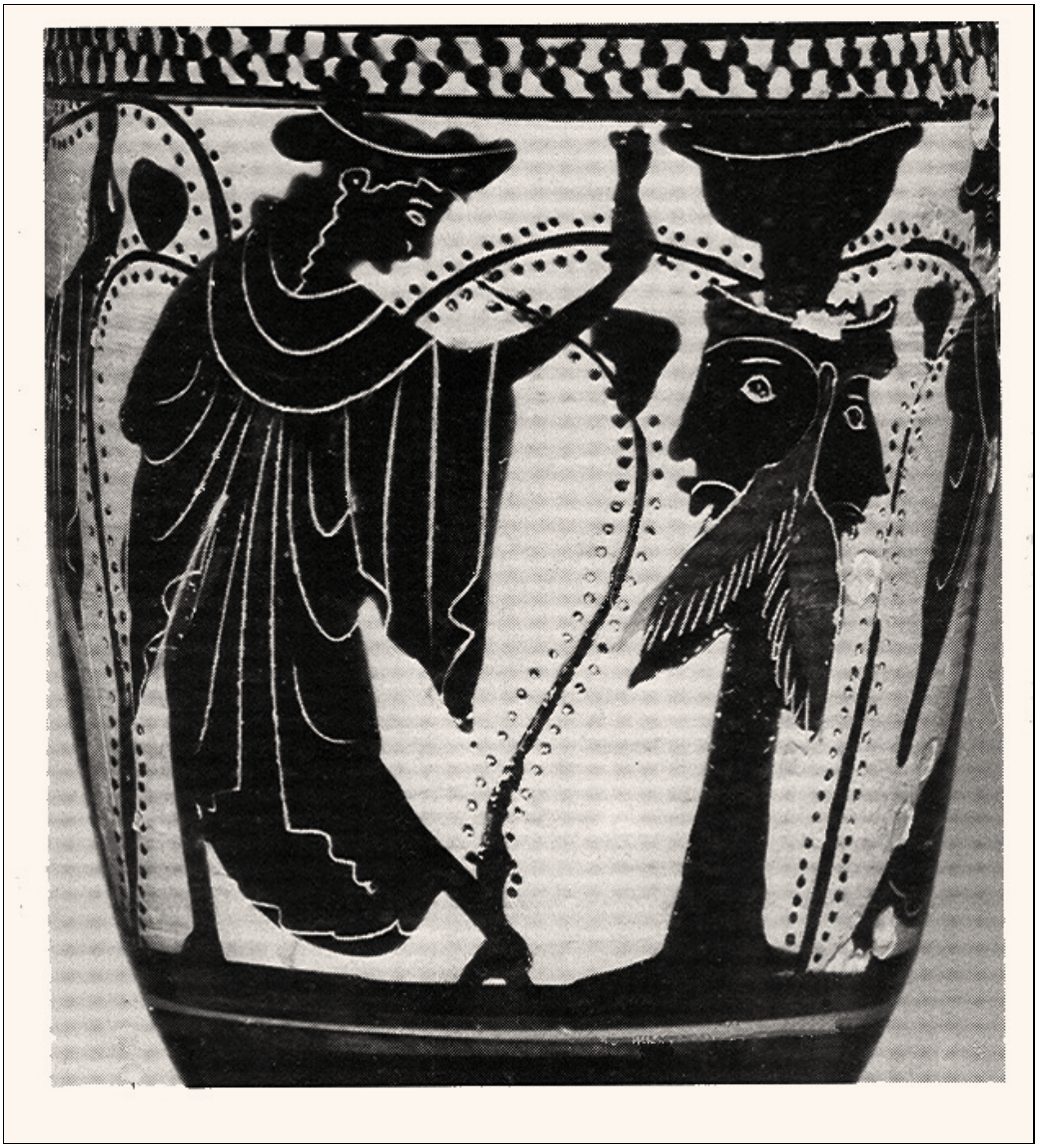
« – Mère, passe-moi la cuiller, afin que je répande la purée sur le gâteau que voici. » (*Acharniens*, v. 245)



Péliké (Musée du Louvre ; attribué au peintre d'Argos, c. 480)

On voit par cet extrait que la nourriture, le vin et le sexe – les ingrédients de la fête – sont bien présents dans ce rituel de prémices. Les prémices consistant dans l'offrande de premiers fruits aux divinités et ayant pour objet de mener les maturations à terme. Il y a dans ce rite un invité de marque : c'est Phalès, qui personnifie la puissance de renouvellement de la nature. Il incarne la transe vitale. En voici plusieurs représentations :

Cratère de Vienne



Dionysos effigie (New-York)

Dionysos : dieu du vin

Quelques mots de la vigne et du vin. Dionysos est, par excellence, le dieu du vin.

(Museum of Fine Arts, Boston)

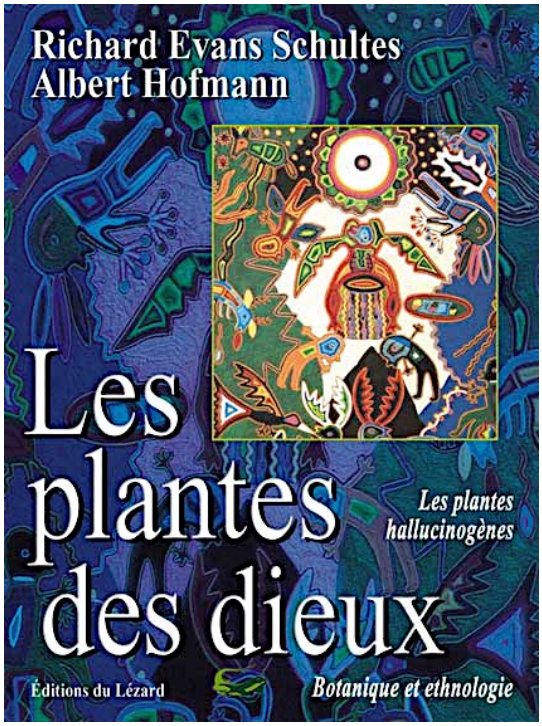
Dionysos, dieu du vin. Dionysos, dieu de la sève
(Museum of Fine Arts, Boston)

(Munich)

On connaît le rôle des psychotropes dans l'archéologie des religions. Il était ainsi récemment question dans une série télévisée d'une plante utilisée dans un protocole de sevrage, l'*eboga* (ou *iboga*, la racine d'un arbre d'Afrique centrale, *Tabernanthe iboga*), associée au culte du *bwiti*, arbre supposé, dit l'épisode en cause, avoir été l'Arbre de la Connaissance du Paradis.

Tabernanthe iboga

Mais Ève n'a pas eu besoin d'aller jusqu'en Afrique centrale... La nature est une mère généreuse. Voici la couverture d'un ouvrage d'ethnobotanique qui répertorie les plantes hallucinogènes sur les cinq continents [*Les plantes des dieux,* de Richard Evans Schultes et d'Albert Hofmann].



Il y a presque toujours de la ressource à portée de main. On trouve sur le campus de l'université, par exemple, poussant sur les terrassements et sur les débris de chantier une variété de Datura (qu'on appelle en créole, précisément, l'*herbe du diable* – qui était utilisée, dit-on, par Sitarane pour endormir ses victimes ; l'à propos de ce procédé semble confirmé par un fait divers : deux femmes d'origine chinoise devant le tribunal correctionnel de Paris, en janvier 2017, accusées d'utiliser ce « souffle du diable » pour étourdir et circonvenir leurs victimes, de la scopolamine ayant été découverte dans leur chambre d'hôtel) qui pourrait faire l'affaire...

Datura stramonium

La vigne ne figure pas dans le relevé (non exhaustif) de l'ouvrage que je viens de citer, mais il y a bien – je ne pense pas être démenti ici – un rôle psycho-actif, social et « chamanistique » du vin.... L'ivresse de Noé (pour rester dans le prudent registre des humanités) rappelle que le vin transporte hors des contraintes, fait perdre la conscience du réel et le sens de la décence. On peut considérer que, comme le rêve ou la transe, il fait visiter, tel le voyage du chamane, un autre monde.

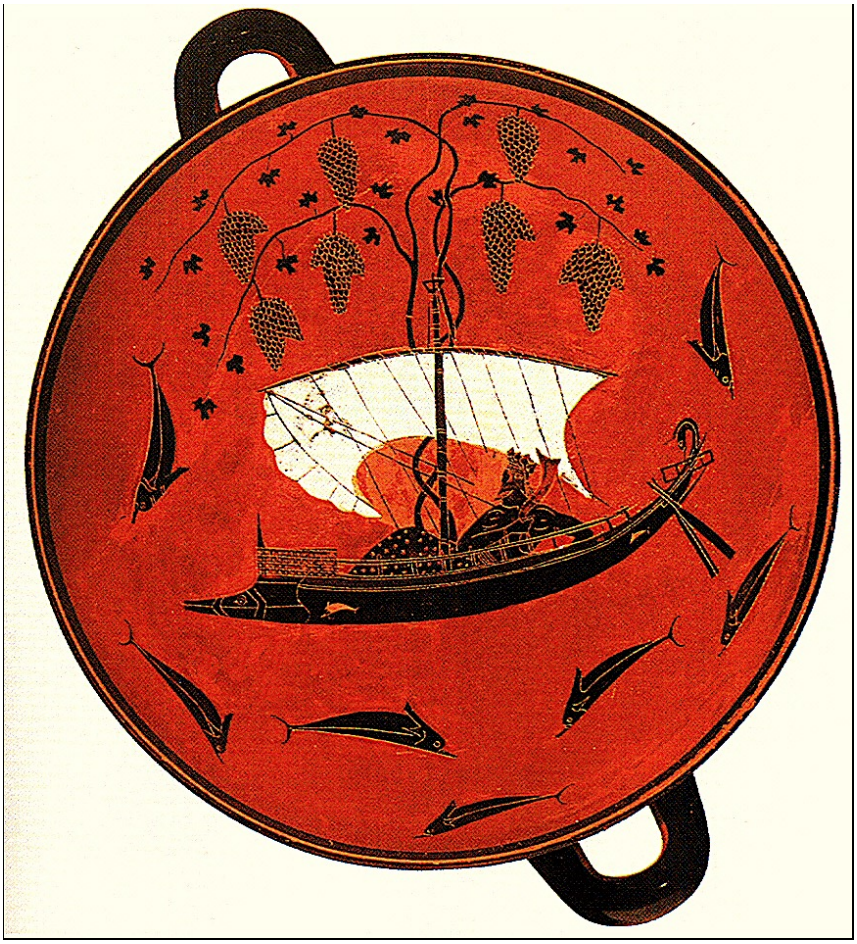
Voici quelques citations grecques à la gloire du vin :

Eschyle : « Le bronze est le miroir de la forme, le vin est le miroir de l'âme » (fr. 393 R.).

Plutarque : « Le vin délivre l'âme de la servitude, de l'angoisse et du mensonge. Il porte à la lumière ce qui a été caché » (cité par Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus* [1933], trad. fr. *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris : Mercure de France, 1969, p. 158).

Aristophane : « Le vin ! Tu oses injurier ce ferment des méninges [ce remue-méninges] ! Le vin, quoi de mieux pour réussir ? Vois-tu, quand les gens boivent, c'est pour le coup qu'ils sont riches, qu'ils font des affaires, qu'ils gagnent leurs procès, qu'ils sont heureux et qu'ils aident leurs amis... Alors, va vite me chercher une conge de vin que je m'arrose l'esprit pour y faire germer quelque bon tour » (*Cavaliers*, v. 90-96).

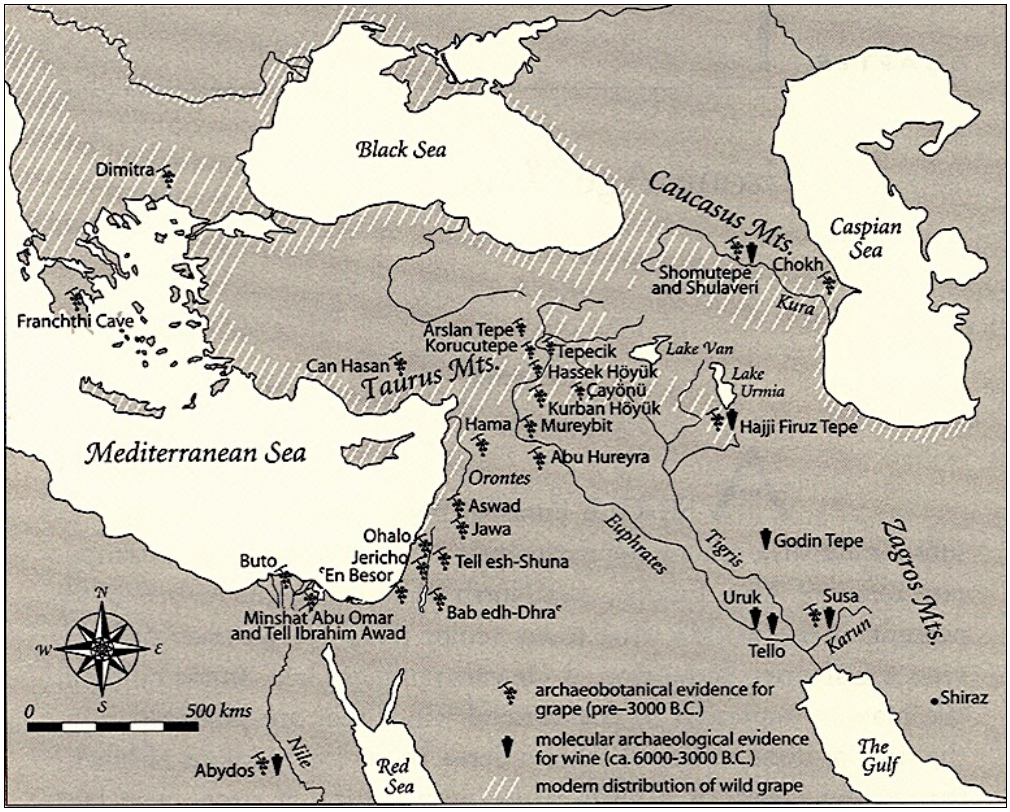
Le culte de Dionysos consiste donc en une célébration du dieu de la vigne et plus précisément de l'arrivée de la vigne en Grèce... par la mer. Voici une représentation connue de Dionysos, dieu de la vigne, entouré de dauphins.



Dionysos marin
Kylix (coupe à boire) à figures noires
530 B.C.
Inscription sur le pied :
ECHSEKIAS EPOESE ("Œuvre d'Exekias")

On considère aujourd'hui que les 8 à 10 000 cépages actuellement recensés dans le monde résultent la domestication de la vigne sauvage *Vitis vinifera* L. subsp. *silvestris*. Les analyses génétiques ont permis d'invalider l'hypothèse d'une mutiplicité d'espèces sauvages ayant pu donner lieu à une domestication : une seule espèce sauvage serait à l'origine de la vigne que nous connaissons. Il devient d'autant plus intéressant de savoir où et comment la domestication de la vigne sauvage a été effectuée. Une contrainte botanique rend cette

domestication aléatoire et conforte cette information d'une domestication unique. La vigne sauvage possède, en effet, des fleurs dioïques : il y a des pieds mâles et des pieds femelles. La vigne cultivée, elle, est hermaphrodite. La mise en culture d'un pied mâle ou d'un pied femelle ne donnant rien, la domestication s'est donc vraisemblablement opérée sur des plants faisant partie des quelque 2 ou 3 % d'individus hermaphrodites qu'on trouve dans les populations naturelles. Cette domestication s'est vraisemblablement faite au sommet du « croissant fertile » en Transcaucasie entre la Mer Noire et la Mer Caspienne, aux sources du Tigre et de l'Euphrate, où l'on trouve les plus anciennes traces de vinification (l'acide tartrique, indice de fermentation du raisin, est décelable grâce à l'analyse du spectre infra-rouge) datées de 5 000 ans avant notre ère.



Carte extraite de :
Ancient Wine, the Search for the Origins of Viniculture, Patrick E. McGovern, 2003, Princeton University Press

Quand donc on célèbre Dionysos, dieu du vin, à l'ouverture du carnaval dans un bateau monté sur un char (carnaval = char naval), comme on le voit sur ces deux représentations, on commémore cette expansion de la culture de la vigne qui s'est répandue du Moyen Orient vers l'Europe.

Le char naval

Célébration du renouveau – « La végétation qui distille le nectar amène le printemps parfumé, écrit Pindare, alors c'est un jaillissement sur la terre divine » – la phallophorie, les cortèges et les réjouissances étaient placés sous le patronage du dieu du vin : « Celui qui dispense la joie à profusion ». C'était le temps de consommer le vin nouveau, « quand le froid de l'hiver avait arrêté toute fermentation... saisi et clarifié le vin » (Billiard, R., *La vigne dans l'antiquité*. Lyon : Lardanchet, 1913, p. 485-486). Se disputait un concours dont l'objet consistait à tenir le plus longtemps possible en équilibre à la lumière sur une outre de vin – prix du concours – préalablement huilée. Dans l'ivresse, les Anciens reconnaissaient la participation de l'homme au renouveau et aux métamorphoses de la nature. Du bois enfoui de la légende, premier sarment de la vigne, renaît la pousse annuelle ; et le vin qui multiplie l'esprit exprime ce même jaillissement de la nature en l'homme.

> Le repas auquel on convie ses amis, écrit Jeanmaire et qui se prolonge par une beuverie est un acte religieux, un festin pour les dieux (*dais theôn*)… Le mot par lequel s'exprime l'idée d'un banquet (et celle de fête et de réjouissance) *thalia* est étroitement apparenté à celui qui signifie les jeunes pousses et éveille l'idée d'épanouissement. (Jeanmaire, H., *Dionysos*. *Histoire du culte de Bacchus*, Paris : Payot, 1951, p. 28-29).

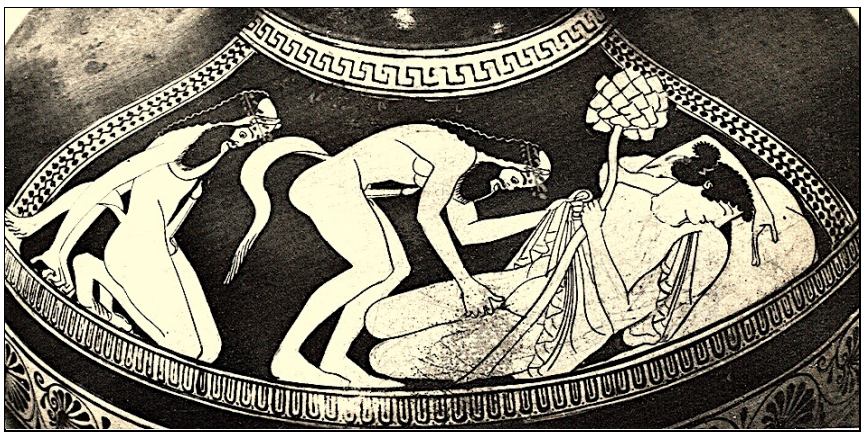
Le vin est ce ferment qui délie les langues, débride les apparences et les retenues et fait tomber les limites ; l'homme ivre s'identifie à ses représentations et à son désir, il s'épanche et se répand sans pudeur. Dans l'ivresse comme dans la possession – une autre forme du culte de Dionysos – ce n'est pas l'individu qui s'exprime, c'est la « nature » qui parle en lui.

Jeu d'équilibre avec une amphore
(Musée du Louvre attr. à Skythès, c. 500)

Libération des forces contenues, licence sociale et sexuelle, ivresse et transe génésique, la célébration de Phalès ouvrait une période au cours de laquelle le travestissement, l'inversion, la subversion de l'ordre assuraient la participation du monde « brut » à la vie sociale. Dans le carnaval, la nature féconde la société et la société régularise la nature. Entre les deux pôles de la possession dionysiaque, la mania divine et l'ivresse du vin, s'éprouve un renouveau du monde ; à travers le jeu des transformations, la puissance fécondante de Dionysos – le dieu des métamorphoses – se répand dans l'ordre social. On aperçoit ici une fonction du rite. Un jeu d'imitation s'instaure entre le monde et la société : l'homme imite la nature pour que celle-ci, ainsi induite, imite l'homme. C'est la fonction des rites d'inversion tels qu'on peut les observer dans les sociétés traditionnelles et qu'on peut expliquer par une image empruntée à la thermodynamique. Quand il y a tarissement, stérilité, sécheresse, c'est par suite d'une faute contre l'ordre ; aussi ordonne-t-on une mise en scène de la confusion et de l'inversion des ordres pour réamorcer ce flux de sève vitale (pour réamorcer la pompe) sans lequel il ne peut y avoir vie réglée. L'acte de libérer les forces vitales est nécessaire au surgissement d'une nature ordonnée.

Cette dualité et cette complémentarité de la règle et du flux vital, que la philosophie conceptualisera dans l'opposition de la matière et de la forme, s'exprimait aussi, chez les anciens Grecs, dans la division religieuse de l'année en temps d'Apollon et temps de Dionysos – division si tranchée qu'elle a fait supposer un compromis entre deux religions concurrentes. La levée de la règle n'est pas la simple libération des tensions accumulées pour assurer une meilleure reprise du collier social, c'est d'abord l'affirmation d'un temps où l'homme s'éprouve sans limites entre le dieu et la bête, entre l'animal et le végétal, ces formes que Dionysos pénètre d'une même vie, temps essentiel à la régénération de l'année. La figure du satyre est emblématique de cette participation de l'homme à la nature.

Satyres en vendange
(Attribué à Amasis Würzburg, 265)



Cratère de Lydos, c. 550
(New-York)

Les *cortèges de carnaval* (le *cômos*) qui se constituaient étaient composés de personnages masqués ou de travestis animaux. Le caractère grotesque de ces masques et de ces déguisements, l'audace lubrique des *cômoi* allumés par le vin et possédés par ce Phalès triomphant provoquaient une hilarité contagieuse là où s'arrêtaient les cortèges pour une de ces farces dont les thèmes et les personnages étaient probablement des stéréotypes connus. Aristophane y fait allusion se vantant que sa comédie, à lui,

> est venue devant les spectateurs sans s'être cousu entre les jambes un épais morceau de cuir, pendant, rouge par le bout, pour faire rire les gamins ; qu'elle ne raille pas les chauves ni ne danse la cordace (danse obscène d'origine lydienne) ; qu'on n'y voit pas de vieillard qui, tout en débitant des vers, frappe de son bâton celui qui est près de lui afin de faire passer de grossières plaisanteries....; ni de vieille ivre et débauchée (*Nuées* : 537 s.).

Possédés d'une agitation maniaque, allant de bourg en bourg, les *cômoi* promenaient dans le monde civilisé leur contagieuse extravagance.

*

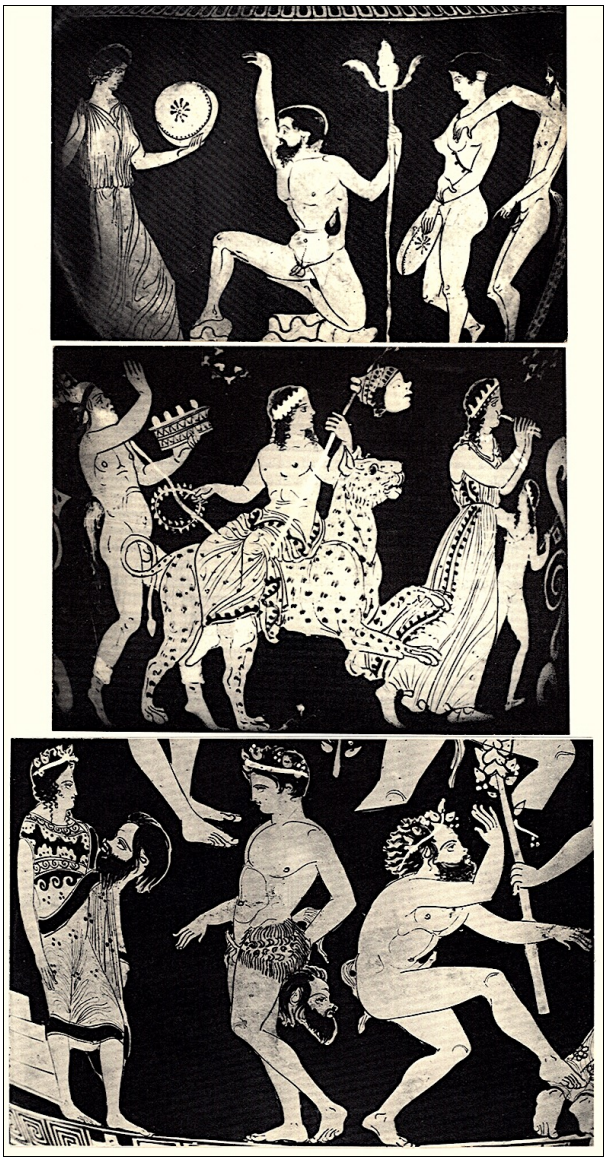
« Dois-je me fendre, patron, d'une de ces blagues usées qui font rire à tous les coups ? »
(*Grenouilles*, v. 1)
« Ma comédie, à moi, ne s'est pas cousu entre les jambes un épais morceau de cuir, pendant, rouge par le bout, pour faire rire les gamins. »
(*Nuées*, v. 537)

En l'espèce, l'« imitation du laid » – l'imitation de cette laideur nécessaire à la règle et à l'harmonie, non seulement comme son contraire mais aussi comme sa substance – est donnée à voir, c'est un spectacle; et elle fait rire. De même que les rites de possession comportent le déchaînement de la transe et son contrôle, sa mise en forme par le rythme et le pas réglé de la danse – sa thérapeutique et comme son appropriation – de même la représentation du laid ouvre les ordres au flot du « naturel » et déchaîne les retenues pour (re)faire l'ordre.

En 486, la Comédie fit son entrée officielle dans le culte de Dionysos. A partir de Pisistrate, les Grandes Dionysies – on y venait de tout le monde grec – éclipsèrent et probablement s'amalgamèrent des traits propres aux autres fêtes de Dionysos. Elles se tenaient du huitième au quatorzième jour du mois d'Elaphébolion (mars) et célébraient l'arrivée de la vigne à Athènes. Le premier soir, le Dieu faisait une entrée triomphale dans la ville. Le deuxième jour, on conduisait le bœuf du sacrifice en procession jusqu'à l'Acropole. Après le festin, le carnaval se répandait dans la ville et chacun, à cette occasion, sous le couvert du masque et l'excuse du dieu, pouvait quitter sa défroque officielle, se glisser dans une autre peau, donner libre cours à ses expressions rentrées – passion individuelle – et libérer, en épousant l'ivresse de la nature, les forces nécessaires au surgissement cosmique – passion sociale. Le troisième jour, commençait le concours dramatique, comédie et tragédie, dans cet ordre probablement. (Rappelons qu'entre le rire qui détache l'homme de ses images grotesques et le tragique qui le fait participer à la vie « héroïque » des dieux et des demi-dieux, se définit l'homme social et politique, entre bêtes et dieux – par ex. Aristote, *Pol.* : 1253 a).

La comédie d'Aristophane se greffe donc sur ce temps d'inversion généralisée qui œuvre à la réitération de la règle. Dans le rite primitif : affirmation sans réserve de l'anomie, célébration ouverte de la dépossession de soi et de la *mania* ; dans la comédie d'Aristophane et dans la Comédie ancienne : satire et bouleversement des ordres.
- Confusion des espèces : travestissements animaux (*Les Oiseaux*, *Les Grenouilles*...) ;
- Confusion des sexes : travestissements sexuels et parodie des usurpations (Un homme déguisé en femme dans

les *Thesmophories* ; le gouvernement des femmes dans *L'Assemblée des femmes,* d'Epicharne : *Logos et Logina* ; de Sophron : *Les femmes qui croient qu'elles vont décrocher la lune*...) ;
- Confusion et inversion des hiérarchies : -la dérision des puissants (le charivari du *cômos* à la porte des « grands ») c'est ce « fouet public »,(selon une expression de Tzetzès à propos de Cratinos devancier et concurrent d'Aristophane), qu'est la comédie ; -dérision des dieux (Dionysos dans *Les Grenouilles*, de l'Olympe dans *Les Oiseaux* ; - la parodie d'Héraclès le glouton était un lieu commun de la comédie...).

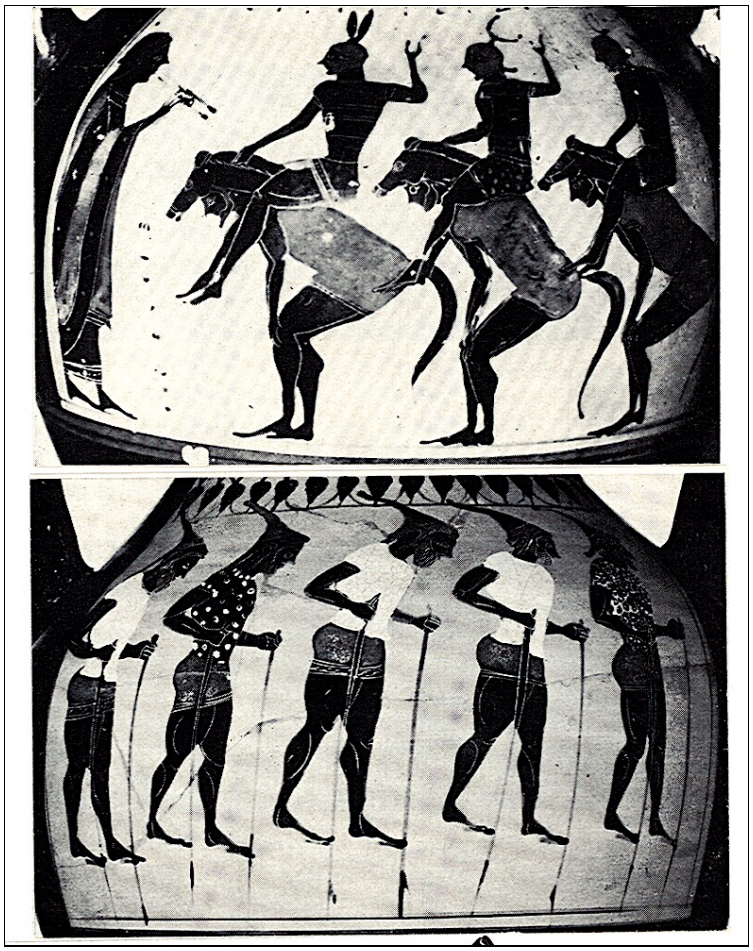


Du cortège dionysiaque au théâtre : le masque (Louvre)

La Comédie : dérision des héros (Ulysse et Circé ; Ulysse marin) (Oxford)

Œdipe, Créon et la Sphinge (montage)
(Naples)

Zeus, Alkmene, Hermes
vase à figures rouges, c. 350-325 B.C (Museo Gregoriano Etrusco)
attribué à Aestas.
Heraklès et Augé
(Lentini)



En même temps qu'elle provoque une libération du « laid », du « primitif », du « brut », la comédie use de la valeur apotropaïque de la laideur et de la caricature conformément au rite : « On demande où se rencontre le dionysisme ? - Partout où l'on suspend des Mormalykeia » (Ar. frag. 131) ces masques grimaçants. Le temps dionysiaque est celui de l'identification des monstres, une licence qui permet de relâcher et montrer, d'extérioriser les « monstres » qui sommeillent en l'homme ou qui vivent aux marges de la société. Dans le *cômos*, il y a des types reconnus de l'inversion sociale, anonymement portés par des individus justifiés par le rite. Sur la scène d'Aristophane, il y a des types et des noms propres, une présentation systémastique des difformités de la nature et du caractère de l'homme autrement retenues ou proscrites de la vie sociale, et c'est par un phénomène d'identification et de rejet, en quoi consiste le rire, qu'ici comme là s'opère la réfection de l'ordre. Ce qui spécifie évidemment le théâtre d'Aristophane dans le carnaval, c'est sa signification politique (voir *infra*). Aristophane engage l'inversion dionysiaque dans le combat politique. Comme on l'a vu par les quelques caricatures que je viens de montrer, les Grecs se moquaient même de leurs dieux. Le propre de la démocratie, consiste précisément dans une désacralisation du pouvoir. Le chef n'est plus un médiateur cosmique qui tient sa charge d'une relation privilégiée avec les puissances d'en haut. Rien ne le distingue *a priori* du citoyen : l'isonomie (la même loi pour tous) caractérise ce gouvernement d'« égaux ». C'est pourquoi *la satire est constitutionnelle en démocratie* : une disposition presque irrésistible porte les humains à sacraliser ceux qui les gouvernent. La satire, ici la Comédie, applique la toise de l'égalité aux puissants. Pour porter remède à la crise de la cité (la guerre du Péloponnèse manière de guerre civile qui oppose Athènes à Sparte va précipiter la fin du régime démocratique), Aristophane va contrefaire les citoyens – son public – dans une charge débridée – à laquelle l'inversion dionysiaque l'autorise. En dirigeant les forces de l'inversion sociale propres au temps de Dionysos, non plus seulement vers une subversion systématique et provisoire des hiérarchies, mais contre une caricature du pouvoir, il est l'acteur d'une société dans laquelle la vérité n'est plus une et cosmologique, où le *cômos*, le cortège de carnaval, met en scène une dialectique de la nature et de la société, mais où la désacralisation du pouvoir constitue un devoir civique (voir : « Rire et démocratie : la comédie d'Aristophane »).

Pierres d'attente :
Politique et « rationalité économique »
ou : des différents modes de prédation que l'homme impose à la nature et à ses semblables

Au terme de ces chapitres questionnant modes de production et modes de gouvernement, plusieurs constantes élémentaires, pierres d'attente pour des développements futurs, apparaissent :

• L'histoire de l'homme, voué comme tout vivant à persévérer dans son être, est aussi une histoire de violence et d'*hubris*. La litanie des empires qui se succèdent, dont on apprend la gloire et la nécrologie à l'école, se nourrit de cette violence, sourde quand les humbles sont soumis par les puissants du moment et qui, comme l'hydre, renaît pour satisfaire d'autres prédateurs, ailleurs ou autrement. *All for ourselves, and nothing for other people, seems, in every age of the world, to have been the vile maxim of the masters of mankind*. L'impitoyable, la « vile maxime » de la « chienne de vie » est indifférente à la justice. La guerre de tous contre tous et l'inféodation des autres et des déshérités paraît la loi de l'humaine condition. Un jugement attribué à Platon constate : « Seuls les morts ont vu la fin de la guerre ». Quand on interroge les œuvres de l'antiquité, on est bien obligé de relever que l'homme n'a fait aucun progrès moral. Les préceptes de sagesse et de civilité sont millénaires – mais l'exclusivisme et l'âpreté au gain (dont l'exploitation du semblable est le développement banal), consubstantiels à la vie, ne s'éteignent qu'avec elle. *Corsi et ricorsi storici*. L'histoire est le martyrologe des peuples.

• Le chasseur-collecteur se déplace au gré en suivant le cycle des productions végétales ou animales, la maturation des racines et des fruits, le frai des poissons, les migrations saisonnières… Il prélève sa quote-part sur la biomasse dont il est partie. Il s'exonère de cet impôt en restituant (symboliquement) à la vie les prises qui lui permettent de se perpétuer. Sa densité est faible et sa reproduction contrôlée (« Le métier de chasseur, dira Jean-Jacques Rousseau, n'est point favorable à la population »). L'écologie de la chasse le fait collectif et mystiquement dépendant de ses proies.

• L'agriculteur accompagne la nature pour produire les nourritures qui lui permettent de survivre. Mais il doit se fixer pour exploiter et rentabiliser ce détournement – et le défendre des autres prédateurs. Il était le compagnon des autres espèces, il devient leur maître (cit. *infra*). La densité humaine, liée à cette écologie propre, met en vedette l'appartenance familiale et légitime l'appropriation des moyens de production. Une structure pyramidale se met en place, faite de parents, de dépendants et d'esclaves en puissance (concurrents, autres des autres…) Les dépendants et les non-parents sont assignés à la production des ressources par la nécessité, par la croyance ou par la contrainte. Razzias, occupation, mise en servage ou en servitude paraissent la règle dès que les hommes ont été en mesure d'accumuler et de constituer des greniers (ci-dessus : les sites de Nataruk ou de Jebel Sahaba) et de domestiquer d'autres espèces.

• La force de travail devient en effet une ressource névralgique quand la production des ressources n'est plus seulement naturelle (le chasseur-collecteur étant en quelque sorte adventice), mais aussi humaine et que la sédentarité rend l'accumulation possible. L'organisation sociale a alors pour objet d'assurer la continuité de la production de biens et sa réussite, qui se mesure à cette fin, se mesure aussi à sa capacité à capter les ressources et la force de travail des non-parents (que peuvent être les épouses, étrangères dans le patriclan de l'époux). La qualité de non-parent fait de tout autre un asservi en puissance qui peut être affecté à mettre l'environnement en coupe. L'histoire est faite de ces empires, ou de ces principicules (ou de ces unités domestiques) qui ont fait du servage, de l'esclavage ou de la servitude une composante naturelle de leur mode de vie.

• La recherche de ressources pour répondre à la multiplication de l'espèce se résout dans la conquête ou dans la migration pour l'exploitation de nouvelles terres. Platon voyait dans la colonisation une forme de déportation des pauvres (*Lois*, 735 e - 736 a), Tertullien, dans cette façon « de déplacer sur les frontières éloignées l'essaim d'une nation » un remède au surcroît de population (*De Anima*, XXX). Ce processus « néolithique » de dispersion des hommes (« la population augmentant les poussoit naturellement vers les pays inhabités, comme nous voyons les Etats-Unis passer les Apalaches, et se porter vers le Mississipi », remarque Anquetil-Duperron en 1768 - *infra*) fait voir l'évidence de la nécessité au principe des migrations humaines.

• A la fin du IV^e^ siècle, il y avait vraisemblablement près de 300 000 esclaves en Attique. 20 000 esclaves travaillaient dans les mines d'argent du Laurion, dans les 150 kilomètres de galeries souterraines et dans les installations de traitement du minerai. Cet argent servait à frapper la « chouette du Laurion », monnaie qui avait cours dans tout le monde antique. Au moment de la deuxième guerre médique, Athènes disposait d'une réserve de 2,5 tonnes d'argent qui servit à financer la construction de 200 trières, assurant à la cité la suprématie maritime. Le « miracle grec » a fait du travail servile la condition du plein exercice de la citoyenneté. Le marchand d'andouilles *(ἀλλᾶς)* d'Aristophane, rêve dans les *Cavaliers* (424), d'exploiter, lui aussi, une concession dans les mines du Laurion…

• La multiplication des échanges crée un appel qui fait de l'outil productif le moteur de la vie politique. Les empires maritimes se constituent sur cette capacité à mettre en relation la demande et l'offre, tant des biens que des hommes. « Tous les Athéniens sont devenus des marins » note l'auteur de la *République des Athéniens* (I,

19) : « Ce sont les pilotes, les chefs de nage, les vigies de la proue, les constructeurs de navires qui font la puissance de la cité (davantage que les hoplites, les nobles et les « honnêtes gens »). En dotant la cité d'une marine forte, Thémistocle mit en œuvre une stratégie opposée à la « physiocratie » des aristocrates (voir : « Il faut se battre pour la constitution comme pour le mur de la ville »).
• Les empires maritimes sont fonctionnellement consommateurs de travail servile, ainsi qu'il sera rappelé plus avant avec l'exemple de l'expansion européenne délibérant entre colonies de peuplement sur le mode féodal (voir : « Madagascar : l'"Originaire", l'"Engagé" et l'"Habitant" ») et économie de plantation fondée sur le travail servile. L'Europe de la Découverte a mis en place un réseau d'échanges et une déportation d'hommes qui sont à l'origine de ce qu'il est convenu d'appeler le « développement », en un enchaînement résumé par Karl Marx : « C'est l'esclavage qui a donné la valeur aux colonies, ce sont les colonies qui ont créé le commerce du monde, c'est le commerce du monde qui est la condition nécessaire de la grande industrie mécanique » (Karl Marx, *Œuvres*, Économie, 1, Paris : Gallimard, 1965, p. 144, lettre à Annenkov, 28 décembre 1846).
• La hiérarchie sociale (l'inégalité, telle que nous la concevons) fondée sur la parenté, est une propriété des sociétés à héritage vertical qui s'exporte dans les Découvertes, dans le contact des autres sociétés humaines et dans leur (naturelle) mise en coupe (*hos esse natura dominos*, comme l'argumente Juan Ginés de Sepulveda dans son *Dialogum de justis belli causis* en 1550).
• Quand s'engage la première mondialisation, la population paysanne française compte environ 18 millions de sujets (près de 70 % de la population). « Ce m'est une chose toujours nouvelle de contempler avec quelle férocité les hommes traitent d'autres hommes », écrit La Bruyère en 1688, développant : « L'on voit certains animaux farouches, des mâles et des femelles répandus par la campagne, noirs, livides et tout brûlés du soleil, attachés à la terre qu'ils fouillent et qu'ils remuent avec une opiniâtreté invincible ; ils ont comme une voix articulée, et quand ils se lèvent sur leurs pieds, ils montrent une face humaine, et en effet ils sont des hommes » (*Les Caractères de La Bruyère,* « De l'homme », 1688. Paris, Castel de Courval, 1826, tome premier, p. 326).
• Au sommet de cette pyramide de nécessité, la thalassocratie européenne, aristocrates et financiers associés, va édifier un monde parallèle, extension de la Couronne (Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Londres : 1777, XXI, 21, p. 349), recrutant marins, engagés, colons…, et déportant une main-d'œuvre servile destinée à alimenter le marché des cultures tropicales. Douze millions d'Africains seront arrachés à leur terre dans cette entreprise. Commentant l'affranchissement des Hollandais de la domination de l'Espagne, Montesquieu oppose les types de souveraineté : « Les Holandois secoüent le joug de l'Espagne ce fut l'effet de leurs forces maritimes ; *la terre a été donnée aux monarchies la mer aux peuples libres* » (*Pensées* de Montesquieu, édition électronique de l'université de Caen). La « thalassocratie » (la « maritimisation » qui va avec l'archipelisation de l'écomonde) détrône et se subordonne la « physiocratie ».
• Le mercantilisme engendrant le libéralisme (une philosophie où le prédateur et la proie ont le même statut juridique), la maîtrise des sources d'énergie va relancer l'expansion européenne. Depuis le milieu du XIXe siècle, le monde est fini : physiquement accessible par le vapeur et le télégraphe qui permettent de neutraliser l'espace et le temps. « La politique coloniale est fille de la politique industrielle pourra argumenter Jules Ferry à la Chambre des députés. Pour les États riches, où les capitaux abondent et s'accumulent rapidement, où le régime manufacturier est en voie de croissance continue, l'exportation est un facteur essentiel de prospérité. Oui, ce qui manque à notre industrie ce sont des débouchés » (*Journal Officiel*, Débats parlementaires, 28 juillet 1885).
• « Au cours de sa brève existence, 232 ans, écrit un milliardaire américain à ses actionnaires (Berkshire Hattaway), il n'y a eu aucun incubateur capable de libérer le potentiel humain comme l'Amérique ». *Our unwavering conclusion : never bet against America* (AFP, le 27/02/2021).
• La domestication et la conversion des énergies naturelles accompagnent la mise en œuvre de la force de travail. Elles s'y substituent historiquement tout en démultipliant la maîtrise sur la transformation de la matière, culminant aujourd'hui dans la robotique et l'intelligence artificielle. Décuplant la production de biens, elles déclassent esclavage, travail forcé, salariat.
• L'expansion européenne révèle l'Eurasie comme un espace de communication qui, même contraint quand Parthes, Perses, Arabes occupent une position géographique centrale entre Extrême-Orient et Occident, partage des valeurs de parenté communes (*e. g.* : Jack Goody, *Famille et mariage en Eurasie*, trad. fr. 2000) et un même rapport au réel, au propre et à l'*alter*. C'est entre ces deux pôles, « …cap [occidental] du continent asiatique » (Paul Valéry en 1919) et extrême-Orient, que s'exprime aujourd'hui la confrontation des économies.
• Aristote, *Éthique à Nicomaque* VI, 2, 1139b 5-11 : « Le passé ne peut jamais être objet de choix : personne ne choisit d'avoir saccagé Troie ; la réflexion porte non sur le passé, mais sur le futur et le virtuel. Agathon a raison de dire : "Car il y a une seule chose dont Dieu même est privé, c'est de faire que ce qui a été n'ait pas été" ». On ne peut titrer, en effet : *La guerre de Troie n'aura pas lieu* (1935), comme le fait par antiphrase Jean Giraudoux (qui sera un « commissaire général à l'Information » impuissant à contrer la montée de la guerre).
L'anthropologie ne peut évidemment rien sur le cours des choses, elle se borne à observer et à documenter.

Le Christ et le *mock-king* :
Notes pour une lecture anthropologique de la Passion
(à propos de la publication des « Actes de Saint Dasius » par Franz Cumont, en 1897)

Introduction : des croyances en rupture avec la religion néolithique

Dans le cours du premier millénaire avant l'ère chrétienne, on peut observer, en concurrence avec les concepts religieux liés à la pratique de l'agriculture et de l'élevage (le sacrifice animal et son pouvoir vital de substitution ; la régénération du grain et son modèle de résurrection, *vide supra*), la formation d'interprétations du monde en dissidence avec l'exaltation des cycles naturels, alors que l'espérance de vie est bornée et les moyens de subsistance disputés. On peut convoquer dans ce « panoramique » rapide et superficiel plusieurs figures icôniques de l'histoire universelle : Siddharta Gautama, le Bouddha, naît en 623 av. J.-C. ; la doctrine du non-agir (*wei-wu-wei* 無為) de Lao-Tseu a été élaborée dans le cours du VIe siècle ; le *Yoga Sutra* de Patañjali (« Le yoga vise la suppression, निरोध, *nirodhah*, des états de conscience, वृत्ति, *vritti* » – voir *infra* le sémantème « Vrtra », वृत्र) aurait été consigné entre le quatrième et le deuxième siècle avant notre ère ; Pythagóras, réformateur religieux, naît aux environs de 580 ; en Palestine, des communautés d'ascètes, « contempteurs de la richesse » (Flavius Josèphe en l'an 93 : *De Bello Judaico*, 2, 8 : 122), prêchent l'abstinence et le retrait du monde… Un (quasi) contemporain de Jésus, Pline l'Ancien (23-79), décrit ainsi les Esséniens :

> A l'occident [de la mer Morte], les Esséniens [sont] un peuple unique en son genre et admirable dans le monde entier au-delà de tous les autres : sans aucune femme et ayant renoncé entièrement à la sexualité (*omni venere abdicata*) ; sans argent ; n'ayant que la société des palmiers. De jour en jour, il renaît en nombre égal grâce à la foule des arrivants ; en effet, ils affluent en très grand nombre, ceux qui, meurtris par la vie et les aléas de la fortune (*quos vita fessos ad mores eorum fortunæ fluctus agitat*), en viennent à adopter leurs mœurs. Ainsi, durant des milliers de siècles, chose incroyable, subsiste un peuple qui est éternel et dans lequel, cependant, il ne naît personne : tant est féconde pour eux la contrition qu'ont les autres de leur vie passée (*tam fecunda illis aliorum vitæ pœnitentia est*) (*Histoire Naturelle*, 5, 73).

Ils ne se reproduisent pas, mais leur communauté, alimentée par le trop-plein et le désenchantement des peuples circonvoisins croît continûment. (A propos des Esséniens Flavius Josèphe précise : « Ils dédaignent le mariage pour eux-mêmes, mais adoptent les enfants des autres, [ils] les traitent comme leur propre progéniture et leur impriment leurs propres mœurs. » - *op.cit.* : 119). Les victimes des « aléas de la fortune », les exclus de la ressource, les désabusés de la lutte pour l'existence, les deshérités, les estropiés et les « meurtris de la vie » trouvent refuge dans ce havre de paix affranchi des servitudes de la reproduction et de la compétition sociale. La « fécondité de l'amertume », délivrance d'hommes harassés et défaits, convertis en renonçants, vaut principe de population. La multiplication de ce « peuple unique » généré par l'affluence des damnés de la terre montre que la terre ne suffit plus et que ses fruits sont accaparés au préjudice des plus faibles… C'est dans les régions à fort peuplement (Moyen-Orient, Asie méridionale), alors que la maîtrise productive qui a permis aux hommes du néolithique de multiplier paraît avoir atteint ses limites, qu'on voit naître les religions de retrait du monde, avec leur pessimisme vital, et les religions à mystère qui déchirent le voile de maya de l'apparence et de la *doxa*.

Nota : La contre-société des Esséniens délivre une leçon de science politique. La question est, pour l'observateur curieux à la manière de Pline l'Ancien, interpelé par ce mode de vie austère, quelle religion mettre en œuvre, librement inspirée de la « leçon » dispensée par le mode de vie essénien, pour donner espoir aux nécessiteux qui alimentent la démographie inépuisable de ce paradoxal mode de reproduction sociale ? Cette religion devra nécessairement être *critique* de ce que l'on peut appeler la société « néolithique ». Elle devra être *prophétique* : annoncer et démontrer la réalité d'un futur *autre*. Cet autre monde se soutenant d'assuétudes physiques et morales (retrait de la société, ascèse, macération, oblation…) qui seraient le prix et le mode d'accès à la béatitude visée et où s'exprimerait, incidemment, une distinction entre l'Orient et l'Occident, symbolisée par l'*extase* des mystiques chrétiens et l'*enstase*, समाधि *samadhi*, des sages orientaux. L'enstase est une « transcendance » intérieure, le corps étant la scène de cette ascèse. La secte chrétienne, elle, n'est pas un *ashram,* un ermitage de renonçants, आश्रम, mais une contre-société qui se donne en modèle de la société. L'histoire se spécifierait ici quand l'ascèse religieuse se vit en modèle social. Le paradoxe du modèle chrétien c'est que, substituant une interprétation religieuse du monde, « révolutionnaire », à une autre, celle de l'empire romain, il ne change rien à la réalité sociale. Davantage : il la parachève dans sa structure juridique en faisant de l'ascèse religieuse un modèle de civilité, César étant devenu l'allié administratif et politique de l'Église, celle-ci lui fournit un prêt-à-penser métempirique qui réfléchit, explique et justifie l'ordre du monde. « L'expansion de l'Église chrétienne, écrit Peter Brown (voir *infra*), est l'histoire de l'ascension au rang de grande puissance dans ce monde d'une institution bâtie sur l'allégation de ne s'intéresser qu'à l'autre monde ». Le pionnier selon Tocqueville (voir *infra*) « qui s'enfonce dans les déserts du Nouveau Monde avec la Bible, une hache et des journaux » emporte avec la Bible la superstructure, la mythologie de la société stratifiée dont il procède et dont il décline le croît et la multiplication dans son âpre et austère entreprise solitaire d'assujettissement du monde.

La précarité, l'inconstance, les épreuves de la vie humaine font de la procréation une aventure hasardeuse. Les textes canoniques du bouddhisme conçoivent ainsi la femme, réceptacle et source de la reproduction, comme un être impur et démoniaque, quand la doctrine pythagoricienne, synthèse des enseignements et des croyances que Pythagore aurait recueillis au cours de ses pérégrinations savantes (qui l'ont conduit, selon la tradition, en Égypte, en Chaldée, en Perse, voire en Arabie, en Inde ou en Judée…) a pour objet, par l'abstinence et par le savoir, de libérer l'âme de la prison du corps. La doctrine orphique du corps-prison sera interprétée par Augustin (par la médiation de l'*Hortensius* de Cicéron) comme une analogie païenne du châtiment de la faute d'Adam. Sa radicalité est exprimée dans le jugement de Silène au roi Midas (Plutarque : *Πραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον*, 115 e) : « Le meilleur pour tous et pour toutes est de ne pas naître ; sinon, la première des choses qu'il faut accomplir, une fois né, est de mourir au plus vite » *(ἄριστον γὰρ πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι, τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρώποις ἀνυστῶν τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα)*…

La question démographique retient spécifiquement la pensée antique. Dès le VIIe siècle, les Grecs avaient colonisé les îles et le littoral de la mer Égée, les côtes d'Asie Mineure, de Thessalie et de Macédoine et jusqu'aux rives de la Mer Noire, la Sicile et l'Italie méridionale, dite « Grande Grèce », répondant à la médiocrité des ressources continentales et à la *stenochôria*, l'étroitesse des terres. La période classique, temps de mutation économique et politique, ne change pas les contraintes de l'équilibre démographique. « Voilà bien le vrai paysan attique, ironisera Ménandre (342-291), ça se bat contre des cailloux qui ne produisent que des pousses de thym et de sauge ; ça n'attire que la Douleur sans jamais rien récolter de bon ! » (*Le Dyscolos*, III, 9). Plus amer encore, du même : « Y a-t-il, en effet, rien de plus malheureux qu'un père, qu'un autre père qui a davantage d'enfants ? » Le maître-mot est « mesure ». Aristote : « Dix hommes ne sauraient faire une cité, mais dix fois dix mille n'en serait pas une non plus » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1170 b 31-32). La cité trop populeuse n'est plus une cité (*polis*) mais une tribu (*ethnos*). Platon : Qu'on « prenne garde de toute manière que la cité n'ait renom ni de petitesse ni de grandeur, mais qu'elle ait de justes dimensions et qu'elle soit une » (*République*, IV, 423 c). Platon donne la quantité de 5 040, factorielle de 7 (**7!** = 1 x 2 x 3 x 4 x 5 x 6 x 7 = 5 040), comme celle de la population idéale de la Cité, divisée en 5 040 parts (*Lois* V, 737e-738 b). A propos des moyens de limitation des naissances (infanticide, exposition, mariage tardif, célibat, service militaire, âge limite de la procréation pour les hommes – Aristote la fixe à 54 ans), Aristote relève (et discute) : « Pour la restriction de consommation qu'il juge utile, le législateur a nombre de vues ingénieuses ; pour l'isolement des femmes, afin qu'elles n'aient pas trop d'enfants, il a institué le commerce entre hommes » (*Pol.* II, VII, 5). Parallèlement aux « vues ingénieuses » du législateur (*πεφιλοσόφικήν ο νομοθέτης*), des prophètes orientaux en rupture, investissant l'aspiration humaine à une vie meilleure, vont mobiliser la religion et, de fait, contribuer à réformer les mœurs.

« Ayant quitté maison, femme, frère, parents ou enfants à cause du royaume de Dieu » (*Luc*, XVIII, 29), ils proclament « que le Royaume des cieux est tout proche », « que le Fils de l'Homme viendra » « avant [qu'ils] n'achèvent le tour des villes d'Israël » (*Matthieu*, X, 7 et 23). La Nouvelle, reçue par Paul à la faveur d'une « révélation de Jésus-Christ […] qui l'avait choisi dès le ventre de sa mère […] afin qu'il l'annonce aux nations » (*Galates*, I, 15-18), c'est qu'il existe un autre destin pour l'homme : « L'esprit de Celui qui a relevé d'entre les morts Christ Jésus rendra aussi la vie à vos corps mortels » (*Romains*, VIII, 11). La prophétie de Paul, apôtre visionnaire et tourmenté (« emporté jusqu'au paradis » - *Corinthiens*, XII, 3 ; « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » - *Romains*, VII, 24). La foi est en mesure de donner corps à cet au-delà décrit par ceux qui ont le don de voyance. Ce monde, anticipé par les nouvelles règles de vie, illustre un changement radical dans la représentation de l'ancestralité. L'ancestralité, c'est la fidélité au passé ; le paradis des chrétiens est un futur attendu qui est l'envers du présent. Alors que le monde des ancêtres est une réplique ou une continuation du monde d'ici-bas, l'au-delà chrétien est l'envers du pandémonium terrestre.

Qualis mors, quae mortem occidit !
(Augustin, *Tractacus in Iohannis Evangelium,* III, 3)

Les textes canoniques du christianisme exposent que la venue du Christ a délivré l'homme de la mort. A l'opposé de la continuité généalogique (l'« immortalité des mortels » du *Banquet* de Platon), le christianisme fait briller une immortalité individuelle, accessible, à l'instar des initiations des religions du salut, au terme d'une mystagogie collective. Le caractère partagé de ces doctrines tient dans leur renversement des valeurs communes notamment touchant la sexualité. Depuis l'origine, en effet, l'« immortalité des mortels » enchaîne l'humanité à sa condition corruptible. Dans sa recension et sa critique des « hérésies », Clément d'Alexandrie vise ceux qui prétendent que le Sauveur aurait déclaré que la puissance de la mort durera « aussi longtemps que les femmes enfanteront » (*Stromates*, III, ch. VI), la figure biblique du Serpent et de la Chute signifiant la fatalité de la reproduction sexuée et la perte d'immortalité de l'espèce. La continence serait donc le moyen exact de s'affranchir de la condition terrestre et, *le Royaume attendu, annoncé par Paul et Matthieu* (*«* avant [qu'ils] n'achèvent le tour des villes d'Israël » (*Matthieu*, X, 7 et 23) *n'étant pas advenu*, de recouvrer dans la vie future l'immortalité paradisiaque perdue.

Dans sa réfutation de la théorie de la transmigration des âmes (quand ce serait les mêmes hommes, « les vivants naissant des morts », qui peuplent la terre) Tertullien oppose (en 210-211, dans son *De anima*, XXX) le constat obvie d'une multiplication continue du genre humain. De sorte que, toute la terre étant colonisée, par convoitise ou par nécessité, « la nature ne nous suffit plus » : « … Nous lisons dans les monuments des antiquités humaines, que le genre humain s'est accru par degré, soit que les peuples aborigènes (*aborigines*), nomades, exilés ou conquérants s'emparent de nouvelles terres, tels les Scythes envahissant l'empire des Parthes, Amyclée le Péloponnèse, Athènes l'Asie, les Phrygiens l'Italie, les Phéniciens l'Asie ; soit que les migrations ordinaires, nommées *apœcies,* afin de se débarrasser d'un surcroît de population, déplacent sur les frontières éloignées l'essaim d'une nation. Car les aborigènes restent aujourd'hui dans leurs demeures, et ils ont multiplié ailleurs leur nation. Assurément il suffit de jeter les yeux sur l'univers pour reconnaître qu'il devient de jour en jour plus riche et plus peuplé qu'autrefois. Tout est frayé ; tout est connu ; tout s'ouvre au commerce (*Omnia iam pervia, omnia nota, omnia negotiosa*). De riantes métairies ont effacé les déserts les plus fameux ; les champs ont dompté les forêts ; les troupeaux ont mis en fuite les animaux sauvages ; les sables sont ensemencés ; l'arbre croît sur les pierres ; les marais sont desséchés ; il s'élève plus de villes aujourd'hui qu'autrefois de masures […] Partout des maisons, partout un peuple, partout une république, partout la vie. Preuve ultime de l'accroissement du genre humain (*Summum testimonium frequentiæ humanæ*) : nous sommes un fardeau pour le monde (*onerosi sumus mundo*) ; c'est à peine si l'élémentaire est assuré ; la nécessité devient plus pressante ; d'où cette plainte universelle : la nature ne nous suffit plus (*dum iam nos natura non sustineret*). »

Aux débuts de l'ère chrétienne, on estime la population mondiale, qui a décuplé depuis la transition néolithique, à 190 ou 200 millions d'individus. La majorité des peuples s'est convertie à l'agriculture. La fuite en avant de la croissance démographique propre à ce mode de production en multiplie les maux (régression sanitaire, mortalité infantile, épidémies… comme il a été rappelé plus haut.La révolution agricole peut apparaître rétrospectivement comme une innovation malheureuse : en paraissant pouvoir multiplier les biens et satisfaire à l'instinct de survie qui pousse les hommes à se reproduire, elle a en effet multiplié les hommes et les biens, mais aussi la peine, les infirmités et les inégalités, accablant les déshérités qui luttent pour survivre (et faisant briller le paradis perdu de la cueillette). La principale invention sociale de la révolution néolithique est probablement d'avoir créé une classe de pauvres (c'est *La moisson des autres* des historiens contemporains de la ruralité, qui écrivent parfois d'expérience, c'est, subjectivement, la vengeresse « race » d'un prix Nobel de littérature…). Saturation humaine et pessimisme vital alimentent ces philosophies qui, dans des sociétés foncièrement inégalitaires, prônent l'abstinence (« Le monde est déjà plein et ne nous contient plus ») et qui annoncent un monde meilleur dans l'après-vie (sous la forme d'une manière de retour au Paradis de la cueillette). La critique envers les rites de fécondité se développe quand ceux-ci ne sont plus en mesure d'assurer la prospérité pour tous. Les religions du salut et les cultes qui mettent en scène une union mystique de l'homme et du dieu apparaissent à cet égard comme une idéologie qui assure la cohérence du monde en dépit des apparences et qui permet d'ajuster la population aux ressources. Le crédit sur le futur en quoi consiste la croyance en cause légitime un message de résignation sociale et une leçon de malthusianisme.

L'interprétation chrétienne de la crucifixion de Jésus, rétrospective, illustre cette mutation. Au modèle osirien du dieu de la végétation qui renaît (*vide supra*), l'exégèse chrétienne substitue un modèle qui transpose le pouvoir de régénération du dieu à l'homme, l'affranchissant idéalement de sa nature temporelle. Le corps du Christ ressuscité est le nouveau Temple. La Passion a pour support un rite de réfection annuel tel qu'on peut en observer dans les sociétés agraires mais vise, non pas la renaissance de l'année, mais la résurrection de l'homme. C'est un rite néolithique inversé. L'enjeu de ce déplacement s'exprime spectaculairement dans la fonction que le christianisme assigne au « bouc-émissaire ». Dans le rite cyclique, le « bouc émissaire », qui porte toutes les fautes de l'année, est voué à aux gémonies et à l'expulsion ; dans la Passion, la mort du « bouc émissaire » (la mort du Christ) signifie non pas le rejet des flétrissures et la réappropriation des catégories, mais la rédemption de la forme humaine dans ce qu'elle a de plus vil. Le spectateur des Thargélies se différencie du rebut social incarné par le *pharmakos* dans un mouvement d'horreur, de dégoût et de violence ; le fidèle qui revit la Passion s'identifie au Christ qui souffre pour lui et pour le genre humain. Le dieu qui ressuscite alors n'est pas l'année, c'est l'homme régénéré. Si le dernier des hommes est racheté, alors tous le sont, Dieu lui-même, en la personne de son fils, ayant habité la forme humaine dans son expression la plus misérable. Assumée dans les souffrances du Christ, la souffrance qui résume la vie des hommes justifie l'espérance d'une vie après la mort, affranchie des malheurs et désillusions de cette vallée de larmes.

Paul, aux Romains (8, 12-17)

Frères, nous avons une dette, mais ce n'est pas envers la chair : nous n'avons pas à vivre sous l'emprise de la chair. Car si vous vivez sous l'emprise de la chair, vous devez mourir ; mais si, par l'Esprit, vous tuez les désordres de l'homme pécheur, vous vivrez. En effet, tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu.
L'Esprit que vous avez reçu ne fait pas de vous des esclaves, des gens qui ont encore peur ; c'est un Esprit qui fait de vous

des fils ; poussés par cet Esprit, nous crions vers le Père en l'appelant : « Abba ! » C'est donc l'Esprit Saint lui-même qui affirme à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Puisque nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers ; héritiers de Dieu, héritiers avec le Christ, à condition de souffrir avec lui pour être avec lui dans la gloire.

Cette émancipation religieuse du cycle agricole porte en puissance une conversion idéologique majeure puisque, brisant le cercle des recommencements, l'« éternel retour », et soldant la « religion néolithique », elle ouvre le monde et l'histoire. La mutation culturelle caractérisée par le passage du « métier de chasseur » (selon l'expression de Jean-Jacques Rousseau) à celui d'agriculteur engage, on l'a rappelé, un infléchissement dans la représentation des puissances supra-naturelles rendu possible par la maîtrise de la reproduction animale et des plantes vivrières. Sacrifice animal et cultes aux ancêtres caractérisent cet état susceptible de différentes formes organisationnelles, selon que les moyens de production sont collectifs ou sont « privatisés » – l'institutionnalisation de cette appropriation constituant une disjonction historique d'importance. Mais les sacrifices ne conjurent ni le malheur ni la pauvreté. Leur répétition même paraît trahir à la fois leur impuissance et la vaine addiction du dévot (les « vœux enchaînés au vœux », *votis nectere vota*, « les autels inondés du sang des quadrupèdes », *sanguine multo spargere quadrupedum* - Lucrèce, *De Rerum Natura* V, v. 1201-1202). Si les sacrifices étaient efficaces, développe Paul,

> n'aurait-on-pas cessé de les offrir puisque les officiants de ce culte, purifiés une fois pour toutes, n'auraient plus conscience d'aucun péché ? Bien au contraire, par ces sacrifices eux-mêmes, on rappelle chaque année le souvenir des péchés. En effet, du sang de taureaux et de boucs est impuissant à enlever des péchés. C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*Psaumes* 40.7-9). Or, là où les péchés sont remis, il n'y a plus d'oblation pour le péché (*Epître aux Hébreux* X. 1-18).

La critique des rites néolithiques se nourrit de leur perpétuel recommencement mais aussi de leur corporatisme social. Constitutifs des cultes officiels, leur formalisme et leur théâtralité sont associés à la pompe du pouvoir. La Loi mosaïque, par exemple, est ainsi une norme marmoréenne, impassible, en soi indifférente à la rédemption individuelle. La récusation de ces rites est aussi une critique sociale. En effet, *comment* vouloir autre chose que les biens d'ici-bas appelés par l'invocation aux puissances qui sont supposées les dispenser, et *qui* peut bien vouloir autre chose que les biens d'ici-bas ? Le message en cause émane évidemment d'une contre-culture : pour qui la répétition de l'« éternel retour », c'est le harassement du même qui annonce que rien ne change et que les damnés de la terre le seront de toute éternité. Alcméon de Crotone expliquait que « les hommes meurent parce qu'ils ne peuvent [à la différence des astres] rattacher le commencement à la fin » (frag. 2 - Diels). La doctrine chrétienne crée un temps soustrait au monde de la génération et de la corruption, prenant acte de l'impossibilité pour les humains de rattacher le commencement à la fin. Économie du salut contre économie de la reproduction, elle prouve aux exclus qu'il existe une voie de rédemption : en renonçant à ce qu'ils ne peuvent acquérir, ils accèdent aux biens de l'au-delà. Mais comment comprendre que ce message fait de ressentiment (et de prophétique espérance) ait pu parler aux puissants jusqu'à devenir une religion officielle ? Si c'est bien sa stigmatisation de la chair et son pessimisme vital qui constituent le message le plus évident du christianisme, c'est vraisemblablement dans cette valeur qu'il faut chercher les raisons de cette séduction. C'est que le christianisme apporte un modèle de vie approprié à la cohérence sociale dans un environnement saturé d'hommes et limité en ressources. Le christianisme légitime à cet égard un coup d'arrêt à la multiplication de l'espèce et donne la clé de la compétition des unités domestiques quand les rites néolithiques, avec leur « fange teintée d'érotisme » célébrant la fécondité, sont une incitation imprévoyante à se reproduire. S'il existe une vérité au-delà du cycle des manifestations, l'éternel retour du même, symbolisé par l'âne aux yeux bandés qui actionne la meule (*Évangile selon Philippe*, trad. fr. J.-E. Ménard, Paris : Letouzey et Ané, 1967, p. 71) peut être vécu par les fils d'Adam (« …Ceux qui sont nés de femme, depuis Adam jusqu'à Jean-Baptiste… » - *Évangile selon Thomas*, publié par J.-E Ménard, Leyden : E. J. Brill, 1975, 46) comme un destin de mort – que la prophétie évangélique vient expressément racheter.

Pour revenir à une théologie sommaire, on peut se demander ce que change, comparé au sacrifice animal, le sacrifice du « Fils de Dieu ». On peut répondre en un raccourci que la doctrine chrétienne substitue au collectif « les ancêtres », dispensateurs de prospérité (au « Veau d'or »), un « Dieu Père » omnipotent. Fidèle au principe de filiation et de patrilinéarité, c'est, si l'on peut dire, une ancestralité « au carré » puisqu'un pouvoir de création et de re-création est attribué à ce « Père » et non plus seulement un pouvoir de régénération associé à l'année. C'est lui qui prend l'initiative de racheter le genre humain qu'il a créé « à sa ressemblance ». L'invocation de l'homme aux ancêtres concernait, à chaque temps critique du cycle agricole, la reproduction du même et c'est un événement unique et fondateur qui va briser ce cercle des recommencements : en la personne de son Fils, Dieu, va régénérer la création. « Adam est né d'une grande puissance […] mais il n'est pas devenu digne de vous, car s'il avait été digne, il n'aurait pas goûté la mort » (*Jean*, 8, 51-52). Le Christ, nouvel Adam, va en effet libérer

l'homme de son enveloppe corporelle. « Dieu en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair » (*Romains*, 8, 3). Le Christ n'est pas pécheur, mais par sa chair, semblable à la chair peccante de l'homme, il a sauvé l'homme. L'Incarnation, la Passion, la Croix sont des ainsi des modèles qui permettent de séparer radicalement l'esprit du corps et d'échapper aux cycles naturels. La nature virginale de Marie est une nouvelle Arche d'alliance. Si le Fils de Dieu renaît après avoir souffert la Passion, laissant son exuvie au sépulcre (« Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? »), c'est la démonstration que la nature corporelle est, pour le moins, un embarras, et que le corps, comme le rappelle une image pythagoricienne relevée par Platon et qui sera exploitée par l'exégétique chrétienne (*vide supra*) n'est qu'un tombeau, *sôma* : *sèma* (*Gorgias* 493 a). « Les anciens théologiens et devins, fera valoir Clément d'Alexandrie, témoignent, eux aussi, que c'est en punition de certaines fautes que l'âme a été attelée au corps et ensevelie en lui comme en un tombeau » (*Stromates*, III, 11).

Présentation de la discussion

Une lecture ethnologique de la Passion du Christ est-elle possible ? On fera ici état des discussions que la publication des « Actes de Saint Dasius » par Franz Cumont en 1897 (*Analecta Bollandiana*, 16, 1897, p. 5-16) a suscitées. Ce texte rapporte le martyre d'un légionnaire romain dans une garnison établie en Mésie, sur le Danube. Ce sont les circonstances de ce martyre, la célébration des Saturnales par la garnison, qui ont motivé les interprétations que je vais présenter, fondées sur l'hypothèse d'un rapprochement entre la Passion du Christ et le traitement dont faisait l'objet le « roi » des Saturnales ou le personnage (ou la représentation) qui, dans la fête juive des Sacées (Purim), tenait le rôle d'Aman et qui était rituellement exécuté. Je rappelle – et je préciserai – que *les Saturnales et les Sacées étaient des fêtes de renouvellement du monde ou de passage de l'année et qu'elles comportaient, comme les Thargélies grecques, un rite de « bouc émissaire »* : on faisait porter à un individu – généralement un infirme, un condamné ou un « rebut » de la société – toutes les fautes de la communauté et on l'expulsait ou on le mettait à mort. *Il était ainsi supposé emporter le mal avec lui : un nouveau monde, ou une nouvelle année, pouvait commencer*. Pendant cette période rituelle (et festive) où le chaos est programmé pour refaire l'ordre, tout était inversé. Dans un sermon pour le premier janvier, saint Augustin s'adresse aux chrétiens : « Vous serez séparés des gentils si vous ne prenez aucun plaisir à ce qu'ils font aujourd'hui, à leurs joies profanes et charnelles, au bruit de leurs chants si vains et si honteux, à leurs festins et à leurs danses ignobles, à la solennité et à la fête menteuse qu'ils célèbrent » (*Œuvres complètes de Saint Augustin, Paris* : Palmé, 1808, tome septième, Sermon CXCVIII, p. 178). Ainsi, pendant les Saturnales romaines (c'est sans doute le trait le plus connu), les esclaves devenaient les maîtres et sur ce chaos régnait un roi parodique qui incarnait Saturne. C'est évidemment le déguisement dont les soldats affublent le Christ, le revêtant de pourpre, lui mettant une couronne, lui conférant le titre de « Roi des Juifs » (appellation que Pilate fera inscrire sur la croix) qui constitue le point de départ du comparatisme théologique que je vais présenter. Si les chrétiens se représentent la Passion comme un commencement absolu – un événement fondateur ne peut, en effet, être une imitation – on constate que les premiers Pères de l'Église étaient moins « fondamentalistes ». Engagés dans une entreprise d'apologétique et de réfutation des premières hérésies et œuvrant à définir le dogme de la nouvelle religion, ils exposent la croyance chrétienne par comparaison avec les croyances et les rites de leur temps. On peut donc les considérer, toutes choses égales d'ailleurs, comme les précurseurs de ce comparatisme en anthropologie des religions auquel je vais souscrire ici. Les discussions suscitées par la traduction du texte que je vais présenter renouent, en quelque sorte, au-delà des siècles, avec ce comparatisme originel. La question qui soutient le titre de cette page : « Une lecture ethnologique de la Passion est-elle possible ? » pourrait donc d'emblée recevoir une réponse positive.

Le texte en cause, dont on ne connaît qu'une seule copie (c'est le *Parisinus* grec 1539 du XIe siècle, conservé à la Bibliothèque Nationale), est la traduction grecque d'un récit écrit en latin. Il rapporte le martyre d'un légionnaire romain, Saint Dasius, en 303, dans une garnison établie sur le Danube, aux confins de l'empire. Cette relation hagiographique – la part faite à l'hagiographie – est instructive à plus d'un titre. *L'idée est ici de mobiliser de conserve la philologie et l'histoire des religions dans une approche générique des rites de réfection ou de recréation du monde. Cette approche, permettant de la restituer dans son environnement de croyances, rend la Passion du Christ à la fois moins singulière et en même temps d'autant plus singulière : si l'on considère la postérité de cette interprétation d'un scénario « banal ».* Je ne m'intéresserai ici qu'au caractère rituel – routinier et non exceptionnel – de la Passion. Et non à l'énigme, que j'évoquerai en conclusion, que constitue le fait que la mise à mort d'un prophète-thaumaturge, en Palestine occupée, selon un scénario de réfection du monde supposé enclencher la nouvelle année – un scénario routinier – enclenche... non pas simplement une nouvelle année, mais une *nouvelle ère*.

Tertullien (160-240)

Un exemple de ce comparatisme à porter au crédit des premiers Pères de l'Église est dû à Tertullien. Dans son *Adversus Iudaeos*, Tertullien (c.155 - c. 235), compare le sort terrestre du Christ à celui du bouc émissaire du *Lévitique*, « couvert d'ignominies » et chassé au désert :

> Parlerai-je des deux boucs offerts par la loi mosaïque dans le jeûne public ? Ne représentent-ils pas aussi le double aspect du Christ ? [...] L'un des deux boucs, environné d'écarlate, chargé de malédictions, couvert d'ignominies, insulté, frappé, maltraité par tout le peuple, était chassé hors de la ville et envoyé à la mort, portant ainsi les caractères manifestes de la passion de notre Seigneur, qui, après avoir été revêtu d'écarlate, après avoir subi les opprobres et les malédictions de tous, fut crucifié hors de la ville. [...] Le second, au contraire, éclatant de lumière et digne d'un Dieu [...] (*Adversus Iudaeos*, XIV).

Ce thème de l'avilissement et de l'humiliation du Christ (« Pour moi [dit le Christ sous la plume de Tertullien], je suis un ver de terre et non pas un homme. Je suis le rebut des mortels et le jouet de la populace. » - *Adversus Iudaeos*, XIV) est, de fait, un *topos* de la prédication et de la théologie chrétienne (*e. g.* Bossuet : « Jésus-Christ est livré à ses ennemis et se laisse écraser ». « Comme un ver de terre... » - *1er sermon pour le dimanche de la Quinquagésime*). Ce *topos* n'est pas sans équivalent. Une lecture anthropologique des passages des Évangiles décrivant la passion du Christ engage un rapprochement avec *les rituels d'exclusion et de mise à mort révélés par l'histoire universelle*. Chercher à définir ce qui spécifie la Passion requiert, au préalable, l'examen de ce qu'elle peut avoir de commun avec ces rituels. Le passage de Tertullien cité rappelle, s'il est besoin, que les contemporains du Christ ont compris ce supplice avec les outils intellectuels (émotionnels et conceptuels) de l'époque. Et il y a tout lieu de penser, en effet, que cette mise en scène et cette mise à mort, loin d'avoir constitué une innovation, ont emprunté aux rituels du temps. Le comparatisme théologique des Pères de l'Église trouve donc – sous d'autres attendus et en d'autres siècles – une suite en histoire des religions avec la publication par Franz Cumont, en 1897, des *Actes du martyre de saint Dasius*, un légionnaire romain mis à mort en 303, au cours de la célébration des Saturnales, dans une garnison établie sur le Danube, en Mésie. Dans un article de 1898, le philologue allemand P. Wendland, interprétant ces *Actes* et les commentaires que cette publication a suscité parmi les spécialistes, considère que *le scénario de la passion de Jésus est inspiré par le rituel d'intronisation et par la mise à mort du roi des Saturnales* (« Jesus als Saturnalien-Konig », *Hermes*, XXXIII (1898), pp. 175-179). Le costume royal et la couronne dont les soldats affublent le « roi des Juifs » s'expliqueraient par ce modèle. Cette interprétation sera discutée par les historiens de la période et notamment par James Frazer dans une note de la deuxième édition du *Rameau d'Or*, en 1900.

Les Actes de saint Dasius

De l'avis de l'éditeur de ce manuscrit, traduction grecque d'un texte latin, je l'ai dit (traduction française ici en annexe), il est difficile d'y faire le départ entre histoire et hagiographie : « ... de marquer exactement à quoi se réduit le noyau historique et où commence l'amplification » (p. 9). Selon Macrobe, les Saturnales ont toujours été un temps de *nefas* pour les troupes (Macrobe, I, 10, 1) et, de fait, ce texte permet d'abord de confirmer qu'on célébrait cette fête dans les garnisons. Ainsi, les soldats de la citadelle de Durostorum avaient-ils coutume, lors des fêtes de Kronos qu'ils célébraient chaque année, de tirer au sort un roi. De fait, aussi, l'année 303 est l'année de la première grande persécution des chrétiens, sous Dioclétien.

> Revêtu des insignes de sa dignité, celui-ci sortait à la tête d'un nombreux cortège, et se livrait dans la ville à toute espèce d'excès et de débauches. La licence permise à cette occasion passait pour un « don » spécial de Saturne, dont ce roi éphémère était l'image terrestre (Cumont, p. 5). Il semble [d'ailleurs], commente Cumont, que ce rédacteur grec, n'ait compris qu'imparfaitement l'original qu'il prétendait reproduire [...] Ainsi lorsqu'il affirme que les Saturnales se prolongeaient pendant trente jours à Durostorum [...] ou bien encore lorsqu'il raconte que ce malheureux roi finissait par être sacrifié à Saturne ; il faut simplement entendre qu'il offrait un sacrifice à ce dieu [...].

En 303, donc, le sort désigne le soldat Dasius roi des Saturnales. Chrétien, celui-ci se refuse à tenir ce rôle impie et proclame sa foi. Il est amené devant le légat Bassus, qui cherche à le faire abjurer et qui lui demande de sacrifier aux images de l'empereur, chef des armées.

> Le légat, écrit Cumont (p. 7-10), voyant le peu de succès de ses objurgations, se décide à appliquer la loi et condamne l'accusé à être décapité. Avant sa mort, on s'efforce encore en vain de lui faire encenser les idoles […] En résumé, conclut Cumont, quoique la Passion conservée dans le vieux manuscrit de Paris soit une traduction infidèle d'un original latin, on peut admettre, nous semble-t-il, que le légionnaire romain Dasius ayant refusé de présider aux fêtes de Saturne, fut condamné comme chrétien et décapité à Axiopolis, le 20 novembre 303 [...] attest[ant] pour la Mésie l'extension de la persécution de Dioclétien jusqu'aux frontières de l'empire, tout le long de la ligne du Danube.

La réalité historique du martyre de Dasius est confirmée par la découverte, publiée en 1908, également par Franz Cumont, d'un sarcophage dans la cathédrale d'Ancône (les reliques auraient été transférées lors des invasions barbares) dont l'épitaphe fait mention du nom du saint et de la ville de Durostorum (F. Cumont, « Le tombeau de saint Dasius de Durostorum », *Analecta Bollandiana*, XXVII (1908), p. 259 s.).

Saturnales et Sacées

Dans son acception courante, le phénomène dit de « bouc émissaire » qualifie des manifestations collectives de stigmatisation et d'exclusion qui consistent à faire porter à l'étranger ou à l'homme différent la responsabilité du malheur social et à le chasser de la communauté. La perception et la signification de la différence constituant l'amorce de ce processus d'exclusion (voir : « Penser la régularité. La forme et le temps dans la société traditionnelle »).

Soit l'exemple littéraire, précédemment cité, emprunté à l'*Oiseau bariolé* : « Un jour, il prit au piège un gros corbeau, barbouilla ses ailes de rouge, sa gorge de bleu et sa queue de vert. Quand il vit une bande de corbeaux survoler notre cabane, il lâcha son souffre-douleur. À peine eut-il rejoint ses congénères qu'une lutte à mort s'engagea […] Les corbeaux prenaient de la hauteur, et soudain nous vîmes leur victime tomber en vrille dans les labours [...] Ses frères lui avaient crevé les yeux et du sang ruisselait sur son plumage. Après un dernier effort pour s'arracher à la terre gluante, ses forces l'abandonnèrent » (Jerzy Kosinski, *The Painted Bird*, 1965). Ce « meurtre rituel » conspécifique, réactif et « sauvage » relaté (ou adapté) par Kosinski met en évidence, par contraste, le caractère intentionnel et maîtrisé du rituel religieux. Dans les sociétés animales, la cohésion repose sur des dispositifs de reconnaissance sensoriels (visuels, phéromonaux, auditifs) qui soutiennent le processus de spéciation. Il y a bien perception du même quand la proxémie exclut l'« imposteur ». L'imitation génère la société. La continuité d'une espèce est ainsi assurée par des mécanismes internes et externes de conformité (la variabilité résultant de la recombinaison génétique est plus grande quand la pression sélective diminue ; la prédation, par exemple, concourt à homologuer la conformité à l'espèce en éliminant les déviants.) Dans le monde animal, la perception de la régularité est dans l'instant. L'homme, lui – tout en restant sujet aux emportements collectifs spontanés, particulièrement en situation de crise – a conscience du temps. Il voit dans l'exception ou l'irrégularité non seulement une menace immédiate, mais un empêchement au retour, un dérèglement systémique. Ainsi, programmant le futur, instrumentalise-t-il la différence visible, l'entropie produite par la routine du même pour refaire l'ordre et régénérer l'identité. En mobilisant les mêmes contre l'autre, *le désordre crée l'ordre par sa valeur d'injonction au chaos*. Il rassemble et resserre les membres conformes dans une action réactive commune. Comme *il* est différent, *nous* sommes *mêmes*, nous sommes *un*, nous sommes *unis*. La refondation s'autorise d'un réel sans dystrophie qui conforte l'identité générique.

Les Saturnales duraient sept jours, comme le rappelle Lucien (*c.* 120-*c.* 180) (*Saturnales,* 2) :

> Ma puissance [c'est Saturne qui parle] se borne à sept jours : ce temps écoulé, je redeviens simple particulier, comme qui dirait un homme du peuple. Mais, durant cette semaine, il ne m'est permis de m'occuper d'aucune affaire soit publique, soit privée. Boire, m'enivrer, crier, plaisanter, jouer aux dés, choisir les rois du festin, régaler les esclaves, chanter nu, applaudir en chancelant, être parfois jeté dans l'eau froide la tête la première, avoir la figure barbouillée de suie, voilà ce qu'il m'est permis de faire.

Les Saturnales célébraient le solstice d'hiver et le passage de l'année. Elles présentent les caractéristiques des rites de renouveau ou de recréation du monde, quand on met en scène le chaos pour réamorcer l'ordre. C'est l'inversion caractéristique des carnavals, sens dessus-dessous – qui donnera des manifestations comme la Fête des fous de la chrétienté. Le temps de Saturne célébrait une époque mythique, avant l'invention de l'agriculture, quand les récoltes croissaient sans la main de l'homme. Le mot « *sata* », semences, est donné pour une étymologie de « Saturne », dieu des germinations. (« Tout poussait alors sans soins et sans culture : point d'épis, mais le pain tout préparé et les viandes tout apprêtées » - Lucien, *Saturnales*, 7). Le rite révèle que la production humaine, la fécondité réglée, requiert une profusion naturelle, un flux, un débordement que la loi va canaliser. Ce passage de l'année écoulée à l'année nouvelle, de la mort de la nature à sa résurrection – Janus biface, janvier, regarde vers l'avant et regarde vers l'arrière – constitue un temps particulièrement critique puisque rien n'assure que la vie va renaître. Ce passage est marqué dans plusieurs traditions par des jours intermédiaires qui peuvent représenter la différence existant entre l'année lunaire et l'année solaire ou « jours épagomènes » (ἐπαγόμενα ἡμέρα, « jour additionnel », voir ici : « Les calendriers »). Lorsque ces jours sont au nombre de douze, on les considère parfois comme une préfiguration des mois à venir. Ces « jours étroits » sont, à Rome, sous la protection tutélaire d'Angerona, divinité des passages et des étranglements (*Angerona* : étymologiquement : angoisse, sphinge, sphincter...). Pendant cette période sans loi, dévolue à la régénération de la nature, les déguisements opèrent la confusion des ordres, des genres et des espèces (travestissements animaux). Et les esclaves deviennent les maîtres... Avec le tirage au sort du roi du festin évoqué par Lucien (dont la « galette des rois », avec sa fève, est un avatar), un autre mode d'élection, cohérent avec le sens profond du rite, peut avoir cours : on tire de prison un condamné qui, après avoir été fait roi, sera sacrifié à Saturne, ou bien l'on choisit un

individu disgrâcié, un infirme (« l'homme le plus laid de la cité », cf. ici les Thargélies) qui incarne et qui emporte les flétrissures et les fautes de la vieille année. C'est le scénario du bouc émissaire. Le rebut signifie le chaos, il permet aussi de théâtraliser l'appel à l'ordre.

Commentant les *Actes* dans l'année de leur publication, L. Parmentier convoque un certain nombre d'auteurs anciens (Dion Chrysostome, Athénée, Bérose, Strabon, Porphyre) pour établir la réalité d'une fête annuelle, les Sacées, commune aux peuples moyen-orientaux et aux régions soumises à l'influence asiatique (notamment par l'intermédiaire de l'armée romaine où les auxiliaires orientaux étaient nombreux), fête qui se serait amalgamée aux Saturnales et dont « l'épilogue caractéristique, conservé plus ou moins longtemps et fidèlement selon les pays, était l'immolation à la divinité d'un homme à qui l'on avait fait d'abord jouer le rôle de roi des orgies » (« Le roi des Saturnales », *Revue de Philologie*, juillet 1897, XXI – 11, p. 147). Discutant l'hypothèse de Cumont, qui considère que le rôle du roi des Saturnales se serait limité à sacrifier une victime au dieu, sacrifice que Dasius aurait refusé d'accomplir, Parmentier suggère que la licence autorisée par la persécution des chrétiens aurait avivé la mémoire d'un rite ancien, incluant un sacrifice humain. Il convoque à ce titre un texte de Dion Chrysostome rapportant l'entrevue entre Alexandre et Diogène le Cynique (*Or.*, IV, 66) qui fait mention d'un tel rite dans la célébration des Sacées.

> Que ne jettes-tu les ornements que tu portes, dit Diogène, pour prendre le manteau du pauvre et rendre hommage à ceux qui valent mieux que toi, au lieu de te promener avec un diadème ridicule. Bientôt peut-être il va te pousser une crête et une tiare, comme aux coqs ! Ne connais-tu pas la fête des Saces que célèbrent ces Perses que tu vas maintenant combattre ? – Quelle fête demanda-t-il vivement ; car il voulait savoir tout ce qui concernait les Perses. – Ils prennent, dit-il, un des prisonniers condamnés à mort et ils le font asseoir sur le trône du roi, ils l'affublent du costume royal, le laissent commander, boire, s'amuser ; prendre les maîtresses du roi pendant tous les jours de la fête ; personne ne l'empêche de faire absolument toutes ses fantaisies. Mais à la fin ils le déshabillent, le battent de verges, et le pendent (*id.* p. 144-45).

Notice SACÉES, en grec SAKAIA, de la première édition de l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* de Diderot et d'Alembert (1751) : « fêtes qu'on célébroit autrefois à Babylone en l'honneur de la déesse Anaïtis. Elles étoient dans l'Orient ce qu'étoient à Rome les saturnales, une fête instituée en faveur des esclaves ; elle duroit cinq jours pendant lesquels, dit Athénée, les esclaves commandoient à leurs maîtres ; & l'un d'entre eux revêtu d'une robe royale qu'on appelloit zogane, agissoit comme s'il eût été le maître de la maison. Une des cérémonies de cette fête étoit de choisir un prisonnier condamné à mort, & de lui permettre de prendre tous les plaisirs qu'il pouvoit souhaiter avant que d'être conduit au supplice. »

Cumont rappelle, commentant à son tour les remarques de Parmentier dans la même revue, qu'« aux derniers temps du paganisme il se livrait au Forum lors des Saturnales un combat de gladiateurs et que [...] le sang du champion vaincu coulait, à travers des dalles percées de trous, sur un personnage placé au-dessous, dans une fosse et censé représenter Saturne » (p. 151, cit. de Saint Cyrille, *Contra Julianum*, IV).

> Sous prétexte de Saturnales, des auxiliaires orientaux se seraient-ils amusés, dans un campement de la Mésie, à faire jouer par dérision le rôle de victime couronnée à un de leurs compagnons d'armes chrétiens ? Une telle comédie sanglante n'est pas impossible au milieu d'une fête soldatesque, à une époque où la licence de la persécution devait déchaîner les plus cruels instincts, conclut Parmentier (p. 148).

Il y a certainement lieu de distinguer les Saturnales civiles, domestiques, telles qu'évoquées par Lucien (*c.* 120-*c.* 180), des Saturnales célébrées dans les garnisons et visées par l'évêque Astérius aux environs de l'an 400 pour leur parade et leur débauche (cf. cit. de Cumont). Cette fusion ou confusion de deux carnavals (Saturnales et Sacées) en un seul montre, quoi qu'il en soit, leur signification commune de rites de renaissance et de recréation du monde. La lecture des *Actes* suggère donc une autre interprétation de la Passion du Christ. Si Dasius a été mis à mort en tant que roi des Saturnales, ne faut-il pas comprendre de même le traitement avilissant, la dérision et la crucifixion que les soldats font subir à Jésus ? Cette histoire familière et fondatrice, qui nous paraît d'une originalité absolue, pourrait ainsi se comprendre selon la routine cyclique d'un rite d'exclusion et de purification. C'est donc ce à quoi s'emploie P. Wendland en ajoutant au dossier constitué par Cumont et Parmentier un passage de Philon qui vivait à Alexandrie au temps du Christ et qui raconte la manière dont les alexandrins ont tourné en dérision Agrippa, petit-fils d'Hérode, roi de Judée, de passage dans la ville de retour de Rome où Caligula venait de le faire roi de Judée. Wendland compare cette relation avec la mise en scène du couronnement du Christ (Marc, 15, 16-20 ; Matthieu, 27, 26-31). Voici la substance du récit de Philon :

> Ils se saisirent d'un simple d'esprit nommé Carabbas, […] ils l'installèrent bien en vue sur une place publique, lui enfoncèrent une couronne de papyrus sur la tête en guise de diadème, l'enveloppèrent d'une natte en guise de manteau royal et lui mirent dans la main un roseau ramassé sur le chemin en guise de sceptre, faisant de lui, comme au théâtre,

> le dépositaire des insignes de l'autorité royale ; une garde de jeunes hommes armés de gourdins, à l'imitation des gardes du roi, se forma autour de lui […] Alors, de la multitude qui s'était assemblée jaillit un cri puissant : Maris ! Maris ! car c'est le nom par lequel on nomme les rois en Syrie et la foule savait qu'Agrippa était syrien de naissance et souverain de ce pays (Philon, *Adversus Flaccum*, VI, 36 à 39).

La lecture de James Frazer

Dans une note de la deuxième édition du *Rameau d'or* (1900), Frazer discute cette hypothèse.

> Un savant allemand éminent, écrit-il, a récemment appelé l'attention sur la remarquable ressemblance que présentent le traitement infligé au Christ, à Jérusalem, par des soldats romains, et celui que d'autres soldats romains firent subir au faux roi des Saturnales à Durustorum. Pour expliquer cette similitude, il suppose que la soldatesque tournait en dérision les prétentions du Christ à un royaume divin en le revêtant de l'appareil familier du vieux roi Saturne qui figurait, en bonne place, aux fêtes d'hiver (*Le Rameau d'or*, III, *Esprit des blés et des bois*, *Le bouc émissaire,* Paris : R. Laffont, 1983, p. 666).

À cette hypothèse, Frazer oppose une discordance de dates : les Saturnales sont une fête d'hiver, Pâques une fête de printemps. Mais cette objection est tempérée par le fait qu'à l'époque où l'année romaine commençait en mars, les Saturnales se tenaient au printemps... Frazer (ayant relevé dans la destruction des étals des marchands du temple par Jésus une variante des droits arbitraires reconnus au faux roi - p. 671) voit, quant à lui, une ressemblance « plus étroite » (relevée par Parmentier, citation de Dion Chrysostome, *supra*) : la ressemblance que la passion du Christ présente avec le traitement infligé au faux roi des Sacées. La relation de Matthieu étant la mieux à même de soutenir cette comparaison.

> Alors il leur relâcha Barabas ; et après avoir fait fouetter Jésus, il le leur livra pour être crucifié. Et les soldats du gouverneur amenèrent Jésus au prétoire, et ils assemblèrent autour de lui toute la compagnie des soldats. Et l'ayant dépouillé, ils le revêtirent d'un manteau d'écarlate. Puis ayant fait une couronne d'épines, ils la lui mirent sur la tête, et ils lui mirent un roseau à la main droite ; et, s'agenouillant devant lui, ils se moquaient de lui en lui disant : Je te salue, roi des Juifs ! et crachant contre lui, ils lui donnaient des roseaux et lui en donnaient de coups sur la tête. Après s'être ainsi moqué de lui, ils lui ôtèrent le manteau... (Matthieu, XXVII, 26-31)

« Ne peut-il se faire, demande Frazer, qu'à une époque plus reculée, et comme les Babyloniens eux-mêmes, ils aient régulièrement forcé un condamné à remplir le rôle tragique, et qu'ainsi le Christ ait été mis à mort dans le rôle d'Aman ? » En effet, « chaque fois que les Juifs détruisaient une effigie d'Aman, leurs voisins chrétiens les accusaient de tourner en ridicule le mystère le plus saint de leur nouvelle foi » (p. 667).

Le livre XVI du *Code de Théodose*, promulgué en 438, porte en effet :
« Contre les juifs qui se moquent du christianisme lors de la fête de Pourim »
« Les gouverneurs de province interdiront aux juifs d'incendier Aman lors d'une de leurs fêtes solennelles, en souvenir de son ancien châtiment, et de brûler une sorte de simulacre de la sainte Croix dans un esprit sacrilège pour se moquer de la foi chrétienne, pour qu'ils n'introduisent pas dans les lieux qui leur appartiennent le signe de notre foi » (*Code Théodosien* XVI, introduction et notes de Roland Delmaire, Paris : les éditions du Cerf, 2005, p. 395).

Là encore, la discordance des dates, note Frazer, les dates respectives de Purim et de Pâques, fait question. Mais si le faux roi des Saturnales se voyait octroyer une période de trente jours de licence avant sa mise à mort, le faux roi de Purim n'aurait-il pas pu bénéficier de la même libéralité ? Ce qui reculerait la date de son exécution à Pâques (p. 668). Remarquant que le Christ a été livré à la garde d'Hérode (et non aux soldats de la garnison romaine, si l'on en croit l'un des évangélistes - Esther, III, 7) et qu'on peut à bon droit considérer que ces soldats sont juifs, Frazer estime que c'est à cette fête inspirée des Sacées qu'il faudrait rapporter la Passion (p. 669).

> Pilate fit placer au-dessus de la croix une inscription indiquant que le supplicié était le roi des Juifs. Est-il vraisemblable que, sous le règne de Tibère, un gouverneur romain, perpétuellement hanté par la crainte du vieil empereur jaloux et soupçonneux, se fût risqué, même par dérision, à afficher un pareil appel à la révolte, si ce n'avait été la formule normale employée en pareil cas, admise par l'usage [...] ?

Le traitement infligé au Christ « ne fut [donc] pas un châtiment inventé tout exprès pour le Christ, conclut Frazer, mais constituait seulement le lot annuel du malfaiteur qui remplissait le rôle d'Aman » (p. 669).

Un autre ordre de questions surgit du scénario de la Passion touchant la présence du personnage de Barabbas. « À la fête au cours de laquelle le Christ fut crucifié, nous disent les Évangélistes, il était d'usage que le gouverneur romain relâchât un prisonnier, quel qu'il fût, que désignait le peuple » (p. 670). Frazer note que

Pilate ne possédait nullement le pouvoir d'empêcher le sacrifice ; tout au plus pouvait-il choisir la victime (p. 669). Pilate souhaite faire jouer à Jésus le rôle de Barabbas (p. 670-671) et doit céder sous la pression de la populace excitée par les prêtres. Il relâche Barabbas, emprisonné pour crime et sédition. On se souvient que la relation, par Philon d'Alexandrie, de la mise en scène contre Agrippa fait mention d'un dément inoffensif, nommé Carabbas. Frazer rappelle que Barabbas signifie « fils du père », ce n'est pas le nom d'un individu, mais celui d'une fonction. Il conjecture de cette dénomination une relation avec le sacrifice du fils du roi ou du sacrifice du premier-né. De fait, les Évangiles rapportent avec récurrence la référence au père dans les paroles du Christ. L'hypothèse que Frazer soumet, « sous toute réserve », au jugement du lecteur est donc celle-ci :

> Il était d'usage, nous pouvons le supposer, chez les Juifs à Purim, ou, peut-être parfois, à Pâques, de prendre deux prisonniers et de leur faire jouer les rôles respectifs d'Aman et de Mardochée dans le mystère sacré qui constituait un des traits essentiels de la fête. Les deux hommes, pendant un temps assez court, se pavanaient sous des accoutrements royaux ; mais leur sort était différent. Car, au dénouement, tandis que l'on pendait ou crucifiait celui qui représentait Aman, on donnait la liberté à celui qui personnifiait Mardochée, et qui portait en langue populaire le titre de Barabbas.

Frazer, on le voit, rejoint implicitement la comparaison de Tertullien du bouc émissaire, avec ce dédoublement caractéristique résultant de la division significative propre aux re-créations du monde : purification de la société opérée par l'expulsion et l'annulation des fautes dans un premier temps, célébration de la procession ordonnée dans un deuxième temps (cf. les Thargélies).

La mise en évidence de l'appellation « fils du père », en référence au sort du premier-né, fait également sens dans le dossier. De fait, dans le personnage du Christ s'amalgament plusieurs figures reconnues :
- le messie attendu de la tradition juive (« Elle lui dit : Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui devait venir dans le monde » - Jean 11, 27) ; le « premier né » (« Il est la tête du corps de l'Église; il est le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier » - Colossiens 1, 18) ;
- le premier-né du pasteur offert à la divinité, mais aussi son substitut, « l'agneau de Dieu » (« Le lendemain, il vit Jésus venant à lui, et il dit : Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde », « ayant regardé Jésus qui passait, il dit: « Voilà l'Agneau de Dieu. » - Jean 1, 29 et 36) ; le « fils de Dieu » : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu », « Mais ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » - Luc 1, 35 et Jean 20, 31) ;
- le bouc émissaire… Toutes ces valeurs vont être subsumées dans la nouvelle croyance. Avec de notables inversions. Ainsi : le « fils du père » sacrifié en place du roi n'est pas le *mock-king* (Barabbas) mais bien le fils de Dieu : « Nathanaël répondit et lui dit : Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël » (Jean 1, 49) ; ce n'est pas le pasteur qui offre son premier-né, c'est Dieu qui fait le sacrifice de son fils ; le bouc-émissaire, celui qui porte toutes les flétrissures de la société, n'est pas celui dont l'exclusion fait renaître l'année, c'est le moyen et le modèle du salut d'après-vie…

Que signifie la nouvelle croyance ?

Mise en scène dans un scénario rituel « traditionnel », la Passion signifie (rétrospectivement) bien autre chose. La mise à mort de Jésus, « ver de terre », lie de la création, etc., ne dramatise pas la mort de l'année, comme dans le rite ancien, mais sa sublimation, au sens physique du mot, la désintégration des valeurs de vie. Le dieu qui ressuscite n'est pas un « dieu qui meurt », un dieu de la végétation qui renaît en gloire dans la nouvelle année. Car son royaume n'est pas de ce monde… Sans doute cette croyance se greffe-t-elle, chronologiquement et sémantiquement, sur l'ancienne, mais elle s'en distingue radicalement par son contenu. Produit de la dramaturgie universelle liée à la mort de l'année et à la pérennité du cycle agricole et produit du millénarisme juif en attente du Messie à la fois, la nouvelle religion voit dans la Passion la promesse d'une délivrance dans l'au-delà et la promesse de la vie éternelle. Le bouc émissaire qui meurt sur la croix, à la différence du scénario classique où l'élection de l'inversion est instrumentalisée pour refaire l'ordre, ne laisse pas sa place à un dieu qui renaît représentant la nouvelle année. Le bouc émissaire qui meurt sur la croix, c'est un dieu fait homme dont la flétrissure et l'agonie réalisent le dépouillement de l'homme de son enveloppe corporelle et l'affranchissment de son destin de mort. La résurrection du Christ authentifie la croyance que la nature corporelle, le monde de la génération et de la corruption, pour le dire d'un titre aristotélicien, à la différence des engendrements « nécessairement circulaires » (*De la génération et de la corruption*, II, 11, 338 a 11), n'est pas le vrai destin de la forme humaine. Le portrait du Christ dans les Évangiles est celui d'un prophète thaumaturge, un agitateur, sans doute, aux yeux du Temple et de l'occupant, mais pas celui d'un rebut social. La passion du Christ, avec les valeurs négatives qu'elle développe est l'envers de sa face « solaire », elle fait sens, comme l'explique Tertullien, par opposition à son destin céleste, aux côtés du père. « Il éclaire aveugles-nés, dit Bossuet dans le *1er sermon pour le dimanche de la Quinquagésime* cité, il fait marcher les paralytiques, il délivre les possédés, il ressuscite

les morts ». Mais « *ce n'est pas là qu'il nous sauve*. Jésus-Christ est livré à ses ennemis et se laisse écraser ». « Comme un ver de terre », poursuit Bossuet, « *c'est là qu'il devient notre Rédempteur* » (*Œuvres de Bossuet*, t. 2, « Premier sermon pour le dimanche de la Quinquagésime : Sur l'utilité des souffrances », Paris : Firmin Didot, 1841, p. 303). Il y a une nécessité théologique (et pédagogique) à ce que le Christ subisse ce traitement infamant et soit rabaissé et agoni comme la lie de la création. C'est la condition nécessaire pour que la vie terrestre soit rachetée. C'est parce que le Christ est traité comme le plus bas (qu'il est plus homme qu'aucun homme en ce sens qu'aucune chair consciente ne saurait davantage être humiliée et souffrir) qu'est assurée la rédemption de tous les hommes.

> Le voilà, prêche Bossuet, le voilà cet homme ; le voilà cet homme de douleur : *Ecce homo*, *ecce homo* : « Voilà l'homme ». Et qui est-ce un homme ou un ver de terre ? Est-ce un homme vivant, ou bien une victime écorchée ? On vous le dit ; c'est un homme : *Ecce homo* : « Voilà l'homme ». Le voilà l'homme de douleurs […] Il nous fallait un homme défiguré pour réformer en nous l'image de Dieu que nos crimes avaient effacée : il nous fallait cet homme tout couvert de plaies, afin de guérir les nôtres (*op. cit.,* « Premier sermon pour le Vendredi saint : Sur la Passion de N. S. Jésus-Christ », p. 628).

Cet homme qui défie les catégories, négation de l'humanité – ce *mock-king* – roi des juifs par dérision, cette parodie de la souveraineté mondaine, exception aux catégories et aux appartenances, pleinement homme puisqu'il porte sur lui toutes les fautes et les exécrations, en qui et grâce à qui tout ce que l'humanité a d'humanité est expurgé, expié, exténué.... est un dieu fait homme. Si cet homme, nouvel Adam, ressuscite, alors tout homme est virtuellement sauvé. Car c'est bien entendu l'*espérance* et le *déni de réalité* d'un réel accusateur qui est le moteur de la croyance chrétienne : il faut que Dieu soit pleinement homme, *incarné* (il sauve l'homme, il expose la nature divine de l'homme en avilissant et en rédimant son essence charnelle) pour que les croyants soient sauvés. C'est le sens du prêche de Tertullien contre les Marcionites.

> ...Cette opinion monstrueuse [que Jésus-Christ n'était qu'un fantôme] remonte à ces méprisables sectaires, Marcionites avortés que l'apôtre appelait « antéchrists, parce qu'**ils niaient que le Christ fut venu dans une chair véritable** » [...] un Dieu fait chair révoltait leur raison. [...] Voilà pourquoi son christ, afin d'échapper à tout reproche d'imposture et de mensonge, craignant d'ailleurs d'être regardé comme le Christ du Créateur, n'était pas ce qu'il paraissait, et cachait frauduleusement ce qu'il était, chair sans être chair, homme sans être homme, dieu le christ sans être dieu. [...] L'incarnation du Christ une chimère ! Mais il suit de là que les conséquences de son incarnation, sa présence parmi les hommes, ses enseignements, sa parole, ses vertus elles-mêmes, sont autant de mensonges. En effet, qu'il guérisse un malade en le touchant, ou en se laissant toucher par lui, cet acte corporel n'a pu avoir de réalité qu'avec la réalité de la chair. [...] **Vous niez sa chair et avec elle sa mort ! Mais alors sa résurrection n'est plus qu'une fable**. Il n'a pu mourir ; donc il n'a pu ressusciter, puisque la chair lui manquait, Mort illusoire, résurrection illusoire ! Ce n'est pas tout ; **ruiner la résurrection de Jésus-Christ, c'est ruiner la nôtre**. Comment subsistera une résurrection, objet de la venue du Rédempteur, si le Rédempteur n'est pas ressuscité ? [...] Conséquemment nous sommes encore dans les liens du péché, et **ceux qui se sont endormis en Jésus-Christ sont morts sans espérance** pour ressusciter, mais en fantômes probablement, comme leur Christ (*Adversus Iudaeos*, VIII).

En écho, Pierre de Bérulle, l'« apôtre du Verbe incarné » :

> Le corps de Jésus était bien séparé de son âme par la puissance de la mort et de l'amour souffrant pour les péchés des hommes. Mais, par un amour plus puissant du Verbe éternel envers le fils de l'homme, ce corps du fils de l'homme n'était pas séparé d'avec Dieu. Et maintenant que le fils de l'homme est ressuscité, le ciel a reçu ce dépôt sacré de l'amour de Dieu et des hommes. Il le contient pour jamais en sa gloire. Tant qu'il sera Dieu, il sera homme ! (*Discours* IV, 1623, pp. 177-178) Par cette unité si pénétrante, Dieu est homme, vraiment, réellement et substantiellement. Et l'homme est Dieu personnellement (*id.*, p. 179). En ce mystère d'unité, Dieu sort de sa grandeur pour entrer dans nos misères. Il sort de son éternité pour entrer en un être mesuré par le temps et limité par le cours du soleil. Il sort de son immortalité pour entrer en notre mortalité. Il s'oublie soi-même pour entrer dans la bassesse de l'être créé et s'unir à sa créature si étroitement que Dieu est homme et l'homme est Dieu (*id.*, p. 182-183).

« Sa réalité [de la chair de Jésus-Christ] [est] le gage de notre résurrection. » (Tertullien, *De carne Christi,* I)

L'historien et critique d'art Leo Steinberg (*The sexuality of Christ in Renaissance art and in modern oblivion*, 1983 ; trad. fr. : Paris : Gallimard, 1987, ici citée) relève l'évidence, dans les représentations du Christ enfant de la Renaissance, comparable à *l'ostentatio vulnerum* qui met en vedette les plaies du Sauveur, d'une *ostentatio genitalium* : « Dans des centaines d'œuvres pieuses […] depuis une date antérieure à 1400 jusque par-delà le milieu du XVIe siècle, le sujet central est constitué par le dévoilement ostentatoire du sexe de l'Enfant, ou par un geste d'attouchement, de protection ou de présentation le visant directement » (p.19). La présentation du sexe de l'Enfant vaut preuve de la réalité de l'Incarnation et de l'effectivité de la Rédemption. La nudité, emblème de la vulnérabilité humaine et son dévoilement, qui est le motif de ces peintures, mise en scène de l'Incarnation par son abord pédomorphique, anticipent, par prolepse et antiphrase, le destin

douloureusement sacrificiel du Christ, dont le sang humain, de la circoncision du huitième jour jusqu'au terme de la Passion, est l'insigne. C'est que l'« humanation » de Dieu (p. 28) doit être montrée et réaffirmée contre les hérésies : docétistes (« Sa réalité [de la chair de Jésus-Christ] [est] le gage de notre résurrection » - Tertullien, *De carne Christi*, 1), arianistes, gnostiques (et contre les païens). Quand saint Thomas expose les raisons « pour lesquelles le Christ devait être circoncis », il énonce en premier lieu la nécessité de « montrer la réalité de sa chair humaine, contre les manichéens (le Christ aurait habité un corps imaginaire), contre Apollinaire (le corps du Christ était consubstantiel à sa divinité), contre Valentin (le corps du Christ aurait été importé du ciel) » (*Somme*, III, q. 70, art. 2, resp. 1.) Cet homme réellement homme, dont « une pierre tranchante a déchiré la chair » (la Bible fait mention de « couteaux de silex » dans *Jos*., V, 2 sq. et dans *Ex*., IV, 24-26), comme le rappelle saint Bonaventure dans ses *Méditations de la vie du Christ* (c. 1300) « répandit pour nous les prémices sacrés de son précieux sang » (chapitre VIII, « Circoncision et larmes de Jésus-Christ »). Et « quelle sorte de chair pouvons-nous et devons-nous reconnaître dans le Christ, demande Tertullien (*De carne Christi*, 22) ? Assurément, nulle autre chair que celle d'Abraham, puisque le Christ est la semence d'Abraham ; nulle autre chair que celle de Jessé, puisque le Christ est la fleur de la racine de Jessé ; nulle autre chair que celle de David, puisque le Christ est le fruit des reins de David ; nulle autre chair que celle de Marie, puisque le Christ est du sein de Marie ; enfin pour remonter encore plus haut, nulle autre chair que celle d'Adam, puisque le Christ est le second Adam**.** » Le dyophysisme, affirmé par le concile de Chalcédoine (451), établit les deux natures du Christ, vrai Dieu et vrai homme, parfait dans sa divinité comme dans son humanité. Et il faut, en effet, que le Christ soit pleinement homme, le péché excepté, pour libérer la nature humaine de la honte du péché d'Adam. C'est la fonction de l'Incarnation et de la Passion. Le Père, le « premier Vierge », selon l'expression de Grégoire de Naziance (312-389) (Jacques-Paul Migne, *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, tome 1er, Gaume et Cie, Paris, 1844, col. 341), envoie son Fils, « l'homme vierge né d'une vierge » (saint Jérôme - *Explication du Psaume XLIV*), pour racheter le péché d'Adam. Quand « tout est accompli » (Jean, 19, 30), les illustrations de la descente de croix et de la mise au tombeau montrent un Christ portant la main à l'aine, « geste qui n'apparaît que dans les seules représentations du Christ » et qui figure, précisément, selon Steinberg, l'accomplissement (p. 129). De la blessure de la circoncision aux « cinq plaies » de la croix, le Sauveur a accompli sa mission divine, chair humaine ressuscitée en Dieu. Dans plusieurs représentations dites « Trône de Grâce », « la main gauche du Père se pose sur l'aine du Fils » : « le Verbe incarné est mort comme un homme pourvu de tous ses caractères, triomphant à la fois du péché et de la mort : sa sexualité vaincue par l'ascétisme et sa condition mortelle par la Résurrection » (p. 130-131). La vie humaine, avec son mode de reproduction équivoque, sinon peccamineux, n'est plus cette douloureuse course vers la mort, mais une promesse de vie éternelle. Christ enfant ou Christ mis au tombeau, c'est l'humanité sacrificielle du Christ qui est ainsi désignée à l'attention et à la dévotion du fidèle.

L'Incarnation disqualifie ainsi les principales formes d'idolâtrie. Athanase d'Alexandrie (295-373) résume le théologème dans son *De incarnatione Verbi Dei*. Ayant pris « pour soi un corps [« étranger à toute union humaine »] qui n'est pas [cependant] différent du nôtre » (Paris : éditions du Cerf, 1973, 8, 2-3), ainsi « uni à tous les hommes par un corps semblable au leur, le Fils incorruptible de Dieu les revêtit tous avec raison d'incorruptibilité » (9, 2). Dès lors, le Christ « détrôna les morts comme objets d'adoration en mourant lui-même et en ressuscitant » ; « dans sa mort même, toute la création confessa que celui qui se fit connaître et souffrit dans son corps, n'était pas simplement un homme, mais le Fils de Dieu et le Sauveur de tous. Car le soleil se détourna, et la terre trembla, et les montagnes se fendirent […] et ces prodiges montrèrent que le Christ qui était sur la croix était Dieu… » (19, 3). Par l'Incarnation, *le culte de la nature* (les hommes « détournés de la contemplation de Dieu [le] cherchant dans la création et dans les objets des sens » - 11, 5), *le culte des démons* et *le culte rendu aux défunts* (« prenant pour des dieux des hommes mortels et des démons » - 11, 5) *sont idéalement révolus et disqualifiés*.

Dans la représentation traditionnelle, ce n'est pas le dieu qui meurt : c'est sa flétrissure. C'est son contraire, ou sa forme exténuée. Et c'est l'ordre qui renaît de la liquidation de cette indignité. Le bouc émissaire, moqué, exécré et mis à mort n'est pas le dieu... Ce qui change avec la passion du Christ et qui constitue le message révolutionnaire du christianisme (on l'a rappelé) est ceci : *Celui qui meurt ignominieusement et celui qui ressuscite en gloire, c'est le même. Le bouc émissaire est le dieu.* C'est à ce prix que la nature humaine peut être sauvée et devenir immortelle. Ce qui signifie que tout « rebut », tout « déclassé » peut renaître en gloire. (Frazer fait une lecture christianisante des rites traditionnels de recréation et de réfection du monde. Celui qui est sacrifié, n'est pas le dieu « qui infuse son sang... à la nature », c'est, à l'inverse, l'annulation des souillures qu'il incarne qui permet la renaissance du monde.) Le bouc émissaire devient dieu, par cela même qu'il est moqué et exécré (déni des hiérarchies mondaines) : la vilénie de la vie terrestre est un signe, celui d'une élection qui prédispose à l'immortalité (voir, *infra*, l'interprétation de l'élection selon Max Weber). Paul généralise cette élection à tout homme. C'est l'annonce de la « bonne parole ».

La conclusion de Frazer à cette discussion est celle-ci :
« ... la conception d'un dieu mis à mort et ressuscité n'était pas une nouveauté dans ces régions. Il apparaît que dans toute l'Asie occidentale, de temps immémorial, la lamentable mort et l'heureuse résurrection d'un être divin ont été célébrées annuellement avec des alternances rituelles de lamentations amères et d'allégresse délirante » (p. 672-3).
« Un homme que la folle imagination de ses admirateurs investissait des attributs de la divinité donnait sa vie pour sauver celle du monde ; après avoir infusé son propre sang et une nouvelle énergie vitale dans les envies engourdies de la nature, il était suppprimé du nombre des vivants ; après que le déclin de ses forces eût donné le signal de la décadence universelle, et

sa place était prise par un autre qui, comme comme tous ses prédécesseurs, jouait le drame toujours renaissant de la réssurection et de la mort divines » (p. 673).
« Un enchaînement des causes que [...] nous pourrons qualifier d'accident, décida un jour que le rôle du dieu mis à mort, dans cette représentation annuelle, incomberait à Jésus de Nazareth ; il s'était acquis, en haut lieu, par la sévérité de ses critiques, des ennemis qui avaient résolu de supprimer ce prédicateur si populaire mais si importun et qui y réussirent ; seulement, la mesure même par laquelle ils s'imaginaient du même coup avoir anéanti ses doctrines révolutionnaires contribua, plus que tout ce qu'ils auraient pu inventer, à les semer à tous les vents, non seulement à travers la Judée, mais à travers toute l'Asie » (p. 673).
« Sous cette forme, l'histoire de la vie et de la mort de Jésus exerça une influence qu'elle n'aurait jamais possédée si ce grand apôtre était mort, comme on le croit communément, de la mort d'un vulgaire malfaiteur. [...] Le coup frappé sur le Golgotha fit vibrer à l'unisson un millier de cordes expectantes, partout où les gens avaient connaissance de la vieille, vieille histoire du dieu qui meurt et qui ressuscite » (p. 674).

L'élection et l'apologie de la souffrance et du sacrifice selon le second Isaïe

Ces comparaisons ne doivent évidemment pas faire oublier ce que la Passion doit à la doctrine testamentaire et spécifiquement au second Isaïe. L'image du ver de terre (ou de la larve) qui nous a servi de fil conducteur est, de fait, utilisée par Isaïe (XLI, 14) et l'on peut difficilement lire certains passages d'Isaïe sans y voir une manière d'anticipation du sort qu'assumera Jésus. Jusqu'à la fonction d'expiation pour tous les hommes, sens reçu de La Passion par la généralité des croyants. La question est de savoir comment le support négatif (spectacle dérisoire et théâtre d'horreur à la fois) d'un rite de renouvellement de l'année « type Saturnales » peut se métamorphoser en son contraire – comment le *pharmakos* peut devenir dieu. L'origine testamentaire de ce renversement des valeurs a été discutée par Max Weber qui a souligné la corrélation existant entre l'élaboration de ce message et la situation exilaire du peuple juif. Ce qui est à comprendre, anthropologiquement parlant, c'est le mécanisme psychologique qui permet de retourner idéellement une situation d'oppression en accomplissement, puis en promesse de salut. Alors que, selon le rituel traditionnel, la mise à l'index, la dégradation et l'expulsion du « rebut » font l'ordre, il faut comprendre comment, ici, la situation d'abjection peut devenir un index de vérité, l'oppression d'aujourd'hui, voulue par Yavhé, un signe d'élection et le destin d'ignominie du « peuple paria » (selon l'expression de Weber : *Denn was waren soziologisch angesehen die Juden ? Ein Pariavolk […] Das heisst, wie wir aus indien wissen : ein rituell, formel oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk* - « Das antike Judentum », *Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie,* Band III, Tübingen : Mohr, 1920, p. 2) revêtir une valeur sotériologique… Le succès du christianisme primitif tient dans ce mécanisme psycho-religieux. Dans le message du Christ, cette élection devient promesse de vie éternelle et vaut pour tous les hommes. Les « damnés de la terre », si le partage et la dénégation de cet état d'oppression et de misère sont la condition du salut, se reconnaîtront dans ce futur de gloire.

***Le Judaïsme antique,* Max Weber** (tr. fr. Paris : Plon, 1970)
« La prophétie littéraire de l'exil a essentiellement construit la théodicée la plus radicale et, on peut dire, la seule théodicée authentique et sérieuse que le judaïsme antique ait jamais produit. C'est une apothéose de la souffance, de la misère, de la pauvreté, de l'humiliation et de la laideur si cohérente qu'elle ne sera même pas égalée par le message du Nouveau Testament » (p. 458). Sans doute Dieu a caché sa face à son peuple à cause de son impiété, mais ces appels au repentir « sont tout à fait éclipsés par la signification sotériologique positive que le prophète attribue à la souffrance en tant que telle. S'opposant radicalement à la prophétie préexilique il valorise précisément la souffrance gratuite […] ». « Le "serviteur de Dieu" "se glorifie d'avoir offert son dos à ceux qui le frappaient, son visage à ceux qui lui arrachaient la barbe ; de n'avoir point dérobé sa face aux ignominies et aux crachats ». Il est "le plus méprisé et le plus abandonné" des hommes, il est accablé de souffrances et de douleur et devant lui on détourne la tête car il compte pour moins que rien" (LII, 3-4) ». « Il offre sa vie pour "porter les péchés de la multitude", "il fut transpercé et torturé pour nos péchés" et Yahvé le "chargea de toutes nos iniquités" (LIII, 5-6). Sous la torture il "s'est tu semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie" (LIII, 7-10) […] "Au fur et à mesure que le prophète fait passer au premier plan la figure du Serviteur de Dieu, il proclame avec d'autant plus de force que sa souffrance est imméritée. » « Quelle signification attache-t-il à la glorification de la souffrance, de la laideur et du mépris subi ? » (p. 466). « La signification de tout cela c'est précisément l'exaltation de la condition imposée à un peuple paria, ainsi que de la patience et de la persévérance que celle-ci exige. C'est par là que le Serviteur de Dieu et le peuple dont il est l'archétype deviennent les sauveurs du monde. » « Cette éthique misérabiliste de la non-résistance, tout à fait originale, réapparut dans le Sermon sur la Montagne. La conception du martyre et de la mort sacrificielle du Serviteur de Dieu innocent contribua à la naissance de la christologie […] ». « La situation pathétique de ce peuple de parias qui souffrait et espérait avec patience et ce regard étranger que les juifs jetèrent sur le monde tout au long de l'histoire trouvèrent dans ce livre extraordinaire leur justification la plus solide jusqu'à ce que cette œuvre de l'exil agisse comme un des ferments les plus actifs de la croyance dans le Christ qui était en train de s'élaborer » (p. 470).

Ne crains pas, ver de Jacob, larve d'Israël (XLI, 14)
50 6 J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient, et les joues à ceux qui m'arrachaient la barbe; je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats.
53 1 Qui a cru ce que nous entendions dire, et le bras de Yahvé, à qui s'est-il révélé ? 2 Comme un surgeon il a grandi devant

lui, comme une racine en terre aride ; sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits ; 53 3 objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisions aucun cas. 4 Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous le considérions comme puni, frappé par Dieu et humilié. 5 Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes.
53 7 Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche. 8 Par contrainte et jugement il a été saisi. Parmi ses contemporains, qui s'est inquiété qu'il ait été retranché de la terre des vivants, qu'il ait été frappé pour le crime de son peuple ? 9 On lui a donné un sépulcre avec les impies et sa tombe est avec le riche, bien qu'il n'ait pas commis de violence et qu'il n'y ait pas eu de tromperie dans sa bouche. 10 Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance ; s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours, et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira.
53 12 …qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels.

La « contagion d'amour »

L'analyse de Frazer se conclut par l'évocation de la formidable postérité du scénario validé par Pilate, qui pense probablement se débarrasser à moindres frais d'un agitateur en le livrant à la foule et en lui faisant jouer le rôle de bouc émissaire dans un rite populaire. Au lieu de la volte annuelle, après et avant tant d'autres, de la régénération routinière, c'est le scénario d'une révolution religieuse qui se met en place. Car cet agitateur n'en est pas un, politiquement au moins, c'est un réformateur religieux, critique de la religion officielle, certes, mais dont le royaume n'est pas d'ici-bas. (Ce paradoxe de l'adhérence sociale d'une religion hors société sera évoqué plus loin.) Pilate enclenche, dans un environnement messianique où le malheur a pu être interprété comme un signe d'élection, la dramaturgie d'une religion du salut. Ce n'est évidemment pas un hasard si ce message se forme en Judée. Fondée sur l'expérience douloureuse de l'exil, les prophètes ont développé une philosophie qui retourne l'asservissement en élection. Le concept existe donc déjà : la souffrance est un signe divin, la délivrance est proche, le Messie est annoncé. Saturation démographique, stratification, inégalité constitutive des systèmes sociaux…, on se rend compte (rétrospectivement) qu'il suffisait de puiser dans le répertoire des religions orientales pour qu'un rite de renouvellement annuel, détourné et transcendé dans une version monothéiste du dieu qui renaît (ou dieu trine), sanctifiant le malheur des hommes, soit en mesure de donner une réponse émotionnelle aux problèmes du temps. La question de la contagion de la nouvelle foi est posée. Le Christ n'est pas un dieu agricole, on l'a répété, c'est un dieu urbain, voire un dieu des bas-fonds. Tacite, à propos de l'incendie de Rome, rapporte que, parmi la lie de la plèbe romaine, les chrétiens apparaissaient comme des boucs-émissaires désignés et donne une information indirecte sur leur statut social :

> Néron supposa des coupables [à l'incendie de Rome] et infligea des tourments raffinés à ceux que leurs abominations faisaient détester et que la foule appelait chrétiens. Ce nom leur vient du Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette détestable superstition perçait à nouveau non seulement en Judée où le mal avait prit naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle (Tacite XV, 44 ; trad. Henri Goelzer).

Les chrétiens se recrutent dans les villes parmi les *humiliores*. Un document de la communauté chrétienne de Cirta, en Afrique du nord, liste les vêtements recueillis pour être donnés aux pauvres de la communauté. Il y a 82 tuniques de femme pour 35 tuniques d'homme (Procès-verbal d'une perquisition effectuée dans l'église de Cirta le 19 mai 303). Ce que les historiens interprètent comme l'indice d'une sur-représentation des femmes dans le culte – trait relevé par les auteurs anti-chrétiens. Avec les cultes orientaux apportés par les légionnaires, le christianisme accompagne la romanisation. Au moment de la conversion de Constantin, les chrétiens sont vraisemblablement une minorité dans l'empire et c'est en épousant le cadre romain qu'il va se répandre. En résumé : une doctrine qui ignore ou transgresse les ordres sociaux et les idéaux mondains et qui promet la vie éternelle trouve ses adeptes naturels dans les « déclassés », exploités ou « sous-produits » de l'ordre social et c'est la rencontre du prophétisme juif (l'attente du Messie) et de l'expérience cosmologique du drame de l'année qui fait sens ici, l'inversion et la sublimation du rite annuel dans l'espérance millénariste. L'ivresse dénégatrice de la croyance chrétienne, hors nature et hors société, est résumée ainsi par Lucien de Samosate (*c.* 120-*c.* 180) : « Ces malheureux [les chrétiens] se figurent qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement. En conséquence, ils méprisent les supplices et se livrent volontairement à la mort […] (*Peregrinus*, 13). Quand le rituel traditionnel développe le scénario : le sacrifice du « rebut » produit l'ordre et la renaissance de l'année, la nouvelle foi professe, hyperboliquement, en mobilisant le Fils de Dieu, le décri et la relativité de l'ordre terrestre : la dépouille mortelle, tombeau de l'âme, n'est qu'illusion. Par cette mort scandaleuse (qui résume et dramatise les misères de l'homme) du Fils de Dieu, le croyant, sauvé de son exuvie, est en mesure d'accéder à l'au-delà. Ce n'est pas la « vie pleine » que récompense l'immortalité des premiers chrétiens, mais l'exténuation des valeurs de vie. Les « élus » sont, comme on l'a noté plus haut, vraisemblablement des exclus ou des

« déclassés ». La constitution de cette communauté de croyants, portés par l'ivresse d'une foi dont le secret garantit l'authenticité, soudés par des rites de commensalité sacrificielle (dans un traité perdu, *Contre les chrétiens*, le néo-platonicien Porphyre développe une interprétation littérale de l'Eucharistie), communauté d'hommes et de femmes hors communauté, constitue un bénéfice objectif de la nouvelle foi. Mais c'est le contenu même de la croyance, la promesse d'immortalité, prix du renoncement infligé par la vie, qui fait sens. Aux termes de ce nouveau contrat du créateur avec ses créatures, illustré par le sacrifice de son Fils, l'ascèse terrestre, propédeutique à la vie future est conforme à l'*optimum* démographique et à la cohérence sociale.

Du prophète thaumaturge au Dieu sauveur…

Celui qui guérit les maux et fait des miracles triomphe du Mal. Le prophète thaumaturge annonce le dieu sauveur, guérison et salut sont un. Dans cette maladrerie qu'est l'habitation de l'homme, le christianisme offre une délivrance : ce lazaret est l'image d'un corps malade en attente de rémission et de rédemption. Témoigne de cette imploration générale « le nombre innombrable de Grecs et de Barbares qui reconnaissent la puissance d'Esculape sous le nom de "Dieu sauveur" » (Origène, en 248 : *Contre Celse*, III). Esculape, dont le culte guérisseur se répand aux IIe et IIIe siècles, était invoqué dans les maladies du corps et de l'âme et prédisait l'avenir. Celse assure que des miracles s'accomplissaient dans ses sanctuaires. Des villes lui étaient consacrées (Épidaure, Cos, Pergame…). La souffrance et la maladie sont les voies ordinaires de conversion aux religions du salut. Pour saint Paul, les hommes sont malades, atteints par le péché qui les destine à la mort éternelle. Mais la mort est une maladie curable. La croyance en l'au-delà et la réforme des mœurs sont le remède aux maux d'ici-bas. Sur le modèle de la chirurgie, la conversion est une opération de guérison qui extirpe physiquement le mal de l'âme humaine. « Car à ceux qu'infecte un cancer invétéré, ils appliquent soit la lame chauffée à blanc d'un couteau, soit une sorte de fer très pointu, pour enlever par le feu les racines du cancer, et par l'incision amputer la chair gangrenée et ouvrir la voie à l'application des remèdes. Qui d'entre nous, penses-tu, a un péché semblable pour ainsi dire à un cancer, pour que ne lui suffise pas ou le simple tranchant du fer ou la seule brûlure du feu, mais qu'on applique l'un et l'autre afin qu'il soit brûlé et coupé ? » (Origène, *Homélie sur Ézéquiel*, V, 1, 30-38).

Un trait significatif de la doctrine chrétienne, apologétique, est l'investissement de la « charité » dans la vie communautaire : les biens sont quasi communs. « Persuadés qu'ils sont tous frères » écrit Lucien, les chrétiens « méprisent également tous les biens et les mettent en commun » (Lucien, *Peregrinus*, 13). C'était le constat de Flavius Josèphe, en l'an 93 à propos des Esséniens : « car leur loi prescrit à ceux qui adhèrent à leur secte de faire abandon de leurs biens à la communauté, en sorte qu'on ne rencontre nulle part chez eux ni la détresse de la pauvreté ni la vanité de la richesse ; la mise en commun des biens de chacun donne à tous, comme s'ils étaient frères, un patrimoine unique. » (*op. cit.*, p. 122) Si l'adhésion primitive au christianisme relève de la critique sociale, il est logique de voir neutralisé ce processus d'appropriation-expropriation qui fait les indigents. Cette « fraternité » illustre la contre-culture de la parenté descriptive. Elle est matérialisée par la caisse commune que possèdent toutes églises. Dans une lettre aux Corinthiens, Saint Paul fait état des collectes en cause (*Corinthiens*, XVI, 15). « Au sujet de la collecte pour les fidèles de Jérusalem, faites, vous aussi, comme je l'ai prescrit aux Églises de Galatie. Le premier jour de la semaine, chacun mettra de côté ce qu'il a réussi à épargner […] » Chaque église avait une caisse commune, alimentée par des contributions volontaires, destinée à l'entretien du clergé et au secours des indigents. Ce que l'Église possédait était considéré comme « le bien des pauvres ». Tertullien commente ainsi cette fraternité confessionnelle (*Apologétique*, 39) : « Nous formons un corps par la communauté de la religion, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance. Nous tenons des réunions et des assemblées pour assiéger Dieu par nos prières, en bataillon serré, si je puis ainsi dire […] Mais c'est surtout cette pratique de la charité qui, aux yeux de quelques-uns, nous imprime une marque spéciale. « Voyez, dit-on, comme ils s'aiment les uns les autres », car eux se détestent les uns les autres ; « voyez, dit-on, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres », car eux sont plutôt prêts à se tuer les uns les autres. Quant au nom de « frères » par lequel nous sommes désignés, il ne les fait déraisonner, je crois, que parce que, chez eux, tous les noms de parenté ne sont donnés que par une affection simulée. Or, nous sommes même vos frères, par le droit de la nature, notre mère commune ; il est vrai que vous n'êtes guère des hommes, étant de mauvais frères. Mais avec combien plus de raison appelle-t-on frères et considère-t-on comme frères ceux qui reconnaissent comme Père un même Dieu. »

L'ancestralité en deshérence

Comparé au monde traditionnel ou vétéro-testamentaire, la conception de l'ancestralité change fondamentalement. Dans la conception chrétienne, il n'existe plus aucune automaticité du rite de sépulture qui engagerait le devenir de l'âme, à l'opposé de la conception populaire selon laquelle un vivant vertueux « mal inhumé » devient un mauvais mort et, inversement, un méchant inhumé selon le rite devient un bon mort… Ainsi, argumente Augustin (*De cura pro mortuis geranda* ; la traduction du texte d'Augustin est accessible sur le site <*AnthropologieEnLigne.com*>), « si les défunts n'ont acquis en-deçà du tombeau aucun mérite en vertu duquel ces devoirs peuvent leur être utiles, vous ne leur en trouverez pas davantage au delà » (I, 2).

> Alors le Christ aurait donc erré en disant : « Ceux qui tuent le corps n'ont plus ensuite aucun pouvoir » ? Car ils en auraient encore beaucoup dans ce cas, en maltraitant les cadavres. Toutefois ces faits autorisés ne signifient pas qu'il reste aucun sentiment dans les cadavres ; mais ils nous montrent que les corps mêmes des morts ne sont pas étrangers à la Providence de Dieu, qui a pour agréables ces pieux devoirs, parce qu'ils servent à établir la foi en la résurrection.

> Lorsque l'esprit est sorti de la chair, il a emporté avec lui le sentiment, par lequel seul il est possible de s'intéresser au sort heureux ou malheureux de quelqu'un. Ce n'est donc pas de cette chair qu'il attend d'être aidé pour vivre parce que c'est lui-même qui la faisait vivre, et il en a emporté la vie en en sortant, comme il la lui rapportera en y rentrant. Non, ce n'est pas la chair qui mérite pour l'esprit, c'est l'esprit qui mérite pour la chair jusqu'à la résurrection elle-même, et c'est lui qui la fera revivre soit pour le châtiment, soit pour la gloire (V, 7).

Ainsi qu'il a été rappelé, dans la conception populaire, les morts font société avec les vivants. Pour apprécier cette donnée, il faut se représenter que les sociétés traditionnelles sont des sociétés agraires et qu'elles sont par conséquent fondées sur la reproduction des cycles naturels. L'idée, simple et fondamentale, c'est que dans la nature qui renaît, ce sont les morts qui renaissent ou, plus précisément, que la renaissance de l'année dépend du bon vouloir des défunts. Ce n'est donc pas un hasard si leur culte est associé à l'espérance du renouveau de la nature. Une constante de la société traditionnelle, en effet, c'est que les morts, sous la catégorie des ancêtres, sont considérés comme les maîtres de la prospérité – et de l'infortune – des vivants. En Chine ancienne, selon Marcel Granet, l'ancêtre se tenait dans le coin sombre de la maison, exposé au nord-ouest, où étaient entreposées les semences et où se trouvait le lit conjugal. Un texte akkadien présenté par Jean Bottéro (« Les morts et l'au-delà dans les rituels en akkadien contre l'action des 'revenants' », p. 173. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Berlin, 1983, vol. 73, n°2, pp. 153-203) rapporte une prière adressée aux défunts lors d'un repas funéraire, vraisemblablement au moment de la disparition de la lune, dans une partie de la maison familiale consacrée aux ancêtres. Cette prière expose la plainte d'un « fils » et la croyance que la maladie (le Mal) qui le frappe peut être éloignée par l'intercession de ses mânes :

> Ô vous, mânes de ma famille... tous autant que vous êtes à reposer en terre ! Je vous ai préparé un repas funéraire et je vous ai versé à boire ! Je vous ai traités avec soin, avec honneur, avec respect ! Aujourd'hui, donc, Shamash et Gilgamesh, assistez-moi ! Jugez ma cause, prononcez ma sentence ! Le Mal (mauvais esprit) qui se trouve en mon corps, ma chair et mes muscles..., emparez-vous de lui et le faites redescendre au Pays-sans-retour ! Guérissez-moi, pour que je célèbre vos louanges !

« Laissez les morts ensevelir les morts ! » (Matthieu, 8, 22)

L'exégèse chrétienne, on l'a rappelé, va porter le fer dans cette conception de l'ancestralité selon laquelle les ancêtres sont des dieux : « Nous tenons en égal mépris les temples des dieux et les sépulcres des morts », « car morts et dieux sont un » (*dum mortui et dii unum sunt*) (Tertullien, *De Spectaculis*, XIII). Ce déplacement de la divinité des ancêtres au dieu rédempteur suppose une représentation de la vie humaine autre. Dans la conception populaire, l'âme du défunt rôde autour de la tombe et la transformation du mort en ancêtre requiert un certain nombre de conditions et d'actions rituelles. Ainsi le *refrigerium* des Latins, le repas funéraire servi au mort, a-t-il pour objet de permettre au défunt de continuer sa vie sous terre. Dans la conception chrétienne, le devenir de l'âme est indépendant du devenir du cadavre. Le *lien charnel* aux parents, au sens propre de l'expression, est rompu. La réponse « officielle » de l'Église sur cette question est celle que fera Saint Augustin à l'évêque Paulin qui l'avait interrogé « pour savoir s'il y avait avantage à enterrer un défunt près de la sépulture d'un saint » (*De cura pro mortuis geranda*, I, 1). Selon Augustin, la conception qui fait de la sépulture la condition du salut est étrangère à la foi. Et il définit à cette occasion une doctrine funéraire proprement chrétienne. Le défaut de sépulture des corps, argumente-t-il en un *exemplum* extrême, n'est pas cause de souffrance des âmes après cette vie : preuve en est l'histoire des martyrs chrétiens, dont les corps furent jetés aux chiens et les ossements brûlés (cas des martyrs de Lyon rapporté par Eusèbe de Césarée : « Les corps des martyrs furent exposés et laissés en plein air durant six jours ; puis brûlés et réduits en cendres par leurs bourreaux qui les jetèrent dans le fleuve du Rhône » - *Histoire ecclésiastique*, livre V ; « saccage récent de Rome » [en 410] évoqué par Augustin :

> Lorsque, dans la dévastation de cette grande ville et des autres, les cadavres des chrétiens furent privés de ces honneurs, il n'en résulta ni une faute pour les vivants qui ne purent les leur rendre, ni une punition pour les morts qui ne purent en rien sentir (*De Cura*, III, 5). Nous devons croire que Dieu n'eut pas d'autre dessein, en permettant ces incroyables sévices, que d'apprendre aux chrétiens qui méprisent la vie présente en confessant le Christ, à mépriser à plus forte raison la sépulture (VI, 8) […] il entrait dans ses desseins que cette épreuve ne fût pas épargnée à ceux qui devaient passer par toutes les épreuves (VIII, 10).

Les chrétiens prient leurs défunts « en taisant leur nom » (*...quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia*, IV, 6), la communauté des croyants se substituant à la parentèle et la relation à l'au-delà s'établissant par l'intercession des martyrs et des saints. Dans la conception chrétienne, avant que le christianisme ne devienne la religion officielle de l'*imperium romanum*, l'« immortalité » (l'ancestralisation) n'est donc pas l'achèvement d'une vie réussie, conforme au destin de qui a satisfait aux lois de sa société. Comment cette croyance asociale a-t-elle pu se socialiser... à quoi va ressembler la *Cité de Dieu* ? Le christianisme, qui se développe essentiellement dans

le monde gréco-romain, est perçu comme une religion « orientale », et d'abord dans sa proximité avec le judaïsme. (La séparation du christianisme et du judaïsme a d'ailleurs été longue et progressive – voir la question des Nazoréens et des Ébionites.) Récusant les valeurs communautaires de la religion officielle, les chrétiens n'observaient pas les coutumes familiales du monde romain et se tenaient à l'écart des manifestations publiques dans lesquelles ils voyaient l'occasion de pratiques idolâtres, le martyre exprimant et magnifiant la supériorité de valeurs étrangères à la cité. Le recrutement populaire du christianisme, ainsi que l'émancipation des femmes et des esclaves qu'il prônait, en faisaient un ferment de contestation morale et politique constituant un défi et pour la conscience commune et pour le pouvoir politique. L'hostilité envers les chrétiens et les persécutions qui vont les viser se nourrissent de ce sentiment.

*« Si l'on croit qu'il n'y a pas eu de miracles, ce seul grand miracle me suffit que le monde se soit converti sans miracle*s » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 5).

Quand le christianisme devient religion officielle avec l'avènement de Constantin, le pouvoir civil de l'Empire va fournir un cadre administratif au développement de la norme chrétienne (concile d'Arles en 314). À partir de Théodose, les païens seront inquiétés, les sacrifices domestiques, et notamment le sacrifice de victimes animales, proscrits (en 391) : il est interdit « de se souiller en sacrifiant, d'immoler une victime innocente, de pénétrer dans un sanctuaire, de visiter un temple, d'adorer des simulacres sortis des mains d'hommes mortels » (*Codex Theodosianus*, 16, 10, 10). Théodose, à la demande de l'évêque Ambroise, décrète, en 393, l'interdiction de tous les jeux païens, les revenus des temples sont confisqués (par Gratien en 392). L'hérésie devient un crime et les dissidents sont persécutés. Au concile d'Arles, l'Église « offre d'excommunier ceux qui se refusent au service militaire » (F. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, 1927, p. 56...). Si l'Église s'est coulée dans le moule de l'État, c'est que son expansion ne pouvait se passer d'un bras séculier et que, comme le note Lot, « elle n'avait pas été constituée pour la vie d'ici-bas ». De fait, « elle n'apportait à la société aucun concept juridique ou social nouveau » (p. 61). Renan pourra écrire que « la haine entre le christianisme et l'Empire était la haine de gens qui doivent s'aimer un jour » (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 1899, p. 618). (On expose plus loin comment cette tension entre le religieux et le politique – qui définit l'idéologie – peut s'analyser, en réalité, comme un rapport d'expression et que la conversion chrétienne normalise et sublime, plutôt qu'elle ne les transforme, la structure sociale et l'organisation domestique. Le monde n'a pas « changé de base », il s'est trouvé une interprétation plus performante.)

Les *Actes* de Dasius font référence (anachroniquement) au dogme de la Trinité (le concile de Nicée aura lieu en 325). La croyance n'est affectée ni par les contradictions ni par la rationalisation du dogme. Le cœur de la foi, c'est la rédemption de l'humanité par le secours d'un dieu qui se fait homme. La paternité divine, la conception virginale, la trinité... sont des conséquences de cette conviction si l'on s'avise d'y mettre du « réel ». Tertullien assure qu'il n'y a rien de commun entre Athènes et Jérusalem. La philosophie, « qui entreprend de sonder témérairement la nature de la divinité et de ses décrets », cause d'hérésies, est vaine. « Quand nous croyons, nous ne voulons plus rien croire au-delà. » (*Prescriptions contre les hérétiques*, ch. VII et VIII)…

LES ACTES DE SAINT DASIUS

Sous le règne des impies et sacrilèges Maximien et Dioclétien, les soldats des légions avaient l'habitude de célébrer chaque année la célèbre fête de Kronos. Ils considéraient comme un don spécial et choisi de Kronos lui-même le privilège de rendre son jour fameux entre tous. Ce jour-là, en effet, chacun accomplissait le sacrilège comme un sacrifice. Celui que le sort désignait revêtait un habit royal et marchait à la manière de Kronos en personne, en présence de tout le peuple, avec une dignité impudente et effrontée. Escorté de la foule des soldats, jouissant d'une entière liberté pendant trente jours, il se livrait à ses passions criminelles et honteuses et se plongeait dans les plaisirs diaboliques. Au bout de trente jours, la fête de Kronos prenait fin et avec elle la fête votive. Alors, après avoir achevé, selon le rite, les jeux impies et indécents, celui qui avait joué le rôle de roi venait aussitôt s'offrir comme victime aux idoles immondes, en se frappant de son épée.

Lorsque la voix (du sort) désigna le bienheureux Dasius pour accomplir, selon l'usage, le rite impie de la fête, celui-ci s'éleva, selon la parole de l'Écriture, comme une rose entre les épines. On lui ordonna et on le força tout à la fois de se tenir prêt à célébrer le jour solennel de la fête de Kronos. Cette abominable tradition a été malheureusement conservée jusqu'à nos jours. Le monde n'a pas renoncé à ce rite infâme, mais il l'a renouvelé sous une forme pire encore. En effet, le jour des calendes de janvier, des hommes vains qui se disent chrétiens, suivant en cela la coutume des Grecs, se promènent en grande pompe et changent leur nature pour prendre la figure et la forme du diable. Couverts de peaux de chèvres et le visage défiguré, ils répudient le bien dans lequel ils ont été régénérés et retournent au mal dans lequel ils sont nés. Ils ont confessé qu'ils renonçaient au diable et à ses pompes, et de nouveau ils le servent dans les œuvres mauvaises et honteuses.

Connaissant la vanité de cette tradition, le bienheureux Dasius foula aux pieds le monde et ses plaisirs trompeurs, méprisa le diable et ses pompes, s'attacha au Christ crucifié et marcha en vainqueur contre l'ignominie. Plein de sagesse et enflammé d'un saint zèle, il se disait : « Si, pendant les trente jours que durera cette honteuse coutume, je m'inquiète de procurer l'honneur des démons, que la foi des chrétiens exècre et proscrit, je me livre à l'éternelle damnation. A quoi me servira après ces trente jours, quand les jeux immondes de Kronos seront finis, de me livrer à l'épée ? A la voix du héraut, je me livrerai à

l'épée pour la gloire des impurs démons, et en échange de cette vie je serai envoyé au feu éternel. Il vaut mieux que j'endure quelques tourments et quelques supplices pour le nom de Notre-Seigneur et que j'hérite, après la mort, de la vie éternelle avec tous les saints. » On décida donc en ce jour que Dasius serait amené en face de tout le peuple, et qu'il célébrerait la fête solennelle de Kronos. Dasius répondit aux soldats qui voulaient l'y forcer :
– « Puisque vous m'obligez à accomplir ce rite impur, il vaut mieux que, de mon libre choix, je devienne une victime offerte à mon maître le Christ, que de me sacrifier moi-même à Kronos, votre idole. » A ces mots, les licteurs le jettent dans un cachot, d'où ils le firent sortir le jour suivant pour l'amener brutalement au prétoire du légat Bassus.
Le saint martyr Dasius est donc amené par la cohorte au tribunal du légat. Celui-ci le regarde attentivement et lui dit :
– « Quelle est ta condition et quel est ton nom ?
– Je suis soldat, dit Dasius avec assurance et liberté. Quant à mon nom, je te dirai que mon nom de choix est celui de chrétien. Celui qui m'a été donné par mes parents est Dasius. » Bassus dit alors :
– « Prie les statues de nos maîtres les rois qui nous donnent la paix et nous distribuent la solde et s'occupent chaque jour de notre bien. » Le bienheureux Dasius répondit :
– « J'ai déjà dit et je dis encore que je suis chrétien ; je ne sers pas un roi terrestre, mais un roi céleste. C'est de lui que je reçois ma gratification ; je me nourris de sa grâce et je m'enrichis de son ineffable bonté. » Le légat reprit :
– « Supplie, Dasius, les saintes images de nos rois que les nations barbares elles-mêmes honorent et servent. »
– « Je confesse que je suis chrétien, comme je l'ai confessé plusieurs fois, et je n'obéis à personne autre qu'au seul pur et éternel Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Dieu en trois personnes et trois noms et en une seule nature. Enfin, pour la troisième fois, je confesse ma foi en la sainte Trinité. Fortifié par elle, je vaincrai et renverserai la folie du diable. » Le légat– « Tu ignores, Dasius, que tous les hommes sont gouvernés par l'ordre du roi et les saintes lois. Puisque je t'épargne, réponds-moi sans inquiétude et sans crainte. »
Mais le bienheureux athlète du Christ répondit :
– « Fais ce que t'ordonnent tes impies et impurs rois. Car cette foi que j'ai promis à Dieu de garder, je la garde et j'ai la confiance que je persévérerai fortement et sans défaillance dans cette confession. Tes menaces ne peuvent changer une telle résolution. » Le légat Bassus dit :
– « Eh bien ! je te donne deux heures pour réfléchir et voir comment tu pourrais vivre avec nous dans la gloire.
– A quoi bon ce délai de deux heures ? Je t'ai déjà manifesté ma volonté et mon choix, en te disant : Fais ce que tu veux, je suis chrétien. Voici que je méprise tes rois et leur gloire, je les exècre, afin de pouvoir, après cette vie, vivre dans l'autre. » Alors le légat Bassus lui infligea de nombreux tourments, et le condamna à avoir la tête tranchée. Sur la route qui conduisait au lieu du martyre, Dasius était précédé d'un soldat qui portait la cassolette sacrilège. On voulait le forcer à faire un sacrifice aux impurs démons. Mais le bienheureux Dasius, prenant de ses propres mains les parfums, les répandit, arracha et renversa par terre les idoles impies et défendues des sacrilèges. Puis il arma son front du sceau de la précieuse croix du Christ, dont la force lui permit de s'opposer vaillamment au tyran. Le saint martyr eut donc la tête tranchée, le 20 du mois de novembre, un vendredi, à la quatrième heure, le 24° jour de la lune. Il fut frappé par l'invincible soldat Jean, et son martyre fut achevé dans la paix. Saint Dasius souffrit le martyre à Durostore, sous le règne de Maximien et de Dioclétien. Son juge fut le légat Bassus. Au ciel régnait Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Tertullien, *De Spectaculis*

XIII. Il est suffisamment démontré, j'imagine, en combien de manières les spectacles sont coupables d'idolâtrie, par l'origine, les titres, l'appareil et le lieu. Quant aux sacrifices, nous sommes certains qu'ils ne conviennent nullement à des Chrétiens qui ont renoncé deux fois aux idoles. Non pas, suivant le langage de l'Apôtre, qu'une idole soit quelque chose dans le monde, mais parce que les sacrifices offerts aux idoles s'adressent aux démons qui habitent dans ces idoles, soit qu'elles représentent des morts, ou ce qu'on appelle des dieux. Or, ces deux espèces d'idoles étant de semblable nature, puisque morts et dieux ne sont qu'une même chose, nous nous interdisons également l'une et l'autre idolâtrie. Nous tenons en égal mépris les temples des dieux et les sépulcres des morts. Nous n'approchons pas plus des autels de ceux-là, que nous n'adorons les images de ceux-ci. Nous ne faisons pas plus de sacrifices aux uns que d'offrandes aux autres ; nous ne mangeons pas plus la chair des victimes immolées aux premiers que les viandes présentées aux seconds, parce que nous ne pouvons nous asseoir en même temps à la table du Seigneur et à la table des démons […]

Nota [*« Terme Latin dont on use au Palais & dans l'Escole* », selon Furetière en 1680] **:**
Je me fais un devoir de rappeler – puisque nous sommes entre nous, à La Réunion – que notre Saint Expédit local, soldat arménien engagé dans la Fulminante (*Fulminata : legio duodecima*, créée par César en 58 av. J.-C.) et dont les expédientes fulminations (*fulmen*) sont toujours invoquées, a lui aussi été martyrisé en 303, dans la vague de persécutions engagée par Dioclétien. L'*impatientèle* de Saint Expédit (*Hodie ! hodie !* [*Zordi ! mêm'-mêm' !*] réplique Expédit sur le *patibulum* du crucifix qu'il brandit en réponse aux *cr*(o)*as*sements pro*cras*tinateurs : *Cras ! cras !* [*Domin ! domin !*] du corbeau qu'il conculque – qu'il foule aux pieds) en demande de succès expéditifs et de promptes guérisons renvoie à l'étymologie des premiers temps de la chrétienté…

Note sur le destin marial du prêtre :
l'ascèse terrestre de l'homme de Dieu

> *« "– Marie, mets-toi en position ; car ce n'est pas un petit débat qui se présente à ton sujet". Et Marie, ayant entendu cela, se disposa. Et Salomé mit son doigt dans sa nature* (Καί ἔβαλε Σαλώμη τόν δάκτυλον αύτῆς είς τήν φύσιν αύτῆς). *»*
>
> (*Protévangile de Jacques*, 20, 1)

L'idée directrice de la théologie chrétienne tient dans la signification subordonnée de la vie terrestre. La vie d'ici-bas est un passage, une attente… Ce dogme repose sur la croyance que le Christ, fils de Dieu et nouvel Adam, a arraché l'existence au monde de la génération et de la corruption en se faisant homme et en ressuscitant. (*Deus homo factus est ut homo fieret Deus*, « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu », Athanase, *Sur l'Incarnation du Verbe* 54, 3). La nature divine de son incarnation s'exprime principalement dans sa génération spécifique, détachée des lois de la nature, sans souillure de chair. L'exemplarité du prêtre s'exprime ainsi dans un mode de vie désincarné qui le fait « miroir » « à la ressemblance de Dieu ».

> Car depuis que [le Prêtre] est élevé au sacerdoce, il n'est point du monde, il tient plus du ciel que de la terre ; sa vie doit être la vie d'une personne ressuscitée ; en sorte que s'il vit encore dans la chair, il ne doit plus vivre selon les appétits de la chair ; il ne doit plus avoir de part à ses plaisirs ; il doit être tout-à-fait dégagé de la corruption (Tronson, 1826, *Entretiens et méditations ecclésiastiques*, Lyon : Busand, p. 343-344).

La « dixième méditation » proposée par Tronson, dans ses *Entretiens et méditations ecclésiastiques* « De la chasteté des Prêtres, qui est la plus riche fleur de la couronne sacerdotale, et combien cette vertu doit être éminente dans les Prêtres » associe la conception de Marie et l'abstinence sexuelle.

> Considérez que N. S. a tellement aimé la pureté, qu'encore il se soit soumis à toutes les peines et misères qui accompagnent la nature humaine, il n'a jamais voulu souffrir qu'il y eût en sa conception ni en sa naissance aucune circonstance, pour petite qu'elle pût être, qui diminuât sa pureté virginale. Il ne s'est point soucié d'avoir été fouetté, soufflet, moqué et insulté en toutes manières, d'être attaché à une croix entre deux larrons ; il a enduré mille calomnies et paroles injurieuses ; il a bien voulu mourir comme un blasphémateur, comme un perturbateur du repos public, comme un infâme ; mais il n'a pu souffrir que sa Mère reçût aucune atteinte en sa pureté parfaite. C'est pourquoi, afin qu'elle n'en reçût aucun déchet, *nous voyons qu'il a renversé toutes les lois de la nature, et que devant naître d'une femme qui devoit être sa mère, il n'a point voulu que l'homme y eût aucune part*, mais que le Saint-Esprit seul en accomplît le mystère, afin qu'il n'y eût rien qui ne s'y passât dans une souveraine pureté, et qu'il pût servir de modèle achevé de cette vertu (*id*. p.341-342 ; nous soulignons).

« Il est [donc] aussi peu possible de ne point offenser Dieu parmi les femmes, qu'il vous est possible de marcher sur des charbons ardents sans vous brûler » explique Tronson à son public (p. 362). *A muliere initium factum est peccati*, dit l'*Ecclésiaste* (25, 33), *et per illam omnes morimur*. Pour exprimer combien doivent être brefs les contacts obligés avec les « personnes du sexe », « l'auteur du livre de la singularité des clercs [viz. : *De la Singularité des clercs, ou de l'Obligation où sont les ecclésiastiques de vivre séparez des femmes*, lettre pastorale dirigée contre les clercs vivant sous le même toit que des femmes, attribuée à un évêque africain du IIIe siècle, Cyprien ou Macrobius] rappelle F. H. Sevoy, prescrit de ne converser avec elles qu'en passant et pour ainsi dire par défaut : *Mulieribus non continuanda præsentia, sed transeunter feminis exhibenda accession quodammodo fugitiva* (*Seconde retraite pour les prêtres*, *Devoirs ecclésiastiques*, Paris : Gauthier Frères et Cie, 1828, p. 307).

> Un prêtre doit être comme Dieu ; c'est encore une qualité que lui donne le Saint-Esprit dans l'Ecriture-Sainte. *Il doit donc être tout-à-fait dégagé de la matière, autant que l'état présent de cette vie peut le permettre, or, il ne sauroit être établi dans cet état que par une grande chasteté, laquelle a cet avantage, qu'elle rend l'homme semblable à Dieu*. Car Dieu étant de sa nature dégagé de la matière, étant incorruptible et très-pur ; et l'âme étant aussi très-pure de sa nature et incapable de corruption, lorsque la chasteté lui fait faire tous ses efforts pour communiquer au corps la même pureté et intégrité par une continence parfaite, l'homme n'exprime-t-il pas en quelque façon en lui-même, dans un miroir très-pur, la ressemblance de Dieu, et ne devient-il pas lui-même tout divin par cette vie ? (*op. cit*., p. 344 ; c'est nous qui soulignons).

« Il n'y a donc point de crime plus scandaleux à l'Église, que l'impureté d'un Prêtre » (*op. cit*., p. 356). « Telle est la liaison du sacerdoce et du célibat, dit Tertullien (cité par Sevoy dans sa *Seconde retraite pour les prêtres,* p. 263) qu'on ne peut être honoré de celui-là sans être obligé à celui-ci : *Sacerdotium cœlibatus est* ».

Le *Nouveau manuel du séminariste, Directoire de piété à l'usage des clercs de grands séminaires*, de G. Letourneau (1907) développe d'identiques exhortations, conseils et maximes. « Plus on se mortifie dans cette vie, plus on aura de joie dans l'autre. » « La douleur, la pauvreté et l'humiliation furent les compagnes de Jésus-Christ ; qu'elles soient aussi les nôtres » (*id.* p.12-13). « Malheur à qui aime plus la santé que la sainteté. » « Quand vous marchez dans les lieux habités, tenez les yeux baissés ; pensez que vous êtes prêtre et non peintre » (*id.* p.14). Au titre de la « mortification intérieure et extérieure », il développe : « La mortification intérieure exige qu'on sache se vaincre, en se refusant tout ce qui ne fait que contenter l'amour-propre [...] On doit aimer aussi les mortifications extérieures, savoir, les jeûnes, les abstinences, les disciplines et autres choses semblables. Les Saints ont macéré leur chair autant qu'ils ont pu [...] » (*id.* p. 11). Enfin, quand les élèves des séminaires se trouvent « hors de ces pieux asiles », pendant les vacances (*id.* p. 428), il rappelle, au titre de la « régularité et modestie cléricale », qu'il faut « pour les rapports avec les personnes du sexe, se bien pénétrer de [l']avis de Saint Jérôme à Népotien [*si propter officium clericatus, aut vidua visitatur, aut virgo, nunquam domus solus introeas*] » ; qu'il convient aussi de « porter l'habit ecclésiastique, tels que les statuts ou l'usage du diocèse l'exigent ; [de] s'éloigner des modes du siècle, dans l'agencement de sa chevelure ; [de] faire rafraîchir sa tonsure tous les huit jours » (*id.* p. 436) et, dans les hôtels, que « c'est aussi un article de décence de ne jamais rester seul avec les filles de service » (*id.* p. 437).

Cette association de la continence du prêtre et de la génération divine singularise le christianisme dans son abaissement-rédemption des valeurs de vie. C'est cette nécessité théologique (voir *supra* : « Le Christ et le mock-king : Notes pour une lecture anthropologique de la Passion ») qui fonde le dogme de la conception virginale de Marie – qui a bien évidemment été discuté, indépendamment de sa filiation avec les déesses vierges orientales – et dont la catéchèse s'emploie à démontrer la réalité. Ainsi, dans le *Protévangile de Jacques*, primitivement intitulé « Nativité de Marie », quand la grossesse de Marie est révélée au grand prêtre, celui-ci signifie à Joseph : « "Je vous ferai boire l'eau d'épreuve du Seigneur, et il fera apparaître votre faute à vos yeux". Et ayant pris l'eau, le grand prêtre fit boire Joseph et l'envoya au désert ; et ce dernier revint sain et sauf. Et il fit boire aussi la jeune fille et l'envoya au désert ; et elle redescendit saine et sauve » (16, 1-2). Pareillement, Salomé, au récit de la sage-femme lui disant qu'« une vierge a enfanté » :

> « … si je n'y mets pas mon doigt et n'examine sa nature, je ne croirai nullement qu'une vierge ait enfanté ». Et la sage-femme entra et dit : « – Marie, mets-toi en position (*σχημάτισον σεαυτήν*, var. *ἀνάκλινον* : renverse-toi en arrière) ; car ce n'est pas un petit débat qui se présente à ton sujet ». Et Marie, ayant entendu cela, se disposa. Et Salomé mit son doigt dans sa nature (*Καί ἔβαλε Σαλώμη τόν δάκτυλον αὐτῆς εἰς τήν φύσιν αὐτῆς*). Et Salomé poussa un cri et dit : « Malheur à mon iniquité et à mon incrédulité, parce que j'ai tenté le Dieu vivant. Et voici que ma main, dévorée par le feu, se retranche de moi » (19, 3-20, 2).

La critique historique a parfois expliqué le dogme de la conception virginale de Marie comme une légitimation après-coup d'un « fait divers ». Il existerait, en effet, dans l'existence du Jésus historique des éléments factuels en mesure d'expliquer sa naissance hors norme et son destin de rupture. Origène (185-254), dans son *Contra Celsum*, est le premier auteur chrétien à faire état, pour la contester, d'une version selon laquelle :

> La mère de Jésus a été chassée par le charpentier qui l'avait demandée en mariage, pour avoir été convaincue d'adultère et être devenue enceinte des œuvres d'un soldat romain nommé « Panthèra ». Séparée de son époux, elle donna naissance à Jésus, un bâtard. La famille étant pauvre, Jésus fut envoyé chercher du travail en Égypte ; et lorsqu'il y fut, il y acquit certains pouvoirs magiques que les égyptiens se vantaient de posséder » (*Contra Celsum* I, 32 5).

Épiphane (315-403) fera référence à cette thèse dans un traité contre les hérésies : « Jésus était le fils d'un certain Julius, dont le surnom était Panthera » (*Panarion* LXXVIII, 7, 5) – ce nom de Panthera étant commun pour désigner les soldats romains (Adolf Deissmann, 1906, p. 871 *s*., confirme l'usage de ce cognomen : *Panthera was not an invention of Jewish scoffers*, trad. angl. : *Light from the Ancient East*, 1910, p. 69). Ce thème sera developpé par le judaïsme médiéval. Le *Toledot Yeshu*, la *Vie (ou la Généalogie) de Jésus* est « le nom d'une famille de textes juifs qui racontent la vie de Jésus et le début du christianisme d'une manière bien différente de la version canonique » (sur les sources juives : Evyatar Marienberg, 2003, *Niddah, Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, Paris : Les Belles Lettres, dont nous suivons ici l'exposé ; voir aussi : Peter Schäfer, 2009, *Jesus in the Talmud*, Princeton : Princeton University Press).

D'après le *Toledot Yeshu*, donc, la naissance de Jésus est la suivante :

> Marie, une femme de bonne famille, se marie (ou se fiance) avec un homme respectable, un descendant de la maison de David. L'un de leurs voisins est un méchant homme. Dans les versions où cet homme est nommé Joseph, le mari (le fiancé) s'appelle Jean. Par contre, lorsque le mari (le fiancé) s'appelle Joseph, le voisin se nomme Jean. Dans certaines versions, le voisin viole Marie ; dans d'autres, il prétend être son mari (fiancé). L'enfant né de ce rapport sexuel, Jésus, est donc Mamzer, car il est né d'une femme mariée (ou fiancée) qui a eu des relations avec un autre homme. Si cela ne suffit pas pour noircir la naissance de Jésus, plusieurs versions de Toledot Yeshu enseignent que Marie avait ses règles ce jour-là et que le méchant voisin, bien qu'elle l'ait averti qu'elle était Niddah, n'a pas dévié de ses intentions. Voici par exemple la version du [manuscrit de] Strasbourg décrivant la discussion entre Marie et le voisin, Joseph ben Pandera, qu'elle a pris pour Jean, son fiancé : Et elle lui a dit : 'Ne me touche pas, car je suis Niddah'... Et lui, il n'a pas pris ses paroles en compte, il a couché avec elle et elle est tombée enceinte (*id.* p.174). Jésus est donc tout à la fois Mamzer et fils d'une Niddah. [...] Si le couple est fiancé, mais que Joseph n'est pas le père de l'enfant, alors, pour ceux qui rejettent la possibilité d'une fécondation sans père terrestre, Jésus est sans doute, d'un point de vue halakhique, Mamzer (*id.* p.174-5).
> En fait, dans plusieurs chapitres du Toledot Yeshu, le titre de Ben ha-Niddah est utilisé constamment pour désigner Jésus. Les juifs médiévaux en général ne voulaient même pas prononcer le nom de Jésus. L'expression « Ben ha-Niddah », soutenue par les traditions conservées dans le Toledot Yeshu, leur a servi de pseudonyme pour désigner le dieu de leurs voisins (*id.* p.175).

Au-delà de la critique historique – et polémique – les théologiens chrétiens se sont interrogés sur les modalités de cette conception virginale, n'éludant pas, relativement aux représentations médicales du temps, la question de la nature des éléments qui participent à la formation du fœtus divin. Thomas d'Aquin a ainsi pu argumenter que le corps du Christ a été formé du sang de la Vierge, certes, mais de manière spécifique. Le sang d'où procède la conception naturelle, pur par lui-même et distinct du sang menstruel, est attiré dans la matrice par l'union de l'homme et de la femme et participe, de ce fait, d'une impureté dont la conception du Christ a été exonérée. C'est en effet par l'opération du Saint-Esprit que ce sang s'est amassé dans le sein de la Vierge (*id.* p.185).

> Il semble que plusieurs auteurs juifs médiévaux, écrit Marienberg qui commente cette discussion, savaient que les théologiens chrétiens cherchaient diverses explications pour éloigner le fœtus divin du sang menstruel. Le *Nizabon Vetus*, ouvrage polémique contre le christianisme rédigé en Allemagne à la fin du XIIIe ou au tout début du XIVe siècle explique : Et si [le chrétien] dit que [Jésus] n'a pas été souillé dans les entrailles [de Marie], car les règles se sont arrêtées chez Marie, et que [c'est] un esprit qui est entré en elle, et qu'il est sorti sans douleur ni souillure de sang… L'auteur de cet ouvrage, poursuit Marienberg, se moque de cette naissance en se basant sur le calendrier des chrétiens eux-mêmes. Le 2 février est le jour de la Lichtmess, le jour des relevailles de Marie, le jour où elle s'est présentée au Temple pour se purifier. Mais si celle-ci n'a eu ni règles ni impureté post-partum, quelle est exactement la signification de cette célébration, ironise l'auteur ? Votre calendrier, dit-il aux chrétiens, ne fait que prouver que Marie, comme toutes les femmes, a eu ses règles, puis s'est purifiée (*id.* p. 186).

> Dans l'ouvrage polémique connu sous le nom de *Vikuah le-ha-Radaq*, l'auteur utilise les concepts médicaux de son époque pour attaquer la foi chrétienne. Après une explication portant sur la nature du sang menstruel, l'auteur enseigne, conformément à la médecine du temps, que parmi tous les vivants, seuls les humains sont nourris de sang menstruel au stade embryogénique. Ce sang est essentiel pour eux, mais à cause de son caractère vénéneux, les petits de l'homme naissent très faibles. Après avoir expliqué cela, il pousse l'idée analysée plus haut *ad absurdum* : “Alors, Jésus, dont la mère a été fécondée par l'Esprit Saint, et qui n'a pas été nourri de ce sang pollué dans les entrailles de sa mère, aurait dû marcher sur ses pieds le jour de sa naissance, et être intelligent comme il l'était à l'âge de trente ans ! [Mais, en vérité], il est sorti de l'endroit connu, petit, comme tous les petits, déféquant et pissant comme les autres enfants...” » (*id.* p.187-188).

« Offrez-vous à la très Sainte Vierge » exhorte Tronson (1826, *op. cit.*, p. 358) en conclusion de sa onzième méditation intitulée « Combien les Prêtres doivent craindre l'impureté ». Et il développe, dans sa douzième méditation, « Combien les Ecclésiastiques doivent fuir la fréquentation des femmes ». La virginité de Marie, en effet, comme celle du prêtre, procède du « Premier vierge », de Dieu lui-même, selon la forte expression de Grégoire de Naziance (312-389) qu'il cite, virginité qui descend, par le Verbe, par Marie et par le prêtre jusqu'au fidèle – et sauve la vie humaine de son infirmité naturelle. (Pie XII a défini le dogme de l'Assomption, en 1950, en ces termes : « La Vierge immaculée, préservée par Dieu de toute atteinte de la faute originelle, ayant accompli le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire du Ciel et exaltée par le Seigneur comme la reine de l'Univers pour être ainsi plus entièrement conforme à son Fils, Seigneur des Seigneurs, victorieux du péché et de la mort »).

> Considérez, argumente le supérieur du séminaire de Saint-Sulpice, 1° comme la pureté des Prêtres trouve sa première image dans le Père éternel qui est pur et fécond tout ensemble, et que saint Grégoire de Nazianze nomme pour cette raison *le premier vierge*. Sa virginité est si féconde, qu'elle engendre un Verbe, lequel étant vierge et fécond comme son principe, produit avec lui, dans une admirable unité, un amour substantiel. Considérez 2° comme le Verbe se faisant chair retient ses deux admirables perfections, *naissant d'une mère qui est plus vierge, s'il est permis de parler ainsi, après qu'elle a conçu et enfanté*, qu'elle n'étoit dans le berceau ou après son vœu. Le Très-Haut, c'est-à-dire le Père éternel la couvre de sa vertu qui n'est autre chose que sa fécondité virginale dont il lui fait une admirable communication, et par laquelle, n'étant qu'une pure créature, elle est rendue capable d'engendrer dans le temps le même Fils qu'il engendre dans l'éternité, et en la pureté de sa génération. Considérez 3° que *ce Verbe étant homme, donne encore à son Eglise cette admirable virginité* ; car par la communication de sa pureté féconde, *il lui donne la vertu d'engendrer spirituellement de nouveaux enfans, qui sont tous les Fidèles qui la reconnoissent pour leur Mère*. Adorez ces premières et divines sources de la virginité et de la pureté des Prêtres [...] (*id.* p. 358-359, c'est nous qui soulignons).

Ostentation vivante de la mort au monde, l'écologie du prêtre (sa morale, son vêtement, son maintien...), ce témoin de l'au-delà, montre le salut. Prosaïquement, cette mort tangentielle inspire l'ascèse ordinaire du fidèle : travail et monogamie (voir : « Roberto de Nobili et la “querelle des rites Malabares” » et « La *fonction missionnaire* : sur la mission lazariste à Fort-Dauphin (1648-1674) », *in fine*).

Dans les cultes de la nature, les dieux sont une assomption de la fécondité. Mais, pour les chrétiens, la sexualité n'est ni l'expression de la puissance vitale ni le remède à la mort, c'est le signe de l'infirmité de l'homme, voire la cause de la mort. Le serpent, symbole des générations chthoniennes, fait découvrir le genre à l'espèce humaine (ils surent qu'ils étaient nus...). C'est la Chute, la fin de l'immortalité pour Adam et Ève et l'amorce du cycle sans fin des engendrements. Mais Dieu s'est fait homme, et le Christ, tel un nouvel Adam, a racheté la nature mortelle de l'homme. Sur ce constat, deux voies s'ouvrent au croyant :

- Nier la sexualité pour mettre un terme à cette appartenance des fils d'Adam au règne animal – à la sexualité, donc à la mort. La philosophie gnostique représentera cette conception en vertu de laquelle la venue du Christ ayant changé l'homme, le cycle des reproductions, qui fait l'homme tel l'âne aux yeux bandés qui actionne la meule (*Évangile selon Philippe*, trad. fr. J.-E. Ménard, Paris : Letouzey et Ané, 1967, p. 71), doit cesser. Le refus de la sexualité est le moyen d'accélérer le retour à la sainteté du Paradis. Ceux qui renoncent ont déjà atteint l'au-delà et la résurrection...
- En contenir l'expression dans les formes civiles.

> En s'attaquant à la génération, explique Clément d'Alexandrie (150-220), l'hérésie se soulève contre la volonté du Dieu, et blasphème le mystère de la création. De là, un Cassien, soutenant que nos corps sont de vaines apparences ; de là, un Marcion, un Valentin, affirmant qu'il n'y a dans l'homme rien que d'animal, parce que, selon eux, en touchant à l'œuvre de la chair, il s'assimile aux animaux. Assurément, lorsque précipité en aveugle par la passion, il se rue sur des voluptés étrangères, il descend véritablement au niveau de la brute. » « Avancer que le serpent, empruntant aux animaux privés de raison ses machinations contre l'homme, réussit à persuader Adam de s'unir à Eve par les liens de la chair, sans quoi nos premiers parents n'auraient jamais connu ces fonctions naturelles, ainsi que le veulent plusieurs ; c'est encore attacher le blâme à la création, et lui adresser le reproche d'avoir fait l'homme plus faible que la brute, dont le roi de l'univers aurait suivi les grossiers exemples [...] La génération est donc sainte, puisque par elle le monde existe ; par elle les essences, par elle les nations, par elle les anges, par elle les puissances, par elle les âmes, par elle les préceptes, par elle la loi, par elle l'Évangile, par elle, enfin, la connaissance de Dieu" (*Stromates*, III, 17).

D'inspiration stoïcienne, le *Pédagogue* de Clément argumente, contre le dualisme et la fatalité de la Chute que le corps est « l'allié naturel et le compagnon de combat de l'âme », son « vêtement » (I, 102, 1 ; II, 609, 3). « Ce n'est pas donc seulement l'esprit qui doit être sanctifié, mais aussi les mœurs, et la vie et le corps » (*Stromates*, III, 6). L'histoire de l'Église primitive, faite d'une dialectique qui oppose ces philosophies contraires, développe un message unique touchant la reproduction sociale. Pour apercevoir comment les formes extrêmes de la dénégation vitale peuvent être une expression de la vie et comment ceux qui prônent l'extinction de l'espèce, encratites ou gnostiques, peuvent délivrer, paradoxalement, une leçon de « morale bourgeoise » (si l'on nous passe cet anachronisme), il faut bien sûr se représenter leur sacerdoce en situation.

> Au cours du IIe et IIIe siècle, ses défenseurs présentèrent très souvent la morale conjugale chrétienne comme une réaction à l'immoralité supposée du monde païen. En réalité c'est, pour l'essentiel, écrit un historien du christianisme primitif, afin de défendre les vues des chrétiens contre leurs coreligionnaires plus extrémistes que furent affirmés les codes conjugaux chrétiens. Sans le défi que représentait la condamnation encratite des relations sexuelles dans le cadre du mariage, par exemple, Clément d'Alexandrie n'eût jamais composé ses méticuleux conseils aux couples mariés (Peter Brown, *Le renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr. 1995, Gallimard, p. 261).

Les « deux ailes » du mouvement chrétien, pour reprendre l'expression de Peter Brown (p. 261), en phase quant aux valeurs, ne battent que d'une, comme l'explique Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration évangélique* (I, 8) :

> C'est ainsi qu'en l'Église du Christ deux genres de vie ont été institués : l'un dépasse le genre de vie commun et humain ; il n'exige ni mariage, ni descendance, ni propriété, ni fortune […] Comme des êtres célestes, [ses adeptes] regardent d'en haut la vie des autres hommes, accomplissent un sacerdoce pour toute la race en l'honneur du Dieu de tous les êtres […] Et l'autre, plus modeste et plus humain ; il s'applique à un chaste mariage et à la procréation des enfants, et il prend soin du bien familial, et il décide des opérations militaires selon la justice ; il permet de songer à l'agriculture, au commerce et aux autres activités propres à la cité, sans négliger le culte de Dieu (cité par Brown, *op. cit*., p. 258).

Venus d'Orient, les cultes à mystères, qui spéculent sur une après-vie, attestent que la croyance des chrétiens dans un au-delà de lumière n'est pas quelque chose d'exceptionnel. Jésus « transfigurera notre corps de misère en le conformant à son corps de gloire », écrit Paul (*Philippiens*, III, 21). « L'esprit de Celui qui a relevé d'entre les morts Christ Jésus fera vivre aussi vos corps mortels » (*Romains*, VIII, 11). « Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite pas le bien […] je perçois dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon intelligence [… Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (*Romains*, VII, 18, 23-24). Le succès du christianisme participe de cette croyance quasi universelle. Le bilan en forme de défi de l'expansion du christianisme en l'an 197, selon Tertullien dans son *Apologétique* (XXXVII) : « Nous ne sommes que d'hier (*hesterni sumus*), et déjà nous remplissons l'empire, vos cités, vos îles, vos forteresses, vos bourgades, vos conseils, les camps, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, la place publique ; nous ne vous laissons que vos temples » confirme l'alarme formulée par Pline en l'an 112 dans une lettre à l'empereur Trajan (*Epistulae* X. 97) – et infirme son pronostic de renouveau des cultes officiels :

> Ce mal contagieux n'a pas seulement infecté les villes, il a gagné les villages et les campagnes. Je crois pourtant que l'on y peut remédier, et qu'il peut être arrêté. Ce qu'il y a de certain, c'est que les temples, qui étaient presque déserts, sont fréquentés, et que les sacrifices, longtemps négligés, recommencent. On vend partout des victimes, qui trouvaient auparavant peu d'acheteurs. De là, on peut juger quelle quantité de gens peuvent être ramenés de leur égarement, si l'on fait grâce au repentir.

Refuser de se laisser emporter dans le cycle de la reproduction (au lieu d'y trouver le salut – l'immortalité des mortels du *Banquet*), c'est poser qu'il existe, au-delà des apparences, un autre monde. La mélancolie et l'abattement qui sont réputés suivre l'acte sexuel (ce que l'on dénommera la « petite mort ») déplétion masculine corollaire de la réplétion féminine qui perpétue l'espèce, ces signes avant-coureurs de l'anéantissement individuel montrent que l'extinction de l'espèce animale par le renoncement à la sexualité peut être la voie de retour à l'immortalité première. « Parmi les disciples de Tatien, écrit Brown, il y en avait même d'assez extrémistes pour attribuer directement à un acte sexuel la perte originelle de l'Esprit par Adam et Ève. Ils assuraient qu'Ève avait rencontré le serpent, qui représentait le règne animal, et que le serpent lui avait appris à faire ce que font les animaux : avoir des relations sexuelles » (*op. cit.*, p. 130) (voir : Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 17, 12). Si la recherche de la volupté est à l'origine de ce monde, alors la substitution de l'ivresse de l'abstinence à cette amère volupté peut permettre l'accès à cet autre monde qui trouve ses preuves dans la négation de celui-ci (« … Ainsi sur la terre sur la terre germa la première volupté. La femme suivit la terre et le mariage suivit la femme. La procréation suivit le mariage. La mort suivit la procréation » - *Discours sur l'origine du monde* ; dans *Trois mythes gnostiques*, Michel Tardieu, Paris : Études augustiniennes, 1974, p. 146). La possession par l'Esprit saint donnait aux apôtres l'assurance de la présence de Dieu et de leur appartenance à « l'Israël de Dieu » (*Galates*, V, 16). « Je sais un homme en Christ qui fut, voici quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel – était-ce son corps ? je ne sais ; était-ce hors de son corps ? je ne sais, Dieu le sait ! ... cet homme-là fut emporté jusqu'au paradis » (*Corinthiens*, XIII, 2-3). La réalité de ces expériences mystiques ne témoignait pas seulement de la réalité de l'autre monde, elle fondait aussi la croyance que le Christ allait revenir dans un avenir proche. Le don de prophétie est le fait de ceux qui ont quitté « maison, femme, frère, parents ou enfants » (*Luc*, XVIII, 29). Pour ceux-là, qui ont déjà touché la Jérusalem Céleste, le retrait de la société et la continence sont la règle. Paul : « Il est bon pour un homme de ne pas connaître de femmes » (*Corinthiens*, VII, 1) ; « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi. Mais chacun tient de Dieu un don particulier » (*Corinthiens*, VII, 7). Pour les autres, Paul confirme l'égalité des situations sociales. « Que l'on continue de vivre chacun comme Dieu lui a fait sa part, chacun comme Dieu l'a appelé. C'est ce que je prescris dans toutes les Églises [...] Étais-tu esclave lors de ton appel ? Ne t'en soucie pas » (*Corinthiens*, VII, 17, 21). Ce qui distingue la croyance chrétienne des premiers temps, avant son établissement, c'est l'urgence eschatologique : son prêche de la continence, formellement analogue à la leçon du pessimisme stoïcien ou du puritanisme essénien, se conforte de la conviction que la fin est proche. « Le temps se fait court », prêchait l'apôtre Paul (*Corinthiens*, VII, 29).

La morale chrétienne ne révolutionne donc pas la morale sexuelle. Elle rencontre les principes de vie des stoïciens et des néoplatoniciens. Le christianisme est une eschatologie orientale greffée sur le positivisme du droit romain. Loin d'en contredire le message, cette greffe en sublime le propos. La réussite de son prosélytisme tient dans son assomption des valeurs matrimoniales dominantes. En leur conférant un modèle théologique, elle en rationalise – si l'on peut dire – la mise en œuvre. Elle les radicalise. La « dialectique » visée plus haut – encratisme et réserve sexuelle – fonde en religion le contrôle du lit conjugal. Le code en cause, c'est celui du mariage romain, en réalité, tel que représenté sur les sarcophages où l'on voit l'épouse en majesté à son côté de son conjoint. Cette morale sexuelle, *concordia* faite d'égalité, est juridiquement romaine avant d'être stoïcienne, puis chrétienne. Les individus ainsi représentés sont des pairs et l'image de leur couple exprime une relation d'égalité entre les familles (que manifeste la pratique de la dot). C'est ce type « société de mariage » qui est idéalisé dans *Les préceptes de mariage* de Plutarque, composés vers l'an 100, prônant l'égalité juridique des conjoints – dans leur différence et sous la tutelle de l'époux – égalité économique et morale, l'union des corps étant l'image de la fusion des biens,

> de manière que ny l'une ny l'autre des parties n'y puisse discerner ne distinguer ce qui est propre à elle, ne ce qui est à autruy. Ceste communauté des biens mesmement, doit estre principalement entre ceulx qui sont conjoincts par mariage, qui doivent avoir mis en commun et incorporé tout leur avoir en une substance : de sorte qu'ils n'en reputent point une partie estre propre à eulx, et une autre à autruy, ains le tout propre à eulx et rien à autruy. Comme en une couppe où il y aura plus d'eau que de vin, nous l'appelons vin neantmoins, aussi le bien doit tousjours, et la maison estre nommée du nom du mary, encore que la femme en ait apporté la plus grande partie (XVIII, dans la traduction d'Amyot, 1627, *Œuvres morales et meslees de Plutarque, Translatees de Grec en François…*, Genève : Jacob Stoer).

L'autonomie de l'épouse, *sui juris* en droit romain, est exprimée par la philosophie du mariage *sine manu* (où la dot n'entraîne pas de transfert de biens et où, selon la formule de Bouché-Leclerc, « le père prêtait [sa fille] plutôt qu'il ne la donnait au mari » - « Les lois démographiques d'Auguste », *Revue historique*, 57, 1895, p. 241-293), quand l'épouse n'est plus soumise à la tutelle paternelle et alors que les lois en cause tendent à instituer l'inaliénabilité du fonds dotal. Cette indépendance est moquée par Cicéron quand il fait le procès des jurisconsultes :

> Une foule de sages dispositions contenues dans nos lois ont été altérées et corrompues par la subtilité des jurisconsultes. Nos ancêtres avaient voulu que les femmes, à cause de la faiblesse de leur jugement, fussent toutes en puissance de tuteurs : les jurisconsultes ont inventé une espèce de tuteurs sous la dépendance des femmes » (*Pro murena*, XII, 27).

A l'opposé, Titus Gaïus argumente dans ses *Institutes* (§ 190)

> [qu'] aucune raison solide ne paraît avoir conseillé de laisser en tutelle les femmes majeures ; car cette raison, vulgairement reçue, qu'elles sont communément trahies par la faiblesse de leur esprit et qu'il est juste de les gouverner au moyen d'un tuteur est plus spécieuse que sérieuse : car, une fois qu'elles sont majeures, les femmes traitent elles-mêmes et dans leur propre intérêt leurs affaires, l'autorisation du tuteur étant formelle et casuelle.

Le droit matrimonial chrétien infléchit le droit romain par la dénonciation du divorce (le consentement étant au principe du mariage romain – *nuptias enim non concubitus, sed consensus facit*, écrit Ulpien, *Digesta*, 35, 1, 15 – celui-ci peut être rompu si l'un des contractants en marque la volonté), l'opprobre du concubinage et l'opposition au remariage des veufs. En jeu, la capacité juridique de l'épouse. La société romaine tardive voit apparaître, écrit Brown, des femmes en mesure « de détourner des pans de la fortune des grandes familles vers des causes pieuses » (*op. cit.*, p. 416), ce crédit sur l'au-delà constituant l'une des sources les plus importantes de déplacement de richesse de l'histoire de l'Occident. « Mûre, financièrement indépendante et déjà influente, la veuve chrétienne [ayant] pris la décision d'embrasser une continence aussi officielle, aussi héroïque que celle des veufs qui formaient la majorité du clergé » (*op. cit.*, p. 195) devient un enjeu social. Avec la confiscation des biens des hérétiques et des temples païens, tels que réglementée dans le livre XVI du *Code de Théodose* (promulgué en 438), la munificence privée et les legs testamentaires constituent la source principale de la formation du patrimoine de l'Église. (Les dons à l'Église sont répartis en trois types dans le code visé (XVI, 2, 28) : *mancipia,* esclaves, *praedia*, terres et *superlectilem*, biens immobiliers). Saint Jérôme (347-419) vante, dans une lettre à Furia, veuve patricienne dont le mariage était resté stérile, la supériorité du veuvage et il l'exhorte à se « maintenir dans toute la pureté que demande » cette « couronne de la viduité » (« Conseils sur la viduité », *Œuvres de saint Jérôme*, Paris : Auguste Desrez, 1838, p. 299 et s.). En effet : « …à qui laisserez-vous une succession si opulente ? Qui sera votre héritier ? Jésus-Christ, qui ne meurt point et qui est votre seigneur. Votre père en aura de la douleur, mais Dieu s'en réjouira ; votre famille en sera dans la consternation, mais les anges vous en féliciteront […] Vous n'appartenez pas à celui qui vous a mise sur la terre, mais au Sauveur, qui vous a rachetée par le prix infini de son sang. »

Et pour dissuader cette riche veuve de contracter un nouveau mariage et la convaincre de ce qu'il appelle les « avantages de la monogamie », il n'épargne pas les hyperboles :

> Vous avez appris dans le mariage même ce que le mariage a d'ennuis ; vous vous êtes rassasiée de cailles jusqu'à en avoir du dégoût ; votre bouche a senti l'amertume de la bile : voudriez-vous manger encore de ce qui vous a rendu malade, et retourner comme un chien à votre vomissement ? Les oiseaux et les autres bêtes ne tombent pas deux fois dans les mêmes embuscades.

Pour disqualifier, enfin, le dessein universel de l'institution, après l'évocation du stupre matrimonial et le dégoût de ses agapes, la reproduction de la lignée et de ses valeurs :

> Craignez-vous que la famille des Furius ne s'éteigne, et que vous ne laissiez point à votre père un petit-fils qui lui saute au cou, comme si tous ceux qui ont été mariés devaient avoir des enfants, ou que tous les enfants répondissent à la vertu de leurs ancêtres ? Le fils de Cicéron fut-il aussi éloquent que son père ?

Au même titre que le remariage des veuves (sous ce chef), l'adoption est proscrite par l'Église. Salvien (mort après 470) qualifiera d'« enfants du parjure », les enfants adoptés, spoliant Dieu de ce qui lui est légitimement dû (*Contra Avaritiam*). La *Lettre aux Éphésiens* fait de la relation mari-femme l'image de l'union du Christ et de son Église : « Ainsi les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps [...] Personne certes n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire, on la choie, tout comme le Christ fait pour l'Église, parce que nous sommes les membres de son corps » (V, 28-30). L'harmonie du couple chrétien, à la mode romaine, exprime à la fois l'harmonie de la société et l'harmonie du Christ et de son Église. Le legs de sa fortune est la dot qui consacre le mariage de la veuve avec le Christ. « Il n'y a rien de plus beau qu'une âme qui est appelée la fille de Dieu : elle a de la confiance en Jésus-Christ, et dans cette confiance elle marche vers son seigneur et son époux » développe Jérôme dans la lettre citée plus haut. Ce type de legs exprimant la circularité du système : les richesses reviennent à l'Église qui enseigne les voies de leur répartition.

Sans doute le message chrétien, avec son annonce du royaume céleste, doit-il être compris comme une contemption des valeurs d'ici-bas, mais ce procès contient en réalité une leçon de mesure et, en dernier ressort, d'administration des choses. En subvertissant les catégories sociales (ethnie : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec », statut : « Il n'y a plus ni esclave ni homme libre », genre : « Il n'y a plus ni homme ni femme » : « Car vous tous, vous êtes un en Jésus-Christ » - *Galates* 3, 28) le christianisme aspire à une société idéale, à l'inverse de celle que les disciples ont à connaître (« Venez avec moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi je vous donnerai le repos » - *Matthieu*, 11, 28). La croyance en cette « contre-société », consolation des déshérités, croyance en une vie meilleure dans l'au-delà, se justifie d'un mode de vie renouvelé qui s'affiche comme inversion des valeurs du monde ancien (inversion des valeurs « néolithiques », notamment du sacrifice animal : voir, *supra*, l'argumentaire de Paul sur l'inutilité des sacrifices) et dans le renoncement. Elle se révèle en mesure de supplanter les cultes populaires. Pour illustrer l'expansion du christianisme dans la province dont il était gouverneur (la Bithynie et le Pont), l'écrivain latin Pline le Jeune rapporte, dans une lettre à l'empereur Trajan datée de l'an 112, que les temples étaient « presque déserts » et que les marchands d'animaux destinés au sacrifice ne trouvaient pratiquement plus d'acheteurs : le « mal contagieux n'[ayant] pas seulement infecté les villes, mais aussi gagné les villages et les campagnes » *(Epist*. X, 96). Cet abaissement-rédemption des valeurs de vie va avec des règles qui encadrent le comportement du chrétien et notamment des règles matrimoniales. Comme le rappelle Peter Brown dans une conférence sur les idées de Gibbon (*Daedalus*, n° 105, 1976, p. 73-88 « Gibbon's Views on Culture and Society in the Fitfh and Sixth Centuries ») : *The rise of the Christian church is the story of the rise to great power in this world of an institution whose basis was a claim to be interested only in the other world* (« L'essor de l'Église chrétienne est l'histoire de la réussite dans ce monde d'une institution bâtie sur l'allégation de ne s'intéresser qu'à l'autre monde » - p. 79). Cette « mystification » deux fois millénaire n'en est évidemment pas une, le dogme chrétien mythifiant mystiquement l'organisation sociale de la société stratifiée : monogamie, concurrence, travail…

> Chez nous écrit Tertullien [...] la continence est aussi religieuse que l'usage est pudique, puisque l'un et l'autre sont avec le Créateur. La continence rend gloire à la loi du mariage, l'usage la tempère. La première n'est point contrainte, le second est soumis à des règles. L'une est le choix de la volonté, l'autre a des mesures. Nous ne connaissons qu'un seul mariage, de même qu'un seul Dieu » (*De monogamia*, 1).

En faisant du mariage une école de continence, Tertullien se fait le propagandiste surérogatoire (– et involontaire) des valeurs de la parenté descriptive (de la monogamie). *Son obsession de la chair fait de la morale chrétienne la conscience du droit.* Et c'est Augustin qui, dans son *De bono coniugali* (c. 400), articulera la synthèse des « deux ailes » de la doctrine. « Le mariage, explique-t-il, comprime dans ses élans la volupté, met

une sorte de pudeur dans leur fougue et les tempère par le désir de paternité. Il se mêle, en effet, je ne sais quelle gravité aux bouillonnements de la volupté quand, au moment où l'homme et la femme s'unissent, ils songent qu'ils vont devenir père et mère » (III) – concédant, toutefois, n'avoir « jamais entendu dire à qui est marié ou qui l'a été n'avoir eu de rapports avec sa femme que dans l'intention d'une conception » (XIII). Augustin invite à disjoindre le « désir du mariage » (*concupiscentia nuptiarum*) du « désir de la chair » (*concupiscientia carnis*) « qui s'enflamme indistinctement pour le licite et l'illicite » alors que la *concupiscentia nuptiarum*, « faisant bon ménage d'elle, retient loin de l'illicite et guide vers le seul licite. C'est contre ces élans, qui s'opposent à la loi de l'esprit, que toute chasteté combat : chez les époux, pour qu'ils fassent bon usage ; chez les continents et les vierges saintes, pour qu'ils agissent mieux et avec plus de gloire en ne faisant pas usage d'elle » (*Lettres*, 5 et 8). Il réconcilie mariage et continence en les représentant comme les deux mains de la concorde humaine et de la soumission au Créateur : « L'honorabilité du mariage ne résulte pas seulement de la génération d'enfants, mais encore du besoin naturel, partagé par les deux sexes, de faire société » (III) ; « Le mariage et la continence sont deux biens, dont l'un est supérieur à l'autre » (VIII).

> Demander à une femme au delà de ce qu'exige ce besoin de la génération, c'est violer le contrat même du mariage. On lit ce contrat, on le lit en présence de tous les témoins, on y lit cette clause : pour engendrer des enfants ; voilà ce qui fait l'essence de ce qu'on appelle l'acte matrimonial. Eh ! si ce n'était dans ce but qu'on donne et qu'on accepte une épouse, quel père oserait livrer sa fille à la passion d'autrui ? (*Sermons*, LI, 22).

Le célibat du prêtre, qui conclut historiquement les débats sur les vertus de la continence, constitue un moyen terme entre l'encratisme et l'établissement. Son mode de vie est l'équivalent séculier, rassis, professionnel, du témoignage par la possession des prophètes. Il est le témoin, ici-bas, de la vérité immatérielle de l'au-delà. Citons de nouveau Tronson : « Car depuis que [le Prêtre] est élevé au sacerdoce, il n'est point du monde, il tient plus du ciel que de la terre ; sa vie doit être la vie d'une personne ressuscitée ; en sorte que s'il vit encore dans la chair, il ne doit plus vivre selon les appétits de la chair ; il ne doit plus avoir de part à ses plaisirs ; il doit être tout-à-fait dégagé de la corruption » (1826, p. 343-344).

Références

Brown, Peter, 1976, « Gibbon's Views on Culture and Society in the Fitfh and Sixth Centuries », *Daedalus*, n° 105, p. 73-88.

— 1995, *Le renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr., Paris : Gallimard.

Deissmann, Gustav-Adolf, 1906, "Der Name Panthera", *Orientalische Studien f. Theodor Nöldeke zum Sibzigsten Geburstag, vol. 2*. p. 871-875, Giessen : A Töpelmann.

— 1910, *Light from the Ancient East, The New Testament illustrated by recently discovered Texts of the graeco-roman World*, Londres et New-York : Hodder and Stoughton.

Letourneau, Georges, 1907, *Nouveau manuel du séminariste, Directoire de piété à l'usage des clercs de grands séminaires,* Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et Cie.

MacMullen, Ramsay, 1984, *Christianizing the Roman Empire*, New Haven and London : Yale University Press.

Marienberg, Evyatar, 2003, *Niddah : Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, Paris : Les Belles Lettres.

Ménard, Jacques., 1967, *L'Évangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, Paris : Letouzé et Ané.

Schafer, Peter, 2009, *Jesus in the Talmud*, Princeton : Princeton University Press.

Sevoy, François-Hyacinthe, 1828, *Seconde retraite pour les prêtres, Devoirs ecclésiastiques*, tome quatrième, Paris : Gauthier Frères et Cie.

Tronson, Louis, 1826, *Entretiens et méditations ecclésiastiques*, Lyon : Busand.

Penser la régularité :
La forme et le temps dans la société traditionnelle

La révolution eschatologique (dans la représentation des fins) que constitue le christianisme, bien que n'induisant aucune transformation majeure de la structure des sociétés antiques, porte des conséquences morales et philosophiques notoires. Après avoir rappelé les fondements anthropologiques des « sociétés traditionnelles », on évoquera quelques-unes de ces conséquences.

Des sociétés agricoles

La vie des sociétés traditionnelles est fondée, on l'a répété, sur le cycle des productions vivrières. La régularité des cycles germinatifs, la régularité des saisons, la régularité naturelle en général y font l'objet d'un souci et d'une ritualisation qui visent à garantir le cours des choses. La reproduction des êtres et des biens constituant la valeur suprême, Œdipe peut proclamer : « A ceux qui n'obéiraient pas, je souhaite que les dieux ne fassent sortir ni moisson de leurs champs ni enfants du sein de leurs femmes » (*Œdipe-Roi*, 269 et s.). L'irrégularité, l'exception, la faute sont perçues comme une atteinte systémique à l'ordre.

Rites de prémices et représentations de la régularité

Dans ce type de société, les principaux rituels ont le renouveau de la nature pour objet. Cette liturgie agraire comporte deux temps forts touchant la récolte : la fête de prémices et la fête des moissons. Il s'agit, dans la fête des prémices, d'assurer la récolte en se prémunissant contre le risque que les produits de la terre n'arrivent pas à maturité. On consacre les premiers fruits et on propitie les puissances. Il s'agit, dans le rituel des moissons, de conférer à la graine la nature de semence. Le temps des prémices est un temps particulièrement critique dans la mesure où c'est une période de soudure alimentaire. Un poète grec du VIIe siècle, Alcman de Sardes (Alcméon), caractérise cette conjoncture en disant : « Tout pousse, mais il n'y a pas grand-chose à manger ». Précisément, un proverbe swazi (une population d'Afrique du Sud dont les rituels royaux ont été particulièrement étudiés) énonce à propos de la période correspondante dans l'hémisphère austral : « On mange les déchets qui restent entre les dents ». À moins de « manger son blé en herbe », autrement dit, il n'y a donc pas grand-chose à se mettre sous la dent. C'est le sens premier de l'expression familière (et ironique) que nous employons pour qualifier une situation sans issue : « C'est la fin des haricots »...

Les rites de prémices ont une finalité de réfection sociale et naturelle opérée par une réappropriation des catégories. Le rite des Thargélies, en Grèce archaïque, mettait ainsi en scène une dramatisation humaine de la crise végétative. L'opérabilité du rite se manifeste dans sa dualité : rite en deux temps où la purification précède et produit la régénération. Conjuration de l'usure de l'année, des flétrissures physiques et morales, il s'agit dans les Thargélies, en expulsant l'épuisement ou le déréglement de la norme qu'expriment l'altération et l'irrégularité, de refaire l'ordre et d'assurer la venue à maturité des productions en gestation ou en croissance. Le second temps des Thargélies, cette remise en ordre opérée, consistait en une consécration des prémices et une invocation propitiatoire.

On conçoit que, dans un tel souci, toute irrégularité fasse sens et que ce soit par ses implications en chaîne que l'exception classificatoire pose problème. Ainsi l'infirmité, mais aussi la gemellité (voir : « Morale et handicap : la reconnaissance de la forme humaine ») ou la non conformité sont appréhendées et redoutées non pour elles-mêmes ou en considération de la personne, mais pour leur dangerosité contagieuse. L'exception cause une insécurité cognitive qui signale une menace sur le cours des choses.

Les animaux au statut ambigu, à cheval sur plusieurs classifications, sont généralement considérés comme « impurs » ou, avec une apparence de paradoxe, supposés entretenir des relations privilégiées avec le sacré. A propos des Lele du Kasaï, l'anthropologue Mary Douglas rapporte que ceux-ci considèrent l'écureuil volant, à la fois mammifère et oiseau comme *hama*, impur. Mais aussi les créatures comme les serpents, grenouilles et crapauds, de par leur écologie « mixte » ou encore la tortue, terrestre et ovipare (1955, pp. 388, 390, 392 et 1957, p. 48). Quant au pangolin (il s'agit du petit pangolin, *Manus tricuspis*), il défie les catégories ordinaires. « Dans nos forêts disent les Lele, il y a un animal qui a la queue et le corps d'un poisson, couvert d'écailles. Il a quatre pattes et il grimpe dans les arbres » (« Animals in Lele Religious Symbolism », *Africa*, 1957, XXVII, I, 46-58,

p. 50). Le petit pangolin, qui cumule ces attributs contradictoires, est considéré en raison de ce statut d'exception comme un animal-esprit. Il est bipède et, comme les humains, il est sujet à la honte : ne baisse-t-il pas la tête comme un homme qui ne doit pas regarder sa belle-mère ? (*Implicit Meaning, Essays in Anthropology*, Londres, Boston : Routledge & Paul, 1975, p. 302). Les Lele considèrent qu'il se laisse capturer en se laissant tomber des arbres au lieu de s'enfuir. Immobile et s'enroulant sur lui-même, il s'offre au coup fatal (1957, art. cit., p. 50). Il est appelé « chef » et il influe bénéfiquement sur la fécondité des femmes. Il partage, en effet, avec le chef sacré une position taxinomique exceptionnelle fondée sur la transgression (voir « Dessin du dessein »), polyvalence qui fait de lui un médiateur cosmique et un opérateur de la fécondité. (Chez les Lovedu, sa graisse est associée à la « médecine de la pluie » et à la royauté - Krige J. D. et E. J. Krige, *The Realm of a Rain-Queen, a Study of the Pattern of Lovedu Society*, Londres, New-York : Oxford University Press, 1943, p. 274.)

Le Pangolin est un mammifère de la famille des manidés habitant les régions tropicales et équatoriales d'Afrique et d'Asie du Sud-Est. Son corps est recouvert d'écailles. Le Pangolin Géant peut atteindre 1,5 m et peut peser jusqu'à 35 kg. Il se nourrit de fourmis et de termites que ses pattes dotées de longues griffes et sa langue visqueuse lui permettent de capturer. Lorsqu'il est en danger, il s'enroule sur lui même pour se protéger d'où son nom (en malais, *pang goling* qui signifie « celui qui s'enroule »). La femelle donne naissance à un seul petit.
Les trois espèces asiatiques de Pangolin sont menacées d'extinction (la médecine populaire prête des vertus curatives à ses écailles) et figurent à l'annexe II du CITES (Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction). Son rôle probable d'hôte intermédiaire dans la propagation du coronavirus à l'origine de la Covid-19 lui vaudra peut-être une rémission – à l'instar de la bonne fortune de la civette palmiste en Chine, incriminée dans la diffusion du Sras et aujourd'hui offciellement interdite à la consommation.

Bon à penser = bon à manger

(Lévi-Strauss, C., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : PUF., 1960, p. 147)

Les interdits alimentaires, qui sont souvent justifiés par des arguments religieux ou sanitaires qualifiant la pureté, peuvent aussi se comprendre en fonction de règles cognitives. Ce qui est bon à penser est bon à manger. La chair du pangolin est ainsi parfois présentée comme incomestible en raison du caractère « tératologique » de l'animal. Le *Lévitique* (qui rassemble les prescriptions religieuses de la religion juive) énonce un certain nombre de règles

alimentaires qui se révèlent être des règles classificatoires. Une population pour qui le bœuf constitue un aliment valorisé prendra les caractères distinctifs du bœuf pour discriminer le comestible du non comestible, soit : ruminant, pied onglé et sabot fendu. Ce qui exclut : le chameau, le lièvre (classé dans la Bible parmi les ruminants, mais n'ayant pas le « sabot » fendu), le daman et le porc, doté d'un sabot fendu mais ne ruminant pas. Chez les animaux aquatiques, la règle est la possession de nageoires et d'écailles, etc.

Lévitique 11 (Traduction Œcuménique de la Bible, 1988)

1 Le SEIGNEUR adressa la parole à Moïse et à Aaron et leur dit:
2 «Parlez aux fils d'Israël: Parmi tous les animaux terrestres, voici ceux que vous pouvez manger:
3 ceux qui ont le sabot fendu et qui ruminent, ceux-là vous pouvez les manger.
4 Ainsi, parmi les ruminants et parmi les animaux ayant des sabots, vous ne devez pas manger ceux-ci: le chameau, car il rumine, mais n'a pas de sabots: pour vous il est impur;
5 le daman, car il rumine, mais n'a pas de sabots: pour vous il est impur;
6 le lièvre, car il rumine, mais n'a pas de sabots: pour vous il est impur;
7 le porc, car il a le sabot fendu, mais ne rumine pas: pour vous il est impur.
8 Vous ne devez manger de leur chair, ni toucher leur cadavre ; pour vous ils sont impurs.
9 Parmi tous les animaux aquatiques, voici ceux que vous pouvez manger: tout animal aquatique, de mer ou de rivière, qui a nageoires et écailles, vous pouvez le manger;
10 mais tous ceux qui n'ont pas de nageoires ni d'écailles - bestioles aquatiques ou êtres vivant dans l'eau, en mer ou en rivière - vous sont interdits
11 et vous resteront interdits; vous ne devez pas manger de leur chair, et vous mettez l'interdit sur leur cadavre;
12 tout animal aquatique sans nageoires ni écailles vous est interdit.
13 Parmi les oiseaux, voici ceux sur lesquels vous devez mettre l'interdit; on ne les mange pas, ils sont interdits: l'aigle, le gypaète, l'aigle marin,
14 le milan, les différentes espèces de vautours,
15 toutes les espèces de corbeaux,
16 l'autruche, la chouette, la mouette, les différentes espèces d'éperviers,
17 le hibou, le cormoran, le chat-huant,
18 l'effraie, la corneille, le charognard,
19 la cigogne, les différentes espèces de hérons, la huppe et la chauve-souris.
20 Toute bestiole ailée qui marche sur quatre pattes vous est interdite.
21 Toutefois, de toutes les bestioles ailées marchant sur quatre pattes, voici celles que vous pouvez manger: celles qui, en plus des pattes, ont des jambes leurs permettant de sauter sur la terre ferme.
22 Voici donc celles que vous pouvez manger: les différentes espèces de sauterelles, criquets, grillons et locustes.
23 Mais toute bestiole ailée qui a simplement quatre pattes vous est interdite.
24 De plus, ces animaux vous rendent impurs - quiconque touche leur cadavre est impur jusqu'au soir,
25 et quiconque porte leur cadavre doit laver ses vêtements et il est impur jusqu'au soir ;
26 toutes les bêtes qui ont le sabot non fendu ou qui ne ruminent pas - pour vous elles sont impures; quiconque les touche est impur.
27 De même tous les quadrupèdes qui marchent sur la plante des pieds sont impurs pour vous; quiconque touche leur cadavre est impur jusqu'au soir,
28 et quiconque porte leur cadavre doit laver ses vêtements et il est impur jusqu'au soir, car pour vous ils sont impurs.

• Le pied du chameau, avec sa plante souple et élastique revêtue d'une mince couche de corne, paraît fait pour le sol sablonneux. La face supérieure du pied présente un sillon médian interdigital (le chameau est un onguligrade qui marche sur deux doigts), mais la semelle plantaire est d'un seul tenant et le pied s'aplatit uniformément contre le sol. Ce que l'on peut confirmer d'expérience : quand, sur une piste saharienne, on passe après une troupe de chameaux, la piste est bien damée… Le chameau n'a donc pas le sabot fendu comme pourrait le laisser penser l'expression argotique *camel toe*, qui fait référence à la partie supérieure du pied de l'animal et qui désigne une configuration imitée par un postiche (qui a été tendance au Japon et dont se parent parfois les transgenres) mettant la fente vulvaire (*rima vulvae*, *pudendal cleft*) en évidence.
(L'utilitaire « pied de biche » du cambrioleur, l'*iron crow* de *Roméo et Juliette*, V, 2, ou le « pied de biche » de la machine à coudre sont explicites, ils ont bien « le sabot fendu »…)
• L'essentiel de la viande de porc aujourd'hui consommée provient d'animaux castrés et de femelles. La viande des mâles entiers possède une odeur caractéristique, dite « odeur de verrat » (sous l'action de l'hormone sexuelle mâle, l'androsténone), qui la rend en effet généralement impropre à la consommation. Mais cet empêchement ne concerne pas tous les consommateurs. Une équipe de chercheurs norvégiens a pu montrer que toutes les personnes testées se montrant dégoûtées par l'odeur en cause ont une signature génétique particulière, à savoir *deux copies RT du gène OR7D4* (Lunde K *et al.* « Genetic Variation of an Odorant Receptor OR7D4 and Sensory Perception of Cooked Meat Containing Androstenone ». *PLoS ONE* 7(5): May 2012). Les gènes OR codent les récepteurs d'odeur présents dans le nez. Parmi eux, l'OR7D4, qui réagit à l'androsténone, existe sous deux formes différentes, RT et WM. Les personnes ayant deux copies RT de ce gène se révèlent plus sensibles à l'androsténone, tandis que les autres n'éprouvent pas de dégoût particulier pour la viande de porc à laquelle on a ajouté de l'androsténone de synthèse. Les chercheurs se posent la question d'une possible sélection génétique par l'environnement et des biais culturels. La version WM du gène OR7D4 serait susceptible d'être plus fréquente dans les populations où la viande de porc constitue un aliment important.

La représentation du temps

Temps cyclique et temps linéaire : le salut et la marche du progrès...

Nous considérons comme une évidence universellement partagée la représentation du temps suivante : sur une ligne orientée de gauche à droite, le temps est supposé se dérouler comme un mobile qui se déplace sur un espace plan. La position actuelle du mobile désigne le présent, l'espace parcouru le passé et l'espace à parcourir l'avenir. Autre évidence, qui définit la croyance au progrès : le temps qui vient (à droite du temps présent) est supposé représenter une réalité qualitativement supérieure à celle qui se trouve à gauche de l'instant *t*. Représentation linéaire du temps et croyance au progrès sont liées. La ligne est ouverte et le progrès cumulatif. L'argument publicitaire par excellence : « C'est nouveau ! », « Ça vient de sortir ! » est le slogan de cette attente et de cette incomplétude auquel le simple déroulement du temps serait en mesure de porter remède. Le progrès a pour moteur ce renouvellement technique sans fin dont l'empirique loi de Moore, énoncée en 1965 (doublement de la capacité des micro-processeurs tous les dix-huit mois), est le symbole. Ce progrès technique a été le support de l'expansion des nations occidentales et a nourri une accumulation de richesses matérielles apparemment sans limite. C'est le moteur de la consommation et le « toujours plus ! » attendu de l'État-providence.

En réalité, la représentation la plus commune du temps est un cercle, une ligne fermée qui revient à son point de départ : telle que figurée dans le mythe de l'« éternel retour » (« Dans la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent. » - Héraclite, frag. 103). L'action humaine, dans cette représentation, a pour principal objet de contribuer rituellement à la régularité des cycles en traquant l'irrégularité et en sacrifiant aux puissances hypostases de la régularité – qui commandent la reproduction des êtres et des choses. Le chapitre consacré à la royauté sacrée expose comment la recherche de la régularité peut constituer un idéal politique dans lequel la personne du roi sert de modèle à la norme. Dans cette conception de la causalité, le réel est pensé en fonction d'un donné mythique dont il est supposé être l'imitation et le rituel a pour fonction de servir de modèle au présent et d'induire cette configuration imaginée et attendue. Les scénarios de cette facture sont nombreux – celui ici évoqué a pour principe un rituel de prémices – mais ils ont en commun une structure identique : mise au ban des exceptions classificatoires opérant une réappropriation des classifications ou une mise en scène d'un chaos précédant une réaffirmation de l'ordre. C'est le scénario classique du Carnaval ou de la recréation périodique du Cosmos. Ce qui est significatif, ce n'est donc pas le réel présent, le temps profane, mais sa forme intemporelle, originelle, mythique, que le rituel a pouvoir de réactiver. Cette promesse de rénovation et de régénération, quand la régularité est la forge du temps, disqualifie l'innovation, neutralise ou euphémise le changement et engage une représentation an-historique de l'écoulement temporel. Tout ce qui n'est pas répétition de ce qui a déjà été est non advenu. Les langues de ces sociétés ont généralement pour propre une neutralisation du futur. Les deux références qui suivent illustrent cette conception qui place le futur, non pas devant nous, comme le faisons, mais derrière…

• **La conception Malgache du temps** : « Quand le futur vient de derrière. Le concept malgache de temps et d'ordre du monde et conséquences pour le transfert de technologie », Öyvind DAHL. (Texte accessible sur le site <*AnthropologieEnLigne.com*>)

• **La conception Aymara du temps** :
« With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time. » Rafael E. Núñeza, Eve Sweetserb, *Cognitive Science* 30 (2006) 401–450
En ligne : www.cogsci.ucsd.edu/~nunez/web/NSaymaraproofs.pdf, un résumé en français trouvé sur le Net :

Cette étude portant sur le langage et la gestuelle du peuple aymara en Amérique du Sud montre que les Aymaras possèdent une conception inversée du temps. Les Aymaras (Qolla ou Colla) vivent sur l'altiplano bolivien, sur les contreforts andins des régions Moquegua et Tacna au Pérou et de Tarapaca au Chili. Quand on demande à un vieil informateur aymara « de faire face à son passé » on n'obtient pas de réponse... tout simplement parce qu'il le fait déjà. La métaphore spatiale du temps, basée en partie sur l'orientation et le mouvement du corps, et qui place le futur en avant et le passé en arrière, est loin d'être un principe cognitif universel. Pour les Aymaras, le passé est devant et le futur derrière.

L'enquête, menée par le professeur de linguistique Eve Sweetser de Berkeley et le professeur de sciences cognitives Rafael Nunez de l'université de Californie à San Diego a été publiée dans la revue *Cognitive Science*. « Jusqu'ici, dans tous langages étudiés à travers le monde, toutes les cultures non seulement associaient le temps à des propriétés spatiales, mais elles positionnaient universellement le futur en face du moi et de passé dans le dos. Le cas des aymaras est le premier à se différentier du modèle standard », indique Nunez [avec quelque approximation comme le montre l'exemple malgache, cité dans sa bibliographie, dans une version anglaise].

Le langage des aymaras, qui vivent dans les montagnes andines de Bolivie, du Pérou et du Chili, a été remarqué dès le début de la conquête espagnole. Au 17e siècle, les jésuites le jugeaient particulièrement adapté aux idées abstraites, et au 19ème siècle il fut surnommé la « langue d'Adam ». Plus récemment, Umberto Eco admirait sa capacité à créer des néologismes, et il y eut même quelques tentatives contemporaines pour utiliser ce qu'on a appelé la « logique andine » pour ajouter une troisième valeur au système binaire standard vrai/faux en informatique.

Cependant, pour Nunez, personne n'avait auparavant essayé de préciser la cartographie métaphorique que les Aymaras utilisent pour représenter le temps. Pour l'étude, Nunez a rassemblé environ 20 heures de conversations avec 30 adultes aymaras du nord du Chili. Des discussions naturelles et spontanées à propos d'événements passés et à venir ont été filmées afin d'enregistrer les gestes naturels et inconscients accompagnant les expressions désignant le « passé » et le « futur ».

(Cliché R. Nuñez, université de San Diego)
Le geste joint à la parole :
L'informateur désigne ici l'espace devant lui en se référant au passé.

L'analyse linguistique semble, en surface, très claire : Le langage aymara utilise le mot « nayra », signifiant « le passé » pour désigner « l'œil », « le devant » ou « la vue » et « qhipa » signifiant « le futur » pour désigner « l'arrière » ou « derrière ». Ainsi, par exemple, l'expression « nayra mara », qui signifie « l'année dernière » se traduit littéralement par « l'année devant ». Mais, selon les chercheurs, l'analyse linguistique ne dévoile pas tout. Des langues « exotiques » comme l'anglais (ou le français) peuvent également employer des expressions inversées voire ambiguës. Chez les aymaras, cependant, cette analyse est confirmée par les données gestuelles. Les personnes âgées, particulièrement celles qui ne possèdent pas un espagnol grammaticalement correct, désignent l'espace situé derrière elles en parlant du futur et l'espace situé devant en parlant du passé, avec des mouvements de la main ou du bras si l'événement est proche et des mouvements plus amples si l'événement est situé plus loin dans le temps. En d'autres termes, elles utilisent des gestes qui nous sont familiers, mais exactement à l'envers.

« Ces résultats suggèrent que des abstractions familières comme le temps soient, du moins en partie, un phénomène culturel », indique Nunez. « La façon dont nous considérons le temps sur un axe derrière-devant, en interprétant le passé et le futur comme s'ils étaient des positions, est fortement influencée par nos déplacements, notre morphologie dorso-ventrale, notre vision binoculaire faciale etc. » Le phénomène, cependant, n'est pas complètement expliqué. Une possibilité, selon Nunez et Sweetser, serait que les aymaras accordent une grande signification au fait qu'un événement ou une action a été vu ou non par l'orateur. Une phrase « simple » telle que "Christophe Colomb a navigué sur l'océan bleu en 1492", n'est pas possible en aymara. La phrase n'est pas qualifiée et devrait forcément indiquer si le locuteur a personnellement été témoin de l'événement ou s'il ne fait que rapporter une rumeur. Dans une culture qui favorise à ce point la distinction par le langage entre le vu et le non-vu ainsi qu'entre le certain et l'incertain, il peut être naturel de situer le passé avéré devant soit, à l'intérieur de son champ visuel, et le futur inconnu et inconnaissable derrière son dos. Bien que ce puisse être une première explication, conforme avec les observations, les chercheurs ajoutent que « les plus vieux aymaras refusent purement et simplement de parler du futur parce que peu ou rien de tangible ne peut être raconté à son sujet ». L'explication n'est donc sans doute pas suffisante, d'autant que d'autres cultures utilisent également des systèmes visuels similaires mais situent toujours le futur en avant.

Par contre, les conséquences ont pu avoir été importantes. Cette différence culturelle et cognitive pourrait avoir contribué, selon Nunez, au mépris des conquistadors vis-à-vis des aymaras qu'ils ont pu considérer comme un peuple paresseux, indifférent au progrès et incapable « d'aller de l'avant ». Actuellement, si l'avenir de la langue des aymaras n'est pas menacé (on compte environ deux à trois millions de locuteurs contemporains), cette façon particulière de penser au temps semble, au moins au nord du Chili, être en déclin. Les sujets les plus jeunes de l'étude, qui parlent couramment l'espagnol, ont tendance à faire des gestes comme le reste du globe, et il est évident qu'ils ont réorienté leur façon de penser. Désormais, ils tournent le dos au passé, et font face au futur.

La conception linéaire du temps

Aristote

La pensée grecque, qui partageait la conception cyclique du temps des sociétés traditionnelles, interprétait le phénomène par l'essence, oppposant l'Idée à la conception de l'écoulement généralisé et à sa « philosophie morveuse » (*panta rhei*). À ce titre, le « monde de la génération et de la corruption » n'est qu'un reflet ou une ombre de l'Etre. Mais elle invente aussi une représentation du temps – qui anticipe la représentation scientifique – qui a pour substrat le mouvement et l'espace. Le concept même de temps est paradoxal remarque Aristote : en effet, il est être et non-être : « d'une part, il a été et il n'est plus, d'autre part, il est sur le point d'être et n'est pas encore » (*Physique*, livre IV, 217 b 33-34). De surcroît, le temps est divisible mais ses parties, de même, « sont passées pour les unes quand les autres à venir, quand aucune n'existe » (218 a 6). « Comment fonder la réalité du temps, si celui-ci est divisible alors que ses parties n'existent pas ? » La notion de mouvement dans l'espace permet d'échapper aux apories et aux paralogismes de la perception subjective du temps. La conscience du temps est la perception de l'écoulement. Mais l'absence de perception n'arrête évidemment pas le temps : on confond, quand on dort, parce que l'on n'a pas perçu l'intervalle qui les sépare, l'instant d'avant et l'instant d'après. Le temps a partie liée avec le mouvement qui s'effectue dans l'espace, d'un lieu à un autre, suivant la grandeur. La grandeur est continue, de même que le mouvement. Ce qui permet de qualifier le temps. Le temps est ainsi « le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (219 b 1-2). Il y a un lien essentiel entre le temps et le mouvement. Mais « le temps est partout et en toutes choses de façon égale » (218 a 13), ce qui n'est pas le cas du mouvement, rapide ou lent. Le temps est la forme qui permet de mesurer la vitesse d'un mouvement. Le temps est le nombre nombré du mouvement, selon l'avant et l'après. L'unité de mesure du temps est l'instant. L'instant est, comme le mobile, le même dans son essence et autre quant à son lieu, à la fois identique et différent. « En tant qu'il est limite, l'instant n'est pas un temps, il est accident du temps ; et en tant qu'il est nombre, il est temps » (219 b 22-23). La mesure du temps est donc possible grâce à un index d'identité indépendant de la subjectivité : le mobile et l'instant.

Augustin

La pensée d'Augustin hérite de la conception grecque de l'impermanence des choses et de la croyance en un monde idéal qui polarise à distance la réalité matérielle. Par opposition à l'éternité de Dieu, le temps est l'entropie de la créature qui roule vers le néant (*Confessions*, XII, 11, 11). La formule de Pascal : « Platon, pour disposer au christianisme » (*Pensées*, 219) souligne cette continuité. Le message chrétien tient bien, en effet, dans cette espérance en un ailleurs, ou en un au-delà qui rédime le monde visible. Avec cette innovation qui fait toute la différence : l'entrée, par l'incarnation, de l'Être dans le « monde de la génération et de la corruption ». Cette croyance inouïe, qu'un Dieu se fasse homme et qu'il se fasse homme pour sauver l'humanité (et pas seulement les fils d'Abraham), qui suscite l'anathème des docteurs de la loi et l'ironie des philosophes, ouvre le champ de l'histoire. Dans la généralité des religions, le Médiateur est un homme qui est « divinisé » ; dans la croyance chrétienne, le Médiateur est un Dieu qui se fait homme : « En tout semblable aux hommes il eût été trop loin de Dieu ; en tout semblable à Dieu, il l'eût été trop des hommes, et ainsi, il n'eût pas été médiateur » (*Confessions,* X, 42, 67).

La conception augustinienne du temps met ainsi en forme, au plan philosophique, le fait chrétien par excellence : le dogme de la conversion de la divinité à la vie humaine, substituant à la réminiscence ascendante des platoniciens la grâce descendante du Médiateur : Dieu a souci de l'homme. Et Dieu ne peut se faire plus ostensiblement homme qu'en étant lui aussi soumis au destin de l'homme : à la mort et à ce que la condition humaine comporte de plus misérable, comme la passion du Christ le démontre, en s'identifiant à la lie de l'humanité. « Jésus-Christ est livré à ses ennemis et se laisse écraser [...] comme un ver de terre », dira Bossuet (précédemment cité). Mais comme cet homme superfétatoirement homme est un dieu, alors tous les hommes sont sauvés. La vie humaine n'est plus cette douloureuse course vers la mort, mais une promesse de vie d'autant plus assurée que cette vie est meurtrie… Les commentaires d'Augustin ne constituent pas en eux-mêmes une nouveauté, puisqu'ils se rapportent essentiellement à la narration des Évangiles et à l'exégèse de Paul. Mais ils font entrer en philosophie le mythe d'un dieu historique. Inaugurant le mélange intime de la spéculation sur le monde et de la subjectivité, Augustin, reportant dans le temps la dualité constitutive de la nature humaine, éprouvée dans le sentiment d'incomplétude et de déréliction de la créature devant son Dieu, annexe la philosophie aux religions du salut et découvre le secours de l'histoire par la biographie :

> Le fleuve des choses temporelles nous entraîne ; mais comme un arbre au bord du fleuve est né Notre Seigneur Jésus-Christ... Il a voulu en quelque sorte se planter au bord du fleuve des choses temporelles. Tu es emporté par le courant ? tiens-toi à l'arbre. L'amour du monde te roule dans son tourbillon ? Tiens-toi au Christ. Pour toi il s'est fait temporel afin que tu deviennes éternel ; car si lui aussi s'est fait temporel, c'est en demeurant éternel. Il a emprunté quelque chose au temps, il ne s'est pas éloigné de l'éternité. Toi par contre tu es né temporel et par le péché tu es devenu temporel : toi tu es devenu temporel par le péché, lui est devenu temporel par miséricorde et pour te délivrer du péché... (Commentaire de la Première lettre de Jean.)

Cette forte image, l'arbre et le fleuve, la dérive et le point fixe montre quelle peut être la puissance de la croyance sur l'appréhension des choses. Ainsi le mal peut être conjuré par cette conviction, qui fonde le succès de la « bonne nouvelle », qu'il existe un Dieu au-delà du visible et que ce Dieu s'intéresse au bonheur des hommes. L'évangile (littéralement, en grec : la « bonne nouvelle »), c'est l'annonce et le commentaire d'un *fait historique* formulé dans le credo :

> Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur qui a été conçu du Saint-Esprit, *est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli,* est descendu aux enfers, est ressuscité des morts le troisième jour, est monté aux cieux [...] (Symbole des Apôtres).

Le fils de Marie, nommé Jésus, né à Bethléem, issu de David, est ainsi le Messie annoncé par les prophètes. Ce Jésus historique est le fils de Dieu qui, en se faisant chair, conjoint l'essence divine à la vie humaine. Sans doute, le christianisme peut-il aussi se comprendre dans le fil des initiations et des religions à mystères qui promettent l'immortalité, mais avec un scénario tout à fait original du sacrifice. Le sacrifice du fils de Dieu rachète rétrospectivement la Faute d'Adam, *crée un avant et un après*, ouvrant le temps historique de la « bonne nouvelle », de sa diffusion et de l'attente de la Parousie.

Dans les *Confessions*, Augustin, s'opposant à la conception aritotélicienne, qui appréhende le temps par le mouvement et l'espace, on l'a noté, montre que, dans une perspective de la conscience, le temps n'a pas d'être. Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore et le présent est cet instant qui retourne immédiatement au néant. Ainsi le temps n'a d'autre réalité que la réalité subjective que lui confère la conscience, par la mémoire (le souvenir du

passé), l'attente (la représentation de l'avenir) ou l'attention (l'observation du présent). Le temps n'a pas d'être en lui-même, il n'existe que dans l'esprit (XI, 20,26). L'originalité (et la modernité) de cette réflexion sur le temps réside dans son approche phénoménologique. Il n'y a pas, à ce titre, trois temps, puisque pour le sujet humain tous les temps sont au présent : *praesens de praeterito* (le passé représenté), *praesens de presentibus* (l'instant présent) et *praesens de futuris* (la représentation du futur). Le temps selon Aristote est propre à mesurer le cours des choses, mais ce temps abstrait, géométrique, matériel suppose une permanence de ce qui se déplace dans le temps, quand c'est l'impermanence qui spécifie la conscience humaine (la représentation psychique) du temps. Le temps est précisément ce qui excepte l'homme du cours des choses puisqu'il a conscience du temps, conscience qui est mêmement conscience de sa propre imperfection.

La pensée augustinienne, autobiographique, expérience spirituelle, pense l'intercession divine comme un acte qui, arrachant l'homme au péché et à la contingence, arrête le flux du temps, lui donne une direction et lui assigne un terme : Dieu, entreprenant de « tout réconcilier en lui, instaure la paix par le sang de sa croix » (Paul, *Colossiens*, I, 20). La faute d'Adam a fait l'homme « soulevé de désir et accablé de regrets » ; « une affreuse et soudaine corruption s'abattit comme une maladie sur les hommes : ils perdirent cette stabilité dans la durée avec laquelle ils avaient été créés et s'engagèrent dans les vicissitudes de l'âge en direction de la mort » (*De peccatorum meritis et remissione*, I, 16, 21). Avant le Christ, donc, le règne du péché ; après le Christ, le temps de la rédemption et de la constitution de la « cité de Dieu », jusqu'au retour en gloire du Christ qui, la Bonne Nouvelle ayant été répandue, consacrera la consommation des temps. Alors que le temps naturel est celui de la dégradation, le sacrifice du Christ assure au croyant une « jeunesse incorruptible » : « Tandis qu'en nous l'homme extérieur se corrompt, de jour en jour l'homme intérieur se renouvelle » (II, *Corinthiens*, IV, 16).

La vie humaine n'est donc qu'une « course vers la mort, où il n'est donné à personne de s'arrêter, ni de reprendre haleine un instant... » (*Cité…*, XIII, 10). Avant la Faute, le temps n'existait pas... C'est ce Dieu qui prend visage d'homme, qui donne un sens au temps et l'arrache à l'inévitable dégradation. L'expérience négative du temps, le « tourbillon du monde », l'aspiration à la plénitude et à la paix du désir réalisé forgent et fondent la croyance qu'il existe un âge d'or qui peut être retrouvé, non par le rituel, cette imitation recréatrice de l'origine, mais à la faveur d'un événement historique qui, ayant réalisé le salut des hommes *ephapax* : en seule une fois, une fois pour toutes (Paul, *Romains*, VI, 10), est une promesse du futur, un accomplissement et non une involution du temps. Le temps humain est donc à la fois une participation et une attente de cet accomplissement. Le temps n'est pas « perdu » puisqu'il sert le projet divin, il est cette *distensio,* explique Augustin, dont l'écoulement imite le présent divin. La faculté humaine de retenir le temps dans la mémoire sauve l'instant de la perte définitive qui marque le temps des choses. La durée, cette construction de l'esprit qui rassemble en un tout significatif le flux d'états successifs qui retournent au néant, libère l'être humain du processus de dégradation dans lequel il est inéluctablement pris – quand cette mémoire téléologique est attente du retour glorieux du Christ. La vertu chrétienne d'humilité est à la fois négation de la gloire des corps, relativisation du temps présent (tempérance) et attente. « Circoncision vivante de l'esprit et de la chair, nous immolons le siècle dans notre esprit et notre chair » (Tertullien, *De cultu feminarum*, II, IX).

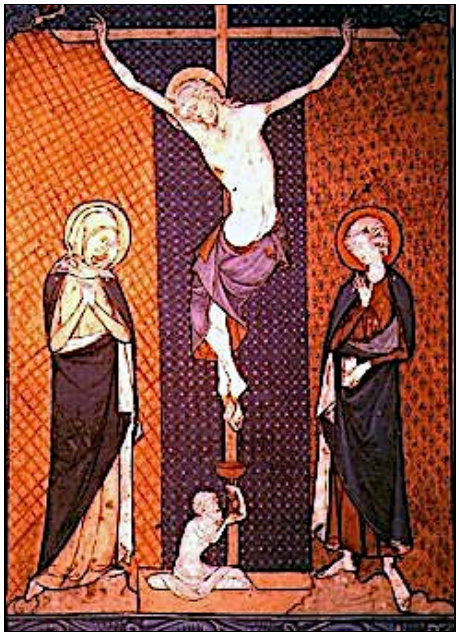
> Le christianisme avait fixé la fin de l'homme au-delà des limites de la vie présente [...] il lui fallait donc admettre aussi que tout, dans la vie des individus comme dans celle des sociétés dont elles font partie, devait nécessairement s'ordonner en vue de cette fin supra-terrestre. Or, la première condition pour qu'un tel ordonnancement s'établisse, est qu'il y ait un déroulement réglé des événements dans le temps, *et d'abord qu'il y ait un temps* (Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris : Vrin, 1932, p. 366, souligné par nous).

L'eschatologie chrétienne donne naissance à une conception de l'humanité qui substitue à la répétition des générations la progression d'une seule humanité vers une fin. *Sic proportione universum genus humanum, cujus tanquam unnius hominus vita est ab Adam usque at finem hujus saeculi* (Augustin*, Sur la vraie religion,* XXVII, 50). Comme le remarque encore Gilson*,* « ni chez Platon, ni chez Aristote, ni même chez les Stoïciens, on ne trouverait cette notion, aujourd'hui si familière, d'une humanité conçue comme un être collectif unique, fait de plus de morts que de vivants, en marche et en progrès constant vers une perfection dont il se rapproche sans cesse » (p. 371). La destinée du genre humain ressemble donc à la vie d'un seul homme, de l'enfance jusqu'à l'accomplissement. Les penseurs chrétiens seraient les premiers à avoir, de fait, intégré le progrès des sociétés et notamment le progrès des connaissances à la succession des générations. La suite des sociétés, réalisant graduellement la « cité de Dieu » en vue du terme divin, associe en un même projet la cumulation objective du savoir et de la technique au progrès spirituel, le savoir naturel et le savoir surnaturel qui fonde la communauté mystique des hommes. C'est l'incarnation qui ouvre l'histoire et c'est l'imperfection des hommes aspirant à la Présence (la Parousie, quand la somme des choses créées dont le mode d'être est la durée, la *distensio* de l'Être, rejoint la contention de l'éternel présent), qui en déroule la carrière.

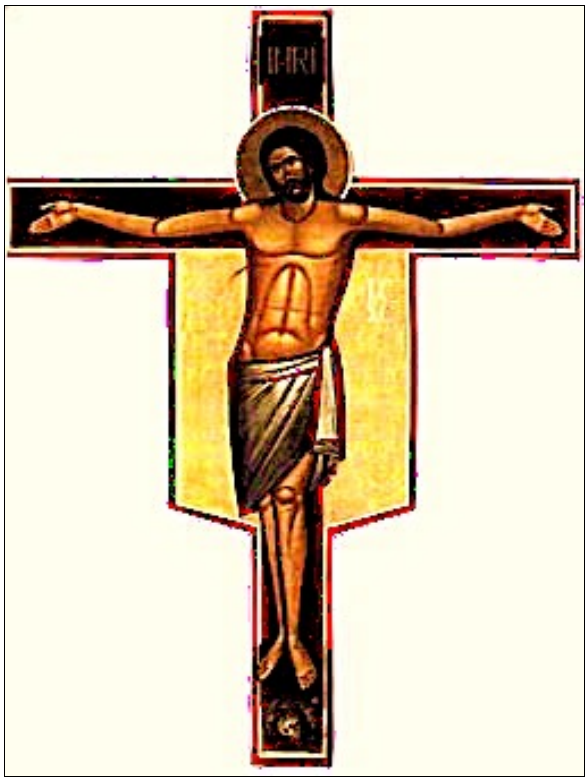
Adam et le Christ ; le mythe et l'histoire : quelques données iconographiques :

• La *Légende Dorée* rapporte qu'à la mort d'Adam un ange remit à son fils un rameau de l'arbre du péché en lui disant que lorsque ce bois porterait fruit, son père serait sauvé. Le bois de la croix du Christ est tiré de ce rameau, planté sur la tombe d'Adam...
• Adam mourant demande à son fils Seth d'aller réclamer l'huile de miséricorde à l'ange qui garde la porte du paradis. Celui-ci la refuse, mais lui confie les graines de l'arbre du péché, qu'il devra mettre dans la bouche d'Adam après sa mort : quand l'arbre donnera des fruits, son père sera guéri et sauvé.

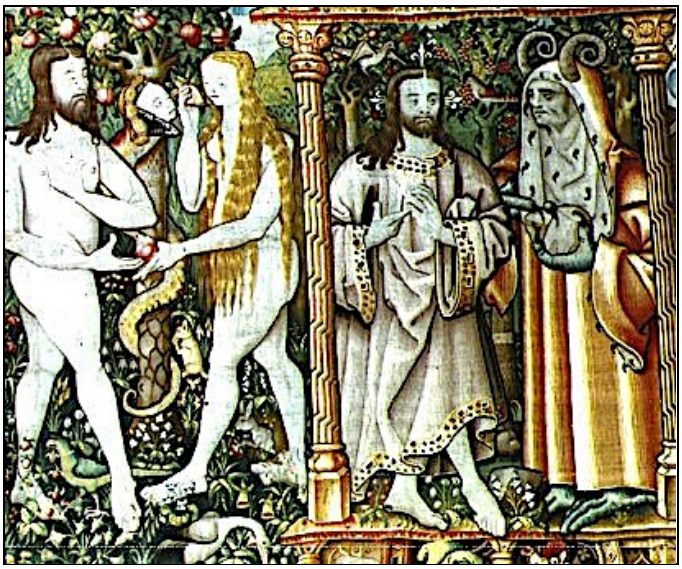
La côte d'Adam et la plaie costale du Christ



Adam recueille le sang du Christ sur la croix



Le crâne d'Adam au pied de la croix



Adam et le Christ, nouvel Adam, en butte à la tentation

« La foi nous a ramenés de la circoncision à l'intégrité de la chair,
ainsi qu'elle était au commencement » (Tertullien : *De monogamia*, 5).

Ce scénario d'une marche de conserve du progrès spirituel et du progrès naturel se heurte toutefois à leur nature respective. L'un procède de la Révélation, de l'autorité, l'autre de l'expérience et de la raison. Leur mode d'être est donc radicalement différent. La science était là avant la Révélation et le temps, le « grand innovateur », selon Bacon, multiplicateur d'expériences, est son allié naturel. En cantonnant le champ de l'argument d'autorité à la théologie, dont les « principes sont au-dessus de la nature et de la raison », et en réservant les « droits séparés »

des sujets scientifiques, où la connaissance est cumulative, Pascal, dans sa préface au *Traité du vide* (1651, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1998, p. 452-458), éclaire l'assomption du matérialisme et l'idée de progrès qui définit la modernité. « Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui » (p. 455), mais « il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité » (p. 456). Quand l'homme de l'antiquité était dans la jeunesse du savoir scientifique, l'homme moderne, instruit par « l'expérience des siècles » et ayant eu la faveur d'augmenter son savoir, peut se prévaloir de l'antiquité qui fonde l'argument d'autorité. (« Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres » - p. 456-457).

> L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences ; et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'écriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoi qu'en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues (p. 454).

L'idée de progrès se nourrit donc de la conception chrétienne de l'unité organique des hommes « comme un seul homme » (*sicut unius hominis*) et du perfectionnement du savoir que ce seul homme est en mesure de produire par l'exercice du « raisonnement » et l'accumulation des « expériences ». C'était la formule de Francis Bacon : « Le Temps, voilà le grand innovateur » (1625, *Of Innovations*). Le temps exhausse inexorablement le savoir et l'émancipe de cette « philosophie chrétienne » qu'Étienne Gilson définissait ainsi : « J'appelle philosophie chrétienne toute philosophie qui bien que distinguant formellement les deux ordres [la raison et la foi] considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison » (*op. cit*., p. 39). La subordination du savoir à la théologie se relâche à la Renaissance et avec l'avènement de la science moderne, l'homme trouve sa place parmi les créatures. Le « phénomène éruptif » qui caractérise le succès des « arts mécaniques » dans un monde désacralisé prépare l'expansion européenne. La croyance au salut individuel dans une histoire commune se réalise ainsi dans la conversion matérialiste à la technique et au progrès… De Hegel à Marx et aux apôtres du « développement » court une même représentation du temps, patrimoine commun de la culture européenne et fondement spirituel de ce que nous appelons le « progrès ».

Dans son opposition à « l'araignée venimeuse de la vie », Nietzsche va au cœur : inculpation de l'incarnation et réhabilitation l'« éternel retour ». La négation du christianisme et la négation de l'histoire sont un. « M'a-t-on compris ? Dionysos contre le crucifié » (*Ecce Homo*, IV, 9). C'est ce que Nietzsche nomme la « mauvaise conscience » du christianisme, l'intériorisation de la douleur, qui est visée. La souffrance met la vie en accusation : pour le christianisme la vie doit être sauvée. Dionysos est l'extrême appréciation de la vie quand le Christ est son extrême dépréciation. « Même quand le christianisme chante l'amour et la vie [...] il aime la vie comme comme l'oiseau de proie aime l'agneau : tendre, mutilée, mourante » (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : P.U.F., 1962, p. 17). Du point de vue chrétien, « la vie doit être le chemin qui mène à la sainteté » ; du point de vue dionysiaque, « l'existence semble assez sainte par elle-même pour justifier par surcroît une immensité de souffance » (*La volonté de puissance*, Paris : Gallimard, 1995, II, p. 412-413)… C'est le diagnostic du passage du ressentiment (c'est ta faute) à la mauvaise conscience (c'est ma faute) et du renversement du processus victimaire.

Références

Deleuze, G., 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris.
Douglas, M., « Social and Religious Symbolism of the Lele of Kasaï », *Zaïre*, IX, 4, 385-402.
-- 1957, "Animals in Lele Religious Symbolism, *Africa*, XXVII, I, 46-58.
-- 1975, *Implicit Meaning, Essays in Anthropology*, Londres, Boston.
Gilson, E., 1943, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris.
Krige J. D. et E. J. Krige, 1943, *The Realm of a Rain-Queen, a Study of the Pattern of Lovedu Society*, Londres, New-York.

Descente aux Enfers du Christ qui libère Adam de son tombeau
Passionnaire de Vaux, manuscrit enluminé de la fin du XV[e] siècle

II

Morale et handicap : la reconnaissance de la forme humaine

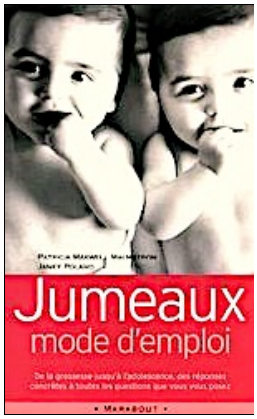
« Quoi qu'il en soit, quelque part et de quelque figure naisse un homme, c'est-à-dire un animal raisonnable et mortel, il ne faut point douter qu'il ne tire son origine d'Adam, comme du père de tous les hommes. »
Augustin,
La cité de Dieu, 16, 8

L'idée de cette page repose sur le constat que les discussions sur le handicap paraissent méconnaître ce que signifie l'infirmité dans les sociétés traditionnelles. Bien entendu, notre représentation du handicap est autre. La portée de l'infirmité dans la société traditionnelle, qui engage le plus souvent une discrimination, nous semble incompréhensible et elle nous choque. La question est de savoir si cette représentation discriminatoire, étrangère à nos évidences morales, a véritablement disparu. S'il y avait une frontière infranchissable entre ces deux conceptions du handicap, ma communication n'aurait pas lieu d'être dans un colloque où l'on réfléchit aux moyens d'améliorer la prise en charge des personnes handicapées. Elle relèverait d'une sorte d'archéologie des représentations. Mais on peut penser, aussi, que notre perception n'efface pas, mais se superpose à la perception traditionnelle. Pour en décider, il faut, me semble-t-il, tenter d'entrer dans cette logique archaïque et ce sont donc les représentations du handicap et leur évolution récente qui vont m'intéresser. L'intérêt d'évoquer ces représentations ici repose sur l'idée que cette conception (occultée) de l'infirmité constitue l'un des freins à l'action sociale, aujourd'hui.

Le propos est donc de comprendre :
- comment l'infirmité fait sens dans la généralité des sociétés traditionnelles – dont je vais essayer de me faire l'interprète ; - et comment elle peut continuer à faire sens aujourd'hui, en vertu de ces mêmes valeurs, quand bien même les canons de l'éthique moderne seraient à l'inverse de ce qu'on observe dans ces sociétés.

Je vais commencer par un exemple personnel qui ramasse, me semble-t-il, ce qui est en jeu dans la représentation de l'exception. Pourquoi les jumeaux (je me trouve être l'heureux père de deux paires de jumeaux mixtes) – la gémellité n'étant évidemment pas une anomalie pour nous – sont-ils l'objet d'évaluations aussi contradictoires, dans nombre de sociétés africaines par exemple : tantôt connotés de façon positive et tantôt de façon négative ?

– Je rappellerai en préambule, à propos des jumeaux, puisque mon propos est de relativiser nos croyances, que si l'aîné d'un couple gémellaire est pour nous le premier né, cette représentation n'est pas universelle. Ce peut être le puîné, parce que considéré comme le premier conçu, sa préséance étant notamment démontrée, selon un propos recueilli sur le terrain malgache, par le fait que « c'est lui qui a construit la maison » (il sort avec le placenta). La presse belge s'interrogeait, voici quelques mois, sur cette question qui est tout sauf byzantine quand il s'agit de désigner l'héritier du trône de Belgique en vertu du principe de primogéniture (la loi salique ayant été abrogée en 1991). La princesse Mathilde serait en effet enceinte de jumeaux. L'idée – l'évidence – selon laquelle le prétendant légitime serait le premier né a été contestée en vertu d'un adage médical ancien qui énonce que le premier enfant conçu naît en second...



Depuis les années 1970, les naissances gémellaires ont augmenté de 80 % en France (*Population et sociétés*, 360 (2) 2009). Concernant autrefois 0,9 % des naissances, elles représentent aujourd'hui 1,6 naissance sur cent. Cet accroissement a deux causes. D'évidence, le développement des traitements pour lutter contre la stérilité (les stimulations hormonales et les implantations multiples, par FIV ou ICSI, représentent les deux tiers des naissances gémellaires), mais aussi le recul de l'âge de la maternité (passé en France de 27 ans à 30 ans), les probabilités de grossesse gémellaire augmentant avec l'âge, en relation avec l'élévation du taux d'hormone de croissance folliclaire (FSH), responsable de l'ovulation.

Dans certaines populations d'Afrique, donc, le père des jumeaux est « cadeauté » quand il arrive au marché : on lui met dans les mains quelques fruits ou quelque petit présent, parce qu'on pense qu'il entretient une relation privilégiée avec les puissances de la fécondité – qu'on espère se concilier par ces dons. En effet, avoir *deux* quand on attend *un*, c'est une bénédiction. « – Qu'ai-je donc fait à Dieu, s'exclame la mère des jumeaux, pour mériter cette faveur ? »

Ailleurs, à l'inverse, la gémellité est un signe de malédiction et il arrive qu'un des deux enfants soit sacrifié. Certains enfants malgaches adoptés aujourd'hui à la Réunion sont des jumeaux abandonnés par leurs parents et recueillis par des institutions religieuses. Dans la région de Mananjary, sur la côte Est, où il existe un Centre d'Accueil et de Transit des Jumeaux Abandonnés (CATJA), créé en 1998, on exposait autrefois l'un des deux jumeaux à la sortie du parc à bœufs. (Voir documents *infra* : « Les jumeaux maudits de Mananjary » ; un film malgache de 1996, *Quand les étoiles rencontrent la mer*, de Raymond Rajoanarivelo, illustre cette pratique ancienne qui s'exerce aux dépens d'un enfant né un jour d'éclipse.)

Derrière cette apparente contradiction s'exprime une logique profonde, révélée par cette remarque d'un paysan montrant à l'ethnologue sa chienne qui venait de mettre bas : « Tu vois : elle n'a eu qu'un chiot. Elle est *yowo* ! » À son interlocuteur, qui s'étonnait d'entendre ce mot – qui signifie « tabou » et qu'on applique, dans cette société où les jumeaux sont inauspicieux, à une mère de jumeaux – ce paysan du Danube (ce paysan du Logone) expliqua : « Mais ne vois-tu pas que c'est la même chose ? » En effet, la femelle humaine est normalement *unipare* et la femelle du chien normalement *multipare*.

C'est la femelle du tamarin, ou celle du ouistiti, qui met bas, *régulièrement*, deux petits. « Empoté comme une poule qui n'a qu'un poussin », dit le proverbe : la poule, en effet, programmée pour *driver* une nombreuse marmaille (comme on dit en créole), exécute une sténotypie disproportionnée quand elle n'a qu'un petit...

C'est l'irrégularité qui fait problème. Et le sens le plus exact du mot *yowo*, que j'ai traduit par « interdit », « tabou », est en réalité *irrégulier*. (On peut faire le même type de remarque sur la traduction de certains termes bibliques quand, par exemple, le mot hébreu *tebhel* est traduit par « perversion » quand il signifie « confusion, mélange » – voir Douglas, 1981). J'ajouterai qu'à Madagascar, là où la gemellité est *fady* (« tabou »), les jumeaux sont parfois désignés par l'expression *kamban' amboa* (« jumeaux de chien »).

Que signifie donc la régularité ? Elle signifie l'assurance de la re-production. De la reproduction du même. Je suis donc père de jumeaux, je l'ai dit – de jumeaux mixtes, puisqu'ils sont garçon et fille. Lors du passage estival de la petite famille dans la campagne charentaise, une grand-mère, s'extasiant sur la grâce des jumeaux (merci !) ajouta aussitôt : « Moi aussi, j'ai eu des jumeaux, garçon et fille. Mais ne vous inquiétez pas ! Ma fille a eu six enfants ! » Voilà bien *le trouble que provoque l'irrégularité*, même quand elle constitue un plus : elle porte un risque d'arrêt de la fécondité. Et c'est une idée commune, en effet, que la fille d'un couple gémellaire risque d'être stérile… (Je n'ignore pas que la biochronologie hormonale embryonnaire peut aussi être requise en l'espèce ; voir ci-dessous.)

Des observations anciennes sur la gestation gemellaire chez le Bœuf domestique (*Bos taurus*) relèvent que, lorsque les fœtus sont de sexe différent, la femelle présente parfois une masculinisation des organes sexuels et peut se révéler stérile. (C'est la « mule » des campagnes). Dans un article publié en 1917, l'embryologiste Frank R. Lillie émettait l'hypothèse que les hormones sexuelles produites par le fœtus mâle exercent, à la faveur d'anastomoses vasculaires entre les deux fœtus, un effet masculinisant. (« The free-martin, a study of the action of sex hormones in fetal life of cattle », *J. Exp. Zool.*, vol 23, pp. 371-452). Cette hypothèse générique, formulée à partir de l'observation animale chez les mammifères unipares chez qui la gemellité n'est pas exceptionnelle, a fait l'objet d'investigation chez l'homme : Virpi Lummaa, Jenni E. Pettay and Andrew F. Russell, « Male twins reduce fitness of female co-twins in humans », *PNAS* 2007 104 :10915-10920. Voir **:** Bonnie Auyeung *et alii* : « Fetal Testosterone Influences Sexually Dimorphic Gray Matter in the Human Brain »**,** *J Neurosci.* 2012 Jan 11; 32(2): 674–680.

Cette idée, simple et fondamentale, est en effet constitutive de la représentation du monde des sociétés traditionnelles, qui sont fondées, je l'ai répété sur ce site, sur la reproduction des cycles naturels et notamment du cycle agricole. C'est parce que les choses adviennent de la même manière qu'on est fondé à attendre la reproduction de ce qui est déjà advenu. Attentives à la régularité naturelle, les communautés agricoles se représentent d'ailleurs la régularité sociale et la régularité des cycles germinatifs sous un même concept. L'exception y est désordre et menace de subversion généralisée des re-productions. L'ordre physique et l'ordre moral sont une seule et même chose. *Kalos kagathos*.

Dans cette conception où le gouvernement des hommes et le gouvernement des choses ne sont pas distingués, l'infirmité est perçue comme un signe du courroux des dieux. Dans la langue d'Homère, *teras* (qui donnera « tératologie ») veut dire « signe » et le latin *monstrum* se rattache à *moneo*, « avertir ». Les monstres sont pour Tite-Live « le fait d'une nature qui aurait confondu et brouillé les germes » (XXXI, 12, 8) et le prodige, d'après Festus (122, 8) est « ce qui montre le futur et qui avertit de la volonté des dieux ».

Chez les Bambara, en Afrique de l'Ouest – pour conclure ces exemples lointains –

> on considère que le corps de l'albinos est doué de pouvoirs spéciaux. À qui possède son crâne échoit une nombreuse famille et la prospérité […] Cette valeur attribuée à l'albinos en fait une victime de choix pour les sacrifices […] Son *nyama* est tel qu'il peut être sacrifié sans prière, l'acte même constituant une invocation efficace (G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris : Presses Universitaires de France, 1951, p. 88).

C'est son exception même qui définit son statut religieux. On trouve sur l'internet des documents et des témoignages qui montrent que les albinos font toujours l'objet d'une ségrégation sévère en Afrique. Avec d'ailleurs une ambivalence caractéristique – l'aspect négatif l'emportant – en vertu de la logique que j'ai relevée. Le chanteur malien Salif Keita, lui-même frappé d'albinisme, a créé en 1990 une fondation, « SOS Albinos », qui a pour objet de combattre cette discrimination. (Voir documents *infra* : « Nouveau meurtre d'albinos en Tanzanie ».)

*

La révolution de la modernité a consisté, bien entendu, à opposer à cette logique des apparences, associée à une représentation cosmologique de la forme humaine, une morale fondée sur la *reconnaissance de la personne*. La révolution morale a déplacé la moralité de la signification de la forme physique (la formule grecque *kalos kagathos*, qui associe le beau et le vrai, signifiant que la régularité *est* la vertu) à l'appartenance à la communauté humaine du seul fait de la naissance. Cette séparation radicale de l'homme et de la nature, le missionnaire la signifie dans la société traditionnelle en prenant l'infirme sous sa protection. L'élection de l'infirmité manifestant ici l'égalité et l'indifférence de toutes les formes. Ma question est évidemment celle de la permanence des anciennes représentations sous la morale d'aujourd'hui. Ce sont donc, comme je l'ai annoncé, les représentations du handicap et leur évolution dans notre propre environnement qui vont m'intéresser.

Le constat s'impose, je vais le montrer de quelques exemples, que nos évidences morales sont *relativement récentes*, qu'elles sont *loin d'être partagées par tous* et qu'elles relèvent parfois *davantage de l'injonction que de la conviction*.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler pour commencer que, jusqu'en 1980, on ne pouvait être intégré à la fonction publique en France si l'on mesurait moins d'un mètre quarante. Même si la représentation médicale du handicap et si les magistères religieux ont profondément modifié l'approche, les stigmatisations n'ont pas disparu. Un article du *Monde* paru le 10 janvier 1980 rapporte, sous le titre « Un village du Gard face aux handicapés, les infirmes insupportables », la teneur d'une lettre que le maire de Vestric-et-Candiac venait d'adresser aux parents d'une handicapée belge, pensionnaire d'une institution de la Ligue nationale belge d'aide aux paralysés cérébraux installée dans le château de Vestric.

Je renvoie ces propos au silence de ma communication écrite (*vide infra*), pour souligner que cette représentation « populaire » du handicap peut se révéler vivace là où l'on s'y attend le moins, dans ce qu'il est convenu d'appeler la « haute société » et là où règne le « politiquement correct ». Deux exemples.

La famille royale britannique – je ne parlerai pas ici des « gaffes » dont le duc d'Édimbourg est coutumier, un peu partout où il passe en visite officielle (dont un numéro du *Daily Express* de 1987 a dressé un relevé méthodique sur la carte du globe, l'*Independent* du 28 mai 2011 sélectionnant 90 d'entre elles pour marquer le quatre-vingt-dixième anniversaire du prince consort) – compte parmi ses membres une cousine germaine de la reine, handicapée mentale, dont le *Burke's Peerage* ignore tout simplement l'existence (ce qui signifie qu'on a oublié de la déclarer au Gotha britannique). Un fils du comte de Strathmore, frère de la reine-mère, a ainsi eu deux filles qui ont vécu recluses au Royal Earlswood Hospital, près de Londres, ignorées de tous jusqu'à ce qu'un « tabloïd » révèle leur existence. L'une d'elles est décédée en 1986 à l'âge de soixante-dix ans. Elle a été inhumée dans le cimetière voisin de l'hôpital et sa tombe est marquée d'une simple croix fournie par l'administration. Le directeur de l'hôpital déclare que les deux femmes n'ont pas reçu de visite depuis les années soixante. L'affaire est d'autant plus significative que la reine mère en personne patronne la principale organisation charitable britannique consacrée… aux handicapés mentaux. Comment a-t-elle pu ignorer le sort de ses deux nièces ? Le secrétaire général de l'organisation explique : « Il y a dans tout cela les vestiges de l'ère victorienne ; il était alors plus ou moins admis de passer sous silence l'existence d'enfants que l'on disait anormaux ».

Une dépêche de l'AFP d'octobre 1993, intitulée : « Grave faux-pas dans la campagne conservatrice » au Canada, donne une autre illustration de cette permanence des représentations.

> L'état-major du premier ministre conservateur Kim Campbell s'est efforcé […] de minimiser les effets négatifs de l'énorme gaffe commise avec la diffusion des « spots » télévisés exploitant un handicap physique du chef libéral Jean Chrétien. Déjà largement devancés dans les sondages par les Libéraux à un peu plus d'une semaine des élections générales, les « Tories » pourraient encore perdre du terrain dans l'opinion publique à la suite de ce faux-pas. Mme Campbell, manifestement embarrassée a présenté ses excuses à M. Chrétien. L'un des deux « spots » télévisés comportait plusieurs gros plans de M. Chrétien dont – séquelle d'une maladie infantile – le côté gauche du visage est partiellement paralysé. « Est-ce cela un Premier ministre ? », demandait une voix *off* avant de suggérer que si le chef libéral ne répondait pas aux questions, c'est qu'il ne les comprenait pas.
>
> L'autre « spot » insistait lui aussi lourdement sur le handicap physique de M. Chrétien, photos à l'appui, et se terminait sur le commentaire d'une femme affirmant qu'elle « serait très gênée s'il [M. Chrétien] devait devenir Premier ministre du Canada ».

Ce « très gêné », énoncé par une voix féminine, renvoie implicitement aux fantasmes évoqués plus haut quant aux effets du handicap sur la gestation et sur la reproduction…

« Bobonne, Bobonne ! Tu me feras un monstre comme ça, ne le regarde pas tant ! »
Honoré Daumier, *le Charivari* (8 novembre 1836)

Au fond, l'amélioration de la condition des handicapés doit commencer, me semble-t-il, par ce constat de relative impuissance qui nous contraint d'autant à l'effort : pas plus que les règles morales ne changent la « nature humaine », les dispositions légales et administratives qui visent à améliorer leur sort n'épuisent nos devoirs envers les handicapés.

Je ferai état ici du mémoire de Maîtrise d'une étudiante camerounaise, installée à la Réunion, sur la situation des handicapés, qui nous interpelle sur ce dernier point. *À la Réunion*, constate cette étudiante, *on voit des panneaux, des plaques, des places réservées destinés aux handicapés partout, mais on ne voit de handicapés nulle part…* Ce qui constitue, en effet, une différence singulière avec les villes africaines où, dans les grandes villes au moins, les handicapés se rapprochent des centres et des supermarchés où les notables, les expatriés et les touristes font leurs courses pour les assaillir d'une « manche » insistante. Ils sont visibles et se dissimulent si peu qu'ils font de l'exhibition de leur différence un moyen d'apitoiement. Paradoxalement, selon cette étudiante africaine, la situation des handicapés serait plus favorable en Afrique que dans les pays occidentaux… C'est un jugement qui vaut d'être médité. Ce qui l'a frappée c'est, je pense, essentiellement l'enfermement dont les handicapés font l'objet chez nous, où ils sont souvent plus ou moins tenus cachés (cf. le jugement de l'épicière de Vestric-et-Candiac et la situation « victorienne »), alors qu'en Afrique, et je l'ai noté aussi à Madagascar, même si on se moque de l'infirme, on n'éprouve aucune gêne à se dire son parent. Cette jeune camerounaise étant une citadine, et non une villageoise, je ne pense pas qu'elle ait véritablement connu la situation de l'infirme dans les villages. Mais au village même, cette situation est plus nuancée qu'on pourrait l'imaginer. Certes, la personne handicapée est stigmatisée pour les raisons que j'ai développées, mais les raisons qui la stigmatisent constituent aussi sa défense : elle a « l'œil » et on la craint. Ces raisons n'existent plus dans notre représentation et la laissent en

quelque sorte sans défense…

La question est de savoir ce que veulent dire ces contre-exemples et quelle portée il convient de leur donner. Au fond, nous sommes dans une situation de mutation morale ou de mutation anthropologique dont on pourrait résumer la signification par la nature et l'évolution récente du cirque. Le cirque est un cercle, un cosmos en petit (un microcosme) où se concentrent l'expression de la surhumanité (« l'homme le plus fort du monde », l'équilibriste qui se joue des lois de la pesanteur, le jongleur...) et de la « sous-humanité » (les « attractions » de la différence). C'est le lieu de rencontre et d'exhibition, à l'usage de l'homme ordinaire, des limites de l'humanité. On sait qu'il n'y a pas si longtemps on exhibait dans les cirques à titre de « curiosités », tel *Elephant man*, dont david Lynch raconte l'histoire dans un film célèbre, certains types d'infirmité : la femme à barbe a longtemps fait recette, mais aussi les sœurs ou les frères siamois, le *Geek*, l'homme sauvage dévoreur de chair crue, etc. Dans les années 1840, Phineas Taylor Barnum, entrepreneur de spectacles, fonde les premiers cirques itinérants. Son *Grand Congress of Nations* (1884) illustre l'entrée de l'homme exotique dans ce théâtre des « curiosités ». La supériorité de la norme s'y déploie de conserve avec la supériorité de l'homme blanc. Il y a une fonction anthropologique du cirque dans cette exhibition de l'exception et de la différence : on vient s'y rincer l'œil et se conforter dans sa normalité et sa supériorité. Il y avait : car cette configuration a changé. En octobre 1995, c'est presque aujourd'hui, le Conseil d'État a interdit une exhibition de « lancer de nains », spectacle qui « par son objet même, porte atteinte à la dignité de la personne humaine ». Il a aussi considéré qu'il était du pouvoir de police des maires d'interdire des manifestations qui comportent une telle atteinte, car « la dignité humaine, entendue strictement, est une composante de l'ordre public ». L'« ordre public » a donc changé. Quand Elephant man, montré comme une bête, entonne le psaume d'Isaïe « Le Seigneur est mon berger… » (Isaïe 33, *Le Seigneur, juste juge*), il est manifeste que l'humanité tient à la capacité d'énonciation et à la conscience de la transcendance – à l'appartenance à la famille humaine – et non à la forme physique. (Le drame d'Elephant man est prototypique de la tragédie de ces patients atteints de dysplasie tissulaire, du syndrome de Protée ou de la maladie de Recklinghausen.) « Parle et je te baptise ! », c'était l'invite du cardinal de Polignac au primate du Jardin des Plantes. C'est cela la révolution morale.

Un film précurseur de Tod Browning (qui a été contorsionniste dans un cirque), *Freaks* (1932), représente ce renversement moral dans les coulisses mêmes du cirque, lieu d'élection des exceptions, en mettant en scène une histoire où sont engagés les deux extrêmes de l'humanité et en exposant la monstruosité du surhomme et l'humanité de l'infirme.

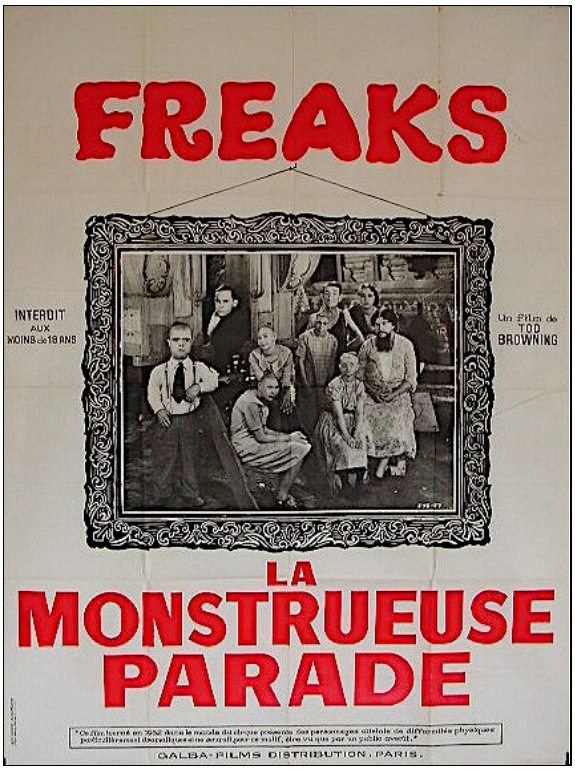
Le renversement anthropologique
Tod Browning au milieu de ses acteurs et partenaires
www.olgabaclanova.com/freaks_show_gallery.htm
Voir sur le casting de Freaks : *https://www.cinematheque.fr/article/1179.html*
« Histoires de Freaks : l'extraordinaire casting du film de Tod Browning », par Blandine Etienne,
chargée de production web à la Cinémathèque française (14 février 2018)

La morale de l'histoire que Browning met en scène tient moins dans le prodige qu'un bonimenteur présente à l'admiration des chalands, au début du film : on apprend que la trapéziste a été transformée en poule,

que dans le renversement anthropologique qui consiste faire du laid le juge du beau et le critérium du vrai. La Vénus du cirque, trapéziste, a donc décidé avec son alter ego, Monsieur Muscle, de s'emparer de la fortune du nain en lui jouant une comédie de mariage.

Καλός και κακός, Καλός και αισχρός
www.olgabaclanova.com/freaks_show_gallery.htm

Le plateau du banquet de mariage constitue le moment de plus haute tension du film. Réunis autour de la table des noces, tous les monstres (*freaks*) du cirque font circuler un calice dans lequel ils boivent à tour de rôle. C'est au tour de l'« oiseau de paradis » du cirque. Un nain juché sur la table lui présente le calice. Le spectateur imagine qu'elle va boire au calice dans le but de réaliser son dessein criminel. Mais non : elle se retire de la table avec un mouvement de dégoût en s'exclamant : « Vous êtes des monstres !… C'était un jeu ! » Au calice de la communion, elle répond en versant du poison dans le verre du nain, son fiancé. À la fin du film, une dissociation s'est opérée entre l'apparence physique et sa signification morale : les « estropiés » sont les messagers de la vérité, Anges (étymologiquement) et Furies à la fois. Quand, dans un déchaînement des éléments naturels, ils font justice, c'est la noirceur morale de cette Vénus toute lisse et toute blanche, qui se joue des éléments en planant dans les airs, qui devient évidente – elle va trouver sa véritable place dans l'échelle des êtres sous la forme d'une poule… En réalité, un processus d'identification s'opère dans le film dès qu'on entre dans les coulisses du cirque et dans la familiarité de ces êtres contraints à vivre de ce qui les stigmatise. On apprend leurs sentiments, leurs rites et l'on voit la vie ordinaire de ces êtres extraordinaires. Ils ont une mère : « Ce sont mes enfants ! », répond la vieille dame qui les promène en forêt à l'exclamation horrifiée : « Des monstres ! » de ceux qui les rencontrent. Ils ont une personnalité qui les arrache à leur apparence corporelle. (La gêne évidente, pour le spectateur d'aujourd'hui, tient aux rôles que, dans les limites du cirque, le scénario assigne inévitablement à ces hommes stigmatisés pour leur différence et exhibés comme « curiosités », avec les « classiques » de l'homme-tronc ou du mariage des sœurs siamoises, etc.)



Le problème est donc celui, au-delà de la signification prédictive de l'irrégularité exposée plus haut, de la nature de ce phénomène psycho-cognitif qui engage, dans l'instant, une reconnaissance sur le mode de la dénégation et qui se résout dans un mouvement de répulsion physique – tel que la trapéziste de *Freaks* ne peut plus feindre. Le « patron » d'un service hospitalier parisien (« mandarin aux pieds nus »), annonçant avoir accouché dix-huit mille femmes dans son service, déclarait lors d'une émission de télévision (22 novembre 1982) : « Je puis le dire avec l'expérience de ma déjà longue carrière […] des gens normaux, ordonnés, tuent leur enfant lorsqu'ils s'aperçoivent qu'il est anormal ». A la différence du « beau » bébé dont le faire-part de naissance annonce fièrement le poids, le nouveau-né handicapé, ou simplement de faible poids (plus fréquents en raison des progrès de la médecine néonatale) cause un sentiment d'apitoiement et de détresse (Lynn T. Singer *et alii*, « Maternal Psychological Distress and Parenting Stress after the Birth of a Very Low-Birth-Weight Infant » [<1 500 g. ; ± 50 000 naissances par an aux USA en 1996], *Journal of the American Medical Association*, 281, 1999, p. 799-805) Ces réactions, moins exceptionnelles qu'on pourrait le penser si l'on en croit l'observateur privilégié cité, sont-elles révélatrices de cette permanence d'une représentation « naturaliste » et « conservatrice » de la forme humaine ?

Un point névralgique du mécanisme considéré réside sans doute – emblématique dans la référence que je viens de citer – dans un processus primaire de reconnaissance de soi (de la reconnaissance de soi dans son propre enfant). Notre perception de l'humain anticipe une forme archétypale. Lorsque la discordance entre l'attente perceptive et la perception est importante, il en résulte une réaction première de rejet. Quand la langue dit que la laideur ou la difformité sont « repoussantes » ou « répugnantes » (I-E *peug : frapper) et sont donc par nature agissantes et agressives, elle leur prête une action dont le simple spectateur est supposé devoir se défendre. L'« attraction » n'en est une que si le spectateur a moyen, dans ce hors monde qu'est le cercle du cirque, de se « repaître » de la différence. La « répulsion » préjuge donc une attirance première, une identité reconnue qui met l'image de soi en question : qui « soulève le cœur » parce qu'elle est supposée subvertir de manière réflexe la contenance élémentaire. La rubrique des faits divers des journaux relate souvent de ces histoires sordides où ce sont des handicapés – en réalité – qui sont victimes d'agressions, victimes, le plus souvent, de déclassés qui refont sur eux leur propre reclassement social.

« Vous êtes sans ignorer [sic] puisque vous l'avez peut-être éprouvé vous-même que ce genre de maladie des enfants provient souvent d'une émotion de la mère en état de grossesse et même pendant l'allaitement. » Ce propos, que je citais tout à l'heure, se place dans ce registre de la croyance où c'est la reproduction de l'identité, du même dans la forme humaine, qui est engagée dans le simple spectacle de la « difformité » – le comble de la laideur étant significativement supposé, dans la langue populaire, « faire tourner une couvée de singe » … La

morale achoppe ici sur cette donnée cognitive première en vertu de laquelle classer, c'est exclure. C'est parce que l'exception fait exception qu'elle constitue une « menace » pour l'ordre. Les règles sont une protection contre le désordre envahissant… Les règles diététiques, telles qu'exposées dans le *Lévitique*, par exemple, sont essentiellement des règles cognitives appliquées aux usages : n'est bon à manger que ce qui est bon à penser. Mais ce classement ne s'épuise pas dans un simple processus intellectuel. Le fait que la religion en formalise la nécessité (ce qui est *yowo* dans l'exemple de l'uniparité ; « Soyez saints, car je suis saint », dans le *Lévitique* à propos des catégories…), l'opposition du pur et de l'impur, loin de justifier une classification après-coup, signent peut-être ce fait qu'il existerait un classement précédant tout classement, une forme primitive d'appréhension du semblable.

*

Pour prévenir l'exclusion et pouvoir y opposer des réponses, pour éduquer la perception de la différence, l'action morale et matérielle en faveur des handicapés requiert en premier lieu, me semble-t-il, la considération des antécédents anthropologiques ici présentés.

Alors, les voies d'action, connues et reconnues, en seront peut-être davantage légitimées. L'approche pédagogique et scientifique d'abord. Un Camerounais ayant créé une association de défense des albinos explique : « Deux êtres noirs de peau donnant naissance à un enfant blanc : il est impossible [pour qui ne possède pas l'explication scientifique] d'envisager cela rationnellement ». S'agissant de l'albinisme, il est rassurant de savoir que l'approche scientifique permet non seulement d'expliquer, mais aussi d'ouvrir un espoir thérapeutique. L'albinisme est une affection héréditaire (transmise selon le mode récessif autosomique) qui se caractérise par le défaut de synthèse de mélanine. L'isolement et la possibilité (théorique) de clonage du gène de la tyrosinase laissent espérer un traitement.

Mais si c'est aussi l'ordre intime, l'image de soi, qui est affectée par cette différence, l'action pédagogique pour une meilleure reconnaissance des handicapés ne doit donc pas se limiter à la divulgation des causes matérielles, génétiques, embryologiques… qui sont à l'origine des malformations – exonérer le handicap de toute signification symbolique –, elle doit aussi prendre en compte le fait que les constituants de l'identité sont engagés dans cette confrontation avec la différence. Comment la différence peut-elle cesser d'être une différence ? Pour annuler ce mouvement de rétraction devant la difformité, compte tenu des servitudes de la forme humaine dont je viens de faire état, il faut évidemment tendre à assimiler la différence dans l'environnement social. Au lieu de parquer les handicapés dans des ghettos, de les « garder chez soi », il s'avère en effet que leur intégration, certes préparée et encadrée, dans le public scolaire, par exemple, peut les fait apparaître comme une expression naturelle de la diversité. L'expérience, dans des classes du Nord de la France, où des enfants handicapés ont été pris en charge par leurs camarades, va dans ce sens. Il y a une concrescence de la diversité – le fait de grandir ensemble – qui rend la différence naturelle…

À l'occasion de son 150ième anniversaire, en 2014, la Croix-Rouge a placardé sur les murs de Paris le slogan suivant : « Depuis 150 ans, la Croix-Rouge rend les hommes plus humains ». J'exprimerai ce paradoxe en guise de conclusion : pour rendre les hommes plus humains, il faut, me semble-t-il, d'abord s'attacher à comprendre en fonction de quelle servitude l'inhumanité de l'homme peut prospérer et les rendre, en quelque sorte, *« moins humains »* pour les rendre « plus humains »…

• Extrait de la lettre référencée dans le texte (*Le Monde* du 10 janvier 1980) : « Vous êtes sans ignorer [sic], écrit donc Monsieur le Maire, puisque vous l'avez peut-être éprouvé vous-même que ce genre de maladie des enfants provient souvent d'une émotion de la mère en état de grossesse et même pendant l'allaitement. » Le journaliste qui rapporte le propos demande si « la simple vue d'un handicapé ferait donc 'tourner les sangs', 'gâter le lait' ? » « Je ne suis pas médecin… peut-être », répond l'adjoint au maire. S'il se trouve en effet dans le village en cause des habitants qui, selon les termes du directeur de l'institution « veulent faire le bien pour l'amour du bien », que ne dit-on pas pour chasser les « estropiés » ! Un arrêté municipal prévient que « la présence de ces malades sur les voies et places publiques du village ne manquerait pas de susciter des réactions diverses ». L'adjoint au maire rapporte que « des campeurs, cet été, sont venus se plaindre. On les comprend, en vacances, ce n'est pas drôle ». Il ajoute : « Si vous les voyiez, cet été, tous alignés devant le château, ce n'est pas un spectacle pour notre gamine ». Un pêcheur raconte : « L'autre jour, j'ai freiné pour les laisser passer. Il y avait trois handicapés en petite voiture, et c'était des handicapés qui les poussaient, vous imaginez la scène ». Une jeune fille du village s'inquiète pour ces étrangers « qui n'ont qu'à retourner chez eux ». La dame de l'alimentation partage cette opinion : « J'avais une sœur handicapée, nous préférions la garder à la maison que la montrer à tout le village ». Enfin, ces êtres ne sont pas seulement une injure au bon goût et à l'esthétique (« pas drôle », « vous imaginez la scène »), un embarras pour la bonne éducation des enfants (« pas un spectacle pour notre gamine »), un risque pour la reproduction de l'espèce (danger

pour les femmes enceintes), ils créent aussi des complications sanitaires : le maire explique que « les canalisations de la station d'épuration d'eau sont encrassées par leur piscine et la pénicilline qui se dépose au fond ». Il n'est pas jusqu'au curé que ces « estropiés » dérangent et qui n'a pas voulu que les « voiturettes encombrent son église pour la messe de Noël ». Il n'a accepté que trois handicapés « sur des chaises, comme tout le monde ».
Ce dérangement des catégories semble d'ailleurs s'être propagé jusque dans l'atelier de composition de la rue des Italiens puisque ce curieux article du journal exigeant qu'est *Le Monde* (rédigé de surcroît par un journaliste promis à un grand destin) ne comporte pas moins de sept coquilles typographiques et se termine par une phrase en queue de poisson…

• Toute discussion qui touche aux discriminations fondées sur l'apparence physique doit prendre en compte un donné cognitif élémentaire qui précède toute rationalisation, un « impensable » : la perception de la différence est un fait sensible. « La connaissance du sens, qui porte sur les singuliers, précède en nous la connaissance de l'intelligence, qui porte sur les universels » opinait Thomas d'Aquin dans son commentaire aux huit livres de la *Physique* d'Aristote (Livre I, § 8). L'explication de cette différence peut être diverse, valorisante ou dévalorisante, mais sa perception est première.

• Un suprémaciste roux a été arrêté au Royaume-Uni en juin 2014 en possession de documents dans lesquels il détaillait un projet d'« attentat terroriste de masse » destiné à attirer l'attention sur la souffrance des roux, « pas seulement la [sienne], mais celle de [ses] frères à travers le monde » (AFP le 13/05/2015). Il voulait « mettre une balle dans la tête de Charles », le fils aîné de la reine Elizabeth II, premier dans l'ordre de succession au trône : tuer Charles et William, le fils aîné de Charles, pour que Harry (qui est roux) devienne roi. Il avait cherché sur internet comment fabriquer des bombes artisanales et s'était procuré des produits chimiques pour fabriquer du cyanure.

• Un ethnologue africain charriant plaisamment un collègue européen aux cheveux roux : • « Fais gaffe à toi ! Tu sais, comme moi, que les roux, on peut les sacrifier sans prière »…

Documents :

Les jumeaux maudits de Mananjary
LE MONDE, le 05.09.08 :
MANANJARY (MADAGASCAR)
Dina et Diari, 5 mois, entrelacent leurs doigts délicats. Allongés sur le dos, côte à côte, au centre d'un vieux lit à barreaux à la peinture écaillée, ces deux frères jumeaux fixent les visiteurs de leurs grands yeux noirs et brillants. Ils ont été recueillis par le Centre d'accueil et de transit des jumeaux abandonnés (Catja), à Mananjary, ville froide et humide de la côte sud-est de Madagascar, à 450 kilomètres de la capitale, Antananarivo. Il y a un siècle, leur crâne aurait été fracassé sous les sabots des zébus. Aujourd'hui encore, Dina et Diari sont jumeaux, donc maudits.
Ainsi le veut l'implacable coutume des Antambahoaka. Cette ethnie, l'une des dix-huit de Madagascar, compterait 22 000 âmes - chiffre approximatif, car aucune statistique ethnique n'est autorisée - sur 18 millions d'habitants. « On fait ainsi parce que nos parents l'ont toujours fait, et nous devons nous y soumettre », admet une habitante de Mananjary.
Connus pour le « fady kambana », ou « tabou des jumeaux », les membres de l'ethnie Antambahoaka sont tenus à l'écart par les autres castes. « Il ne faut pas leur parler de cette histoire, assure Georges-Antoine Rajaonarivelo, 67 ans, un ancien habitant de Mananjary, membre d'une autre ethnie. La malédiction frappe uniquement leurs jumeaux. Ceux d'une autre ethnie, élevés à Mananjary, ne seront pas condamnés à y vivre en parias. »
Les origines de la malédiction se perdent dans la nuit des temps. A son arrivée à l'embouchure du fleuve Sakaleona, au nord de Mananjary, le premier Antambahoaka aurait choisi son épouse parmi les femmes de la région. Enceinte de jumeaux, elle décéda en couches. Le malheur frappa sa deuxième, puis sa troisième épouse. Le chef du clan jura alors que sa descendance n'élèverait jamais de jumeaux.
Au XIXe siècle, un astrologue persuada Ranavalona Ire (1828-1861), l'autoritaire reine de la Grande Ile, que les enfants nés sous le signe des gémeaux, signe puissant mais violent, étaient voués à une destinée exceptionnelle. Craignant sa déchéance, la souveraine imposa aux parents de les tuer ou de les déposer à la porte d'une étable. S'ils échappaient au piétinement des zébus, les nouveau-nés pouvaient vivre. Enfin, une légende, plus proche des soucis alimentaires quotidiens, raconte la difficulté d'un chef de clan à nourrir ses jumeaux lors d'une disette.
Aucune pluie diluvienne, aucun raz-de-marée de l'océan Indien, n'a jamais lavé les terres de Mananjary de la malédiction. Une mère se souvient de l'immense tristesse dans sa famille au moment du départ des jumeaux pour une adoption internationale : « Comme si nous vivions un funèbre départ mortuaire ». Devant son désarroi, son mari fit sur- le- champ le serment de passer outre le tabou pour sa descendance.
Aujourd'hui, cette femme ne sait pas où vivent ses enfants. Elle admet que « la tristesse et la nostalgie provoquent des perturbations en elle ». Une voisine se souvient de son accouchement : « Elle s'appliquait à tourner la tête en fermant les yeux pour ne surtout pas garder un seul souvenir des enfants emportés ». » D'autres femmes acceptent la malédiction et privilégient le respect des coutumes : « On ne doit pas se séparer des autres ».
A Mananjary, dans le quartier Andovosira, le « palais » du mpanjaka, le chef de clan, ne paie pas de mine. Derrière un garage automobile, rien ne distingue cette case d'une autre, hormis les quatre oiseaux en métal fixés dos à dos sur le toit. Derrière cette façade sur pilotis, les coutumes préservées par le chef traditionnel ont plus de poids que n'importe quelle directive internationale. Accompagné de son épouse, un homme âgé à la peau tannée, en short et bras de chemise, sort, s'avance pour vous serrer la main, puis disparaît par la porte de son « palais ». Impossible de lui arracher un mot sur les jumeaux. Une spécialiste reconnaît : « Ces chefs sont de petits dieux ».
L'index pointé vers le ciel, un vieil habitant de Mananjary assure qu'« il n'y a que les chiens pour avoir des portées multiples. Et ici, sur la côte, être traité de chien, c'est la pire des insultes ! » La coutume insinue aussi qu'un homme engendre un enfant

à la fois. Si deux naissent en même temps, l'épouse lui aura été infidèle.
A l'école de service social d'Antananarivo, Gracy Fernandes, professeur de sciences sociales et auteur d'un rapport sur l'abandon des jumeaux à Mananjary, explique la mécanique et les méandres des coutumes. « Il ne faut pas chercher une logique basée sur la rationalité, analyse-t-elle, mais sur l'expérience, vraie ou supposée, de la malédiction ». Du bout des doigts, la sociologue déroule une carte de Mananjary. Elle localise, quartier par quartier, les dix tranobe, les « palais » où vivent les raiamandreny, les chefs coutumiers, et les mpanjaka, les chefs de clan.
Pour que les chefs Antambahoaka n'aient jamais à croiser les petits damnés, un orphelinat a été bâti au-delà des eaux saumâtres du canal des Pangalanes. C'était en 1987. Auguste Simintramana, un chrétien étranger à ce territoire, prit l'initiative de fonder le Catja, l'un des deux orphelinats de la ville. On lui attribua un curieux terrain couvert de plantes grasses. Un sage de Mananjary, du haut de son 4x4, se souvient de l'odeur pestilentielle que cette « forêt » de népenthes exhalait à l'époque. Au fond de leur urne, ces plantes carnivores digéraient lentement les cadavres d'insectes et d'oisillons.
Aujourd'hui, une distance demeure entre les pensionnaires et la ville. Loin des bâtisses coloniales aux façades vermoulues, trois bâtiments propres, construits de plain-pied, abritent les quatre-vingts-cinq résidents, dont vingt jumeaux. La pouponnière du Catja est une pièce simple et chaleureuse. Au centre, quatre jumeaux de 10 mois, garçons et filles, tournicotent sur une mélodie égrenée par une berceuse électrique. Quelques peluches élimées sont posées aux coins des lits.
La directrice, Julie Rasoarimanana - la veuve d'Auguste Simintramana -, ne s'inquiète pas pour l'avenir de Dina et Diari : « Ils seront rapidement adoptés, mais pas dans une famille Antambahoaka ».
Peu à peu, les abandons reculent, sans vraiment disparaître. Faute de statistiques fiables, Gracy Fernandes avance un taux d'accouchement gémellaire de 1,15 % à Mananjary, alors que la moyenne nationale est de 2,8 %. « Les naissances de jumeaux sont probablement sous-déclarées dans le district de Mananjary », explique Valérie Delaunay de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) à Antananarivo. Les parents de jumeaux qui passent outre la coutume acceptent de vivre « à distance respectueuse » des dix tranobe. Ils parlent d'une « cohabitation codée » avec les chefs de clan. « Ils sont vraiment courageux d'élever leurs enfants sur place », reconnaît un ancien, admiratif.
A la périphérie de la vibrionnante d'Antananarivo, le nouveau siège de l'Unicef capte la lumière de toutes ses façades aux vitres bleutées. En mêlant le français et l'anglais, Casimira Benge, responsable de la protection de l'enfance, admet que « la question des jumeaux est très délicate. L'Unicef ne peut pas en parler explicitement, ils ne doivent pas être stigmatisés ».
Ce tabou a entraîné un flux régulier d'adoptions par des couples occidentaux. Au Catja, sur 420 enfants adoptés dans le monde, 300 l'ont été par des couples français entre 1987 et 2006. A cette date, les adoptions internationales ont été suspendues, le temps d'adapter la procédure malgache à la convention de La Haye. Depuis février, adopter des enfants malgaches est à nouveau possible. Des efforts ont été faits pour régulariser la procédure. Les experts du Comité des droits de l'homme, basé à Genève, les ont tout de même épinglées en mars 2007 en montrant « l'existence de juridictions coutumières violant les normes juridiques internationales » et des « abus contre les enfants jumeaux ».
Le quotidien *L'Express* de Madagascar annonçait en décembre 2007 un projet de législation en faveur des jumeaux de Mananjary et une campagne de sensibilisation de la population locale. « Le droit coutumier entrave la mise en œuvre de la convention des droits des enfants. Il contredit les principes des textes », admettait en avril la directrice de la réforme législative au ministère de la justice, Laurette Randrianantenaina. Jointe par téléphone, la magistrate semble peu désireuse de répondre aux questions et coupe court à la conversation en déclarant que la réforme législative n'est plus d'actualité.
A Mananjary, la vie continue. Deux jumeaux de 13 ans, cités dans le rapport de la sociologue Gracy Fernandes, interpellent ainsi le président de la République, Marc Ravalomanana : « On (vous) demande de nous aider (...). Les petits jumeaux sont des êtres humains comme vous ».

Linda Caille

LE MONDE, AFP le 21.10.08 :
Nouveau meurtre d'albinos en Tanzanie
Une fillette albinos a été tuée dimanche en Tanzanie où les personnes atteintes d'albinisme sont victimes d'une recrudescence de crimes rituels, des sorciers leur attribuant des pouvoirs magiques, a-t-on appris de source officielle mardi.
La victime, âgée d'une dizaine d'années, a été tuée dimanche soir dans son village de Shilela (ouest), a rapporté à l'AFP un élu local Joseph Manyara précisant que ses meurtriers avaient emporté un de ses bras.
Selon l'association tanzanienne des albinos (TAS), au moins 26 d'entre eux ont été tués dans le pays depuis le début de l'année.
Cet assassinat est intervenu quelques heures après un nouvel appel du président tanzanien Jakaya Kikwete à intensifier la répression contre ces meurtres.
« Il est parfaitement stupide pour certains de croire que les albinos ont des pouvoirs magiques et que certaines parties de leur corps peuvent rendre riche », a-t-il déclaré à l'issue d'un rassemblement à l'appel de l'association tanzanienne des albinos.
« La population doit être éduquée pour comprendre la nature de l'albinisme et qu'elle ne peut prospérer qu'à travers le dur labeur et non en vendant des morceaux de corps d'albinos », a-t-il ajouté.
Le 2 avril, M. Kikwete avait déjà annoncé une série de mesures destinées à protéger les albinos des attaques perpétrées ou commanditées par des sorciers qui utilisent des parties de leur corps pour attirer la chance.
Dans le cadre de ces mesures, la police avait été appelée à redoubler d'efforts pour retrouver les sorciers soupçonnés de ces crimes tandis que les albinos avaient reçu l'instruction de s'enregistrer auprès des autorités afin qu'elles puissent assurer leur sécurité.
M. Kikwete a précisé que 47 personnes soupçonnées d'être impliquées dans ces meurtres avaient été arrêtées en Tanzanie lors des douze derniers mois.
Le président de la TAS, Ernest Kimaya, avait estimé dimanche que la réponse des pouvoirs publics était encore trop lente.
« Nous attendons toujours de voir des inculpations alors que le rythme des meurtres d'albinos est en augmentation », avait-il déclaré.

Cette vague de criminalité touche également le Burundi voisin où deux albinos ont été récemment tués par des trafiquants qui font commerce de leurs organes en Tanzanie. Les autorités de la province de Ruyigi, frontalière de la Tanzanie, ont décidé de regrouper les 45 albinos recensés dans la province pour assurer leur protection.
L'albinisme est une absence totale de pigmentation dans la peau, le système pileux et l'iris des yeux due à des facteurs génétiques.

LE MONDE, le 22.12.08 :
Au Burundi, la traque des albinos
Cette nuit-là, les machettes étaient aiguisées. « Sept bandits ont fait irruption dans la maison, raconte Nicodème Gahimbare, procureur de Ruyigi, province située à l'est du Burundi. Trois ont menacé la famille avec des kalachnikovs, pendant que les quatre autres découpaient l'albinos, qui était toujours vivant. Ils ont commencé par les bras puis ont tranché les jambes et enfin la tête. L'un d'entre eux recueillait le sang dans un bidon... Puis, ils sont repartis en laissant dans la pièce ce qui restait du corps. » Depuis septembre, les albinos du Burundi sont victimes d'une traque effroyable, sordide et insensée. Cinq meurtres, plus abominables les uns que les autres, ont déjà été commis. Hommes ou femmes, garçons ou fillettes, les albinos sont devenus bien malgré eux les cibles d'un marché fort lucratif.
On ne compte plus les légendes africaines qui entourent les albinos, victimes d'une maladie génétique qui se caractérise par une absence de pigmentation de la peau, des poils, des cheveux et des yeux. Mi-hommes, mi-dieux, selon les régions, leur « blancheur » pourrait apporter toutes sortes de pouvoirs, bénéfiques ou maléfiques. Au Cameroun, au Mali et dans d'autres pays du continent, on attribue à ces « enfants blancs » nés de parents noirs des forces surnaturelles. « Ici, dans la région des Grands Lacs, nous sommes considérés comme les enfants du soleil, de la chance, explique avec un air de dégoût Cassim Kazungu, président de l'Association des albinos du Burundi. Alors, certains sorciers, principalement originaires de Tanzanie, racontent que s'ils mélangent nos os et notre sang à certaines potions magiques, ils seront capables de confectionner des gris-gris pour obtenir de l'or, de la chance ou une éternelle jeunesse. On nous assassine pour des histoires de sorcellerie... »
C'est principalement sur les bords du lac Victoria que seraient nées ces légendes. Autour du plus grand lac africain, on raconte, par exemple, que verser du sang d'albinos sur une mine d'or pourrait suffire à faire jaillir des pépites, sans même avoir à creuser la terre. Chez les pêcheurs, on soutient que le fait d'appâter les eaux du lac avec un bras ou une jambe découpée sur un corps d'albinos permettrait d'attraper de gros poissons, le ventre gorgé d'or...
En attendant, c'est l'appât du gain qui nourrit ces massacres humains. « L'un des bandits qui a été arrêté après un meurtre a dit qu'on lui avait promis 1 million de franc burundais (650 euros), explique Cassim Kazungu. La peau des albinos vaut une fortune et nous sommes dans un pays où les gens ont faim... Il faudrait que le gouvernement prenne des mesures très sévères à l'encontre des tueurs. » Deux hommes ont déjà été condamnés à la peine capitale, mais celle-ci est en passe d'être abolie, ce qui accroît l'angoisse des albinos.
Sur les rives du lac Tanganyika, où l'espérance de vie est de 43 ans, où l'indice de développement humain (IDH) classe le pays à la 169e place mondiale (sur 177), la guerre civile, qui a opposé les ethnies hutu et tutsi entre 1993 et 2006, a fait près de 300 000 morts. La tension ethnique est aujourd'hui retombée et, jour après jour, la paix avance. Jeudi 4 décembre, un accord de cessez-le-feu, conclu avec tous les autres mouvements rebelles en 2006, a été signé entre le gouvernement et le FNL (Forces nationales de libération), le dernier groupe en activité. Mais les massacres ethniques ont laissé des séquelles psychologiques irréversibles, inquantifiables, et une économie en lambeaux. Le soir, dans certains quartiers de Bujumbura, la capitale, on raconte qu'il suffit de « 10 000 francs “bou” » (6,50 euros) pour acheter la vie d'un homme...
C'est en Tanzanie, pays de 40 millions d'habitants qui borde le Burundi à l'est, que les premiers meurtres ont été commis. Depuis le début de l'année, il y en aurait déjà eu une trentaine, alimentant des réseaux dirigés par certains notables. Le Parlement européen a adopté, le 3 septembre, une résolution condamnant "vigoureusement" l'assassinat d'albinos dans ce pays.
Les autorités tanzaniennes ont pris des mesures de protection, comme l'instauration d'un recensement et la mise en place d'un service d'escorte pour les enfants se rendant à l'école. Le gouvernement a surtout annoncé que des sanctions très sévères, allant jusqu'à la peine de mort, seraient prises contre toute personne mêlée à ces crimes rituels. Quelques trafiquants et une cinquantaine de sorciers auraient été arrêtés dans la foulée.
L'apparition de cette traque sur le sol burundais pourrait résulter des mesures prises en Tanzanie. Les frontières sont poreuses, surtout lorsque les trafics génèrent des sommes colossales... « Le gouvernement tanzanien a agi rapidement en faisant du meurtre des albinos un crime puni de la peine capitale, a déclaré Olalekan Ajia, responsable de l'Unicef au Burundi, le 19 novembre. Du coup, les sorciers et autres charlatans sont partis pour le Burundi. » Le retour de 100 000 réfugiés burundais vivant dans des camps le long de la frontière tanzanienne est une autre hypothèse avancée.
Jusque-là épargné, le Burundi, qui recense près de 150 albinos sur une population de 8 millions d'habitants, déplore donc aujourd'hui 5 meurtres et un disparu. Début décembre, un homme en tenue militaire armé d'une machette a tenté une agression. Il a été arrêté par le père de l'albinos, qui a été sérieusement blessé lors de l'altercation. Roué de coups par les gens du village, l'agresseur est décédé le lendemain.
Les albinos du Burundi vivent la peur au ventre. « Je ne sors plus de chez moi car, même si la capitale est pour l'instant épargnée, je me sens en insécurité, lâche Pascal, 28 ans, un habitant de Bujumbura. Mais je suis bien obligé d'aller faire mes courses... Sur le trottoir, les gens disent en me regardant : “Regardez, le beau paquet d'argent qui déambule !” D'autres stoppent leur voiture à ma hauteur et me menacent : “Tu vaux l'équivalent de trois camionnettes, on va te vendre en morceaux...” Nous vivons un véritable cauchemar. » Quelques ruelles plus loin, Nathalie, 25 ans, n'est guère plus sereine. « La situation est très difficile et j'ai peur, dit-elle. Mais je suis surtout très inquiète pour ceux qui vivent à l'extérieur de la capitale. » Rien n'arrête les tueurs. Pour découper les membres d'une adolescente de 16 ans, tuée quelques jours plus tôt, certains sont allés jusqu'à déterrer deux fois son cadavre...
Lorsque les premiers meurtres ont été commis, dans la région de Ruyigi, à mi-chemin entre Bujumbura et la frontière tanzanienne, Nicodème Gahimbare, procureur de la province, a parcouru la région pour proposer aux albinos de les héberger chez lui. L'homme a pris des risques pour assurer leur protection. Il a payé de sa poche, aussi. « Il fallait vraiment faire

quelque chose pour ces gens, dit-il. Les atrocités des attaques se propageaient à travers les villages, et ils vivaient de plus en plus dans l'angoisse... Dans une même famille, je me souviens qu'il y en avait quatre ! Plus loin, un curé a accepté que je lui en confie quelques-uns... Pendant une semaine, j'en ai hébergé huit. Très vite, on a atteint la vingtaine ! Il en arrivait presque tous les jours des villages alentour..."
Le gouvernement s'est alors penché sur leur sort. Les ONG, les pouvoirs publics et la communauté internationale se sont mobilisés. L'ambassade de France a été l'une des premières à réagir en envoyant des vivres et des matelas dans la maison. L'Union européenne a fait parvenir à Ruyigi des vêtements et des chapeaux pour protéger leur peau, sur laquelle se forment des croûtes après des expositions prolongées au soleil. « Ils vivaient dans des conditions d'hygiène déplorables, confie un Français qui a fait quelques visites à Ruyigi dans un but humanitaire. La maison, qui n'avait ni eau ni électricité, possédait seulement 3 chambres. J'y ai compté 34 albinos... »
Début décembre, une nouvelle demeure a été trouvée. Elle n'est toujours pas raccordée à l'eau et à l'électricité, mais elle est plus spacieuse puisqu'elle compte 10 chambres. On y trouve 39 « enfants du soleil », âgés de 6 mois à 62 ans, auxquels il faut ajouter 6 accompagnateurs (parents, frères ou soeurs). Le loyer est pris en charge par le gouvernement et non plus par l'Association des albinos, « dont les comptes sont totalement vides », indique le président.
L'Etat s'est engagé à prendre à sa charge les 8 policiers, contre 4 auparavant, qui assurent la sécurité de la maison. « On pensait que la situation durerait quelques mois, mais elle perdure, déplore Nicodème Gahimbare. Un jeune albinos est retourné dans son village, mais il s'est fait attaquer dans sa propre maison. Ceux qui sont sous notre protection ont tellement peur de rentrer qu'ils ne veulent plus repartir... »
Le gouvernement burundais, avec l'appui de la communauté internationale, vient de lancer plusieurs campagnes de sensibilisation à travers le pays. Mais s'il faudra du temps pour enseigner la tolérance, il en faudra encore plus pour faire taire les croyances. « Autrefois, on disait qu'un albinos qui naissait de parents noirs portait forcément malheur, car il était l'enfant d'une mère volage, lâche Cassim Kazungu. Il était rejeté et vivait comme un marginal, un laissé-pour-compte. Maintenant, on fait croire aux gens que nous portons chance. Alors, on nous massacre ! »

Sur la perception de l'albinisme en Tanzanie :
« Albinism, stigma, subjectivity and global-local discourses in Tanzania », Giorgio Brocco, *Anthropology & Medecine*, 2016, vol. 23, n° 3, p. 229-243.
Sur les traitements spécifiques, *e. g.* :
« People with albinism in Africa: contending with skin cancer », Esther Nakkazi, *The Lancet*, Published:August 17, 2019DOI:https://doi.org/10.1016/S0140-6736(19)31941-5.

« Les albinos, nouvelles coqueluches du milieu de la mode » (d'après *Jeune Afrique*, 25 janvier 2018.)
Les jumelles Bawar posent pour la série "Flores Raras". © Vinicius Terranova

La naissance et le handicap
L'investigation anténatale et le statut de la personne

Résumé :
La communication présente quelques éléments de comparaison sur la manière dont l'enfant handicapé peut être reçu dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés modernes, où la biomédecine permet de mettre en œuvre ce que le philosophe Jürgen Habermas appelle un « eugénisme libéral ».
A l'inverse de ce que l'on peut observer dans les sociétés traditionnelles où l'irrégularité et l'exception ont des conséquences « cosmologiques », la conscience d'aujourd'hui impose un accueil non discriminatoire de l'enfant et de la personne handicapés. Mais la modernité se caractérise aussi par un outillage technique qui met en évidence une contradiction dans cette résolution. On pourrait la formuler comme suit : « Je dois accueillir l'enfant handicapé, mais je suis incité à ne pas le mettre au monde ».
Plusieurs décisions de justice seront examinées (TGI de Reims du 19 juillet 2005 ; Cassation du 17 novembre 2000 ; Cassation du 6 février 2008) qui expriment cette contradiction sociétale entre l'idéal d'un accueil non discriminatoire de l'enfant handicapé et la réalité d'une sélection qui fait porter à la biomédecine la prévention – et la responsabilité – du handicap.

*

Je souhaiterais présenter à la discussion quelques éléments de comparaison sur la manière dont l'enfant handicapé peut être reçu dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés modernes, où la biomédecine donne moyen de mettre en œuvre ce que le philosophe Jürgen Habermas, dans un ouvrage paru en traduction française en 2002, appelle un « eugénisme libéral » (*Vers un eugénisme libéral ? L'avenir de la nature humaine*, Gallimard.)

Selon les valeurs d'aujourd'hui, cette comparaison est évidemment en défaveur des sociétés traditionnelles qui, à des degrés divers, stigmatisent voire suppriment l'enfant différent. Pour tempérer ce jugement, il faut bien sûr entrer dans la logique de ces sociétés, mais il faut aussi corriger l'évaluation avantageuse que nous faisons de nous-mêmes. Je citerai à ce propos l'observation – qui laisse pour le moins perplexe – d'un « patron » d'un hôpital parisien, l'auteur du *Mandarin aux pieds nus* (Alexandre Minkowski, Plon, 1975) annonçant avoir accouché dix-huit mille femmes dans son service, qui déclarait lors d'une émission de télévision (le 22 novembre 1982) : « Je puis le dire avec l'expérience de ma déjà longue carrière […] des gens normaux, ordonnés, tuent leur enfant lorsqu'ils s'aperçoivent qu'il est anormal ». Ceci nous rappelle que ce qui est en cause dans le débat sur la naissance et sur le handicap, c'est (aussi) le fait, au-delà de tout argument rationnel, que la naissance de son propre enfant est un moment névralgique de la reconnaissance de soi.

Les sociétés traditionnelles sont fondées sur la régularité et notamment sur la régularité du cycle agricole sur lequel repose la survie matérielle de la société (voir : « Penser la régularité : La forme et le temps dans la société traditionnelle (fiche pédagogique) » ; « Pourquoi le sang de la circoncision... » et : « Morale et handicap », pour d'autres exemples.) L'irrégularité est perçue comme une menace contagieuse en pouvoir de se propager dans l'ensemble des ordres de la société. Dans la Grèce archaïque et à Rome, les enfants anormaux étaient exposés. A Sparte, écrit Plutarque, « ce n'était pas au géniteur qu'il revenait de décider s'il fallait ou non élever un nouveau-né. Il l'apportait à la Lesche [...] Si l'enfant était dégénéré et difforme (*agennes*, *amorphos*), les Phylètes le reléguaient dans un lieu dit "les Apothètes" (*apothesis* signifie "exposition"), voisin du Taygète, plein de trous profonds » (*Lyc*., 16). Pour prendre un exemple plus proche, les enfants orignaires de Madagascar adoptés à la Réunion viennent souvent de la région de Mananjary, sur la côte Est, où il existe un Centre d'Accueil et de Transit des Jumeaux Abandonnés (CATJA). On exposait autrefois l'un des deux jumeaux à la sortie du parc à zébus, les jumeaux étant supposés apporter le malheur sur la famille. Le fait que ce soit une institution religieuse qui prenne en charge l'enfant maudit montre un déplacement de la valeur de l'apparence physique à la personne, déplacement qui définit la modernité.

A l'inverse de ce que l'on peut observer dans les sociétés traditionnelles, la conscience d'aujourd'hui impose un accueil non discriminatoire de l'enfant et de la personne handicapés.

La modernité oppose en effet à cette interprétation des apparences, associée à une représentation cosmologique de la forme humaine, une morale fondée sur la reconnaissance de la personne. La « révolution morale » a déplacé la moralité de la signification de la forme physique (la formule grecque *kalos kagathos*, qui associe le beau et le vrai, signifiant que la régularité *est* la vertu) à l'appartenance à la communauté humaine du seul fait de la naissance. Cette séparation radicale de l'homme et de la nature, le missionnaire la signifie dans la société traditionnelle en prenant l'infirme sous sa protection. L'élection de l'infirmité manifestant ici – idéalement – l'égalité et l'indifférence de toutes les formes.

Mais la modernité se caractérise aussi par un outillage technique qui met en évidence une contradiction dans cette résolution (un accueil non discriminatoire de l'enfant et de la personne handicapés) :

Cette contradiction apparaît dans ce que l'on appelé « l'affaire Perruche », ou comment un arrêt de la Cour de Cassation, l'« arrêt Perruche » (17 novembre 2000), a donné lieu, un peu plus d'un an après, à l'instigation, notamment, des associations de parents d'enfants handicapés à une loi dite « loi anti-Perruche » (4 mars 2002).

On pourrait formuler cette contradiction comme suit : « Je dois accueillir l'enfant handicapé, mais je suis incité à ne pas le mettre au monde. »

C'est ce que révèlent ces décisions de justice que je vais rapidement présenter maintenant.

La naissance de l'enfant handicapé et le préjudice « par ricochet »

Avant de dire un mot de la notion de « valeur de la vie » et de l'« affaire Perruche », j'évoquerai un jugement de la Cour d'Appel de Reims de juillet 2005 qui ouvre à deux enfants mineurs le droit à être indemnisés pour la naissance de leur sœur trisomique. Ce n'est pas le statut de la personne handicapée qui est cause ici, mais le dommage qu'elle est supposée causer à sa fratrie... c'est la naissance de l'enfant handicapé sous l'espèce du « préjudice pour autrui ».

Le 19 juillet 2005, le Tribunal de Grande Instance de Reims (TGI Reims, 19 juillet 2005, jugement n° 292) a accordé une indemnisation aux deux frères aînés d'une petite fille trisomique, Catalina, considérant qu'ils avaient subi un préjudice « par ricochet » du fait de sa naissance. Le juge a condamné le médecin à verser 6 400 euros à chacun des deux frères en raison de leur préjudice propre, estimant que la naissance de leur petite sœur « avait bouleversé les conditions de vie des deux garçons » qui « ont reçu de leur mère moins d'affection, moins de temps et moins de moyens d'éducation ». De surcroît, le juge a estimé qu'ils étaient « victimes de la séparation de leurs deux parents, intervenue à peine deux ans après la naissance de Catalina, ce court délai permettant d'imputer au moins en partie à ce dernier événement l'éclatement de la famille… »

L'arrêt Perruche est donc cet arrêt rendu par la Cour de Cassation en séance plénière, le 17 novembre 2000. Il énonce :

> Dès lors que les fautes commises par le médecin et le laboratoire dans l'exécution des contrats formés avec Mme Perruche avaient empêché celle-ci d'exercer son choix d'interrompre sa grossesse afin d'éviter la naissance d'un enfant atteint d'un handicap, ce dernier peut demander la réparation du préjudice résultant de ce handicap et causé par les fautes retenues.

Cet arrêt a été rendu au terme d'un procès intenté pour la naissance d'un enfant né handicapé à la suite d'une rubéole non détectée alors que la mère avait informé de sa volonté d'interrompre sa grossesse au cas où le diagnostic de la rubéole serait confirmé.

En admettant l'indemnisation du préjudice de l'enfant, de surcroît au préjudice des parents, la Cour de Cassation paraît légitimer l'idée selon laquelle la vie d'une personne handicapée serait de moindre de valeur.

En voulant protéger matériellement l'enfant handicapé, indépendamment de la réparation accordée à ses parents (en raison de la faute médicale), afin de pourvoir à son entretien, le juge a délivré un message que les associations de parents d'enfants handicapés ont compris ainsi : ***la vie de la personne handicapée est un dommage qui doit être réparé.***

Cette volonté de protéger l'enfant (*stricto sensu*, c'est la rubéole qui est la cause du handicap et non l'erreur médicale), trahit en réalité un **lapsus sociétal**. L'arrêt impute au corps médical le préjudice du handicap qu'il n'a pas su prévenir. [Avec la responsabilité morale, il y a, bien sûr, la responsabilité matérielle et les compagnies d'assurance ont été les premières à réagir.] Alors que la loi (notamment dans l'article 16 du Code civil) reconnaît la dignité de la personne sans discrimination, on peut se demander si le juge n'a pas fait droit à l'« air du temps », à un idéal de société où la médecine est supposée prévenir toute malformation.

Réunies en un « Collectif contre l'handiphobie », les associations de parents d'enfants handicapés vont réagir en alertant les pouvoirs publics et la classe politique et, spectaculairement, en assignant en justice le sénateur Henri Caillavet, membre du Conseil Consultatif National d'Éthique, pour avoir affirmé, dans une contribution (non retenue, mais publiée) à un avis du Comité : *« permettre à un enfant handicapé de venir au monde est une faute parentale et peut-être même le témoignage d'un égoïsme démesuré »* (avis n° 68 du CCNE, 15 juin 2001 http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis068.pdf *in fine* : « Contribution à l'avis sur "handicaps congénitaux et préjudice", Henri Caillavet »). Le Collectif faisant savoir (je cite) : « Au cours du procès, le vendredi 15 novembre, les personnes handicapées et leurs familles s'inviteront au Palais de Justice de Paris pour demander réparation : "NON aux nouveaux racistes" ».

Le 12 février 2002 l'Assemblée nationale votait la loi dite « anti-Perruche » ...

...et le porte-parole du Collectif contre l'handiphobie commentait :

> L'Assemblée nationale vient de mettre fin définitivement à la dérive de la jurisprudence Perruche ». « L'Assemblée a rappelé le droit et réaffirmé que toute vie mérite d'être vécue. Les familles et les personnes handicapées se réjouissent [...] L'amendement de ce soir – **« Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance »** – est une formulation que nous avions proposée il y a un an et demi [...] Le Collectif contre l'handiphobie demeure vigilant contre toute discrimination reposant sur les déficiences mentales et handicaps. Il reste maintenant un travail de fond à effectuer dans notre société pour l'accueil et l'insertion des personnes handicapées.

Quand on compare les valeurs de protection mises en avant par les sociétés traditionnelles pour stigmatiser voire éliminer les êtres qui ne répondent pas à la norme, la principale différence, alors que l'égalité juridique et morale est reconnue à la personne handicapée, est que les sociétés modernes ont les moyens d'opérer une sélection anténatale. A quoi sert l'échomorphologie du premier trimestre si ce n'est pour donner la possibilité de mettre un terme à la grossesse ? C'est au nom d'un eugénisme fondé sur l'image de soi que les parents mettent la pression sur les équipes médicales ; ce peut être, aussi, au nom du coût social....

Que signifie, alors, cette égalité juridique ?

Qu'il y a conflit entre la présence impérieuse de l'enfant *qui est là* et sa présence théorique quand il est *virtuel*, c'est bien ce que révèle, au fond, ce débat. A ceci près qu'aujourd'hui, grâce aux moyens de l'investigation anténatale – et notamment grâce à l'échographie – *le virtuel devient réel*.

Pour illustrer ce conflit qui donne lieu à des décisions juridiques contradictoires – cet *embarras* du droit – je citerai un arrêt récent de la Cour de Cassation, daté du 6 février de cette année, qui énonce qu'*un foetus né sans vie pouvait être déclaré à l'état civil quels que soient son poids et la durée de la grossesse,* reconnaissant, de fait, l'existence juridique de l'embryon dès la conception. Il s'agit de reconnaître et de faire droit à la relation affective qu'un couple peut avoir avec un enfant mort-né, fut-il au stade d'embryon : les outils de l'investigation anténatale sont en mesure de modifier émotionnellement et juridiquement la perception et la définition juridique de l'enfant *in utero* au point de subvertir les distinctions reconnues (au plan médical, le stade de l'embryon se termine à la douzième semaine de grossesse, après la formation des organes) ; au plan juridique, la circulaire du 30 novembre 2001 permet la déclaration à l'état civil d'un enfant mort-né à partir de quatre mois et demi de grossesse, ou lorsque son poids est supérieur à 500 g – ce qui correspond au seuil de viabilité défini par l'OMS).

« Les fœtus nés sans vie pourront être inscrits à l'état civil » *LEMONDE.FR* avec *AFP* | 22.08.08.
Deux décrets du ministère de la justice parus vendredi 22 août au Journal officiel autorisent l'inscription d'un fœtus né sans vie sur les registres de l'état civil. Souhaités depuis plusieurs années par de nombreuses associations, ces décrets viennent combler le vide juridique qui existait en France pour les fœtus de 16 à 22 semaines morts in utero ou après une interruption médicale de grossesse. Ils font suite à la décision de la Cour de cassation, qui, en février, avait jugé, dans trois arrêts, qu'un

fœtus né sans vie pouvait être déclaré à l'état civil, quel que soit son niveau de développement.
Un premier décret dispose qu'« un livret de famille est remis, à leur demande, aux parents qui en sont dépourvus par l'officier de l'état civil qui a établi l'acte d'enfant sans vie ». Ce livret de famille comporte un extrait d'acte de naissance du ou des parents ainsi que « l'indication d'enfant sans vie », la date et le lieu de l'accouchement. Le second décret prévoit que « l'acte d'enfant sans vie est dressé par l'officier de l'état civil sur production d'un certificat médical dans des conditions définies » par un arrêté du ministre de la santé, mentionnant l'heure, le jour et le lieu de l'accouchement. Cet arrêté présente un modèle de ce certificat d'accouchement signé par le praticien concerné.
Jusqu'à présent, dans la plupart des hôpitaux, les fœtus de moins de 22 semaines étaient incinérés avec les déchets du bloc opératoire. Désormais, reconnus à l'état civil, ils pourront avoir droit à des obsèques.

La nature profonde de ce débat tient évidemment dans la question de savoir quels sont les constituants de la personne.

Jürgen Habermas : ***L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*** (trad. fr. Paris : Gallimard, 2002)

Anticipant sur les capacités de la biomédecine de pratiquer un eugénisme qui permettrait de programmer un enfant « à la carte » en modifiant son génome, Habermas marque la nécessité pour les sociétés modernes, le « matelas de tradition ayant été [...] épuisé », de penser les fondements du droit de la personne. Ce à quoi, précisément, les progrès de la biomédecine obligent quand la technique est en mesure de déplacer la frontière entre ce qui donné et ce qui pourrait être construit, c'est-à-dire la transformation de la « nature humaine ». « La manipulation génétique, écrit Habermas, pourrait transformer la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres d'essence générique » (p. 45).

Cette fiction heuristique permet de répondre à des spéculations bien réelles – qu'on retrouve de manière récurrente dans les débats bioéthiques dans les pays anglo-saxons – selon lesquelles il n'y aurait pas de différence entre l'éducation (le dressage éducatif) et l'eugénisme (libéral) et qu'on peut illustrer par cette citation : « Si on laisse à l'appréciation des parents la manière d'élever leurs enfants, de les inscrire dans des colonies où ils sont sous la tutelle de moniteurs spécialisés, de les faire participer à des programmes de formation, voire de leur administrer des hormones de croissance pour qu'ils gagnent quelques centimètres en taille, en quoi une intervention génétique destinée à valoriser certains traits de leur progéniture serait-elle moins légitime ? » (cit. de Robertson, p. 77)

Selon le *Sunday Times* (*infra*), des scientifiques américains sont parvenus à créer un embryon humain génétiquement modifié. Il n'a cependant pas été transplanté dans un utérus et a été détruit après 5 jours de développement in vitro.
Ce travail, mené par les chercheurs de l'université Cornell de New York, avait déjà fait l'objet d'une publication dans la revue spécialisée *Fertility and Sterility*. L'équipe, dirigée par Nikica Zaninovic a eu recours aux techniques de la thérapie génique. Cette expérience a été conçue sur un embryon initialement créé dans le cadre d'un programme de procréation médicalement assistée. Les chercheurs annoncent réussi à intégrer au sein du génome de cet embryon, un gène dirigeant la synthèse d'une protéine aux propriétés fluorescentes. On pourrait imaginer que le même procédé pourrait être utilisé pour modifier artificiellement le génome des cellules sexuelles, masculine ou féminine, avant de procéder à une fécondation *in vitro*. Pour certains chercheurs, seuls de tels protocoles expérimentaux sont de nature à faire progresser la biologie humaine fondamentale et la compréhension des affections d'origine génétique. D'autres observateurs dénoncent le danger que représente ce type de travaux. Ils craignent que cette technique ne serve à modifier, à des fins non thérapeutiques, les performances d'un organisme humain.
En Grande-Bretagne, la *Human Fertilisation and Embryology Authority* (HFEA) s'est saisie de la question et refuse pour l'instant d'autoriser la modification génétique des cellules sexuelles humaines. En France, l'agence de la biomédecine ne s'est pas encore prononcée sur cette question.
(*Le Monde* du 14 mai 2008)

Scientist team creates first GM human embryo
Scientists have created what is believed to be the first genetically modified (GM) human embryo.
A team from Cornell University in New York produced the GM embryo to study how early cells and diseases develop. It was destroyed after five days.
The British regulator, the Human Fertilisation and Embryology Authority (HFEA), has warned that such controversial experiments cause "large ethical and public interest issues".
News of the development comes days before MPs are to debate legislation that would allow scientists to use similar techniques in this country.

The effects of changing an embryo would be permanent. Genes added to embryos or reproductive cells, such as sperm, will affect all cells in the body and will be passed on to future generations.
The technology could potentially be used to correct genes which cause diseases such as cystic fibrosis, haemophilia and even cancer. In theory, any gene that has been identified could be added to embryos.
Ethicists warn that genetically modifying embryos could lead to the addition of genes for desirable traits such as height, intelligence and hair colour.
The Human Fertilisation and Embryology Bill, which will have its second reading this week, will make it legal to create GM embryos in Britain.
The bill will allow GM embryos to be created only for research and will ban implantation in the womb. Ethicists, however, say that the legislation could be relaxed in the future.
The HFEA has said that it is preparing for scientists to apply for licences to create GM embryos. A paper, published by the authority, states : « The bill has taken away all inhibitions on genetically altering human embryos for research. The Science and Clinical Advances Group [of the HFEA] thought there were large ethical and public interest issues and that these should be referred for debate. »
The Cornell team, led by Nikica Zaninovic, used a virus to add a gene, a green fluorescent protein, to an embryo left over from in vitro fertilisation.
The research was presented at a meeting of the American Society of Reproductive Medicine last year but details have emerged only after the HFEA highlighted the work in a review of the technology.
Zaninovic pointed out that in order to be sure that the new gene had been inserted and the embryo had been genetically modified, scientists would ideally need to grow the embryo and carry out further tests.
The Cornell team did not have permission to allow the embryo to progress, however.
Scientists argue that the embryos could be used to study how diseases develop. They also say GM embryos could be more efficient in generating stem cells.
However, Dr David King, director of Human Genetics Alert, warned: « This is the first step on the road that will lead to the nightmare of designer babies and a new eugenics. The HFEA is right to say that the creation and legalisation of GM embryos raises 'large ethical and public interest issues' but neglects to mention that these have not been debated at all. »
He added: « I have been speaking to MPs all week and no one knows that the government is legalising GM embryos. The public has had enough of scientists sneaking these things through and then presenting us with a fait accompli. »
The Sunday Times, May 11, 2008

L' « enfant parfait, quête génétique », LE MONDE | 25.10.08 |

Va-t-on très bientôt franchir une nouvelle étape dans la sélection génétique des embryons humains conçus par fécondation in vitro ? Dans son édition datée du 24 octobre, le quotidien The Times le laisse entendre, en révélant qu'une équipe de chercheurs britanniques a mis au point une technique permettant de déterminer de multiples caractéristiques de prédispositions à de nombreuses affections à partir de l'analyse d'une seule cellule embryonnaire. Ce procédé aurait été soumis pour approbation aux autorités britanniques et pourrait être commercialisé dès le début de l'année 2009 à hauteur de 1 500 livres (1 900 euros) l'examen.
Cette perspective vient bouleverser le cadre dans lequel la sélection génétique embryonnaire avait jusqu'à présent été développée et autorisée. Elle relance aussi de manière spectaculaire la controverse éthique sur l'usage qui peut ou non être fait de cette pratique, que certains qualifient d'« eugéniste », et sur la quête de l'"enfant parfait".
Selon The Times, l'équipe du professeur Alan Handyside (Bridge Centre de Londres) serait parvenue à élargir de manière considérable la puissance d'analyse du diagnostic préimplantatoire (DPI). Mise au point à la fin des années 1980 - notamment par M. Handyside -, cette méthode se fonde sur l'analyse de certains éléments du patrimoine génétique d'embryons conçus in vitro.
Dans les familles connues pour être exposées à un risque de transmission d'une maladie d'origine génétique, elle s'est progressivement substituée à la pratique de cette même analyse sur des cellules embryonnaires prélevées par amniocentèse, dont les résultats peuvent conduire à une interruption médicale de grossesse. Les spécialistes prélèvent une seule cellule sur un embryon constitué de huit cellules. Après les analyses de biologie moléculaire ne sont implantés dans l'utérus des futures mères que les embryons qui sont indemnes de l'anomalie génétique recherchée.
En France, le DPI a été mis en oeuvre il y a moins de dix ans au terme d'une longue polémique. En quelques années, le nombre des affections pouvant être identifiées n'a cessé de croître. Selon l'Agence de la biomédecine, les principales sont la mucoviscidose, la chorée d'Huntington, l'hémophilie, certaines formes de myopathies et de handicaps mentaux. Seuls trois centres spécialisés en procréation médicalement assistée et en biologie de la reproduction sont autorisés à mettre en oeuvre le DPI, qui aboutit en France à quelques dizaines de naissances par an. La loi de bioéthique de 2004 prévoit en outre que cette technique puisse être mise en oeuvre à titre expérimental en vue de la conception d'un enfant indemne de la maladie génétique recherchée et susceptible de soigner de façon décisive son aîné malade grâce aux cellules souches prélevées à partir du sang de cordon ombilical.
Ces derniers temps, une nouvelle question éthique avait commencé à être soulevée : celle de savoir si l'on pouvait ou non élargir cette pratique à la recherche de la prédisposition génétique à certains cancers du côlon, du sein ou de l'ovaire. En 2006, le professeur Stéphane Viville, directeur de l'Institut de génétique et de biologie moléculaire et cellulaire de Strasbourg, avait estimé qu'un tel élargissement pouvait, dans certains cas, après étude approfondie des dossiers familiaux, être justifié. Son équipe s'est déjà engagée dans cette voie en observant que cet élargissement du champ d'application du DPI était d'ores et déjà autorisé en Belgique, en Espagne et en Grande-Bretagne.

Cette initiative avait alors suscité un certain embarras chez les responsables sanitaires et éthiques. La loi française dispose, en effet, que le DPI ne peut concerner que la recherche des gènes associés à des maladies « d'une particulière gravité » et « incurables au moment du diagnostic ». Il s'agit aussi d'affections dont on a la certitude qu'elles toucheront immanquablement les enfants porteurs des anomalies génétiques identifiées, ce qui n'est pas le cas dans la simple prédisposition.
Un consensus avait ensuite été trouvé, une mission officielle estimant qu'aucune modification de la loi de bioéthique n'était nécessaire pour que cette pratique puisse être mise en oeuvre dès lors qu'une série de précautions techniques seraient prises par les équipes spécialisées, et que les couples concernés seraient informés et associés à la décision. Roselyne Bachelot, ministre de la santé, avait toutefois tenu à préciser que la question devrait être abordée sur le fond en 2009, dans le cadre des débats préparatoires à la révision de la loi de bioéthique de 2004.
C'est dans ce contexte que s'inscrit l'annonce des chercheurs britanniques travaillant dans la clinique privée londonienne de Bridge Centre. En ayant recours aux nouvelles techniques de séquençage à très haut débit des génomes et sur la base de l'ensemble des derniers acquis de la génétique, ils estiment être en mesure de proposer des analyses de prédisposition dépassant très largement les seuls cancers familiaux. Ils assurent ainsi pouvoir identifier, dans le cadre du DPI, les caractéristiques génétiques tenues pour être associées à une prédisposition au diabète, à certaines affections cardiovasculaires ou neurodégénératives.
L'autorité britannique chargée de surveiller les activités de procréation médicalement assistée devrait prochainement dire si elle autorise ou non la commercialisation de ce procédé. Cette nouvelle possibilité technique se heurte toutefois à un obstacle pratique : le nombre limité des embryons pouvant, dans un couple, être conçus par fécondation in vitro, soit en moyenne moins d'une dizaine par tentative. « Quand vous commencez à rechercher plus de deux ou trois caractères génétiques, vous n'avez aucune chance d'obtenir l'embryon correspondant », reconnaît Alan Thornhill, le directeur scientifique du Bridge Centre. Dans l'attente de pouvoir produire des ovocytes humains à partir de cellules souches, cette situation limite de fait l'usage qui pourra être fait d'une sélection embryonnaire fondée sur une telle combinatoire génétique.

L'enfant est la rencontre d'une intention personnelle et sociale (quand bien même la reproduction, selon une formule attribuée à Aristote, serait un « choix irréfléchi ») et d'une liberté ; d'un projet sur l'avenir de l'enfant et d'une capacité d'initiative qui définit la liberté de l'enfant. Sans faire de métaphysique, on voit bien que c'est le propre de la recombinaison génétique (qui définit la reproduction sexuée) que de « faire du neuf » et la liberté de la personne a cette unicité pour premier fondement. Le polymorphisme génétique, qu'on l'interprète comme un mécanisme évolutif qui multiplie la capacité adaptative des individus ou qui neutralise la capacité d'adaptation des agents pathogènes, apparaît comme le fondement de la morale.

Ce qui nous fait égaux et conspécifiques, c'est que si nous avons bien été pris dans un programme parental, social, culturel, ce programme qui a été fait pour nous, nous pouvons l'infléchir ou l'invalider dans la mesure où la sélection naturelle et la reproduction sexuée nous ont programmés, sinon « libres », du moins « uniques ». Une naissance est, en ce sens, l'épiphanie d'une nouvelle liberté : tel est le sens proprement humain du polymorphisme génétique qui ouvre le champ de la moralité entre des semblables.

C'est précisément ce qui serait en puissance de changer si la biomédecine donnait les moyens d'intervenir sur le génome [en contradiction avec l'article 16-4 du *Code Civil* :
Article 16-4. Nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine. Toute pratique eugénique tendant à l'organisation de la sélection des personnes est interdite. Sans préjudice des recherches tendant à la prévention et au traitement des maladies génétiques, aucune transformation ne peut être apportée aux caractères génétiques dans le but de modifier la descendance de la personne.]

En effet dès l'instant où, un jour, des adultes considéreraient l'équipement génétique qu'ils souhaitent pour leur enfant à naître comme un produit auquel il suffit de donner une forme et où, conformément à leur fantaisie, ils imagineraient à cette fin un « design » approprié, ils exerceraient par rapport à ce « produit » génétiquement manipulé une forme d'intervention par prise de disposition qui constituerait un empiétement dans les fondements somatiques de la relation spontanée à soi et de la liberté éthique d'une autre personne, empiétement qui jusque là n'aurait pu être exercé que sur des choses, non sur des personnes. Les enfants qui naîtraient de ces opérations pourraient alors, plus tard, demander des comptes aux fabricants de leur génome et les rendre responsables des conséquences, non désirées à leurs yeux, qu'a entraînées le point de départ de leur biographie. Cette nouvelle structure de l'imputation en responsabilité résulte de l'effacement de la frontière entre personnes et choses.

« La liberté eugénique des parents ne doit pas entrer en conflit avec la liberté éthique des enfants. » (p. 77)

« La personne programmée se trouve ainsi dépossédée de la conscience d'avoir eu des conditions biographiques initiales naturelles, et donc contingentes ; elle est de ce fait privée d'une condition mentale qui doit être satisfaite s'il faut qu'elle assume rétrospectivement la responsabilité pleine et entière de sa vie » (p. 121)

Cette programmation fausse la relation dissymétrique entre parents et enfants. Le propre de l'éducation est bien sûr d'anticiper la biographie de celui qui est éduqué. Mais cela fait une différence fondamentale avec celui dont la biographie aurait été génétiquement prise en otage. Habermas rappelle que les bases de la morale tiennent dans une égalité originelle qui tient au fait que nous sommes « naturels ». La responsabilité morale n'est pas engagée, dès lors que s'introduit dans le « nous » un élément qui serait « fabriqué ».

> A travers la décision irréversible que constitue l'intervention d'une personne dans l'équipement « naturel » d'une autre personne, naît une forme de relation interpersonnelle jusqu'alors inconnue. Ce nouveau type de relation choque notre sensibilité morale parce qu'il représente un corps étranger dans les relations de reconnaissance juridiquement institutionnalisées dans les sociétés modernes. Si une personne prend pour une autre personne une décision irréversible, touchant profondément l'appareil organique de cette dernière, alors la symétrie de responsabilité qui existe par principe entre des personnes libres et égales se trouve nécessairement limitée.

Ce qui nous faits égaux, ce donné de nature, est aussi ce qui nous fait interdépendants. Le fondement de la morale réside sans doute dans cette perception de l'identité de l'autre. Dans une pièce où je me trouve seul, où il n'y a que des objets matériels, il suffit qu'un autre homme pénètre pour que je m'en trouve aussitôt transformé. Cette présence et la modification immédiate de mon être qui en résulte est une preuve d'appartenance. Comme le notait Kant, il n'est pas besoin de professeurs de morale pour savoir ce qui est moral. Devant l'*inquiétante étrangeté* – pour faire écho à ce titre de Freud où il est fait référence à l'automate – que constituerait l'autre « fabriqué », quelle serait mon obligation morale ? Et quelle serait sa responsabilité ?

[*Unheimliche* : situation, selon le psychiatre E. Jentsch, cité par Freud, où l'on « doute qu'un être apparemment vivant ait une âme, ou bien à l'inverse si un objet non vivant n'aurait pas par hasard une âme » ... quand l'incertitude intellectuelle crée une angoisse morale.]

Au fond l'impératif moral – si paradoxalement mis en évidence par Kant (voir : Territoire, proxémie, proximité : le proche et le lointain, *in fine*) – réside dans la perception à la fois confuse et impérieuse de la liberté de l'autre, dans l'*interdépendance*, autre nom de l'appartenance spécifique. L'évolution, qui nous a fait spécifiques, comporte dans son dispositif un principe de reconnaissance. Nous sommes une espèce *aussi* parce que nous nous reconnaissons comme semblables. Le support matériel de la morale réside vraisemblablement dans les mécanismes cérébraux de cette reconnaissance, les neurones miroirs (voir : « L'"effet McClintock" et effets apparentés ») et les sites spécialisés du gyrus fusiforme pouvant être éligibles à cette fonction.

Je crois qu'Habermas nous rappelle à propos que la réflexion éthique, au-delà de la morale et des morales, est une réflexion sur la nature de l'espèce, sur ce qui nous fait hommes.

(Communication aux 4ièmes Journées d'Éthique, le 5 mai 2008,
organisées par le Comité Régional d'Éthique de la Réunion)

*

Documents

CODE CIVIL

Article 16. La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie.
Article 16-1. Chacun a droit au respect de son corps.
Le corps humain est inviolable.
Le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un
droit patrimonial.
Article 16-2. Le juge peut prescrire toutes mesures propres à empêcher ou faire cesser une atteinte illicite au corps humain ou des agissements illicites portant sur des éléments ou des produits de celui-ci.

Article 16-3. Il ne peut être porté atteinte à l'intégrité du corps humain qu'en cas de nécessité thérapeutique pour la personne.
Le consentement de l'intéressé doit être recueilli préalablement hors le cas où son état rend nécessaire une intervention thérapeutique à laquelle il n'est pas à même de consentir.
Article 16-4. Nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine.
Toute pratique eugénique tendant à l'organisation de la sélection des personnes est interdite.
Sans préjudice des recherches tendant à la prévention et au traitement des maladies génétiques, aucune transformation ne peut être apportée aux caractères génétiques dans le but de modifier la descendance de la personne.
Article 16-5. Les conventions ayant pour effet de conférer une valeur patrimoniale au corps humain, à ses éléments ou à ses produits sont nulles.
Article 16-6. Aucune rémunération ne peut être allouée à celui qui se prête à une expérimentation sur sa personne, au prélèvement d'éléments de son corps ou à la collecte de produits de celui-ci.
Article 16-7. Toute convention portant sur la procréation ou la gestation pour le compte d'autrui est nulle.
Article 16-8. Aucune information permettant d'identifier à la fois celui qui a fait don d'un élément ou d'un produit de son corps et celui qui l'a reçu ne peut être divulguée. Le donneur ne peut connaître l'identité du receveur ni
le receveur celle du donneur.
Article 16-9. Les dispositions du présent chapitre sont d'ordre public.

AFP: 12/11/2009

Un hôpital condamné pour acharnement thérapeutique
L'affaire remonte à 2002. Un enfant, né en état de mort apparente, a été sauvé mais a développé de lourds handicaps en grandissant. Une expertise doit déterminer le montant des réparations financières que l'hôpital devra verser.
L'hôpital d'Orange (Vaucluse) a été condamné en juin par le tribunal administratif de Nîmes pour acharnement thérapeutique sur un bébé né en état de mort apparente, sauvé mais ayant développé de lourds handicaps en grandissant, selon un jugement révélé mercredi par Le Figaro et dont l'AFP a obtenu copie.
Cette décision constitue une première en France selon l'avocat des parents, Me Alexandre Berteigne. «Je n'ai pas trouvé de jurisprudence», a-t-il indiqué.
«Les faits se sont passés en 2002, avant la loi Léonetti (sur le droit des patients en fin de vie, ndlr). Depuis 2005 et cette loi qui interdit l'acharnement thérapeutique, je n'ai jamais vu une affaire comme celle-là», a déclaré à l'AFP Jean-Luc Romero, président de l'association pour le droit à mourir dans la dignité.
La part de la faute commise par l'hôpital dans les handicaps développés par l'enfant, qui serait atteint par ailleurs d'une maladie génétique rare, est cependant encore soumise à expertise, précise le jugement.
Les parents réclament 500.000 euros
Cette expertise, qui est en cours, déterminera le montant des réparations financières que l'hôpital devra verser. Les parents réclament un minimum de 500.000 euros. Contacté par l'AFP, l'hôpital d'Orange qui n'a pas fait appel selon l'avocat, a indiqué qu'il ne ferait pas de commentaires avant jeudi.
L'accouchement, le 14 décembre 2002, avait rapidement révélé une décélération du rythme cardiaque du foetus et l'enfant est né en état de mort apparente. Après 25 minutes de réanimation, le gynécologue avait annoncé le décès aux parents, tandis que ses collègues poursuivaient la réanimation et faisaient réapparaître finalement une activité cardiaque. Le cerveau du bébé n'a pas été irrigué pendant une demi-heure et il n'y a pas eu d'oxygénation pendant la réanimation.
De lourds handicaps physiques et mentaux sont apparus par la suite. «En pratiquant ainsi sans prendre en compte les conséquences néfastes hautement prévisibles pour l'enfant, les médecins ont montré une obstination déraisonnable (…) constitutive d'une faute médicale de nature à engager la responsabilité du centre hospitalier d'Orange», lit-on dans le jugement.
Il s'appuie sur l'article 37 du décret du 6 septembre 1995 portant code de déontologie médicale qui stipule qu'«en toutes circonstances, le médecin doit s'efforcer de soulager les souffrances de son malade, l'assister moralement et éviter toute obstination déraisonnable dans les investigations ou la thérapeutique».
Le jugement écarte en revanche toute faute de l'hôpital dans l'organisation et le fonctionnement du service de maternité, ainsi que toute faute médicale durant l'accouchement lui-même.
L'enfant présente les symptômes d'une forme sévère d'infirmité motrice cérébrale tétraplégique, avec troubles de déglutition et épilepsie, ainsi qu'un syndrome dysmorphique évoquant une pathologie rare, non certifiable sur le plan chromosomique, pouvant correspondre à un syndrome de Dubowitz, selon la même source.

Libération du 13/11/2009 (en ligne)

Nouveau-nés: «Il est très rare que l'on décide de ne pas réanimer»
Après la condamnation d'un hôpital pour «acharnement thérapeutique» sur un enfant né en état de mort apparente, le professeur de pédiatrie Francis Gold revient sur les dilemmes éthiques auxquels sont confrontés les soignants.

On l'apprenait jeudi, l'hôpital d'Orange a été condamné pour « acharnement thérapeutique » : les parents d'un enfant sauvé in extremis à la naissance et aujourd'hui lourdement handicapé, demandent réparation, au nom de l'«obstination déraisonnable» des médecins.
Cette affaire met en lumière les dilemmes éthiques auxquels sont régulièrement confrontés les équipes médicales. Pionnier dans le secourisme néonatal, le Pr Francis Gold, praticien responsable du pôle de périnatalité à l'hôpital Trousseau à Paris, revient sur des années de pratique sans cadre légal, avant l'arrivée de la loi Leonetti sur la fin de vie de 2005.
Cette condamnation de l'hôpital public d'Orange vous étonne-t-elle ?
A ma connaissance, c'est une première. Je ne me souviens pas d'une condamnation dans un sens comme dans l'autre : que l'on considère que l'équipe ne s'est pas assez acharnée ou au contraire qu'elle en a trop fait. Pourtant, cela fait plus de quarante ans que l'on pratique la réanimation des nouveau-nés en France -la première unité a ouvert à Paris en 1964. Pendant toutes ces années, il aurait pu y avoir de nombreuses affaires... Il y en a eu très peu au final, comparé aux pays anglo-saxons.
A quel moment et qui décide de réanimer un bébé ?
Le réanimateur est d'abord là pour réanimer. Lors d'un accouchement difficile, il n'y a pas d'hésitation, on a le devoir, en tant que médecin, de tout tenter pour sauver l'enfant. On porte les premiers secours sans se poser de question. A l'exception des très grands prématurés, il existe peu de cas où l'équipe médicale prend la décision immédiate de ne pas réanimer.
Les hésitations arrivent dans un deuxième temps. Lors de la première semaine de vie, on fait un pronostic, c'est-à-dire une évaluation raisonnée de ce que va devenir l'enfant dans les années à venir. Nous avons un principe en France, pays laïque : on considère que la qualité de vie prime sur la quantité. Les décisions sont prises au nom de l'intérêt supérieur de l'enfant.
Mais, aujourd'hui, malgré tous les progrès de la médecine -notamment les techniques d'imagerie cérébrale-, nous ne disposons pas de tous les outils pour une évaluation du devenir la plus objective possible. Il y a toujours une marge d'incertitude. On a des données statistiques bien sûr, mais le problème reste le même : quand on transcrit des données générales à un bébé en particulier, on fait toujours un pari.
Les parents sont-ils associés à la décision ?
La plupart du temps, il y a un consensus tacite entre l'équipe médicale et les parents sur la décision à prendre. On essaie au maximum d'être à l'écoute, de favoriser le dialogue. C'est d'ailleurs pour cette raison que peu de cas sont portés devant les tribunaux...
Cela dit, il a fallu attendre la loi Leonetti de 2005 pour avoir un cadre légal encadrant cette prise de décision. Il est écrit noir sur blanc que l'avis des parents doit être strictement recueilli même si la décision finale revient au médecin responsable, en pratique c'est souvent le chef du service de néonatologie.
Que se passe-t-il en cas d'arrêt thérapeutique ?
On n'arrête jamais les soins complètement. On ne laisse pas le nouveau-né à l'abandon, on l'accompagne jusqu'au décès. En pratique, on stoppe la respiration artificielle, et par exemple on laisse le bébé finir sa vie dans les bras de ses parents. On passe d'un objectif de survie à un objectif de confort. Chaque année, il y a en France entre 400 à 500 arrêts thérapeutiques.
La loi Leonetti de 2005 a t-elle modifié vos pratiques ?
J'ai l'habitude de dire que cette loi a tout et rien changé à la fois. C'est une aide sérieuse dans l'exercice de notre métier car elle nous fait sortir du flou, du hors légal. Cette loi permet d'avoir plus de rigueur et de transparence dans le processus de prise de décision. Tous les services de réanimation néonatale appliquent les mêmes règles, retranscrit dans le dossier médical les arguments qui ont pesé dans la décision. Mais, sur le fond, dans la manière même de travailler, cette loi Leonetti ne change rien.
Cette loi a surtout été pensée pour les malades en fin de vie ? Est-elle transposable aux nouveau-nés ?
En théorie, elle s'applique à tous les malades en fin de vie, quel que soit leur âge, donc même aux bébés. Bien sûr, un travail de transcription de la loi au domaine de la néonatologie s'impose, mais il n'est pas nécessaire de voter une nouvelle loi.

Discussion :
– Quels dispositifs mettre en œuvre pour faire accepter l'enfant différent ?

Rappeler que la reproduction n'est pas une science exacte, ce qui éviterait de faire porter aux parents la responsabilité de la malformation. Ce qui est le cas dans nos sociétés : les parents se sentent responsables...
Distinguer entre le mécanisme cognitif de reconnaissance de soi – voir cit. de Minkowski – et l'interprétation sociale ; dans le village malgache, l'individu stigmatisé a cpdt une place dans la procession des êtres et l'on n'a pas honte de se dire son parent ; cette place est à l'interface du monde des humains et du monde supranaturel (dans la société traditionnelle : crétin/chrétien...)
L'exemple de l'albinisme : un informateur africain : « Le père est noir, la mère est noire, comment voulez-vous que l'on considère cette naissance comme normale ? » L'approche scientifique permet non seulement d'expliquer, mais aussi d'ouvrir un espoir thérapeutique. L'albinisme est une affection héréditaire (transmise selon le mode récessif autosomique) qui se caractérise par le défaut de synthèse de mélanine.
Mettre en lumière la cause du handicap c'est l'exonérer de toute signification symbolique.
Mais comment aborder le problème émotionnel et cognitif : les constituants de l'identité, l'image de soi paraissant engagés dans cette confrontation avec la différence ?
La réponse est probablement pédagogique. On constate, dans les écoles où l'insertion d'enfants handicapés est préparée, une intégration quasi naturelle de la différence dans le spectre des différences individuelles.

– Quand passe-t-on de la représentation traditionnelle, fondée sur la régularité visible à la représentation libérale qui ne fait (idéalement) pas la différence ?

Voir dans le *Judaïsme antique*, de Max Weber, l'inversion des valeurs reprise par le message chrétien. Les concepts fondamentaux de la religion juive – métaphysique de l'exil – silence de Dieu – ont été forgés quand le peuple juif était un peuple esclave... (discussion dans : « Le Christ et le mock-king, notes pour une lecture anthropologique de la Passion »).

Que signifie « Porter la bonne parole » ?
Mission et colonisation

Coloniser, c'était, pour les anciens Grecs, répondre à ce qu'ils appelaient la *stenochôria*, à l'étroitesse des terres et à la multiplication des hommes. Platon voyait dans cette « exportation des pauvres » le moyen de limiter les risques de guerre civile :

> Tous ceux, écrit-il, que le manque de ressources destine à suivre en armes les meneurs qui convoitent les biens des possédants constituent une sorte de mal intérieur de la cité. Pour s'en débarrasser sous un prétexte honorable, on procède, comme on dit, à une colonisation (*onoma apoikian tithemenos*) forme de déportation (*ekpémpo*) la plus bienveillante qui soit (*Lois*, 735 e - 736 a).

L'idée que nous nous faisons de la colonisation est autre – bien que l'expansion européenne soit aussi (on l'a rappelé) une expansion démographique. *Coloniser* c'est aussi, pour nous, la représentation, nourrie par cinq siècles d'histoire, d'une violence conquérante exercée à la faveur de la disproportion des armes et des outils et de la déconsidération de l'autre homme que cette disparité engage. Mais tous les étrangers ne sont pas des soudards, des colons ou, comme on dit aujourd'hui dans plusieurs pays concernés, des « opérateurs économiques » … En effet, certains sont désintéressés, prêchent la charité, et même, parfois, la mettent en pratique. Ceux-là apportent la « bonne parole ».

Certes, ces derniers étrangers – les missionnaires – arrivent en général en même temps ou peu après les colons – ils les précèdent d'ailleurs quelquefois, comme s'ils préparaient le terrain. Et, de fait, l'autochtone voit le missionnaire et le colon comme des associés. Même quand ils s'opposent : quand le missionnaire s'élève, par exemple, contre les exactions de l'occupant. Mais il arrive aussi, à l'inverse, que là où l'administrateur ou le colon laissent faire la coutume, quand elle ne choque pas trop le chrétien et se montrent assez peu regardants si l'ordre public (imposé), la paix civile (la pacification) et l'activité de rente (l'exploitation économique) ne pâtissent des usages locaux, le missionnaire, lui, se montre beaucoup moins tolérant. Que signifie cette apparente surrérogation – alors que la régence coloniale (contenue dans mes trois parenthèses) est assurée ?

Quand le fracas de la conquête s'est tu et que le nouvel ordre règne, le missionnaire s'intéresse aux âmes, on le sait. C'est ce for intérieur qu'il a charge d'enlever. Je souhaite rappeler que, contrairement à ce qu'affirme la parole évangélique qui énonce que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, il existe une relation essentielle entre la représentation qu'une société se fait du « monde d'en haut » et son expérience du « monde d'en bas » (comment en serait-il autrement ?) ; que ce rapport d'expression peut se résumer dans sa pratique de la parenté ; que l'entreprise colonisatrice engage (notamment) une conversion au système de parenté du colonisateur et que c'est cela, au fond, « porter la bonne parole ».

La constitution pastorale « *Gaudium et Spes*, sur l'Église dans le monde de ce temps » (promulguée par Paul VI le 7 décembre 1965) déclare : « L'Église n'est liée d'une manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente ». S'agissant du « genre de vie » et de la « coutume », cette déclaration témoigne d'une illusion anthropologique dont l'explication peut permettre d'évaluer superficiellement ce que signifie « coloniser ».

En 1841, le Père François Libermann, fils de rabbin converti au catholicisme, déclaré vénérable en 1910, fonde l'ordre du saint cœur de Marie, consacré à l'évangélisation des peuples noirs. Il s'adresse à ses missionnaires dans une lettre du 19 novembre 1847 (à la communauté de Dakar et du Gabon) : « Dépouillez-vous de l'Europe, de ses mœurs, de son esprit ; faites-vous nègres avec les nègres. Faites-vous à eux comme des serviteurs doivent se faire à leurs maîtres ». Et précise : « N'allons pas établir en Afrique l'Italie, la France ou une autre contrée de l'Europe, mais uniquement la Sainte Église catholique en dehors de toute nationalité et de tout système humain » (cité par Paule Brasseur, « Missions catholiques et administration française sur la côte d'Afrique de 1815 à 1870 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1975, 228, pp. 415-446 ; voir également : le site de la « Congrégation du Saint-Esprit »).

Je vais m'appuyer sur *deux expériences ethnographiques* en prenant pour objet d'étude les systèmes de parenté quand ils distinguent *les* ***sociétés stratifiées*** *d'où sont issus les colonisateurs* et *les* ***sociétés homogènes*** *(ou* ***communautaires****) que sont, dans les deux cas présentés, les sociétés colonisées.*

La parenté, en effet, ne porte pas seulement nos évidences familiales et comportementales : elle fonde nos croyances religieuses. Soit un exemple simple et démonstratif. Les Trobriandais sont connus dans la littérature ethnologique pour ignorer – ou pour récuser – le rapport de cause à effet entre les relations sexuelles et la conception. Autrement dit, ils ne reconnaissent pas la paternité physiologique. Chez les Trobriandais, le père d'un enfant, son père social, n'est pas son père biologique. C'est le frère de sa mère, son oncle maternel. Le jeune Trobriandais apprend que ses droits et ses devoirs ne sont pas attachés au village et aux intérêts matériels du mari de sa mère, celui que nous appelons son père (dans le village où il passe les premières années de son existence), mais à ceux du frère de sa mère – qui habite dans un autre village, puisque le mariage Trobriandais est patrilocal. L'enfant hérite de la position sociale, non de son père, mais de son oncle maternel.

Voici donc le problème tel qu'il s'est posé aux missionnaires : Comment traduire la Bible en Trobriandais, comment traduire « Dieu le père », si la paternité physiologique n'est pas reconnue par les Trobriandais ? Faut-il traduire « Dieu l'oncle maternel » ? Non, d'évidence. Car on ne peut concevoir un oncle maternel sans une sœur – et une mère commune. Ce qui ne fait pas un alpha, un commencement propre à représenter l'origine (et l'omega) du monde. Enfin, la relation d'expression entre père et fils qui soutient la croyance chrétienne du rachat du monde par l'Incarnation du fils, nouvel Adam, est, elle aussi, impensable en trobriandais...

Dieu le Père en majesté, avec Sainte Marie Madeleine et Sainte Catherine de Sienne
(Fra Bartolomeo (1472-1517) - 1509, huile sur bois)

Il faut donc commencer par convaincre les Trobriandais de leur erreur et leur enseigner les rudiments de la paternité physiologique. – Autrement dit, les convertir. Ce à quoi les missionnaires se sont employés.

Le P. FASTRÈ et ses petits Chanteurs. - Nouvelle-Guinée.

On voit par ce contre-exemple que nous pensons la divinité en relation avec la structure sociale qui nous est propre. Ce n'est pas Dieu qui est premier, mais la représentation que nous faisons de la reproduction. Ou, plus exactement, nous nous faisons, en bons chrétiens, une représentation de la puissance divine en extrapolant la puissance, mâle et patriarcale, de la génération. Jan Dzierżon, curé apiculteur qui a découvert la parthénogenèse chez les abeilles, et qui publie ses travaux en 1845, sera excommunié en 1873 (le concile œcuménique de Vatican I ayant énoncé le dogme de l'infaillibilité pontificale en 1870) pour avoir expliqué que le faux-bourdon, (issu d'un ovule non fécondé), serait sans père, contrairement à l'idée officielle selon laquelle tout être vivant se doit d'avoir un père et une mère.

Dieu le Père.

Clef d'un portail de l'église Saint-Nizier

Notre-Dame de Paris

Dieu le Père, calcaire polychrome (Moisdon-la-Rivière, fin XIVe)

La conversion à cette religion portée par la conscience de l'universalité qu'est le christianisme bute sur un banal problème de traduction qui révèle… un abîme culturel. *La famille de type européen n'est pas plus universelle que ne l'est le fameux « complexe d'Œdipe »...* La religion entre en politique par la parenté. Comment conquérir les âmes ? En imposant un nouveau système de parenté. Les conséquences de cette conversion ne sont pas que spirituelles. On pourrait les résumer par une formule diversement attribuée (à Jomo Kenyatta ou à un membre des Panthères Noires, Stokely Carmichael) : *« Au début nous avions la terre, ils avaient la Bible. Aujourd'hui, ils ont la terre, nous avons la Bible. »*

Je ne vais pas faire une interprétation « gauchisante » de cette déclaration : selon laquelle la Bible ne serait qu'un stratagème – comme la pacotille des explorateurs – pour s'emparer des richesses des peuples conquis. La réalité est plus complexe. *Mais il y a bien une relation entre la Bible et le régime de propriété, régime qui bouleverse*

radicalement le système de parenté des populations colonisées. Produire le discours biblique et le mettre en pratique exprime un autre rapport à la terre et au semblable. Ceci ne signifie pas que la Bible serait une verroterie de belles paroles que les Occidentaux auraient échangée contre des biens précieux. Car on peut dire que c'est en toute bonne foi (à tout le moins sans – trop de – mauvaise conscience) que les Occidentaux se sont mis à exploiter, à l'occidentale, des terres et des ressources qui, pour eux, étaient inexploitées. C'est le choc des sociétés stratifiées et des sociétés lignagères. Certes, et comme on peut s'en douter, le militaire, le colon et le missionnaire, malgré les positions contraires qu'ils peuvent prendre et bien qu'ils puissent s'opposer, partagent fondamentalement, je l'ai dit, les mêmes valeurs. Ces valeurs, les colons en sont la réalisation matérielle quand les missionnaires en sont les médiateurs culturels. Je voudrais rappeler en effet que ce qui nous apparaît relever de la morale – cette « bonne parole » auxquels les hommes de Dieu se consacrent – engage en réalité bien autre chose. Ce que l'écrivain camerounais Mongo Beti résume ainsi dans son roman *Le pauvre Christ de Bomba* :

> Allons donc ! fait-il, ce n'est pas du tout cela, voyons ! Moi, je vais te dire de quoi il retourne exactement, Père. Eh bien, voilà. Les premiers d'entre nous qui sont accourus à la religion, à votre religion, y sont venus comme à… une révélation, c'est ça, à une révélation, une école où ils acquerraient la révélation de votre secret, le secret de votre force, la force de vos avions, de vos chemins de fer, est-ce que je sais, moi… le secret de votre mystère, quoi ! Au lieu de cela, vous vous êtes mis à leur parler de Dieu, de l'âme, de la vie éternelle, etc. Est-ce que vous vous imaginez qu'ils ne connaissaient pas déjà tout cela avant, bien avant votre arrivée ? Ma foi, ils ont eu l'impression que vous leur cachiez quelque chose (*Le pauvre Christ de Bomba* [1956], New York : Kraus Reprint, 1970, p. 55-56).

(Ce « quelque chose », qui fait toute la différence, manifeste et non caché, n'est rien d'autre, comme il sera rappelé ici et pour le dire en préalable de la même encre, que ce que leur Dieu leur dit publiquement de faire, aux *toubab* ou *nassara* et qu'enseignent leurs missionnaires : n'avoir qu'une épouse, trouver sa place dans la compétition économique et sociale, travailler sans relâche et transmettre ses biens à des enfants conçus avec mesure. Ça fait des siècles qu'ils s'y emploient, d'où cette cumulation de savoir et de technique et ces avions et ces chemins de fer…) Avant de présenter les deux cas annoncés, voici l'explication générique qui soutient l'analyse que je soumets à la critique (c'est une idée rustique que j'ai déjà exposée en d'autres circonstances : « Transmettre le patrimoine génétique, transmettre le patrimoine économique : paradoxes de la reproduction » ; « La parenté dans les contes (domaine malgache) : programme de recherche »).

La parenté des sociétés colonisées est souvent de type classificatoire (c'est le cas des deux sociétés dont je vais parler). Dans le système de parenté de ce type, mes oncles sont des pères et mes cousins sont des frères. Le colonisé donne aux termes « père », « mère », « frère », « sœur », « fils », « fille » une extension beaucoup large que ne le fait le colonisateur, dont le système de parenté est de type descriptif. *Il existe une relation nécessaire entre le système de parenté, la structure de la famille, la structure sociale, le mode de dévolution des biens et ce que j'appellerai ici la morale sexuelle. La première leçon de morale du missionnaire (il se distingue immédiatement, partout où il passe, par une conception restrictive, sinon répressive, de la sexualité) est, en réalité, je vais essayer de le montrer, une leçon d'économie.* (Pour le dire de manière tout à fait anachronique – ou panchronique – : le système descriptif est « de droite » quand le système classificatoire serait « de gauche »…) Il faut garder à l'esprit l'idée que le substrat juridique sur lequel se développe le message chrétien (celui du temps de Jésus, comme celui des sociétés missionnaires porteuses de la « bonne parole ») est celui de sociétés inégalitaires, à propriété, dont l'économie repose sur l'unité domestique ou la parenté restreinte. « En ce temps-là, interpelé du milieu de la foule, quelqu'un demanda à Jésus : « Rabbi, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage […] » (Luc 12, 13-21). Jésus répond qu'« il n'est pas juge » et oppose à la loi de l'appropriation individuelle, la valeur du partage. Le propos précède la parabole de l'homme riche, dont le grenier est trop exigu pour contenir les récoltes, et qui prévoit de vivre de nombreuses années pour jouir de l'existence : mais « celui qui amasse pour lui-même », qui peut être emporté dans la nuit, est un « insensé » (*ἄφρον*). C'est prêcher l'altruisme en correction de l'égoïsme légitime. Eusèbe de Césarée rapporte que l'empereur Domitien, vers l'an 90, fit rechercher les parents de Jésus et retrouva les deux petits-fils de Jude, le frère (*adelphos*, à la lettre : frère utérin – et non *anepsios* : cousin) de Jésus, qui avaient pour bien la valeur de neuf mille deniers, « dont chacun avait la moitié », sous la forme d'« une terre de trente-neufs plèthres sur lesquels ils payent les impôts et qu'ils cultivaient eux-mêmes pour vivre » (*Histoire ecclésiastique*, Paris : Cerf, 1955, p. 123-125).

*Il y a cohérence entre la **parenté classificatoire** où tous mes oncles sont des pères et tous mes cousins des frères, l'héritage horizontal et la **propriété collective**. Quand il y a propriété individuelle, en revanche, et qu'il s'agit de transmettre ses biens, la terminologie de parenté est nécessairement descriptive (les termes de parenté renvoient à une seule position généalogique) et non plus classificatoire. Il faut distinguer les fils et les filles des neveux et des nièces. **L'héritage – horizontal**, pour autant qu'il y ait matière, dans la parenté de type classificatoire – **devient vertical**.*

Qu'apporte la colonisation ? Avec le discours biblique, la colonisation apporte la monogamie, c'est-à-dire un idéal de famille nucléaire. Dans cette conception, la sexualité n'est ni mystique, ni ludique, c'est une activité réfléchie, un dispositif fonctionnel et mesuré qui permet de transmettre les biens, appropriés ou produits, de l'unité domestique...

Voici ce qu'énonce *Gaudium et spes* (1965) :

> Dans le devoir qui leur incombe de transmettre la vie et d'être des éducateurs (ce qu'il faut considérer comme leur mission propre), les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes. Ils s'acquitteront donc de leur charge en toute responsabilité humaine et chrétienne, et, dans un respect plein de docilité à l'égard de Dieu, d'un commun accord et d'un commun effort, ils se formeront un jugement droit : ils prendront en considération à la fois et leur bien et celui des enfants déjà nés ou à naître; ils discerneront les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur époque et de leur situation; ils tiendront compte enfin du bien de la communauté familiale, des besoins de la société temporelle et de l'Eglise elle-même.

La leçon du missionnaire, on le voit, c'est une leçon de *mesure* qui se justifie de considérations économiques propres aux sociétés stratifiées, une leçon d'économie *théologisée*, délivrée avec la bénédiction de Dieu et de son Église.

Douala

Mon premier exemple concerne une population côtière du Sud du Cameroun, les Douala. Je l'emprunte à l'ouvrage de René Bureau intitulé : *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala,* (Karthala, 1996). Le scénario est, si j'ose dire, classique. Les premiers contacts avec les Européens ont pour objet la traite. D'une manière générale, les missionnaires (il s'agit ici de Pallotins) apparaissent comme les alliés des nouveaux maîtres, en l'occurrence allemands. Ils posent côte à côte dans les cérémonies officielles et les militaires allemands prêtent main-forte aux pères pour recruter les élèves récalcitrants. Certains missionnaires portèrent les armes contre les Bulu à Kribi aux côtés des soldats du Reich… (*op. cit*., p. 23) – Même si un missionnaire baptiste, qui fonde une mission en 1845, « sape le marché » ce qui permet à la population de la côte de faire la connaissance du Blanc allié des faibles, et dont la puissance reposait non pas sur la force des armes mais sur un discours se réclamant de la parole de Dieu. « A Edéa et à Kribi [...] les stations missionnaires furent ouvertes l'année même où s'installèrent le poste militaire et la succursale de la firme Woermann qui drainait le commerce à cette époque » (*op. cit*., p. 23).

La collaboration de l'économie, de l'éducation et de la religion s'observe dans l'enseignement des écoles qu'ouvrent les Pallotins. Ils y dispensaient des cours d'agriculture en vue de favoriser l'exploitation de certains produits d'exportation comme le cacao et l'huile de palme… (note p. 24). Mais c'est sur les pratiques matrimoniales que les missionnaires font porter ce qui constitue sans doute l'essentiel de leur sacerdoce, et notamment sur la pratique de la compensation matrimoniale (que l'auteur dénomme, suivant l'usage mais improprement, la dot). René Bureau, ethnologue d'obédience chrétienne si je l'ai bien lu, écrit ceci :

> La dot et son évolution sont particulièrement révélatrices de la résistance que la société archaïque a opposé à l'action chrétienne. Comme souvent dans les phénomènes d'acculturation […] il subsiste un noyau culturel auquel les groupes se cramponnent désespérément car ils sentent qu'un lâchage sur ce point entraînerait leur dépossession culturelle complète. Ce noyau nous semble être, chez les Douala et apparentés, comme d'ailleurs dans nombre de tribus africaines, le système de parenté et la structure clanique (p.131-132).

Pour un Occidental, obédient de la parenté descriptive, la dot ne peut être qu'un achat. Et c'est avec la conscience de défendre la dignité de la femme que l'évêque de Douala, s'adressait en ces termes en juillet 1955 au jocistes (JOC : Jeunesse ouvrière chrétienne) féminines : « … Je vous entendais dire hier que vous ne vouliez plus être des chèvres... » Selon ce point de vue, la compensation matrimoniale réduit le mariage à une transaction marchande et la femme à du bétail. Mais ce qui, dans un système individualiste, apparaît comme une transaction marchande prend un tout autre sens dans un système classificatoire. Si l'on sait : - que la langue Douala n'a pas de mot pour désigner ce que nous appelons la famille élémentaire ; - que la notion de personne, telle qu'elle nous paraît dans son évidence morale et juridique, est inconnue en parenté classificatoire ; - que notre représentation de l'égalité des sexes, issue d'une tradition de parenté descriptive et d'une histoire économique spécifique, est inadaptée aux sociétés lignagères ; on voit que le terme d'« achat » est tout à fait inadéquat pour traduire les échanges matrimoniaux en cause : il trahit cette perception ethnocentrique, au mieux paternaliste, qui caractérise la domination coloniale.

Ce que nous nous représentons comme un choix imposé – une absence de choix – nous est d'autant plus difficile à imaginer que nos idéaux et notre religion intime (notre religion tout court) nous font de ce choix – quoi qu'il en soit en réalité – une sorte de but ultime ou de but rêvé de nos vies... « Pour un Occidental, et *a fortiori* pour un missionnaire chrétien, écrit Bureau, le vice foncier de ce système est d'avoir l'air de sacrifier les droits de la personne aux intérêts de la collectivité » (*id*., p. 156). Mais s'il n'existe pas de sujet sans appartenance au groupe (donc pas de sujet isolé, pas de sujet), penser les individus en termes de personnes indépendantes est un contresens. « La survie du groupe est liée au sentiment collectif de cette unité fondamentale : ce qui compte c'est d'avoir même sang, même nom, mêmes intérêts » (*id*., p. 150). De fait, le mariage traditionnel [Douala] engage un ensemble de prestations et de contre-prestations qui s'inscrit dans un ensemble juridique, économique, social et religieux de l'alliance (*id*., p. 157).

La dot n'est donc pas une transaction unilatérale. Elle a pour effet de maintenir des relations durables entre groupes. Tous les membres de la parentèle sont intéressés au contrat matrimonial (*id*., p. 151) et le consentement personnel est un consentement de fidélité au clan. « ...Les femmes n'ont nullement le sentiment d'être traitées comme de simples objets : leur consentement leur est demandé, et de même que le paiement de la compensation matrimoniale sanctionne la maturité sociale de l'homme, l'ampleur du processus de leur 'concession' au clan de leur mari leur confère, à elles aussi, une dignité que la dot vient renforcer » (*id*., p. 159). A l'inverse du système européen où le mariage est supposé sanctionner l'inclination et le choix individuel, le mariage douala apparaît « comme le berceau de l'affection conjugale » (*id*., p. 152).

Bureau rappelle Mauss : Le don est un échange, non pas d'objets, mais de la substance même de celui qui donne et de celui qui reçoit. C'est l'échange lui-même qui est essentiel dans le contrat (*id*., p. 153). Et conclut sous forme de question : « N'est-ce pas les détériorations subies par le mariage traditionnel sous le coup de l'évangélisation et de la colonisation qui permettent d'affirmer que la dot est devenue un simple prix de vente ? »

On entre alors dans le cas de figure que j'énonçais plus haut qui permet de cerner la fonction spécifique de la mission dans l'entreprise de colonisation. Avec l'administration française, en effet, le fossé se creuse entre le gouvernement et les missionnaires.

> L'administration laisse appliquer la coutume fétichiste, ce qui ne satisfait point les missionnaires qui ne cessent de protester contre elle. Pratiquement même, ils y mettent obstacle en recueillant, dans leurs œuvres de femmes, ces veuves et filles et chrétiennes qu'ils déclarent vouloir garder jusqu'à ce qu'un célibataire chrétien puisse en payer la dot […] Les colonisateurs ont cherché à ménager la culture propre des sociétés africaines, d'une manière assez illogique puisqu'ils contribuaient aussi par les transformations économiques et politiques à sa dégradation (*id*., p. 185).

La mission révèle ici sa véritable fonction de conscience de la colonisation.

L'évêque Vogt réagit vigoureusement contre les accusations de « séquestration » et de « traite des Noires ». « On nous accuse d'être révolutionnaires, écrit-il à un administrateur. Remarquez bien que cette accusation n'est pas nouvelle. L'Église catholique en effet a opéré une révolution des mœurs là où elle s'est implantée… » (p. 185). En effet. C'est bien la famille qui constitue la cible des missionnaires. Dans le *Supplément au Cameroun catholique* du 30 juillet 1942, le Dr Aujoulat écrit : « S'il y a une cellule sociale qui donne par son comportement la température chrétienne d'un pays, c'est bien la cellule familiale » (*id.*, p. 186). La première condition de la conversion imposée par les apôtres de toutes les confessions a été la renonciation à toutes les femmes sauf une. (« On se rappelle encore à Grand-Batanga l'insistance des premiers presbytériens américains Dry et Good, en 1885, sur ce point précis ») (*id*., p. 171).

Mgr Graffin écrit en 1937 : « On nous accuse de saper la famille indigène en changeant délibérément les coutumes du pays. Jusqu'à un certain point l'accusation est fondée… Nous demandons qu'on veuille bien ne plus étayer l'édifice vermoulu qui s'écroule ». Mgr Le Mailloux écrit de même : « On nous reproche d'aller trop vite, de détruire de vieux cadres et de ne pas les remplacer. Le reproche est injustifié : même si la religion n'était pas là, la vieille société indigène périrait quand même sous la poussée d'indépendance qu'apporte la civilisation matérielle… » (*Bulletin des missions*, Abbaye de Saint-André-lès-Bruges, 16, 1937, p. 14). On ne saurait mieux dire : et l'on pourrait conclure que le missionnaire est un travailleur social d'un genre particulier : qui porte le concept (quand l'administrateur peut laisser faire) de l'union monogamique et qui anticipe les transformations. Il est une sorte d'*intégriste de la structure de parenté*.

« Catéchisme à domicile »

Quelques missionnaires ont, certes, des scrupules :

> Nous sommes obligés en conscience de respecter les structures sociales d'un pays dans toute la mesure où celles-ci ne provoquent guère de conflit de conscience avec les principes fondamentaux de la morale. Personne n'a conféré au missionnaire la tâche ni les pouvoirs d'introduire des réformes de structure sociale […] En voulant supprimer sans plus les dots et contre-dots, les cadeaux et les visites, on s'exposerait souvent à ruiner la solidité de l'entraide clanique et familiale… (*id.*, p. 192-3)

Madagascar

En m'appuyant sur l'ouvrage de Françoise Raison-Jourde sur l'invention de l'identité chrétienne à Madagascar avant la colonisation française (*Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle, Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)* Karthala, 1991), je vais essayer de montrer que cette identité se forge dans la refonte et dans la subversion des conceptions de l'économie, du système de parenté et des pratiques matrimoniales traditionnelles. Les écrits de missionnaires, leur prêche quand il a été consigné, leurs journaux, leurs mémoires ou leurs écrits privés permettent de reconstituer leur univers mental et la manière dont ils perçoivent à la fois leur action et l'autre homme… En complément à l'exemple Douala, on peut observer comment la mission invente en même temps *un modèle économique et un modèle familial*.

[Pour une autre période et un même sujet, voir *infra* :
« La *fonction missionnaire* : sur la mission lazariste à Fort-Dauphin (1648-1674) ».
Autre champ, même philosophie : les premiers « codes de lois missionnaires » à Tahiti (1818-1838) montrent comment les lois chrétiennes bouleversent les valeurs de parenté (Tuheiava-Richaud, 2009, p. 33-56 in : Fer, Y. et Malogne-Fer, G. *Anthropologie du christianisme en Océanie*) soit : modèle de la « famille chrétienne », imposition de la monogamie et création de « sociétés de tempérance », création de registres de mariage, désaffiliation généalogique par utilisation d'un nouveau mode d'appellation, bouleversement du code de propriété – engagement des missions dans les activités commerciales…]

Premier étonnement. Alors que le royaume de Dieu, je le rappelais tout à l'heure, n'est pas de ce monde, le révérend Charles Jukes de la L.M. S. constate ceci : « La société missionnaire, dans l'esprit d'un grand nombre [c'est-à-dire dans l'esprit des Malgaches], n'est qu'un autre nom pour la Monnaie (*Mint*), d'où coule un flot de richesse inépuisable » (Rapport sur Ankadibevava pour 1875, B2 F1. p. 661). Le révérend James Sibree, lui,

note : « Là où s'introduit le christianisme, se développe aussi une demande de produits manufacturés étrangers et le commerçant marche dans les pas du missionnaire ». S'il n'atteint pas la performance du missionnaire protestant en Polynésie qui vaut, selon l'estimation de Sibree, 10 000 livres par an en produits de commerce américain et européen, « à Madagascar… on peut estimer que chaque missionnaire représente une valeur de 2 000 à 3 000 livres par an de produits importés » (*The Great African Island*, London : Trübner and Co, 1880, p. 354). Comme au Cameroun, le commerce va avec la mission, quand ce ne sont pas les missionnaires eux-mêmes qui entretiennent l'économie ou qui sont le commerce. De fait, la transaction économique change de nature et change d'outils. « Les étrangers étaient les seuls à payer comptant, cependant que les opérations en milieu malgache obligeaient au crédit et que les débiteurs se protégeaient derrière l'écran de solidarités familiales et de groupe pour retarder les remboursements » (Raison-Jourde, *op. cit.*, p. 664).

La mission développe des jugements contraires sur le commerce : activité pernicieuse ou moyen de diffusion de la bonne parole. C'est François-Xavier maudissant Malacca, temple du commerce et de la cupidité (de la « rapine », écrira-t-il, après avoir demandé l'excommunication d'Alvaro de Ataïde, le quatrième fils de Vasco de Gama) *versus* Antonio Vieira, lui aussi jésuite et missionnaire, qui dresse un constat plus réaliste. Quand François-Xavier fustige « ceux qui inventent quantité de modes de temps et de participes à ce malheureux verbe *rapio*, *rapis* » (lettre écrite de Cochin le 27 janvier 1545 – citée par Henri Bernard-Maître, *Saint François Xavier et la rencontre des religions*, Paris, Bloud et Gay, 1960, p. 79), Vieira justifie : « S'il n'y avait pas des marchands pour transporter les trésors de la terre aux Indes orientales, qui transporterait les missionnaires avec leurs trésors célestes ? Les missionnaires portent l'Évangile et les marchands portent les missionnaires » (cité par Haudrère 2006, p. 29, de : *Cartas do Padre Antonio Vieira*, Lisbonne, 1971, t. 2, p. 97). En réalité, dans les trousses de l'expansion coloniale, ce n'est pas une simple aumônerie mais bien un équipage complet de conversion qui suit le militaire et, généralement, précède le commerçant. Ce dernier n'est pas seulement, en l'espèce, un simple convoyeur, car les « trésors » respectifs en cause sont, d'évidence, en relation : *en rapport d'expression*. Le navire de commerce transporte le fait et son droit. L'opposition des « marchands du temple » et des porteurs de la bonne parole est fonctionnelle : ils participent d'un même système.

J'ai écrit dans mon projet de communication, avant la rédaction de ce texte, que les missionnaires étaient sans le savoir des disciples d'Adam Smith. C'était inexact : les missionnaires sont parfaitement conscients d'être des disciples d'Adam Smith. Les questions d'économie politique traitées dans *Mpanolo-Tsaina*, entre 1877 et 1879, sont directement inspirées de cet auteur. Une nouvelle conception du rapport à la nature et au travail s'y enseigne. « Il faut produire plus, sur les mêmes terres, mettre en culture de nouvelles surfaces, traiter autrement l'élevage : faire des fourrages et mettre des bêtes en enclos. Le travail devrait être mis à l'honneur dans une société où tout le monde semble penser que travailler est honteux » (*id.*). « Le capital (*ny kapitaly*) provient de l'épargne, de l'accumulation, à condition qu'on réinvestisse cette épargne. » On lit dans un numéro de janvier 1879 : « Les richesses thésaurisées sans objet ne constituent pas un capital » (*id.*, p. 1-8). L'éthique protestante se reconnaît ici dans cette forme de salut qu'est la réussite économique.

La condamnation de l'esclavage procède, de même, de son aberration économique : l'esclavage stigmatise le travail – alors que l'homme libre, le chrétien, est supposé s'y accomplir – et enferme la société dans un destin sans progrès : « Une communauté ne peut être prospère, écrit Ellis (*Madagascar revisited*, Londres : J. Murray, 1867, p. 495), que si l'activité individuelle et l'entreprise sont libres et si leurs fruits légitimes vont à ceux qui les ont produits ». Le principal apport du christianisme, c'est donc le progrès.

> On note dans *Teny Soa*, instrument de vulgarisation de la science occidentale, remarque Raison-Jourde, une manière étonnante de placer sous le chapeau ecclésial des rubriques devenues depuis longtemps profanes en Europe, qu'il s'agisse de problèmes de santé, d'hygiène, d'école, de suggestion pour améliorer l'habitation, la nourriture, ce qui confirme le discours sur l'Église comme seule source de progrès (*op. cit.*, p. 639).

Le révérend Stribling mettra au nombre des biens qu'apporte la connaissance du christianisme « la promotion qu'apporte aux gens la civilisation (*ny civilization*) », parlant, à l'inverse, des « calamités qui frappent les pays qui ne reçoivent pas la Bonne Nouvelle » (id., p. 639). « Un État où la Bible n'est pas prêchée ne prospère pas » (Andriamifidy, *id.*, *ibid.*).

« Une leçon de choses » ...

Pour résumer cette approche de la mission civilisatrice que la L.M. S. s'est assignée à Madagascar, on pourrait dire que l'invention de l'identité chrétienne (pour reprendre la formule de Raison-Jourde) se rêve dans un modèle économique. C'est la vision du révérend William Edward Cousins lors de l'inauguration du Kolejy :

> Je vois les choses à venir et je découvre ce que sera la situation du royaume quand de nombreuses années auront passé ; et cette vue me réjouit. Toutes les terres cultivables sont travaillées [...] les marchandises à vendre sont affichées à leur juste prix, sans qu'il y ait nécessité de marchander. L'argent n'est pas coupé et ne doit plus être pesé, car on fait de la monnaie frappée à l'effigie du souverain de Madagascar (Raison-Jourde, *op. cit*., p. 644)…

Il existe un document « endogène » qui montre comment la société dirigeante malgache, avant même la conquête coloniale, avait déjà assumé une part de l'idéologie missionnaire, c'est le « Code des 305 articles », promulgué en 1881. Ce Code présente un mélange de tradition et de valeurs inspirées du christianisme. Son premier article condamne à la peine de mort la « fabrication ou l'usage de sortilèges pour tuer le souverain ». Les nouvelles règles du mariage sont le coin qui amorce la rupture avec la tradition. « Dans le paganisme, notait Sibree, les Hovas étaient d'une particulière immoralité ; la chasteté et la pureté étaient inconnues et un proverbe comparait le mariage à un nœud qui peut être défait d'une pichenette ; la polygamie était commune et le divorce une affaire de tous les jours » (*op. cit.*, p. 325). Sous le titre « Mariage » on lit dans le Code : « La polygamie est interdite dans le royaume » (article 50) ; les « fiançailles forcées qui ne seraient pas au gré des futurs époux » deviennent illégales (51) ; « les mariages ne peuvent plus être forcés entre beaux-frères et belles-sœurs » (52). Cette dernière interdiction met fin à une coutume, *entin-doloha*, qui faisait obligation à la veuve d'épouser le frère de son mari décédé – c'est le lévirat qui exprime l'unité des frères dans la transaction matrimoniale. Il devient aussi interdit de répudier sa femme (56). Cet ensemble de lois voisine avec les interdits traditionnels sur les relations matrimoniales entre castes (59 et sq.) ainsi qu'avec des prescriptions concernant les « Lépreux » et les « Varioleux », la réglementation des poids et mesures (« Le gouvernement ne reconnaît comme donnant l'heure exacte que l'horloge du palais de Manjakamiadana » - 80), de la voirie et des forêts. Les lois concernant l'héritage (223 et s.) et la définition des degrés de parenté (251) restent conformes aux pratiques ayant cours dans l'aristocratie Merina (je simplifie).

L'autre nouveauté tient aussi dans l'obligation de l'enregistrement. Tout acte civil doit être déclaré et consigné dans les livres de l'administration : mariage (53), naissance (108), décès (109), l'adoption ou la non reconnaissance d'un enfant (229), les dispositions testamentaires (232). La proximité et la protection familiale ainsi que la responsabilité collective s'effacent progressivement devant cet investissement administratif de

l'écriture qui diminue le crédit de la parenté, du voisinage et du témoignage et qui déplace le cœur de l'existence de la famille à la communauté des sujets. Si la « réforme de l'État, est inspirée de la comptabilité missionnaire », la « société religieuse, indifférente à l'espace qualifié et au passé porteur de singularités pourrait bien être le modèle de référence du nouveau *fanjakana* » écrit Raison-Jourde (*op. cit*., p. 674).

S'agissant d'un domaine que je n'ai pas eu le temps d'aborder ici, l'habitat, on voit bien que la maison de type Cameron, conçue pour un pasteur anglican et sa famille – et qui passe aujourd'hui pour être représentative de l'habitat traditionnel des Hauts-Plateaux – matérialise l'acculturation en cause en inscrivant l'existence de l'homme malgache dans un espace désacralisé, alors que la maison malgache traditionnelle est un temple. Elle est orientée selon l'axe Nord-Sud, l'opposition essentielle étant l'opposition Est-Ouest. La porte d'entrée est située sur le flanc Ouest. Une ouverture symétrique, à l'Est, considérée comme la voie de communication avec les ancêtres, n'est jamais franchie. Cette orientation se réfère à la course du soleil et à sa signification religieuse. Le côté du soleil levant étant auspicieux, sacré, masculin. Les sacrifices et les rites de propitiation sont effectués avant que le soleil atteigne le zénith. Le couchant à l'inverse est inauspicieux, profane, féminin. Les rites funéraires se déroulent toujours l'après-midi. Tout ceci excède largement le domaine de la simple croyance, puisque cela détermine et reflète la place de chacun dans la société. Ainsi, les femmes et les enfants occupent-ils la partie Ouest de la maison et les hommes la partie Est, les plus vieux se trouvant au plus proche de la porte aux ancêtres. La maison malgache est un temple dont les différentes valeurs spatiales accompagnent la destinée de l'homme : un passage de l'Ouest à l'Est qui se parachève dans l'ancestralité. La maison n'est pas seulement une société en petit, elle est à la société ce que le noyau est à la cellule. C'est elle qui contient les moyens de sa reproduction.

Je citerai ici en appui la page de Claude Lévi-Strauss sur le village bororo dans *Tristes tropiques* :

> La distribution circulaire des huttes autour de la maison des hommes est d'une telle importance en ce qui concerne la vie sociale et la pratique du culte [traditionnel], que les missionnaires salésiens de la région du Rio-das-Graças ont vite appris que le plus sûr moyen de convertir les Bororo consiste à leur faire abandonner leur village pour un autre où les maisons sont disposées en rangées parallèles. Désorientés par rapport aux points cardinaux, privés du plan qui fournit un argument à leur savoir, les indigènes perdent rapidement le sens des traditions, comme si leurs systèmes social et religieux [...] étaient trop compliqués pour se passer du schéma rendu patent par le plan du village et dont leurs gestes quotidiens rafraîchissent perpétuellement les contours (Chapitre XXII, « Bons sauvages », Paris, Plon, 1955, p. 250-251).

Conclusion

J'ai énoncé en commençant que la leçon du missionnaire était une leçon de parenté dispensée à travers le filtre d'un discours moral et je pense avoir rappelé que cette leçon de parenté était une leçon d'économie.

L'opposition en cause – la colonisation – c'est le choc entre des sociétés stratifiées, inégalitaires, et des sociétés homogènes, où la communauté, presque indifférenciée, a pour vis-à-vis la royauté et où la parenté est classificatoire, la propriété collective et l'héritage horizontal. De fait, au village, les convertis se singularisent par le retrait des formations collectives fondées sur la parenté classificatoire et la propriété commune. La mission atomise la société traditionnelle en unités domestiques séparées. Là où il y avait des pères, la mission fait des oncles ; là où il y avait des frères, la mission fait des cousins. Le missionnaire enseigne l'individualisme. On pourrait dire : le missionnaire apprend l'égoïsme – bien sûr, tempéré de charité, comme on sait : « Regardez-vous comme des frères » ; « Fais comme si ton cousin était ton frère… » Il enseigne l'individualisme économique et adhère à l'idée que la somme des égoïsmes particuliers fait la prospérité générale, selon le credo partagé, en réalité, par toutes les sociétés stratifiées.

Les formes du mariage et la structure de la famille sont dépendantes du mode d'exploitation des terres. Dans les sociétés stratifiées, il a propriété individuelle quand la propriété est collective dans les sociétés homogènes. Cette contrainte – cet idéal – de la transmission des biens à l'identique en ligne descendante entraîne un certain nombre de règles juridiques et de règles de conduite, un droit et une morale (qui nous sont familiers) :
- Le nombre des héritiers est nécessairement mesuré : ce qui implique un contrôle des naissances et l'observation de principes de dévolution limitant le partage du patrimoine parental ;
- Alors que la polygynie multiplie les bras et la descendance, la monogamie caractérise cette unité de production qui se transmet au fil des générations.
- La production d'héritiers légitimes engage également : virginité des filles et fidélité des femmes, soit diverses formes d'abstinence sexuelle.

Contrôle des naissances, monogamie, abstinence sexuelle caractérisent ainsi l'unité domestique des sociétés où les gens « ont du bien ». Ce que nous identifions comme la « morale chrétienne » se révèle être aussi, et peut-être d'abord, un mode de reproduction patrimonial. Pour accéder au Paradis, les époux doivent arriver vierges au mariage, n'avoir qu'un seul partenaire et mesurer leurs étreintes. Le couple idéal doit s'abandonner avec le souci de ne pas disperser son bien. Cette ascèse matrimoniale serait donc en réalité la conséquence d'instructions notariales. La chasteté est sans doute réputée être une vertu chrétienne, mais on n'apprend pas au catéchisme que c'était un moyen de ne pas avoir à partager. Ces pratiques réservées sont évidemment dénuées de sens dans les sociétés où les biens se transmettent horizontalement.

Ces préceptes de « morale bourgeoise », comme on dit, sont en réalité caractéristiques des sociétés stratifiées où la différenciation sociale est constitutive. Voici ce qu'écrit Hésiode, huit siècles avant notre ère : « Travaille pour toi, ta femme et tes enfants, n'aie jamais à mendier ton pain à un voisin » (*Travaux*, v. 399-400), « Alors tu achèteras le patrimoine d'autrui au lieu de vendre le tien » (v. 341), Hésiode, ennemi de la guerre et ami de la concurrence : « Le potier en veut au potier, le charpentier au charpentier, le pauvre est jaloux du pauvre et le chanteur du chanteur », « cette lutte-là est bonne aux mortels » (v. 23-26). Dans les termes de cette vision du monde où l'Émulation, seule (qui « éveille au travail même l'homme au bras indolent » - v. 20, qui se réalise dans la justice et qui fait prospérer le bien) – et non la guerre –, est « profitable aux humains », la transmission du patrimoine est le premier souci : « Puisses-tu n'avoir qu'un fils pour nourrir le bien paternel […] et mourir vieux en laissant ton fils à ta place » (*ibid.* v. 375-378).

Cette structuration du monde par la parenté informe si intimement notre vision des choses (économie, morale et religion confondues) que les blagues qui visent les histoires de famille permettent aussi de brocarder la religion :

• Dieu le Père à Saint-Pierre :
– *Je ne me reconnais plus dans mon fils.*
Saint-Pierre :
– *Qu'allez-vous faire ?*
Dieu le Père :
– *Écrire un Nouveau Testament.*
• – *Quelle est la meilleure preuve que Jésus était Juif ?*
– *A trente ans, il habitait encore chez ses parents, il adorait sa mère et celle-ci était persuadée que son fils était un dieu.*

La Sainte Famille, Herbert jr
(cette famille a pour modèle l'enfant unique – quand la langue populaire pour désigner l'enfant dit : "l'héritier".)

On peut remarquer que la morale chrétienne, la charité, est bien nécessaire dans les sociétés inégalitaires, constitutionnellement fondées sur l'« injustice », mais inutile dans les sociétés égalitaires où il n'y a pas, ou peu, de biens à transmettre et où les parents n'ont pas attendu le précepte évangélique pour vivre *comme* des frères puisqu'ils sont, en vertu du système de parenté classificatoire qui les identifie, *déjà* des frères.

Les cousins, Jésus et Jean, par Sassoferrato (c. 1600)
(système de parenté dit « descriptif », par opposition à « classificatoire », où les cousins sont des frères)

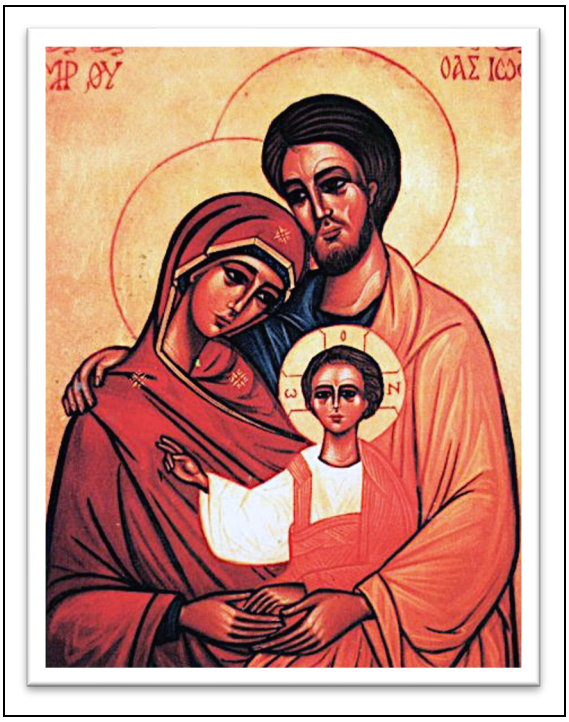
« L'évolution du concept de famille est illustrée par ce qu'on dit de la *Sainte Famille*. Dans toutes les éditions du *Furetière*, de 1690 à 1732, dans les cinq premières éditions du *Dictionnaire de Trévoux* – de 17014 à 1752 – et dans les deux premières du *Dictionnaire de l'Académie*, la *Sainte Famille* comprend "notre Seigneur, la Vierge, S. Joseph et S. Jean". Ensuite la présence de saint Jean ne va plus de soi et paraît faire problème : le *Trévoux* en 1771, l'Académie en 1740, 1762, 1798 et 1835 appellent *Sainte Famille* "un tableau qui représente Notre-Seigneur, la Vierge, saint Joseph, et *quelquefois* saint Jean." Aujourd'hui, dans le Petit Robert, saint Jean a totalement disparu »
(Jean-Louis Flandrin, *Familles : Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Seuil, 1984, p. 15).

Le missionnaire se révèle ici comme un médiateur (et un médiateur peu porté à transiger) du système de parenté colonisateur. Il impose une organisation de la famille – de la Sainte famille – dans des sociétés où la structure de la famille est autre, un autre credo : *Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant [...] et en Jésus-Christ, son Fils unique...* (voir *infra* : « *Mariazy* » versus « *Fanambadiana* » : un « petit séminaire malgache » à l'île de La Réunion.)

Le christianisme ou le crypto-christianisme des Japonais (voir : Martin Nogueira Ramos, *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise XVIIe-XIXe siècles*, Paris : CNRS éditions, 2019) ne bouleverse ni la structure familiale ni la structure sociale traditionnelle. *Comme celui des missionnaires, le système de parenté japonais est de type dit « eskimo ».* Un rapport de mission définit la famille japonaise comme étant composée « des deux parents, des enfants et parfois de proches (frère, sœur, grand-parent) » (p. 339). Le rôle de l'assemblée de village est de répartir l'impôt dû à l'autorité féodale, d'administrer les terres communales et le système d'irrigation. « A la fin du XVIIe siècle [la] couche de petits propriétaires terriens est majoritaire » relève Nogueira Ramos (p. 21). La réaction du shogunat aux conversions est celle d'une puissance féodale qui doit soumettre le spirituel au temporel pour assurer son emprise sur la captation des richesses. Le catholicisme a ainsi été assimilé par les autorités aux ligues bouddhistes qui souhaitaient établir par les armes une « théocratie » sous la responsabilité des moines (p. 35). Les révoltes paysannes comme celle de Shimabara-Amakusa, à la fin des années 1630, ont parfois une expression religieuse, certains révoltés « auraient [ainsi] agi pour obtenir l'abrogation de l'édit d'interdiction du christianisme » (p. 79). Après les édits en cause, les chefs de famille ont obligation de se rattacher à un « temple-paroisse » qui est chargé de veiller à leur fidélité.

Le contenu doctrinal du christianisme concerné, faute de missionnaires, est modeste : « la forme prime sur le fond » (p. 221). La récitation collective de prières, le calendrier liturgique (et la possession d'objets chrétiens) constituent l'essentiel du culte. « Pour les chrétiens cachés qui étaient convaincus de l'efficacité des rites légués par les ancêtres, le salut était d'abord une affaire des respect scrupuleux des aspects formels de la religion » (p. 227). « Ils n'avaient aucune idée du dogme central du christianisme, celui de la rédemption par le sang du Christ » (p. 228). Un préfet rapporte que les paysans d'Urakami « transmettent de génération en génération leur religion sans même savoir de quel type de croyance il s'agit » (p. 238). Dans la vie des paysans japonais de l'époque pré-moderne, la figure de l'ancêtre est omniprésente, chaque maison entretenant un autel domestique (*kamidana*). L'esprit des défunts est supposé rester dans un état d'impureté et de dangerosité pendant une certaine période, justifiant des rites propitiatoires. La foi aux ancêtres prime, en l'espèce, le contenu de la croyance. Nogueira Ramos rapproche cette observance de la fidélité confucéenne des chrétiens chinois poursuivis après la proscription du christianisme en 1724 (p. 239). Ce christianisme « métissé » (p. 17) apparaît en réalité annexé à la tradition : « Des villageois presque comme les autres », titre la conclusion de l'ouvrage.

La Sainte Famille…



La Sainte Famille, Rembrandt (c. 1633)

« Au début, nous avions la terre, ils avaient la Bible. Aujourd'hui, ils ont la terre, nous avons la Bible... »

Je vais terminer sur une image qui me paraît synthétiser tout cela, certes de façon métaphorique et avec pas mal d'approximations et de raccourcis – mais c'est le propre de l'image d'enjamber les lignes et les concepts.

C'est une photographie prise en 1937 par Margaret Bourke-White,
après les inondations qui ont ravagé Louisville dans le Kentucky.
[On peut la voir comme une anticipation du cyclone Katrina en août 2005 sur la Nouvelle-Orléans. Rien n'a changé entre 1937 et 2005 : contrairement à ce qu'a pu soutenir George W. Bush pour qui « la tempête n'a[vait] pas fait de discrimination », cette catastrophe qui a fait environ 1600 victimes a crûment mis en évidence les inégalités de classe et de race. « Enfin, les cités de La Nouvelle-Orléans ont été nettoyées. Ce que nous n'avons pas su faire, Dieu s'en est chargé. » (*We finally cleaned up public housing in New Orleans. We couldn't do it, but God did.*) a déclaré Richard Baker, républicain du Congrès, représentant de Baton Rouge (cité par le *Wall Street Journal* du 9 septembre 2005).]

Voici donc une image rayonnante (*toutes dents dehors*, voir *infra*) de la parenté descriptive sous les espèces de l'*American way of life* : un couple, reproduit dans ses deux enfants (un garçon et une fille), le petit chien de la famille et une voiture individuelle (une Ford Tudor Sedan 1936) propre à convoyer cette unité domestique. Et voici, sous cette icône de la réussite, une file d'hommes et de femmes, tous afro-américains, faisant la queue pour une distribution de pain. On pourrait considérer qu'il y a là, sinon une représentation de la parenté descriptive et de la parenté classificatoire, du moins une représentation des conséquences lointaines de cette rencontre brutale que nous désignons par le mot « colonisation ».

APOSTILLE

L'utopie missionnaire

« …On doit se promettre que ces peuples, recevant la foy, s'assujettiront avec moins de repugnance aux loys des François, en sorte que peu à peu se naturalisant par la religion à nos mœurs, ils ne composeront plus qu'un mesme peuple avec eux, et n'ayant plus qu'un mesme Dieu, ne reconnoistront plus aussi que le seul roy de France. »
(François Pallu aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales, 1667, dans :
Lettres de Monseigneur Pallu : écrites de 1654 à 1684, Paris : Les Indes savantes, 2008, p. 19)

« La conversion des Madécasses au christianisme est le plus grand bien que nous puissions désirer. Elle naturaliserait en quelque sorte notre police et notre politique parmi ces peuples. »
Philibert Commerson,
Mémoire sur Madagascar (1770)
(Muséum d'Histoire naturelle, mss. 888, f° 55)

Naturaliser la police et la politique du colonisateur, autrement dit convertir, c'est à cette utopie tangible (pour autant que ces deux termes peuvent coexister) que cette apostille est consacrée. Elle a pour matière, non pas des textes d'imagination, mais des écrits *pragmatiques* : apologétiques, juridiques, épistolaires… qui sont l'expression d'une histoire bien réelle, celle du contact de la mission avec l'autre homme. Elle souhaite illustrer l'idée, banale, que l'utopie, loin d'être un antimonde, représente, en réalité, la quintessence du monde topique. C'est ce qui sera vérifié ici dans l'environnement colonial en observant que ce que vise la religion, à travers un discours qui concerne l'au-delà, c'est une transformation sociale bien réelle, savoir l'adoption par les autochtones des mœurs du colonisateur : mariage monogamique, système de parenté, héritage vertical. Dans une conférence sur les idées de Gibbon (*Daedalus*, n° 105, 1976, p. 73-88 « Gibbon's Views on Culture and Society in the Fitfh and Sixth Centuries »), Peter Brown note : *« The rise of the Christian church is the story of the rise to great power in this world of an institution whose basis was a claim to be interested only in the other world »* (« L'essor de l'Église chrétienne est l'histoire de la réussite dans ce monde d'une institution bâtie sur l'allégation de ne s'intéresser qu'à l'autre monde » - p. 79). Il est plus réaliste de considérer que cette postulation deux fois millénaire n'est en rien une allégation et, qu'en fait, le dogme chrétien, mythifiant l'organisation sociale (stratification, monogamie, travail…) en déplaçant son ingénierie dans le monde de l'au-delà, assume une fonction sociale bien réelle. C'est ce rapport d'expression qui sera analysé en mettant en évidence la cohérence de la mystique chrétienne en mission avec la sociologie des nations colonisatrices.

Une remarque préalable : ce qui singularise immédiatement l'utopie missionnaire – u-topie dans le sens où le message chrétien parle d'un ailleurs, d'un non-lieu et non pas de ce monde topique, carrière de la vanité humaine – c'est son succès. Utopie réalisée, établissement d'un monde meilleur dans des pays « neufs », si elle reste utopie dans la mesure où l'effet social, ce qui est agi, n'est pas ce qui est représenté (démontrant l'utilité des utopies par cette possibilité de fléchir le réel par la fiction) il faut, à ce titre, la retirer de la liste canonique des utopies… Si l'utopie consiste, avec l'intention de créer *ailleurs* un idéal *ici* dénié, soit, en réalité, dans l'« exportation » des fondamentaux de la société dont l'utopie est issue, la diffusion planétaire du christianisme peut constituer un cas de figure de l'utopie *réalisée* digne de réflexion.

Vincent de Paul, fondateur de l'ordre des lazaristes qui sera l'un des principaux ordres missionnaires, alors que la chrétienté se déchire, constate :

> N'avons-nous pas occasion de croire que Dieu n'abandonne l'Europe à la merci des hérésies qui combattent l'Église depuis un siècle, et qui ont fait de si grands ravages qu'elles l'ont réduite comme un petit point ; et, par un surcroît de malheur, ce qui reste semble se disposer à une division, par les nouvelles opinions qui pullulent tous les jours. Que savons-nous, dis-je, si Dieu ne veut pas transférer la même Église chez les infidèles, lesquels gardent peut-être plus d'innocence dans leurs mœurs que la plupart des chrétiens, qui n'ont rien moins à cœur que les saints mystères de notre religion ? Pour moi, je sais que ce sentiment me demeure depuis longtemps. Mais quand Dieu n'aurait pas ce dessein, ne devons-nous pas contribuer à l'extension de l'Église ? (cité par Froidevaux, H., *Les lazaristes à Madagascar au XVIIe siècle*, Paris : Ch. Poussielgue, p. 44-45).

La mission serait donc, conformément au concept d'utopie, un secours de l'extra-territorialité…

Maintenant, quelle relation entre cette utopie atopique qu'est la religion chrétienne en mission et l'ingénierie sociale ? Pour approcher cette question, on prendra comme fil directeur la remarque d'une auteur peu suspect de positivisme, éditeur du tome IX des Mémoires des missions lazaristes (*Mémoires de la Congrégation de la mission*, 1866), consacré à Madagascar, Gabriel Perboyre, neveu de Jean-Gabriel Perboyre (1802-1840), lazariste martyrisé en Chine et canonisé en 1996. Cette remarque fait référence, après l'échec de l'évangélisation de Madagascar au XVIIe siècle, au succès de la deuxième vague de colonisation européenne.

> Mais près de deux siècles devaient encore s'écouler, écrit Perboyre, avant que la Providence eût préparé les moyens extérieurs de cette Propagande nouvelle ; moyens qui ne sont autres que le progrès commercial et industriel d'une civilisation, trop souvent hostile à l'Église, et offrant le singulier spectacle de travailler, sans le savoir ou sans le vouloir, au triomphe de la Foi catholique (IX, p. 187).

Autrement dit, selon Perboyre, l'économie (le capitalisme) est en réalité le masque ou le vecteur de la foi chrétienne. On considérera ici, sans préjuger de la priorité, que la foi chrétienne et l'économie sont, de fait, en rapport d'expression. Partout où le missionnaire pose sa bible, il se singularise dans un domaine avec lequel on finit par l'identifier, celui des mœurs. Son enseignement fait apparaître que le salut dans l'au-delà est conditionné par des normes spécifiques touchant l'« acte de chair ». Pourquoi le message chrétien s'administre-t-il à travers le contrôle de la sexualité ? Parce que le refus du monde terrestre est son objet et que celui-ci s'exprime substantiellement dans la sexualité. Quand les religions traditionnelles font participer l'homme au mystère de la nature avec leurs rites de renouvellement du monde, la doctrine chrétienne de l'incarnation a pour objet de mettre un terme à l'éternel retour, *humus* et *eros*, avec sa « fange teintée d'érotisme ». Nier la sexualité, c'est démentir l'appartenance des fils d'Adam au règne animal – à la sexualité, donc à la mort. La croyance gnostique militera pour cette conception en vertu de laquelle la venue du nouvel Adam a mis fin au cycle des reproductions qui apparente l'homme à l'âne aux yeux bandés qui actionne la meule (*Évangile selon Philippe*, trad. fr. J.-E. Ménard, Paris : Letouzey et Ané, 1967, 52, p. 71).

Mais parallèlement à cet intégrisme, la pensée chrétienne développe une conception plus civile de la sexualité.

> En s'attaquant à la génération, argumente Clément d'Alexandrie (150-220), l'hérésie [gnostique] se soulève contre la volonté du Dieu, et blasphème le mystère de la création. De là, un Cassien, soutenant que nos corps sont de vaines apparences ; de là, un Marcion, un Valentin, affirmant qu'il n'y a dans l'homme rien que d'animal, parce que, selon eux, en touchant à l'œuvre de la chair, il s'assimile aux animaux. Assurément, lorsque précipité en aveugle par la passion, il se rue sur des voluptés étrangères, il descend véritablement au niveau de la brute […] La génération est donc sainte, puisque par elle le monde existe ; par elle les essences, par elle les nations, par elle les anges, par elle les puissances, par elle les âmes, par elle les préceptes, par elle la loi, par elle l'Évangile, par elle, enfin, la connaissance de Dieu » (*Stromates*, III, 17).

L'histoire de l'Église primitive, faite d'une dialectique qui oppose ces philosophies contraires, développe un message unique touchant la reproduction sociale. En réalité, la morale chrétienne ne révolutionne pas la morale sexuelle. Elle rencontre les principes de vie des stoïciens et des néoplatoniciens. La réussite de son prosélytisme tient dans son assomption des valeurs matrimoniales dominantes : en leur conférant un modèle théologique, elle en rationalise – si l'on peut dire – la mise en œuvre. Si cette norme s'impose sans révolution politique, c'est bien qu'elle est en osmose avec la société.

Avec les pallotins, dont il a été question plus haut, l'utopie chrétienne se présente aux Douala du Cameroun avec un réalisme cru. Même si un missionnaire baptiste, qui fonde une mission en 1845, permet à la population de la côte de faire la connaissance du Blanc allié des faibles et dont la puissance ne reposait pas sur la force des armes, c'est associé au militaire et au marchand que se laisse entrevoir le royaume de Dieu. D'une manière générale, les missionnaires apparaissent comme les alliés des nouveaux maîtres, en l'occurrence allemands. Ils posent côte à côte dans les cérémonies officielles et les militaires allemands prêtent main-forte aux pères pour recruter les élèves récalcitrants. Significativement, pour ce qui intéresse ici, c'est sur les pratiques matrimoniales que les missionnaires qui succèderont aux pallotins feront porter ce qui constitue sans doute l'essentiel de leur sacerdoce et qui se révèle en l'espèce par la volonté d'éradication de la pratique de la compensation matrimoniale. Avec cette question de la compensation matrimoniale la parole évangélique paraît jouer sur du velours, si l'on peut dire, puisque dans la logique occidentale, le mariage – et quoi qu'il en soit – n'est pas une transaction économique, ce que paraît être le mariage à compensation matrimoniale (*vide supra*).

Dans cette bonne conscience de la défense des personnes apparaît l'opposition cardinale qui fonde l'utopie chrétienne en droit civil quand les normes sociales, en effet, se justifient d'une morale et celle-ci d'une téléologie. En l'espèce, la leçon de morale commune du missionnaire touche à l'ascèse sexuelle. Elle définit une norme matrimoniale exprimée par la monogamie et le contrôle des naissances. Le pape François vient d'ailleurs, le 20

janvier 2015, d'en rappeler la substance en déclarant que les bons catholiques n'étaient pas des lapins (*« Certains pensent, excusez-moi du terme, que pour être de bons catholiques, il faut se comporter comme des lapins, mais ce n'est pas le cas »*). En réalité, cette norme répond à des contraintes économiques et successorales. La « paternité responsable » prend en compte le coût de l'éducation des enfants, mais aussi la consistance de la transmission générationnelle. On voit donc apparaître dans la métaphysique antinaturelle évoquée des nécessités matérielles. Or, ce qui constitue pour les occidentaux des évidences culturelles : l'appropriation individuelle et la transmission de son bien à ses enfants ne sont nullement des pratiques universelles. Il suffit de remarquer que les appellations de parenté sont différentes pour le colonisateur et pour le colonisé pour soupçonner que les enjeux sociaux sont d'une autre nature ici et là. La propriété individuelle et sa transmission requièrent en effet des distinctions qui sont généralement absentes en terre de mission. Dans la parenté en cause, les termes équivalents à « père », « mère », « frère », « sœur » ont une tout autre extension que dans le lexique du colonisateur (où ces termes sont restrictifs, alors qu'ils désignent une classe d'individus chez le colonisé). Comme l'a relevé Lewis Morgan en 1871, je dois distinguer juridiquement mes fils et mes filles de mes neveux et mes nièces si je souhaite leur transmettre mes biens. L'appropriation individuelle et sa transmission appellent un tel système de parenté qui homologue la concurrence des unités domestiques.

« Ailleurs », le vrai monde est déjà (au moins juridiquement) tel que le missionnaire, sans qu'il le sache, en dresse l'idéal : fraternel, et l'utopie chrétienne consiste en réalité à imposer dans des sociétés où la propriété est collective une organisation sociale fondée sur la propriété individuelle, exportant avec son expansion économique un système de parenté restrictif et exclusif (un « égoïsme » corrigé de charité, en effet, spécifiquement « chrétienne », puisqu'elle est systémique ailleurs). Maintenant pourquoi cette réussite quasi universelle de la doctrine chrétienne ? C'est que son utopie valide en métaphysique une structure familiale qui a fait le succès de l'expansion des nations occidentales : la stratification sociale et l'économisme – structure qui soutient aussi le mouvement planétaire des peuples vers la « modernité ». Le christianisme n'est évidemment pas la seule doctrine à enseigner les vertus du système eskimo (appellation conventionnelle de la nomenclature de parenté européenne). Il existe dans le sud-ouest de la Chine communiste, une société matrilinéaire, les Na [exemple commenté par ailleurs] dont le système social, fondé sur la lignée maternelle, ne reconnaît pas le mariage (Rock, J. F., 1947, *The Ancient Na-Khi Kingdom of Southwest China*, Harvard ; Cai Hua, 1997, *Une société sans père ni mari*, Paris : P.U.F.). Dès la fin des années 50, le gouvernement communiste s'est employé à y imposer la monogamie, convaincu de « la supériorité […] de la monogamie socialiste » sur tous les autres régimes matrimoniaux (Cai Hua, *op. cit.*, p. 290 s.). Il y a donc, selon un rapport officiel de 1978, sept péchés capitaux, ou sept « crimes », de la civilité Na qui vont à l'encontre de la morale officielle, fondée sur la fidélité du couple, l'éthique du travail et la perpétuation de l'unité domestique constituée par le mari et son épouse, leurs ascendants et leurs descendants…

En système descriptif, le mariage est le moyen juridique d'engendrer des héritiers. Il est consubstantiellement associé à la propriété et à sa transmission verticale. En milieu populaire « avoir un enfant » se dit (se disait), banalement et familièrement : mettre au monde un « héritier ». On notera, dans les pages annoncées « La différence des sexes, état des lieux » (voir sommaire), l'émergence d'une expression paradoxale du système descriptif dans la modernité libérale. Bien que se réclamant de la forme canonique du mariage, le « mariage pour tous », quand la loi reconnaît le « mariage » « entre personnes de même sexe », déplace, de fait, la fonction du mariage de sa nature juridique et reproductive à sa psychologie. « 10 ans du mariage pour tous : la Mairie de Paris affiche fièrement la couleur » titre *ActuParis* du 17 mai 2023. « Pour célébrer la première décennie de la loi, la Ville a installé sur sa façade des kakémonos arc-en-ciel. Mais ce n'est pas la seule chose qu'elle a prévu. » En effet : « un bal de l'amour est programmé à 18 heures, sur le parvis de la Mairie. Gratuit et ouvert à tous. La programmation est assurée par l'équipe de "A la Folie". Elle retracera l'apport artistique et musical des minorités LGBTQI+ des années 1960 à nos jours, avec comme fil conducteur l'égalité et l'amour. » Et la maire de Paris de *tweeter* en ce jour anniversaire : « Paris, capitale de l'amour, est fière d'être la ville à avoir célébré le plus de mariages de couples de même sexe en France ! »… Dans cette conception, le mariage n'est pas le moyen juridique de reproduction physique et économique des êtres – même si le génie procréatique de l'eugénisme libéral est en mesure d'y pourvoir (la PMA, la GPA…) – c'est la reconnaissance sociale de cette expression ultime, paroxystique de l'individu (dérision ou sublimation de la biologie), qu'est la sexualité. Le mariage, déconnecté de la reproduction, mariage sans méïose ni fécondation, est ici idéalement réduit à sa psychologie (l'intendance suit). Fondée sur l'intime vérité de soi, la (facultative) bluette dyadique, le romantique « mariage d'amour » qui enrobe, en système descriptif, la multiplication physique et sociale des êtres, tient ici la vedette.

La méïose est cette ressource majeure de la reproduction sexuée, opératrice d'unicité et de diversité à la faveur de la recombinaison génétique… Il y avait, banalement, des mariages féconds sans inclination : il y a, par la vertu de la loi, des mariages inféconds (*e. g.* ceux « qui sèment, comme on dit, parmi des pierres stériles » - Lucien, c.120 - c.180 - *Les Amours*,

20) qui mettent l'inclination, la psychologie, l'« orientation » où s'épanouit l'humanité, en vedette, soit : « Paris, capitale de l'amour »… Le « mariage pour tous » (« tous » : sauf les bigames, les polygames, les polyandres, les « furtifs » de diverses manières… – voir T. P., *infra* : pour les adeptes de la matrilinéarité et de la paternité collective), est bien « chrétien », bilinéaire, monogame dans son intention. Mais, à la différence de la mairie de Paris, l'Église bénit, elle, la méïose, le mariage génétique, mais pas la paradoxale conjugalité du même, la mise en ménage, cette déclinaison ou variation juridique du « dangereux supplément qui trompe la nature » (selon le mot de Jean-Jacques Rousseau - *Les Confessions*, Paris : Garnier, 1891, p. 99) détournant les gratifications que l'évolution a sélectionnées pour inciter les vivants à se reproduire. L'Église consacre un intégrisme (moralisateur) de la nature, elle bénit et institutionalise, électivement et restrictivement, des unions *biologiques* : « Bénédiction des couples homosexuels : l'archevêché de Rennes bénira "individuellement" » et non « en couple », annonce *Le Figaro* du 05/01/2024. Pas de bénédiction nuptiale, sacramentale, pour les couples homosexuels. Pour l'Église, l'homosexualité (le mariage homosexuel) est une affaire individuelle et privée quand le mariage est une affaire naturelle et sociale.

Fondant l'unité domestique sur des préceptes saints, la supériorité historique du christianisme tiendrait dans sa théologisation (paradoxale) de la sexualité (voir le chapitre « Le Christ et le mock-king […] Notes pour une lecture anthropologique de la Passion »). Le christianisme apporte un sens nouveau à une institution profane essentielle à l'organisation des sociétés stratifiées : le mariage. Cette utopie se révèle ainsi le médium le mieux adapté pour assumer cette transformation sociétale en quoi consiste le passage du « communisme » primitif à l'individualisme économique. Puisque je suis dans les hypothèses de la « longue durée », je conclurai (anecdotiquement) en relevant que les « Maos » (les nôtres) auraient été bien fâchés si on leur avait expliqué que les héritiers de Mao (les vrais), aujourd'hui leaders du capitalisme mondial, adeptes d'un système de parenté descriptif (en réalité et malgré le dogme, soit : classificatoire – communiste – à l'extérieur et descriptif – individualiste – à l'intérieur) : *anti-communautaire*, avaient toute chance de finir, en effet, en vrai capitalistes (voir *infra* la fin du développement sur Roberto de Nobili), le marxisme constituant, en dépit de son idéologie de partage et d'égalité (qu'il a en commun avec la morale chrétienne), le médiateur de la religion du travail, opératrice de la distinction sociale. En 2004, le Parti communiste chinois a modifié la Constitution pour reconnaître les droits « inviolables » de la propriété privée. L'article 13 énonce : « La propriété privée légalement acquise est inviolable. L'État protège, selon les dispositions de la loi, le droit des citoyens à la propriété privée et le droit à l'héritage des biens privés »…

Évangélisation du pays Bamiléké (Cameroun) : Baptême de la reine-mère Anne Nguekam
(extrait de « Banka époque des années 20 » : https://fr.bankakingdom.net/kingdom2)

L'invention néolithique :
prérequis et corollaires… (point)

Le dossier de la « révolution néolithique » est exemplaire des questions posées par les mutations culturelles (et leurs conséquences évolutives), caractéristiques de l'adaptabilité de l'espèce. Cette page, retour sur les conditions de possibilité de l'aventure néolithique, s'essaie à dérouler le « film en accéléré » (avec quelques arrêts sur image) de ces conditions de possibilité et de quelques-unes de ses conséquences (prochaines et lointaines). Elle introduit, après ce constat d'oppression et d'inégalité qui caractérise l'histoire récente de l'espèce, une recherche plus apaisée, celle d'universaux dont le partage fait l'humanité une, malgré ses différences et ses différends.

L'INTIMÉ :
Avant la naissance du monde…
DANDIN, baillant :
Avocat, Ah ! passons au déluge.
(Jean Racine, *Les Plaideurs*, III, 3)

Une lecture anthropologique des mutations sociales rappelle que le devenir de l'homme, lui-même produit de la sélection naturelle, est culturel. Que l'outil réflexif dont l'évolution l'a doté lui permet d'évaluer un certain nombre de variables constitutives de son histoire. Sans pour autant être nécessairement en mesure d'infléchir le cours de celle-ci. Cette capacité de l'homme à s'adapter à son environnement porte évidemment des conséquences politiques. C'est la diversité visée plus haut, la révolution néolithique constituant l'un de ces choix de civilisation – choix contraint – qui engage l'humanité d'aujourd'hui.

Beloha

Un trait significatif de l'humanité, c'est que le petit d'homme vient au monde avec une grosse tête – *be-loha* – ce qui, si l'on peut dire, l'oblige à naître quasi prématurément. La forme particulière du bassin humain est une conséquence adaptative de la bipédie et de la télencéphalisation. La bipédie a induit un basculement vers l'avant du bassin, de sorte que le canal obstétrical est coudé, et donc plus difficile à franchir. L'augmentation du volume du cerveau a entraîné une modification de la conformation du bassin féminin (qui diffère notablement du bassin masculin) formant un canal pelvien adapté au passage du crâne du fœtus (et à l'axe des épaules, relativement rigide). Le canal obstétrical féminin, uniforme chez les primates non humains, est irrégulier : plus large à l'entrée, plus long, l'orifice inférieur étant plus étroit. Au cours de ce que les obstétriciens dénomment la « confrontation fœto-pelvienne », le fœtus s'adapte à la plus grande dimension du canal en changeant d'orientation au cours de sa progression. La tête (les plaques osseuses formant le crâne n'étant pas soudées ; voir : « Three-dimensional magnetic resonance imaging of fetal head molding and brain shape changes during the second stage of labor », Olivier Ami *et alii*, *PLOS One*, May 15, 2019) effectue plusieurs mouvements de rotation pour se présenter généralement en position occipitale antérieure. Alors que chez les primates non humains et les autres mammifères la mise bas est généralement solitaire, la naissance, chez l'homme, se produit presque toujours dans un environnement social où des aides sont en mesure d'accompagner la parturiente dans son travail de mécanique obstétricale (cependant qu'une femelle de gorille de 100 kg donne naissance à un petit d'environ 1,5 kg et que le bébé du panda géant pèse 100 g, une mère de 50 kg met au monde un bébé d'environ 3 kg qui représente 1/20° de son poids) (voir : Trevathan, W. R., 1987, *Human Birth: An Evolutionary Perspective*, New York: Adelin de Gruyter). Chez les primates, la position normale est « *occiput posterior* ». L'avantage de cette position s'observe quand la mère lèche le mucus du nez et de la bouche de son petit, libérant ses voies respiratoires. Sa tête lui faisant face, le petit aussi peut progresser le long de l'abdomen de sa mère. La mère du petit d'homme ne peut, elle, ni libérer les voies respiratoires ni manipuler le cordon de son enfant s'il est enroulé… La société est normalement à l'accueil du petit d'homme et l'assiste du nouement du cordon ombilical jusqu'au dénouement de la mort.

Le rapport de la masse du cerveau à celle du reste du corps est d'environ 7,5 chez l'homme contre 2,5 chez le chimpanzé. Alors qu'à la naissance, le cerveau du macaque représente 70 % de son volume définitif, le cerveau du nouveau-né ne représente qu'environ 25 % de son volume adulte. Il double pendant la première année et sa croissance se poursuit jusqu'à l'âge de 8 ans. L'essentiel de son développement cérébral se passe donc *ex vivo*,

hors du ventre maternel, dans l'amnios de sa société. A la différence des autres primates, le nouveau-né humain n'est pas autonome et ses capacités motrices sont limitées. Affrontant le monde extérieur à l'état d'embryon, le petit d'homme interagit avec son entourage et cette interaction joue un rôle primordial dans sa maturation. C'est pendant cette longue période de développement post-natal, dont la privation ou la réduction affectent ses capacités d'apprentissage et notamment ses compétences linguistiques, que se spécialisent les aires corticales, à maturation climatérique, qui supportent cette mise en œuvre.

C'est parce qu'il n'est pas pré-programmé à la naissance que tout petit d'homme peut s'adapter aux conditions de vie, à la structure sociale et aux usages de n'importe quelle société d'adoption. Alors qu'une même espèce animale occupe toujours le même type d'environnement, dans lequel elle adopte le même type de comportement, l'homme s'adapte à tous les écosystèmes : alimentation, habitat, exploitation du milieu… Dans le monde animal, la règle générale de l'espèce vaut pour toute l'espèce, quelle que soit l'organisation, bancs, colonies, sociétés hiérarchisées, groupes avec mâles dominants, bandes formant des couples saisonniers, troupes vivant en promiscuité. Chez l'homme, ce « couteau suisse » de l'évolution, la règle de l'espèce c'est… l'adaptation. Chaque espèce a sa loi sociale. L'homme fait exception. 25 % des primates non humains sont monogames : 100 % des sujets de ces espèces sont monogames. Par comparaison, les sociétés humaines, malgré l'unité biologique fondamentale de l'espèce (les caractères externes, soit des adaptations écologiques récentes, varient, telles les formes et les dimensions du corps ou la couleur de la peau) offrent, à l'inverse, une grande diversité d'us et coutumes (ainsi qu'une diversité de comportements individuels) et c'est un objet de l'anthropologie que de tenter de rendre compte de cette diversité.

Nudus et inermis, sans fourrure et sans armes, comment l'homme peut-il survivre ? S'il peut universellement s'adapter, c'est évidemment parce qu'il a la ressource d'un dispositif singulier de mise à distance et de maîtrise du monde. « Quiconque pose le pied sur le terrain de la langue, remarque Ferdinand de Saussure, peut se dire qu'il est abandonné par toutes les analogies du ciel et de la terre » (« Notes inédites », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève : Droz, 1954, p. 64). Il n'existe en effet aucun équivalent de cette compétence qui permet à l'homme de créer un monde hors du monde, de tirer de l'observation des leçons de technique et de sagesse, de penser le temps, l'absence, le projet, de capitaliser l'expérience et de la transmettre. L'agencement, dans des phrases, de mots composés de sons qui ne sont pas significatifs en eux-mêmes, mais dont la combinaison produit un sens (qui n'est ni la chose ni l'imitation de la chose désignée) lui permet de reproduire et de penser le monde. Symbolisation, récursivité, temporalité, modalité…, dans un environnement d'interlocution et de méta-communication, les propriétés du langage font des primates humains des « animaux politiques ». La double articulation et la grammaire sont le point fixe et le levier (« pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu » rappelle Descartes dans sa *Deuxième Méditation*, en 1641, en référence à la postulation d'Archimède) qui permettent à l'homme, sinon de soulever, du moins de coloniser le globe. Répétitives à leur manière, mais cumulatives, les traditions livrent les clés d'une adaptation réussie à quasi tous les biotopes auxquels l'homme moderne a été confronté. L'inaptitude physique de l'homme apparaît ainsi corollaire de sa capacité à apprendre. On pourrait mettre ce constat en continuité avec l'analyse de Broca qui s'est attaché à montrer anatomiquement le développement de la vue au détriment de l'olfaction. La fonction sociale de la communication visuelle mise en évidence par la découverte des « neurones miroirs » dans l'aire F5 du cerveau culminant dans la fonction linguistique. Il serait donc inexact de dire que l'homme vient au monde sans instincts, s'il vient au monde programmé pour parler. Sans doute, comme le note Darwin :

> Le langage n'est certainement pas un instinct dans le sens propre du mot, car tout langage doit être appris. Il diffère beaucoup, cependant, de tous les arts ordinaires en ce que l'homme a une tendance instinctive à parler comme nous le prouve le babillage des jeunes enfants, tandis qu'aucun enfant n'a de tendance instinctive à brasser, à faire du pain, ou à écrire (*La descendance de l'homme* [1871], 3ième édition française, 1891, p. 90-91),

Mais il est notable qu'il existe des bases génétiques à la pratique de cet art.

FOXP2 : Apprend-on à parler comme on apprend à faire du vélo ?

En 1925, dans son ouvrage, *Behaviorism*, John Watson fait la proposition suivante :

> Donnez-moi une douzaine de jeunes bébés et je vous garantis que, dans l'univers particulier où je les élèverai, je pourrai prendre n'importe lequel au hasard et l'entraîner à devenir, comme je voudrai, n'importe quel sorte de spécialiste : médecin, juriste, artiste, commerçant, patron, et même, oui, mendiant ou voleur, indépendamment de ses talents, de ses inclinations, de ses tendances, de ses capacités, de ses vocations et de la race de ses ancêtres (*Behaviorism*, p. 82, London : Kegan Paul, éd. non datée - 1930 ?).

Le comportement humain n'a donc pas de cause innée, c'est l'environnement, le programme stimulus-réponse avec renforcement, positif (récompense) ou négatif (punition) qui permet de rendre compte de la personnalité. Un disciple de Watson va dominer la psychologie américaine pendant deux décennies : Burrhus Frederik Skinner. La linguistique chomskienne va précisément se développer en opposition au behaviorisme de Skinner (qui, d'ailleurs, valorise le renforcement positif et abandonne le renforcement négatif : ces thérapies aversives dont on peut voir un exemple dans le film *Orange mécanique*, 1971, de Stanley Kubrik). Pour Skinner, donc, le langage, comme toute activité nécessitant un apprentissage, s'apprend par les techniques de conditionnement : on apprend à parler comme on apprend à monter à bicyclette en vertu de la « loi de l'effet ». Dans un ouvrage publié en 1957, *Verbal Behavior* (dont le titre annonce la couleur : le langage est un comportement), il développe cette conception comportementale de l'acquisition du langage.

En 1953, au cours d'une traversée de l'Atlantique marquée par un mal de mer « carabiné », Noam Chomsky a la révélation que le cerveau contient un « organe du langage », biologiquement programmé, grâce auquel les enfants maîtrisent naturellement leur langue maternelle. La faculté de parole serait donc associée à un dispositif, génétiquement déterminé, dont le produit serait une « grammaire universelle » commune à toutes les langues : Chomsky est convaincu que si un martien débarquait sur terre, il constaterait que, malgré la diversité des langues parlées, malgré Babel, les terriens parlent une même langue. Il existerait donc, dans le patrimoine génétique de l'homme, quelque chose comme un « gène de la grammaire »… La proposition a évidemment de quoi surprendre. Cette hypothèse permet à Chomsky de renouer avec les théoriciens de l'innéisme, avec Descartes, avec la grammaire de Port-Royal, développant ce qu'il appelle une « linguistique cartésienne ». La *Grammaire* de Port-Royal, je le rappelle, avait pour but de décrire une langue avant toute langue, une logique propre à toute langue, autrement dit cette grammaire universelle dont parle Chomsky. De fait, les règles et les catégories syntaxiques utilisées pour former un énoncé existent indépendamment du contenu sémantique de l'énoncé, tel un outil préexistant permettant de catégoriser l'expérience du monde. L'hypothèse d'un fondement génétique du langage est donc avancée par Chomsky (1959 : *Language* 35, pp. 26-58) ainsi que par Lenneberg (1964 : *The structure of Language : Readings in the Philosophy of Language* (eds Fodor, J. A. & Katz, J. J. pp. 579-603, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, NJ). Le premier fonde son argumentation sur l'universalité du langage, la facilité et la rapidité avec laquelle les enfants sont en mesure d'apprendre leur langue maternelle et le second sur la transmission familiale de certains déficits linguistiques (à l'instar du psychiatre Gilles de la Tourette, qui avait relevé, en 1885, que le syndrome qui porte aujourd'hui son nom avait une base familiale).

Et ce gène de la grammaire, l'a-t-on découvert ? Ce qui a été identifié, en réalité, ce sont des déficiences de la circuiterie neuronale, déficiences auxquelles on a pu remonter à partir de l'analyse de patients présentant des troubles du langage. Plus précisément, d'une famille dont les membres présentent cette étiologie sur plusieurs générations : dont la transmission est génétique. Pour simplifier, on peut dire que la défaillance en cause se manifeste par la difficulté ou l'incapacité à mettre en œuvre une grammaire. Ces patients s'expriment dans une manière de pidgin. Or, ce qui caractérise le langage humain c'est, à l'inverse de cette capacité minimale à aligner des mots, la faculté de faire des phrases nouvelles à partir de règles formelles.

Des observations menées depuis le début des années 90 et portant sur plusieurs générations d'une même famille, les “KE's”, dont la moitié des membres sont affectés de troubles linguistiques, suggèrent donc une origine liée à un gène dominant autosomique (Cecilia S. L. Lai, Simon E. Fisher, Jane A. Hurst, Faraneh Vargha-Khadem & Anthony P. Monaco, *Nature*, vol 413, 4 octobre 2001, pp. 519-523). Ce trouble, indépendant du QI des sujets qui en sont affectés, se manifeste par des difficultés d'articulation mais ne se réduit pas, non plus, à un problème de motricité verbale. En effet, c'est aussi la reconnaissance et la maîtrise des structures de phrases – de la grammaire – qui est en cause. Ce déficit peut être mis en relation avec une anomalie d'un segment du chromosome 7, baptisé SPCH1. Des investigations sur un patient (CS) atteint de troubles identiques et non apparenté aux KE's ont permis de préciser cette localisation : le trouble relève d'une anomalie d'un gène baptisé FOXP2. L'hypothèse est que ce gène aurait une fonction dans le développement de la circuiterie neuronale qui sous-tend l'activité linguistique. Les chercheurs concluent que l'altération du gène FOXP2, caractérisée par une translocation chez le patient CS et par une mutation chez les KE, aurait des conséquences embryologiques sur le développement des structures neurales impliquées dans la parole et le langage.

D'autres troubles, comme la dyslexie, semblent aussi avoir une cause génétique (les banques de donneurs de sperme écartent généralement les donneurs dyslexiques)… Grâce à l'étude de 153 familles de dyslexiques, Jeffrey Gruen et ses collègues de l'université de Yale ont montré qu'un grand nombre de cas de dyslexie est lié à un gène du chromosome 6, nommé DCDC2. Deux équipes de chercheurs, l'une américaine et l'autre européenne, ont identifié deux nouveaux gènes responsables de la dyslexie. Si ces gènes n'engendrent pas de malformations majeures, ils seraient à l'origine de petites désorganisations des neurones affectant spécifiquement certaines aires de l'hémisphère gauche, qui sont mobilisées par l'enfant lors de l'apprentissage de la lecture. Le second gène,

Robol, a été mis au jour par une équipe de chercheurs finlandais. En 2003 déjà, celle-ci avait découvert le premier « gène de la dyslexie », nommé DYX1C1. Ces nouvelles découvertes portent à quatre le nombre de gènes corrélés à ce trouble de l'apprentissage, tous impliqués dans la migration neuronale, stade du développement cérébral embryonnaire intervenant entre la douzième et la vingt-quatrième semaine de gestation. L'étiologie de ces deux dysfonctionnements, de la grammaire et de la lecture, qui démontre la transmission familiale (génétique) des outils cérébraux conforte l'hypothèse de l'innéisme. L'esprit humain ne vient pas au monde comme une cire vierge où l'expérience viendrait s'imprimer et se mettre en forme.

La transition néolithique et la sélection des plantes éligibles à la domestication

La nécessité (raréfaction des espèces chassées, multiplication des hommes, transformations climatiques…) est vraisemblablement à l'origine de cette évolution progressive des modes de vie. Un trait significatif de cette évolution tient dans l'observation, rappelée plus haut, que les premiers villages néolithiques sont des « entrepôts ». Les capacités de stockage ont d'abord eu pour objet la conservation de récoltes de graines sauvages avant d'être des silos classiques et une économie « mixte » a probablement précédé l'agriculture (des greniers enterrés d'un site du Fayoum ont pu rester scellés avec leur réserve pendant près de 7 000 ans, avant d'être découverts par les archéologues). Il est d'ailleurs possible d'observer aujourd'hui (voir *infra*) comment certaines populations qui pratiquent l'agriculture ont aussi recours de manière significative à la cueillette de céréales sauvages. La considération de cette pratique permet d'« expérimenter » le processus de domestication en cause.

Les céréales ou légumineuses concernées étaient déjà, sous leur forme naturelle, intéressantes pour les collecteurs. Il s'agit de plantes qui effectuent leur cycle de vie (les opérations nécessaires à la survie de l'espèce, production et dissémination des graines) au cours de la même année. La graine contient l'embryon végétal ; elle a un rôle de protection et de nutrition. Sous la forme de céréales ou de légumes secs, c'est une source d'alimentation recherchée. Cette valeur de réserve et de régénération fait de la graine un symbole particulièrement fort qui sera exploité par les religions néolitihiques. De surcroît, la biologie reproductive des céréales domestiques est généralement de nature autogame. Ces plantes, qui se reproduisent elles-mêmes sous forme de clones (la fécondation a lieu quand la fleur est fermée), ont en quelque sorte facilité l'opération de sélection des proto-agriculteurs (quand le choix d'un caractère mutant d'une plante allogame est perdu à la génération suivante).

Ethnographie de la cueillette et syndrome de la domestication

Les populations riveraines du lac Tchad procèdent régulièrement à la cueillette du riz sauvage.

> Le riz ne se cultive pas [au Baguirmi] note Auguste Chevalier, citant l'explorateur Heinrich Barth, mais après les pluies on le glane en grande quantité dans les forêts où il croît dans les marais ou les lacs intermittents. Un plat de ce riz préparé avec de la viande et un bon morceau de beurre forme réellement un des seuls mets passables dont je goûtai au Baguirmi […] Nous trouvons Barth sévère pour la cuisine africaine, poursuit Chevalier. Nous avons dégusté son riz chez le sultan même du Baguirmi (en 1903) et chez le fama de Sansanding sur le Niger (en 1910) et nous le considérons comme un aliment non seulement passable, mais des plus agréables (« Le riz sauvage de l'Afrique tropicale », *Bulletin du Museum d'histoire naturelle*, 1910, 7, 16, p. 404-7).

C'est Chevalier qui proposa l'appellation d'*Oryza Barthii* en hommage au voyageur allemand. Celui-ci donne de son « entrée [en 1851] dans le pays des Mousgou » la relation suivante :

> Le 16 décembre, nous nous remîmes en marche, traversant des contrées où jamais Européen n'avait pénétré. Dès le début, le pays nous offrit un caractère d'un intérêt entièrement nouveau […] Un peu au-delà de Diggera (au sud du lac Tchad), nous rencontrâmes le premier champ de riz sauvage, dont l'aspect nous donna immédiatement l'explication de la mauvaise qualité de ce produit ; c'était l'intelligent éléphant qui faisait la première récolte, et les Schoua qui s'en occupaient principalement, devaient se contenter du reste » (Heinrich Barth, *Voyages et descriptions au nord et au centre de l'Afrique (1857-1858)* volume 3, p. 21-22).
> Comme pour toutes les céréales rencontrées à l'état sauvage, observe Chevalier, les grains mûrs de l'Oryza Barthii se détachent de l'épi avec la plus grande facilité ; aussi pour faire la récolte, on ne peut songer à couper les pailles, car on perdrait tout le grain. Lorsque la maturité est arrivée, les indigènes procèdent de la manière suivante : ils circulent à pirogue à travers les prairies aquatiques, et tenant d'une main une sorte de panier ou une calebasse, ils frappent les épis et les graines (avec leurs longs barbillons) viennent tomber dans le récipient. Si la saison est trop avancée, les graines détachées flottent à la surface des eaux dormantes : on les recueille avec une calebasse (*op. cit.*).

Comme on peut l'observer encore aujourd'hui, en effet, chez les riverains du lac Tchad, la cueillette du riz sauvage s'effectue à l'aide de paniers lancés à la volée sur les épis d'où ne se détachent que les grains arrivés à maturité. Pour limiter le nombre de passages tout en augmentant la quantité de graines récoltées, un procédé consiste à lier sur pied, au moment de la floraison, des gerbes d'épis de telle sorte que les grains, au lieu de se répandre, resteront emprisonnés dans les barbes. Dans la continuité de ce processus pour contrarier la nature, il suffit au proto-agriculteur (à la proto-agricultrice, probablement) de semer les graines qu'il/elle recueille préférentiellement – celles qui tombent dans son panier de cueillette – pour opérer automatiquement la sélection d'un caractère utile. Les grains majoritairement récoltés sont ceux qui mûrissent en même temps et qui restent regroupés le plus longtemps sur l'épi. Il se trouve que les différents gènes porteurs du syndrome de domestication sont exprimés par le même chromosome. La version utile de ces gènes peut donc être transmise de génération en génération. Les preuves de domestication des céréales sont généralement recherchées dans les mutations génétiques utiles à l'agriculteur. L'engrain et le blé amidonnier, pour le Proche-Orient, sont ainsi généralement cités en exemple pour la perte de leur capacité à disperser leurs grains. C'est ce que l'observation permet de vérifier concernant le riz.

Paul Créac'h (*Aliments et alimentation des indigènes du Moyen-Tchad*, Marseille : Marcel Leconte, 1941, p. 43-44) donne une description (avec figures) d'un tel panier de cueillette (dit *sos-sal*), utilisé pour récolter le riz sauvage ou le *Kreb* (terme générique désignant les Graminées sauvages faisant l'objet de cueillette) au Moyen-Tchad. Il s'agit d'une vannerie tressée munie d'un couvercle fait de courroies entrelacées ou de cordelettes assemblées à la manière d'une toile d'araignée. Battus par le couvercle, les épis mûrs laissent tomber les graines à l'intérieur du panier, tandis que le chaume est retenu par la toile d'araignée. On notera, parmi les Graminées ainsi récoltées, en majorité des Panicées, la présence de *Pennisetum Prieurii*, relevée par Créac'h. En septembre 1903, Chevalier a pu observer une moisson de Kreb chez les Goranes.

> On recueille les graines le matin à la rosée avec un panier tressé en Doum [palmier doum, *Hyphaene thebaica*] nommé *Sompo*. Le glaneur de Krebs parcourt la steppe herbeuse à grandes enjambées en heurtant avec son panier le sommet des herbes dont les graines sont mûres et se détachent facilement. La secousse les fait tomber dans le panier dont le couvercle en se rabattant aussitôt en clapet les empêche ensuite de sortir. Un travailleur adulte peut récolter une dizaine de kg de Krebs dans sa matinée (Auguste Chevalier, *Ressources végétales du Sahara et de ses confins nord et sud*, Paris : Muséum d'histoire naturelle, Laboratoire d'agronomie coloniale, 1932, p. 139).

La transition néolithique et le principe de population

> *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire,* ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.*
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*,
> *Œuvres complètes*, 1817, III, p. 283)

« Le métier de chasseur n'est point favorable à la population » remarquait Rousseau (en 1761) dans l'*Essai sur l'origine des langues* (publication posthume en 1781, ici citée dans l'édition de 1826, Paris : Verdet et Lequien, note, p. 12). De fait, alors que la densité de peuplement des chasseurs-cueilleurs est d'un individu pour dix kilomètres carrés, les principaux foyers de population se sont formés avec la domestication des céréales et des espèces animales. En Asie mineure et en Europe, les techniques de subsistance de l'agriculture primitive peuvent nourrir cinq personnes par kilomètre carré. Ce qui représente, on l'a rappelé, une augmentation de la densité de population de 5 000 %.

La maîtrise de leurs ressources a ainsi permis aux hommes du néolithique de multiplier (on estime la population primitive des chasseurs-collecteurs à environ 5 millions d'individus). Aux débuts de l'ère chrétienne, les effets démographiques de cette révolution économique ont atteint leur limite et on évalue alors la population mondiale à 190 ou 200 millions d'individus. Les régions à fort peuplement agricole sont aussi les plus anciennement occupées (Moyen-Orient, Asie méridionale, Amérique andine…). Les plus importants foyers sont eurasiatiques et la distribution actuelle de la population mondiale, si l'on excepte les zones d'expansion européenne récente (Amériques, Caraïbes, Australie, Nouvelle-Zélande… – avec les déportations et les migrations conséquentes à cette expansion) est conforme à la répartition de ces centres originels. Lorsqu'on observe la carte de la population à cette époque, les foyers indiens et extrême-orientaux rassemblent ainsi plus de la moitié de l'humanité, l'Europe méridionale et le bassin méditerranéen constituant le troisième centre en importance, le Moyen-Orient ayant mis en œuvre, au moins dès le neuvième millénaire, les principales techniques liées à la domestication. Tandis que,

dans les zones d'origine d'espèces propices à la domestication, en Amérique centrale, en Inde, en Chine, au Japon, en Indonésie on observe des innovations du même ordre, les savoir-faire du Croissant fertile se répandent progressivement vers l'Europe, l'Égypte et l'Afrique du nord. Les villes les plus anciennes (parmi celles encore aujourd'hui habitées : Damas, Jéricho, Byblos, Alep…) associent concentration humaine, centralisation et division des tâches. La production et la conservation de vivres à plus grande échelle mobilise de nouvelles techniques (poterie, métallurgie…) et une stratification de plus en plus élaborée (paysans, soldats, artisans, prêtres, bureaucrates…). L'organisation sociale est alors vraisemblablement tripartite. La révolution néolithique paraît ainsi fondamentalement associée, à l'opposé du « métier de chasseur », à la sédentarité, à l'appropriation et à l'héritage vertical (conformément à l'étymon I.-E. « s'établir » = avoir toit et descendance : *heimat-heirat*), soit, par hypothèse, à un système de parenté dit de type « descriptif ». A partir des vallées alluviales du Tigre, de l'Euphrate, du Nil, de l'Indus, du Gange, du Hoang-Ho, du Yang-Tsé… un nouveau type de société diffuse ainsi, par expansion démique, par conquête ou par conversion, pacifiquement ou militairement, ses valeurs et ses intérêts.

La parenté dite « descriptive », par opposition à la parenté dite « classificatoire » qui considère comme parents de même degré des parents de même génération, est restrictive. Elle individualise et particularise quand la parenté classificatoire assimile. Limitant la reconnaissance du parent à la continuité biologique des lignées, elle segmente le groupe social. Ce système est congruent avec l'appropriation des terres et avec la transmission générationnelle des statuts, alors que la « parenté classificatoire » c'est la parenté contre la propriété (– comme on a pu titrer : *La société contre l'État* – plus vraisemblablement, la parenté dans l'insignifiance ou l'incommodation de la propriété). Les philosophes expliquent qu'il a fallu ce développement de la société pour que l'homme, *nudus et inermis*, n'ayant d'autre dispositif de survie que la protection du groupe (« tous parents »…), s'émancipe et soit en mesure de faire coïncider reproduction sociale et reproduction biologique. Cette ligne de conduite (monogamie-propriété-héritage vertical) qui associe reproduction sexuée et reproduction sociale se prévaut de la nature et de la civilisation. Elle renvoie la parenté classificatoire aux limbes ou à l'enfance de l'humanité. La clé de voûte du système en cause est donc constituée par la culture de la différence des sexes et la transmission des biens aux enfants biologiques. La nature appliquée à la propriété en quelque sorte…

La transition néolithique, là où elle a provoqué une concurrence pour les terres fertiles, a donc engagé l'organisation de la société dans des voies spécifiques qui ont décuplé ses moyens matériels (et armé les sociétés colonisatrices). Contrairement à ce qu'indique l'expression « révolution néolithique » (le terme « néolithique » étant hérité de l'archéologie du XIXe siècle, les outils de pierre polie apparaissant plus récents que ceux de pierre taillée, caractéristiques d'une période antérieure dite, par opposition, « paléolithique »), la révolution en cause ne concerne pas essentiellement les outils, mais l'écologie. La « révolution néolithique » caractérise en réalité le passage d'une économie fondée sur la chasse et la collecte à une économie de production. Depuis Gordon Childe, qui l'a caractérisée dans les années 30, les formes de cette transformation majeure ont été maintes fois décrites. « Révolution » dans ses conséquences, mais lente transition dans sa chronologie avec un enchaînement de configurations qu'il est relativement aisé de décrire rétrospectivement, voici, grandement schématisés, les principaux traits de cette transformation *pragmatique*. Abandonnant – probablement par nécessité – le jardin d'Eden, l'agriculteur s'établit comme un démiurge dans un environnement domestiqué « à la sueur de son visage » (*Insudore vultus tui vesceris pane tuo - Genèse*, III, 16-19). Retournant l'adversité en mettant à profit, au bénéfice des seules plantes et des animaux qui lui sont utiles, la capacité de la nature à produire de la biomasse, il est en mesure de centupler le rendement de la quête du chasseur-collecteur. Alors qu'il battait son biotope à la recherche d'une nourriture se reproduisant selon ses propres lois, il est maintenant ordinairement sédentaire, soumis à la biochronologie d'espèces qu'il a formatées à ses besoins et qui constituent l'essentiel de sa subsistance. Mobile, avec son arc, son bâton à fouir et son panier, le voici maintenant attaché à sa pièce de terre, son grenier, ses semences, ses étables et son troupeau… Ce renversement (copernicien – si l'on peut dire), porte des conséquences aussi importantes qu'imprévues.

Sédentarisation et maîtrise des ressources entraînent des effets en cascade. A terme, la production d'une nourriture plus abondante, plus régulière et susceptible d'être engrangée assure aux agriculteurs une plus grande sécurité alimentaire. La sédentarité permet, de surcroît, à la différence du mode de vie des chasseurs-cueilleurs où l'espacement des naissances est commandé par les déplacements du groupe à la recherche de nourriture, le rapprochement les naissances. Ce taux de natalité, de conserve avec les moyens de nourrir davantage d'individus, provoque une augmentation sensible de la population. La production de surplus alimentaires autorise aussi une division du travail en libérant de l'exploitation du sol des spécialistes dont l'activité permet de soutenir – et d'intensifier – la production agricole. Un point de bascule est théoriquement atteint quand cette densité entraîne une concurrence pour l'exploitation des terres fertiles. Une conséquence de cette sédentarisation et de cet accroissement de la densité de la population est en effet la constitution de hiérarchies en relation avec la

propriété. La sédentarisation instaure une relation spécifique au sol et amorce un processus d'appropriation (et donc d'exclusion) dépourvu de sens immédiat au sein des groupes de chasseurs-collecteurs. La hiérarchie en cause, fondée sur l'appropriation des terres, s'exprime dans une configuration sociale où la coercition est servie par la religion. Le scénario d'expansion des agriculteurs tel qu'il est ressort des études génétiques du peuplement, confirmant un avantage démographique et politique à l'agriculture, permet peut-être de former quelques hypothèses sur la mise en place de ces hiérarchies. Concernant l'Europe, deux courants d'expansion partant du Moyen Orient ont été identifiés. L'un ayant suivi le Danube à partir de l'Anatolie, l'autre s'étant développé par voie maritime, correspondant à la migration de groupes d'agriculteurs venus de l'Est de la Méditerranée. L'arrivée, dans une Europe peu peuplée, de ces « pionniers » est confirmée par l'étude relative du chromosome Y et de l'ADN mitochondrial des européens : quand 80 % des européens sont issus d'une lignée du chromosome Y dont l'origine est le Moyen Orient, alors que les lignées maternelles semblent avoir une source indigène : *Demic diffusion involves both females and males, but the disparity between mtDNA and Y-chromosomal patterns could arise from an increased and transmitted reproductive success for male farmers compared to indigenous hunter-gatherers, without a corresponding difference between females from the two groups* (Balaresque et al. 2010, « A Predominantly Neolithic Origin for European Paternal Lineages », *PLOS Biology*, January 2010). Ces résultats confirment les analyses de Cavalli-Sforza (« Genes, peoples, and languages », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 94, n° 15 (1997), pp. 7719-7724) qui avait étudié le polymorphisme des protéines à partir des groupes sanguins. Des conclusions de même nature ont été proposées concernant l'expansion Bantoue en Afrique (Wood *et al.*, 2005 : « Contrasting patterns of Y chromosome and mtDNA variation in Africa : evidence for sex-biased demographic processes », *European Journal of Human Genetics* 13: 867–876), l'expansion des Hans en Chine (Wen et al., 2004 : « Genetic evidence supports demic diffusion of Han culture », *Nature* 431 : 302–305), et l'introduction de l'agriculture dans la péninsule indienne (Cordaux et al., 2004 : « Genetic evidence for the demic diffusion of agriculture to India », *Science* 304 : 1125). L'amplitude de l'émigration des agriculteurs est estimée pour l'Europe à dix-huit kilomètres à chaque génération.

La transition néolithique voit donc l'établissement d'hommes porteurs de conceptions écologiques, sociales et politiques propres. Les zones agricoles les plus prospères deviennent des foyers de vie privilégiés, concentrant les différentes activités nécessaires à l'exploitation des sols. La manière dont cette organisation se met en place est hypothétique, mais la configuration finale est connue. Les tablettes de Pylos et de Cnossos, par exemple, renseignent sur la structure politique (un roi et des chefs de guerre, les dieux et leurs sanctuaires, le peuple, des esclaves…) et sur l'économie palatiale (inventaires des pièces pour les chars de guerre, rations alimentaires pour les ouvriers du palais, cheptel, production de miel et de parfums). Cette structure apparaît comme une extension d'un modèle élémentaire où l'on imagine un groupe humain uni par la parenté imposer sa présence sur un terroir agricole sous la conduite d'un patriarche ou d'un leader. La formation de la monarchie « à ses origines les plus lointaines » en Egypte, selon Jacques Pirenne, qu'elle soit à base urbaine ou féodale, repose sur une fédération de nomes placée sous l'hégémonie de l'un d'eux, quand le nombre et le regroupement d'hommes de différentes origines ou de différentes fonctions atteint un seuil systémique. Un trait banal et caractéristique de ces organisations est sa nature religieuse, le roi étant le représentant ou le médium du dieu principal. Ainsi, écrit Pirenne (« Les origines et la genèse de la monarchie en Egypte », *Annales du Centre d'Étude des Religions*, Bruxelles, I, 1962, 49-59), « La confédération formée sous l'hégémonie de Busiris avait naturellement été créée par la force, mais elle cherchait sa justification dans le culte osirien » (p. 51).

> La royauté, basée sur le culte osirien, amène ainsi, semble-t-il, une nouvelle forme de pouvoir. Le roi, reconnu comme tel dans sa ville par les acclamations du peuple, est admis comme le chef des confédérés par le consentement unanime des princes et se donne comme le représentant d'Osiris ». Pirenne voit un équivalent de ce mode de consécration dans la royauté crétoise « à l'époque du roi Minos dont la qualité de prêtre et de souverain devait être périodiquement renouvelée au cours d'une grande cérémonie religieuse où intervenait le Minotaure, dieu agraire (p. 51).

Une seconde révolution démographique…

> *Les vacations privées font la publique. La maison est premier que la Cité. La ville que la Province. La Province que le Royaume. Ainsi l'art politic dépend médiatement de l'œconomie.*
> Antoyne de Montchrestien, *Traicté de l'œconomie politique* ([1615], 1999, p. 52)

C'est dans ces foyers que va naître la deuxième révolution démographique, celle des Temps modernes. Bénéficiant d'un effet cumulatif lié à la navigation et à la maîtrise des échanges, l'Europe amorce ce processus qui culmine dans ce que l'on nomme la « révolution industrielle » (qui résulte, en réalité, d'un lent cheminement

dans lequel les progrès scientifiques, techniques et sanitaires s'agrègent et sont mobilisés dans une vision mondaine du destin de l'homme) et qui va s'étendre aux foyers de vieille civilisation. Après les invasions barbares, « les intelligences du commerce [abolies], les correspondances de peuple à peuple destruites, les connoissances des choses effacées… » (Montchrestien - [1615] 1999, p. 388), l'Europe de la féodalité, fermée sur elle-même – résignée au verrou économique et politique de l'islam (« et les Mores, en mesme temps, poursuit Monchrestien, envahirent par force l'Affrique et l'Espagne… » (*id.*, *ibid.*, p. 388) – renoue avec l'antiquité et « renaît » à la science, aux arts et aux échanges. Cette seconde révolution démographique s'étant développée dans l'environnement de la première, on peut se demander si elle ne procède pas de ses principes. Usant d'un raccourci étymologique, quand *oikos*, foyer domestique, devient « économie », esprit du gain, on pourrait dire – si la révolution néolithique a bien suscité ce processus d'appropriation des sols et de cloisonnement de la société en unités domestiques séparées à l'origine du système de parenté en cause – que le « matérialisme » (ou la philosophie de l'intérêt, ou la maxime de l'expansion économique) est une vision du monde génériquement associée à la parenté descriptive, le système de valeurs dévolu à la sanctification de l'unité domestique et à la propriété nourrissant de conserve la recherche de l'efficacité technique, la différenciation sociale et le culte du progrès… Propriété, travail, spécialisation et concurrence professionnelle, voilà des vérités bibliques : « Ne déplace pas la borne antique, et n'entre pas dans le champ des orphelins. Car leur vengeur est puissant : il défendra leur cause contre toi. » ; « Ne déplace pas la borne ancienne, que tes pères ont posée » ; « Ne sois pas parmi les buveurs de vin, parmi ceux qui se gorgent de viandes. Car le buveur et le gourmand s'appauvrissent, et l'indolence fait porter des haillons » ; « Vois-tu un homme habile dans son ouvrage ? Il demeurera auprès des rois, il ne demeurera pas auprès des gens obscurs » (*Proverbes*, 10, 11, 28, 20, 21, 29) ; « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à lui » (*Exode*, XX, 17). Cette sagesse est la sagesse populaire. *Propriété* : « Qui terre a guerre a ; qui rien a pis a ». *Travail* : « Les mains noires font manger le pain blanc » ; « De bois noué courent grandes vendanges » ; « Qui est oisif en sa jeunesse, peinera dans sa vieillesse ». *Spécialisation* : « Trente-six métiers, trente-sept misères » ; « Touche à tout, bon à rien » ; Platon, *Alcibiade mineur* [147b] : « C'est lui [Homère] qui dit de Margitès, qu'il savait beaucoup de choses, mais qu'il les savait toutes mal » (vers tiré du *Margitès*, poème perdu attribué Homère) ; « Touche à tout, bon à rien » ; « Pierre qui roule n'amasse pas mousse » ; « Après rastel n'a métier fourche » ; « Il n'est pas de sot métier, il n'est que de sottes gens » ; « La terre est basse » se dolente (*Fran tanu !* J'ai mal au dos ! : cri du cœur du Massa Bitim…) celui qui doit la cultiver et qui n'a pas d'autre horizon… Cette religion obligée du travail étant mise en maxime par Hésiode, le poète-paysan des *Travaux* : *kai ergon ep' ergô ergadzesthai* : « Travaille à enchaîner sans répit le travail au travail ! » (*Travaux…*, 381-382)… Intemporellement, la condition paysanne résume en effet ce plan de vie. Alors que la vie domestique et familiale du salarié est, en général, dissociée de son emploi, la vie du paysan ne fait qu'un avec la mise en œuvre de ses moyens de production. Répartition familiale des tâches selon les sexes et les générations, vie quotidienne, croyances, mariage des enfants, héritage… sont commandés par un même souci de rationalisation de l'exploitation des terres. Dans le mode d'être paysan, économie, droit et morale sont une seule et même chose.

Dans le destin propre que l'Occident donne à la parenté descriptive, le christianisme est central, pour ce qu'il conforte de la reproduction sociale et de la représentation de la nature, sa théologie faisant fonction de mythe explicatif : il structure religieusement la famille et il invente la « matière » en brisant le pacte primitif de l'homme et de la nature. Le dogme de la séparation de l'âme et du corps, l'ascèse sexuelle et la monogamie, lieux communs de la prédication chrétienne, servent en effet la stratification sociale. (De ce point de vue – positif – le catéchisme n'est rien d'autre qu'un manuel d'éducation civique.) Occupant la niche de légitimation sociale dans la structure tripartite héritée de la culture indo-européenne, le christianisme est contesté et dans sa fonction politique et dans son dogme (mais reste expressif du droit civil). Le matérialisme, paradoxalement légitimé dans la conception chrétienne du destin de l'âme, et l'individualisme, martingale présumée de l'invention et de la réussite sociale, sapent en effet les fondements idéologiques d'une réalité travaillée par les forces de l'économie marchande. La féodalité européenne, avec son immobilité organique, pétrifie la dynamique sociale propre à la parenté descriptive en limitant sa stratégie économique à la caste dominante : ainsi, par exemple, le droit de mainmorte condamne-t-il le serf et sa « race » de génération en génération : « et qui plus est telle miserable condition, écrit le juriste Gaspard Bailly, dans son *Traité des taillables et maimortables*, comme un feu grégeois, passe jusqu'au dernier des enfans, brûle et noircit tous les enfans et descendans de la race » (1712, p. 19). L'hégémonie de l'aristocratie, avec ses particules territoriales (noms de terres), est emportée par l'esprit scientifique et par le développement naturel du mode d'acquisition des richesses propre à la parenté descriptive. Affaire de terres, la féodalité apparaît ainsi comme une longue et primitive parenthèse agricole dans une dynamique d'appropriation qui renaît avec les Temps Modernes. Une avec la concurrence et l'intérêt, la « morale descriptive » peut désormais investir tous les domaines où l'activité humaine, libre ou contrainte, produit de la valeur d'échange. Un trait singulier de l'expansion européenne, c'est, si on la compare à la constitution des empires connus qui s'imposent géographiquement par une extension continue et qui se financent sur

l'occupation, la constitution d'empires à raison commerciale. Ce sont des entreprises de commerce, comme la V.O.C. hollandaise (« Vereenigde Oost-Indische Compagnie »), ou la British East India Company (H.E.I.C.) qui lèvent et entretiennent des armées (qui se financent par leurs bénéfices et par le crédit) qui vont fonder et exploiter l'empire colonial néerlandais et l'empire anglais des Indes. L'État hollandais ne prend le contrôle de l'Indonésie qu'en 1800 et l'Inde est rattachée à la Couronne en 1858. Le cas français (voir la deuxième partie de cet ouvrage : « Les compagnies des Indes : Histoire et Anthropologie ») est spécifique comparé à ces deux exemples fameux. Il illustre l'engagement des cours européennes dans la course au profit sur le modèle de la compagnie hollandaise – avec des résultats relatifs, puisque dans cette histoire, c'est le commerce qui commande la politique et non l'inverse. Cette répartition des rôles annonçant la fonction de l'État dans les sociétés libérales : protéger, faciliter les échanges et faire la guerre pour alimenter la production et le commerce. En effet – c'est la mutation des Temps Modernes – l'économie n'est plus exclusivement commandée par la possession de la terre et la structure sociale peut désormais se passer de mythe. Dans les Lumières, Alphonse Dupront voit un procès de désacralisation de la société engagé « dans l'expérience historique occidentale et particulièrement française, depuis le XIIIe siècle », dont le résultat est la formation d'une conscience sociale sans Dieu et d'une société « démythisée » (*Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris : Gallimard, 1996, p. 84 et 86). À propos du Code civil, Jean Carbonnier note : « C'est par le silence que le Code exprime son idéologie [...] Il ne dit rien de l'Église et cela suffit pour établir la laïcité du droit civil, ce qui était en 1804 une innovation sans précédent » (1981, p. 331, « Le code Napoléon en tant que phénomène sociologique », *R. R. J.*, Aix-Marseille, 1981-3, p. 327-336). « La richesse [accumulée] dans le royaume au terme de deux siècles de mercantilisme – richesse du négoce, et surtout du commerce outre-Atlantique » (Dupront, 1996, p. 58) accompagne le triomphe de la science sur les forces naturelles : c'est : « l'extraordinaire éclatement des découvertes » (p. 43) que Dupront qualifie de « phénomène éruptif ». « Cet éclatement, du point de vue de l'analyse historique, pose et la réalité d'une longue préparation (fait qu'on oublie trop volontiers) et une nécessité historique, puissamment instante » (p. 44). René Descartes étant, avec Francis Bacon, le « prophète » de la modernité (Descartes « luy fit entrevoir [au cardinal de Bérulle] les suites que ces pensées pourroient avoir si elles étoient bien conduites, et l'utilité que le Public en retireroit si on appliquoit sa manière de philosopher à la Médecine et à la Méchanique, dont l'une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l'autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes » d'après Adrien Baillet, premier biographe de Descartes : *La vie de Monsieur Descartes*, 1691, p. 165). Mobilisés par l'intérêt, les progrès de la connaissance scientifique vont décupler la productivité de l'initiative.

Les conditions d'une nouvelle révolution démographique naissent donc avec les Temps modernes : au terme de cette révolution, la population du globe va être multipliée par cinq en quelque deux siècles. L'augmentation de la production agricole, la révolution sanitaire et médicale – et la diffusion planétaire de ces techniques : on ne connaît plus, aujourd'hui, les conditions de mortalité qui étaient celles de l'Europe au début du XVIIIe siècle – rendent compte de cet accroissement. L'expansion européenne (et asiatique) des deux derniers siècles, soutenue par l'augmentation de la densité de population, a pour marque croissance économique et colonisation, recherche de nouvelles terres à exploiter. Les XVIIIe, XIXe et XXe siècles ont notablement modifié la répartition des hommes sur la planète. Migrations continentales : l'émigration russe vers la Sibérie concerne près de 8 millions d'individus, l'émigration de Chinois du Nord vers la Mandchourie au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, plus de 20 millions. Migrations transcontinentales : le quatrième grand foyer de la population mondiale (avec l'Extrême-Orient, l'Inde et l'Europe) est en effet nord-américain : c'est la destination principale de l'émigration européenne, où les descendants des amérindiens constituent environ 1/25e de la population actuelle, tandis qu'on estime le nombre des immigrants européens en Amérique du Nord à plus de 50 millions. La population d'Amérique Latine est composée pour les deux tiers de descendants d'immigrants, volontaires ou contraints : 14 millions d'Européens et 9 millions d'Africains, par rapport à une population amérindienne estimée à 12 millions d'individus à l'arrivée des colonisateurs. 4 millions d'européens émigrent en Nouvelle-Zélande et en Australie, la population aborigène australienne constituant aujourd'hui moins de 1% de la population totale. Maîtrise technique sur les conditions de vie et sur les échanges – et maîtrise politique – l'expansion démographique et économique des européens leur permet de disséminer sur la planète. Lorsque l'on considère un planisphère représentant les mouvements de population au cours des Temps Modernes, on constate que les sociétés européennes entretiennent, directement et indirectement, une dynamique d'émigration, continue et tous azimuts, aux dépens des populations autochtones. Le britannique Joseph Chamberlain, secrétaire aux colonies de1895 à 1903, justifie la colonisation en termes de démographie et d'économie :

> Hier, j'ai assisté à une réunion de chômeurs à Londres et après avoir écouté les discours virulents qui n'étaient ni plus ni moins qu'un cri pour demander du pain, je suis rentré chez moi plus que jamais convaincu de l'importance de l'impérialisme... Ce qui me préoccupe avant tout c'est la solution du problème social. Par cela j'entends que si l'on veut épargner aux quarante millions d'habitants du Royaume-Uni les horreurs d'une guerre civile, les responsables de la politique coloniale doivent ouvrir de nouveaux territoires à l'excédent de population et créer de nouveaux marchés pour les mines et les usines. J'ai toujours soutenu que l'Empire britannique était pour nous une question d'estomac. Si l'on veut éviter une guerre civile, il faut devenir impérialiste (Dans *Die Neue Zeit*, XVI, 1, 1898, p. 304).

Jules Ferry, dans un discours à la Chambre des députés, le 28 juillet 1885, fait entendre le « cri de notre population industrielle », à propos du projet de loi portant ouverture au ministre de la marine et des colonies, au titre de l'exercice de 1885, d'un crédit extraordinaire de 12 190,000 fr. pour les dépenses occasionnées par les événements de Madagascar, et argumente : « La politique coloniale est fille de la politique industrielle. Pour les États riches, où les capitaux abondent et s'accumulent rapidement, où le régime manufacturier est en voie de croissance continue, l'exportation est un facteur essentiel de prospérité. Oui, ce qui manque à notre industrie ce sont des débouchés » (*Journal Officiel*, Débats parlementaires). Les écosystèmes n'ayant pas été confrontés aux contraintes d'exploitation, espaces « vierges » (en termes d'agriculture intensive), se trouvent à leur tour soumis au faire-valoir des « fermiers ». Cette colonisation entraîne le déplacement, forcé ou volontaire, de populations non européennes, prises dans un procès de production où elles sont exploitées pour leur force de travail. La mondialisation, la ressource des colonies et l'impulsion du commerce sont ainsi à l'origine de la transformation du mode de vie des européens. Entre 1800 et 1900, l'Europe passe de 146 à 295 millions d'habitants. La décimation des épidémies a pris fin et, sous l'effet de la révolution jennerienne au début du XIXe siècle, de la révolution pastorienne au début du XXe, puis des progrès de la médecine cardiovasculaire dans la deuxième moitié du siècle, la durée de la vie humaine va augmenter sensiblement (elle passe, en France, de 27-28 ans en 1750 à 78-85 ans en 2010), causant le vieillissement progressif d'une société dont la technostructure accompagne et maîtrise les processus de la reproduction.

Descartes est mort à 54 ans, en février 1650, d'une pneumonie aigüe après neuf jours de maladie. Ses idées sur la prolongation de la vie humaine étaient connues de ses contemporains puisque la *Gazette ordinaire* [d'Anvers] fit allusion à cette mort intempestive en ces termes : « Il est mort en Suède un fol qui disait qu'il pourrait vivre aussi longtemps qu'il voudrait » (cité par Charles Adam, « Quelques questions à propos de Descartes », *R.B.C.C.*, II, vol. 38, 1937, p. 585). Dans le *Discours* (1637), Descartes argumentait : « On se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus ». Après la publication du *Discours*, Descartes se met « tout de bon à étudier la médecine ». « Les poils blancs qui se hastent de me venir, écrit-il à Constantin Huygens, m'avertissent que je ne dois plus estudier à autre chose qu'aux moyens de les retarder. C'est maintenant à quoy je m'occupe et je tasche à suppléer par industrie le défaut des expériences qui me manquent » (5 octobre 1637). Quelques années plus tard il n'est plus du tout « sûr de rendre sa vie égale à celle des Patriarches » et plus satisfait de la Physique que de la Médecine à laquelle à laquelle il a « néantmoins employé beaucoup plus de tems. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, [il en a] trouvé un autre bien plus aysé et plus sûr qui est de ne pas craindre la mort » (lettre à Chanut du 15 juin 1646)… (M. Grmek, « Les idées de Descartes sur le prolongement de la vie et le mécanisme du vieillissement », *Revue d'histoire des sciences*, 1968, 21-4, p. 285-302). Au temps de Descartes, l'espérance de vie (l'âge moyen au décès) était de 27 ans (en raison de l'importante mortalité infantile), elle est, en 2018, de 80. Descartes (qui décède à l'âge qu'atteignait un adulte sur deux) avait seulement quelques siècles d'avance, car on pourrait dire que c'est au matérialisme et à la méthode cartésienne que l'on doit ce progrès. Il n'est pas jusqu'à la fatalité de la mort qui ne soit aujourd'hui défiée par la recherche médicale, dès lors que les causes de « l'affaiblissement de la vieillesse », apoptose et télomérase (notamment), sont identifiées.

Après une première expansion associée aux Découvertes et à l'activité des compagnies de commerce, l'Europe colonise et exporte. En l'espace d'un ou deux siècles, la part relative de l'activité agricole diminue au profit de l'activité industrielle, puis tertiaire, et une société urbaine, caractérisée par une aisance nourrie par l'exploitation des ressources planétaires (qui fait suite à une économie de pénurie), va « refaire le monde ». Ce qu'il est convenu d'appeler les « sujets de société » procède de cette dynamique inégalitaire. Ce raccourci historique, « ethnocentré », focalisé sur l'histoire des nations occidentales, est aussi une incitation à élargir l'angle de vision et à accommoder l'œil à la nécessité. La cascade de déterminismes évoquée dans cette page (qui permet à *homo liberalis* d'influer sur les cycles naturels et de prendre l'ascendant sur sa propre nature) ouvre aussi à la recherche des fondamentaux. L'invitation à penser l'homme autrement, vis d'Archimède de l'anthropologie, engage la recherche des principes. (Ce qui peut permettre d'évaluer le tracé de l'histoire considérée dans le faisceau des possibles). Sous le titre générique des « émotions », on examinera donc maintenant, à la faveur de dossiers déjà constitués (« pont aux ânes » ou questions spécialisées) ouverts pour eux-mêmes (et non asservis à une démonstration) et après avoir rappelé quelques éléments d'une « archéologie » de l'expression émotionnelle : - l'hypothèse de la communication chimique chez l'homme ; - le phénomène du rire ; - la question de l'interdit de l'inceste ; - l'institution de la différence des sexes ; - le droit au sol ; - la reconnaissance de la forme humaine…

LA VIE ÉMOTIONNELLE
quelques fondamentaux de l'espèce…

« Les fonctions de l'animal forment deux classes très-distinctes : les unes se composent d'une succession d'assimilations et d'excrétions […] [L'animal] ne vit qu'en lui par cette classe de fonctions ; par l'autre, il existe hors de lui : il est l'habitant du monde et non, comme le végétal, du lieu qui le vit naître. Il sent et aperçoit ce qui l'entoure, réfléchit ses sensations, se meut volontairement d'après leurs influences et, le plus souvent, peut communiquer par la voix ses plaisirs et ses peines. J'appelle vie organique l'ensemble des fonctions de la première classe, parce que tous les êtres organisés, végétaux et animaux, en jouissent à un degré plus ou moins marqué, et que la texture organique est la seule condition nécessaire à son exercice. Les fonctions réunies dans la seconde classe forment la vie animale, ainsi nommée parce qu'elle est un attribut du règne animal. »

Xavier Bichat,
(*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*,
1805, 3° édition, Paris : Brosson, an XIII, p. 3)

Duchenne de Boulogne :
éléments pour une archéologie des émotions (1)

*

L'œuvre de Duchenne de Boulogne marque l'histoire de la recherche sur les émotions par la nouveauté de son approche. Duchenne cherche à mettre en évidence, à l'aide d'un appareil de faradisation, la fonction des différents muscles du visage dans l'expression des émotions.

> S'il était possible, écrit-il dans son *Mécanisme de la physionomie humaine : ou, Analyse électro-physiologique de l'expression des passions* (1862, chez Vve Jules Renouard) de maîtriser le courant électrique, agent qui a tant d'analogie avec le fluide nerveux, et d'en limiter l'action dans chacun des organes, on mettrait à coup sûr en lumière certaines de leurs propriétés locales. Alors, pour la face en particulier, avec quelle facilité on déterminerait l'action propre de ses muscles ! Armé de rhéophores [électrodes], on pourrait, comme la nature elle-même, peindre sur le visage de l'homme les lignes expressives des émotions de l'âme. Quelle source d'observations nouvelles ! (p. 14)

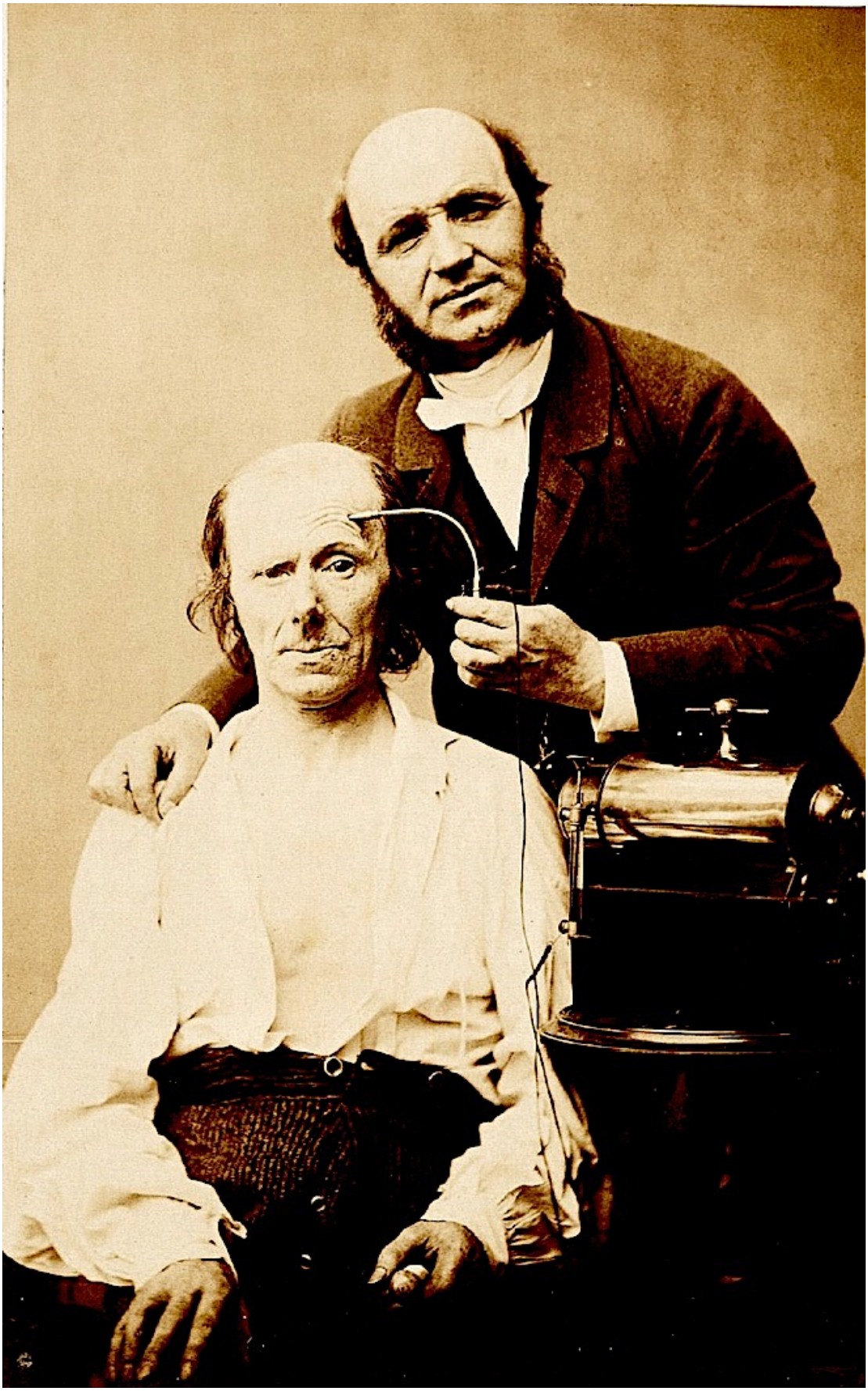
C'est en réalité le programme de son œuvre…

Guillaume-Benjamin Duchenne, dit de Boulogne, s'est fait connaître dans le milieu médical par une publication technique : *De l'Électrisation Localisée et de son Application à la Physiologie, à la Pathologie et à la Thérapeutique* (Paris : J-B Baillière, 1855). Si son nom apparaît souvent dans les *Archives générales de médecine* et si les « patrons » de l'époque font appel à lui, il reste un médecin privé et n'occupera aucune charge officielle. « Duchenne n'avait pas fait grand bruit dans le monde », pourra dire Émile Brissaud dans une allocution prononcée lors de l'inauguration de la statue de Duchenne à Boulogne (1899, p. 69 : « L'œuvre scientifique de Duchenne de Boulogne. Discours prononcé au Congrès de Boulogne le 21 septembre 1899 », *Revue Internationale d'électrothérapie*, octobre 1899, n° 3, p. 69-90). Ce chercheur indépendant va se révéler pionnier dans l'identification de plusieurs maladies, dont la myopathie qui porte son nom, pionnier dans l'analyse de l'expression faciale (on parle aujourd'hui d'un « rire Duchenne » pour caractériser le rire vrai par opposition au rire faux) et pionnier de la photographie, aussi, mobilisée, précisément, dans le but d'étudier de manière objective les mécanismes de l'expression (un auteur relève, sur les clichés où l'on voit Duchenne opérer avec sa machine à induction, ses ongles et ses doigts noircis par le nitrate d'argent…) Qui n'a pas eu l'occasion, parcourant quelque ouvrage d'histoire de la photographie ou de la médecine, de découvrir les expressions, électriquement provoquées, du « modèle » privilégié de Duchenne, un cordonnier parisien frappé d'anesthésie faciale ? (*Mécanisme…*, note de la page 7 de la « partie scientifique » de l'ouvrage : « Préparations anatomiques et portraits ») – Et, sacrifiant de bonne foi aux stéréotypes qui stigmatisent la psychiatrie de l'époque, de compatir au sort de son patient-cobaye (voir *infra*) ?

En 1835, dans son cabinet de Boulogne, Duchenne expérimente l'électropuncture sur l'un de ses malades atteint de névralgie et qu'il soignait par la méthode répulsive (qui consiste à substituer un mal à un autre). La perception de la contraction du faisceau musculaire au point de la piqure à l'ouverture du courant lui donna-t-elle l'intuition qu'il pouvait y avoir dans cette technique un nouveau moyen d'investigation et de diagnostic du système musculaire ? C'est la question que pose le neurologue et historien des sciences Brissaud. Toujours est-il que « dès lors, il ne s'arrêta plus » (art. cit., 1899, p. 71).

Duchenne se lance, après cette expérience, dans l'étude systématique des applications médicales de l'électricité. Il s'installe à Paris, pourvu du matériel adéquat et suit chaque matin, comme un simple stagiaire, la visite de plusieurs chefs de service dans les hôpitaux parisiens, se proposant d'observer des cas susceptibles de relever de son exploration électrique. Il trouve un accueil favorable dans les services de plusieurs grands noms de la médecine de l'époque (dont Charcot et Vulpian à la Salpêtrière). « Hospitalier marginal » et n'aspirant à aucun titre, ce statut d'invisible et de supplétif permet à Duchenne de consacrer toute son énergie à la recherche. Dans une note de *L'électrisation localisée et de son application à a physiologie, à la pathologie et à la thérapeutique* (Paris, Ballière, 3° édition, 1872, p. 601), il explique les aléas et les ressources de ce statut de « nomade » pour qui se voue à la recherche :

Guillaume-Benjamin Duchenne et le nitrate d'argent…
Pionnier de la photographie, il enrôle la « pierre infernale » des alchimistes
pour révéler « les mouvements de l'âme » et « l'orthographe de la physionomie en mouvement ».



Duchenne de Boulogne et son appareil d'induction

> Je dois répondre à ces reproches que je ne crois pas avoir mérités. Ceux qui me les ont adressés ignoraient sans doute qu'il m'a seulement été permis de *glaner*, pour ainsi dire, dans nos hôpitaux et que, si j'ai pu exister scientifiquement, c'est parce que j'ai été assez heureux pour recueillir, en parcourant les nombreux services de nos hôpitaux, les faits cliniques, je ne dirais pas dédaignés, mais qui avaient échappé à l'observation de tous. Ceux qui m'ont critiqué auraient dû savoir aussi que, lorsqu'il m'est arrivé de découvrir une espèce morbide non encore décrite, je n'ai pas eu le droit de disposer des sujets sur lesquels j'avais fait, de leur vivant, mes recherches cliniques. J'aurais eu, il est vrai, la liberté de compléter celles-ci par des recherches anatomo-pathologiques, si j'avais été médecin des hôpitaux. Mais alors, *rivé* pour ainsi dire à un service, je n'aurais pas pu remplir la tâche de *chercheur* que je me suis imposée ; et je suis convaincu que mes principaux travaux (entre autres sur l'atrophie musculaire progressive, la paralysie atrophique de l'enfance, l'ataxie locomotrice progressive, la paralysie glossso-labio-laryngée et la paralysie pseudo-hypertrophique) n'auraient jamais vu le jour. Pour les accomplir, en effet, il me fallait un champ d'observation plus vaste et s'étendant sur tous les hôpitaux de Paris. Si donc j'ai renoncé, si aujourd'hui je renonce encore aux honneurs des positions officielles, c'est afin de me livrer entièrement et librement à mon goût irrésistible pour les recherches phyiologiques et pathologiques. Doit-on me faire un reproche de ce désintéressement d'avoir fait de la science uniquement par amour de la science ?

La nouveauté de l'« électrisation localisée » de Duchenne tient dans sa capacité à contrôler et à diriger l'action du fluide électrique, à « gouverner un agent aussi puissant, aussi rapide à travers les organes », à « lui imposer des limites ». Cette « idée qui enflamma [son] imagination » (*Mécanisme*, p. 14), il la matérialisera en élaborant et en perfectionnant un appareil qui va devenir entre ses mains un moyen d'exploration méthodique et exhaustif du système musculaire et de sa pathologie. Sa capacité à identifier les types cliniques qui portent son nom est associée à cette technique qui lui a appris à « se servir de ses yeux » (Brissaud, p. 82). Son premier mémoire intitulé « De l'art de limiter l'excitation électrique dans les organes sans piquer ni inciser la peau, nouvelle méthode d'électrisation, appelée *électrisation localisée* » (présenté dans une note adressée en 1847 à l'Académie des sciences et publié dans les *Archives générales de médecine*, en juillet et en août 1850, février et mars 1851) expose l'originalité de sa méthode qui met en œuvre un fait d'observation : il est possible de limiter et de diriger (de « localiser ») les effets physiologiques de l'électricité en plaçant les rhéophores humides de l'appareil d'induction (ou de la pile), la peau étant elle-même préalablement humectée, *sur les points d'élection (d'innervation) d'un muscle ou d'un faisceau de muscle donné*. « Il n'y a pas de diffusion du courant si les rhéophores sont en bonne place » (Brissaud, p. 75).

> Après plusieurs années d'expériences, il m'a été possible, rapporte Duchenne, d'arrêter à mon gré la puissance électrique à la surface du corps, et puis, lui faisant traverser la peau sans l'intéresser et sans l'exciser, de concentrer son action dans un muscle ou dans un faisceau musculaire, dans un tronc ou dans un filet nerveux. C'est à l'étude de la face que je fis la première application de la méthode que je venais de créer... (*Mécanisme*, p. 14).

A l'époque de Duchenne, l'iconographie anatomique, grâce à la lithographie, a atteint son apogée. Les planches des huit volumes de l'*Anatomie descriptive ou anatomie physiologique...* de Bourgery et Jacob (Paris : Delaunay), parus de 1831 à1854, qui en sont l'accomplissement, résultent du savoir anatomique du scalpel. L'approche de Duchenne est entièrement nouvelle : anatomie animée, *anatome animata*, contre anatomie morte, elle permet, non seulement de « mettre d'accord l'anatomie morte avec l'anatomie vivante (l'électro-physiologie) » (*Physiologie des mouvements*, 1867, p. 821), mais aussi, décelant « les plus petites radiations des muscles », de réaliser des observations nouvelles qu'il présentera, en 1850, aux académies de médecine et des sciences de Paris (page 15 du *Mécanisme*). Ce n'est donc pas sans raison que Duchenne note dans la préface de sa monumentale *Physiologie…* : « Je ne crois pas même être trop présomptueux en avançant que ce livre est devenu nécessaire » (p. XIV). « Pendant plus de vingt ans, Duchenne s'est appliqué à perfectionner cette partie de son œuvre. On peut dire qu'il a passé en revue tous les faisceaux de la musculature humaine, soit isolément, soit dans leurs combinaisons fonctionnelles » (Brissaud, p. 76). L'électro-physiologie révèle ainsi des muscles qui ne sont ni classés ni même connus de l'anatomie. « Dans le muscle dit *sphincter des paupières*, écrit Duchenne, dont on a fait un seul muscle, on trouve quatre muscles indépendants qui président à des expressions diverses. » « Un rhéophore, placé sur l'aile du nez, dilate la narine comme le fait la nature dans les grandes émotions. L'anatomie morte en est encore à trouver un muscle qui puisse expliquer ce mouvement : elle va même jusqu'à nier l'existence de fibres musculaires dans l'aile du nez » (*Mécanisme…*, p. 39).

L'application de la faradisation aux affections neurologiques a ainsi permis à Duchenne d'identifier et de décrire plusieurs maladies du système nerveux (voir : « De l'ataxie locomotrice progressive », *Archives générales de médecine*, Paris, 1858, 5 sér., 12: 641-652; 13: 36-62, 158-1881, 417-451 ; ici cité dans la réédition en 1868 : *De la paralysie musculaire pseudo-hypertrophique ou paralysie myo-sclérosique*, P. Asselin). Le nom de Duchenne est aujourd'hui connu du grand public à la faveur du Téléthon, émission emblématique de collecte de dons destinés à soutenir la recherche médicale pour le traitement de maladies génétiques. La myopathie de Duchenne, l'une des premières maladies héréditaires à avoir été identifiée à partir de son gène, a pour cause une mutation récessive sur le chromosome X : elle touche principalement les garçons (les XX sont conductrices mais peuvent

manifester aussi, dans de rares cas, la maladie). L'origine de cette myopathie réside dans une mutation du gène DMD, situé au niveau du locus q21.2 du chromosome X codant la dystrophine, protéine dont le défaut d'expression entraîne la destruction progressive de l'enveloppe de la fibre musculaire. Les fibres contractiles s'altèrent lentement et sont remplacées par un tissu de comblement. Duchenne notait ainsi dans ses coupes « la minime quantité de fibres musculaires proportionnellement à leur tissu interstitiel hyperplasié » (*op. cit.*, p. 62). Il a exactement décrit cette maladie incurable caractérisée par le contraste entre la faiblesse du muscle et son hypertrophie, alors que les nerfs et les connexions avec la moelle épinière restent intacts.

> La maladie que je vais décrire, écrit-il à propos de la maladie qui porte aujourd'hui son nom, est caractérisée principalement 1° par un affaiblissement des mouvements, siégeant généralement, au début, dans les muscles moteurs des membres inférieurs et dans les spinaux lombaires, s'étendant progressivement, dans une période ultime, aux membres supérieurs, et s'aggravant en même temps jusqu'à l'abolition des mouvements, 2° par l'augmentation du volume soit de quelques-uns des muscles paralysés, soit de presque tous les muscles paralysés 3° par l'hyperplasie du tissu connectif interstitiel des muscles paralysés, avec une production abondante de tissu fibreux ou de vésicules adipeuses dans une période avancée. Je propose d'appeler cette maladie *paralysie pseudo-hypertrophique*, d'après ses principaux signes cliniques objectifs, ou *paralysie myo-sclérosique*, d'après ses caractères anatomiques périphériques (*op. cit.*, p. 5).

Duchenne s'appuie sur 13 observations qui lui permettent de caractériser l'évolution de la maladie. Il relève, avant la lettre, le caractère de transmission génétique de cette affection neurologique : « La paralysie pseudo-hypertrophique est une maladie de l'enfance et qui paraît jusqu'à présent plus fréquente chez les garçons que chez les filles. On l'a observée chez plusieurs enfants d'une même famille ; c'est la seule espèce d'hérédité (atavisme) qui ait été constatée jusqu'à ce jour » (p. 116). (Gilles de la Tourette, relèvera, en 1885, la base familiale du syndrome qui porte son nom.)

Pour étudier les lésions musculaires en cause, Duchenne conçoit un appareil de biopsie (un « emporte-pièce histologique ») qui lui permet d'évaluer au microscope l'état anatomique des muscles paralysés. « L'hyperplasie du tissu connectif instersticiel, peut-il conclure, avec production d'un tissu fibroïde plus ou moins abondant, est la lésion fondamentale des muscles dans la paralysie pseudo-hypertrophique » (p. 69). Quant à la pathogénie de la maladie, Duchenne est réservé : « L'anatomie pathologique n'ayant révélé jusqu'à présent aucune altération appréciable des centres nerveux, comment expliquer l'affaiblissement progressif des mouvements ? » (p. 116) « La pathogénie de la paralysie pseudo-hypertrophique est encore trop obscure aujourd'hui pour que l'on puisse en tirer des indications thérapeutiques précises » (p. 122).

Le *Mécanisme…*

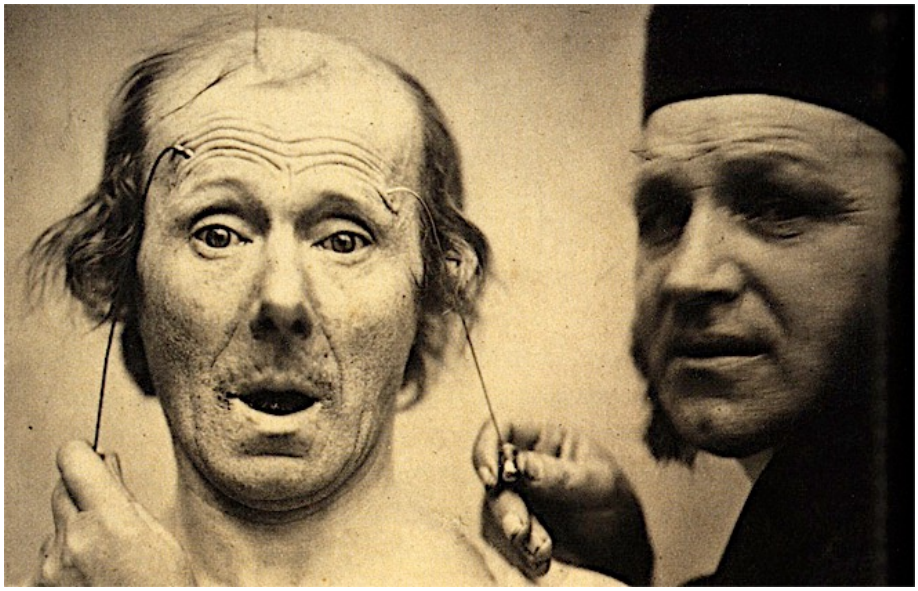
C'est donc un clinicien avisé et un expérimentateur inventif qui publie, en 1862, un ouvrage intitulé : *Mécanisme de la physionomie humaine ou analyse électro-physiologique de l'expression des passions*. « Curieux ouvrage », illustrant les « hardiesses expérimentales » d'un médecin égaré dans le domaine de l'expression artistique, selon la critique de l'époque… Ce sont les éloges de Charles Darwin (voir *infra*) ainsi que l'utilisation qu'il fera des travaux de Duchenne dans son *Expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872) qui vaudront à ce dernier la reconnaissance de l'avancée scientifique de ses recherches dans le domaine de l'expression. Mathias Duval, nommé la chaire d'anatomie des Beaux-Arts, en 1873 (Mathias-Marie Duval est médecin ; en 1885, il occupera la chaire d'histologie de la Faculté de médecine) fera entrer les travaux de Duchenne dans l'enseignement artistique (Duval publiera un *Précis d'anatomie à l'usage des artistes* en 1881) et c'est aux Beaux-Arts que Duchenne lèguera sa collection de photographies. (En 1999, l'École organisera une exposition à partir de ce legs, dont 54 « ovales », ainsi que l'album personnel du *Mécanisme*.)

Les expressions de la face ont quelque chose de mystérieux : on ne voit pas comment elles sont produites. Spontanées et, le plus souvent échappant au contrôle de la volonté, c'est l'« âme » soudain manifeste, extériorisée, « en mission ». Duchenne cite Buffon :

> Lorsque l'âme est agitée, la face humaine devient un tableau vivant où les passions sont rendues avec autant de délicatesse que d'énergie, où chaque mouvement de l'âme est exprimé par un trait, chaque action par un caractère dont l'impression vive et prompte devance la volonté, nous décèle et rend au dehors, par des signes pathétiques, les images de nos plus secrètes agitations (préface, p. V).

Une difficulté particulière s'attache à l'analyse anatomique des expressions faciales, note Duchenne : « 1° à la face, il est peu de muscles dont on puisse reconnaître l'action par leur gonflement ou leur saillie ; 2° dans cette région, point de surfaces articulaires dont la configuration indique les usages des muscles voisins… » (p.10). C'est donc le mécanisme terminal de ces ébranlements de l'âme que Duchenne s'emploie à pénétrer et à fixer.

La critique de Gratiolet en 1865 – épinglée par Darwin (« [Les] travaux [de Duchenne] ont été traités légèrement, ou même complètement négligés par certains de ses compatriotes) – résume la prévention naturelle à l'idée que la compréhension des émotions pourrait être authentiquement approchée par l'artifice d'une simple stimulation électrique : « Ces mouvements peuvent, à la vérité, simuler des expressions, mais sont-ce là des expressions véritables ? L'essence de la physionomie est de raconter les sentiments et les passions qui modifient l'être vivant. Or, comment des mouvements communiqués à mes muscles par une volonté étrangère pourraient-ils raconter mes sentiments et mes volontés ? » (Pierre Gratiolet, *De la physionomie et des mouvements d'expression*, Paris : J. Hetzel et Cie, 1865, p. 9).

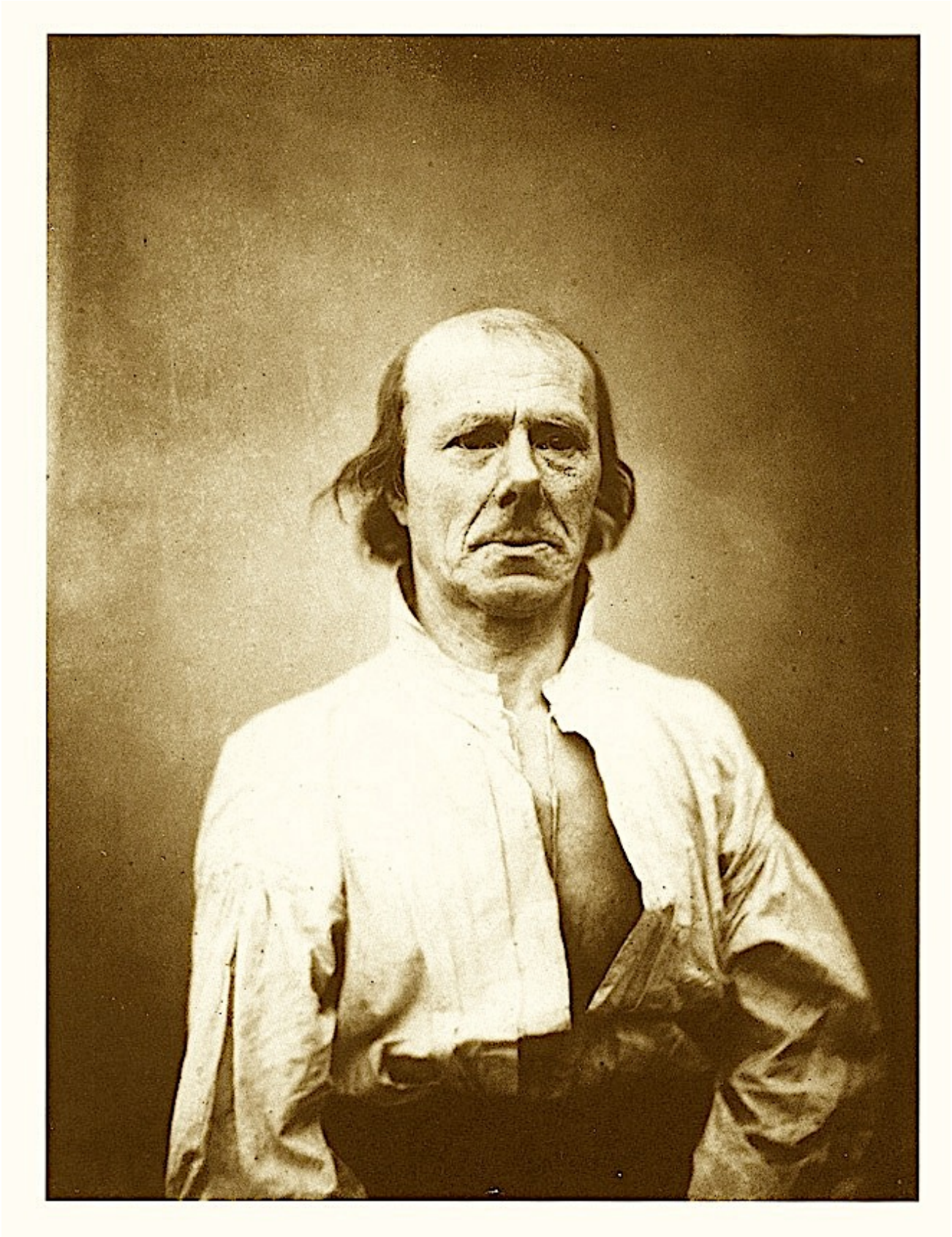


En réalité, le but de Duchenne est de mettre en évidence ce qu'il dénomme l'« orthographe de la physionomie en mouvement » (*Mécanisme*, p. VI). Les raisons qu'il expose pour le choix de son principal modèle vident la critique de Gratiolet de son sens :
« L'individu que j'ai choisi comme sujet principal des expériences représentées par la photographie dans cet album est un vieillard édenté, à la face maigre, dont les traits, sans être absolument laids, approchent de la trivialité, dont la physionomie est en parfaite concordance avec son caractère inoffensif et son intelligence assez bornée. »

> « Voici les raisons qui ont déterminé ce choix :
> 1° Dans la vieillesse, on voit, sous l'influence des contractions musculaires, se dessiner toutes les lignes expressives de la face (les lignes fondamentales et les lignes secondaires).
> 2° La maigreur de mon sujet favorise le développement de ces lignes expressives, et facilite en même temps l'électrisation partielle des muscles de la face.
> 3° ...j'ai voulu seulement démontrer qu'en l'absence de beauté plastique, malgré les défauts de la forme, toute figure humaine peut devenir moralement belle, par la peinture fidèle des émotions de l'âme.
> 4° Enfin cet homme présentait une condition très favorable que je n'ai pas rencontrée chez d'autres sujets […] Ce sujet, lui, était peu sensible. Il était atteint d'une affection compliquée d'anesthésie de la face. Je pouvais expérimenter sur cette région sans qu'il en éprouvât de la douleur, au point que je faisais contracter partiellement ses muscles avec autant de précision et de sûreté que sur le cadavre encore irritable. » (*Mécanisme*, p. 6-7, « Préparations anatomiques et portraits »).

Duchenne ne rejette pas les critiques qui lui sont et lui seront portées au nom du bon goût (il consacrera d'ailleurs la dernière partie de son ouvrage, dite « partie esthétique », à tenter de « répondre aux desiderata de l'art » :
« beauté de la forme, associée à la vérité de l'expression physionomique, de l'attitude et du geste » (p. 133), mais il privilégie l'exactitude :

> J'aurais pu choisir, à l'exemple des artistes […] des modèles dont la physionomie se trouvât en harmonie avec telle ou telle expression. En renonçant à ces avantages, je me suis privé d'un puissant moyen d'augmenter l'intérêt de mes expériences ; bien plus, ne voulant pas faire concourir le geste à l'expression de mes figures, j'ai donné à tous mes sujets la même attitude. Malgré ces conditions désavantageuses, et quoique la présence des rhéophores et des mains qui les tiennent, nuise à l'effet de mes figures, les expressions artificielles que j'ai photographiées n'en sont pas moins saisissantes de vérité (*id.*, p. 7).



« Il était affecté d'un spasme des muscles rotateurs droits de la tête, spasme qui se montrait seulement alors qu'il voulait travailler de son état de cordonnier […] Je l'en ai guéri par l'électrisation des muscles antagonistes. »
(p . 7, note de la « partie scientifique », « Préparations anatomiques et portraits »)

Duchenne écarte l'objection de mouvements involontaires provoqués par l'irritation des électrodes qui viendraient biaiser l'expérience, la réaction du sujet n'exprimant pas la réaction propre du muscle électrisé : « J'ai choisi, pour sujet principal de mes expériences, un homme chez lequel la sensibilité de la face était peu développée ; et enfin ces mêmes expériences, répétées sur le cadavre encore irritable, ont donné des résultats parfaitement identiques » (*id.*, p. 33).

Le *Mécanisme* est donc l'ouvrage d'un expérimentateur, idéalement soumis au fait. Duchenne cite Bacon : « L'expérience est une sorte de question appliquée à la nature pour la faire parler » (préface, p. VI). Appliquée aux muscles du visage, c'est la nouvelle anatomie mise en œuvre par Duchenne dès ses premières recherches qui va permettre de comprendre les règles du langage universel de l'expression des émotions. On pourrait reprendre ici le propos Descartes, exposant que son « dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien » (*Les Passions de l'Âme* - Réponse à la seconde lettre, 14 août 1649, Adam et Tannery, Vol. XI - p. 326). Duchenne est croyant. En réalité, le finalisme qu'il invoque en dernier ressort pour rendre compte des principes fondamentaux du langage des émotions n'affecte en rien la précision matérielle de ses observations. Cette « physique » constitue l'apport décisif de Duchenne à « la grammaire et [à] l'orthographe de la physionomie humaine » (*id.*, p. 109).

On peut énumérer comme suit ses principaux apports à la connaissance de l'expression faciale :
- Que l'expression des principales émotions résulte de l'action d'un seul ou d'un petit nombre de muscles (et non d'une synergie musculaire) (1) ;
- Que certains muscles de l'expression des émotions échappent au contrôle de la volonté (2) ;
- Que ce langage immédiatement et involontairement parlé est immédiatement et involontairement compris (3) ;
- Que ce langage est universel, propre à toutes les cultures (4) ;
- Et, enfin (5), que Duchenne est le premier auteur à donner, avec ses « figures électro-physiologiques photographiées » une traduction photographique systématique des expressions faciales des émotions.

Le souci de l'objectivité scientifique le fait en effet participer, initié par Adrien Tournachon, le frère cadet de Nadar, à l'aventure de la photographie, ses premiers clichés datant de 1852 (*Mécanisme*…, Avertissement de la « partie scientifique », p. V). Photographies non retouchées et dirigeant lui-même prises de vue et développements, précise-t-il : « J'ai photographié moi-même la plupart des 72 figures qui composent la partie scientifique de cet album, ou présidé à leur exécution… j'ai voulu qu'on n'y fit aucune retouche » (*id.,* p. VI). La difficulté était « au moyen d'une sage distribution de la lumière, [de] savoir mettre en relief telle ou telle ligne expressive. C'est ce que ne pouvait faire seul l'artiste le plus habile ; il ne comprenait pas les faits physiologiques à démontrer » (*id., ibid.*). Duchenne expose son mode opératoire en note de la page 134.

> La photographie seule, aussi fidèle que le miroir, pouvait atteindre la perfection désirable ; elle m'a permis de composer, d'après nature, un album de figures qui feront, pour ainsi dire, assister mes lecteurs aux expériences électro-physiologiques que j'ai faites sur la face de l'homme (*id.,* p. 65). …J'ai sacrifié tout à la démonstration des lignes expressives et à la vérité de l'expression ; pourvu que les lignes expressives de ces dernières figures fussent parfaitement au point et mises en relief, le reste était secondaire (*id.,* p. 134).

Voici un exemple achevé, émotion de la découverte comprise, de cette avancée dans la compréhension de l'expression des émotions :

> Il est des muscles qui jouissent du privilège exclusif de peindre complètement, par leur action isolée, une expression qui leur est propre […] Dès le début de mes recherches, en effet, J'avais remarqué que le mouvement partiel de l'un des muscles moteurs du sourcil produisait toujours une expression complète sur la face humaine. Il est, par exemple, un muscle qui représente la souffrance. Eh bien ! sitôt que j'en provoquais la contraction électrique, non-seulement le sourcil prenait la forme qui caractérise cette expression de souffrance, mais les autres parties ou traits du visage, principalement la bouche et la ligne naso-labiale, semblaient également subir une modification profonde, pour s'harmoniser avec le sourcil, et peindre, comme lui, cet état pénible de l'âme. Dans cette expérience, la région sourcilière seule avait été le siège d'une contraction très évidente, et je n'avais pu constater le plus léger mouvement sur les autres points de la face. Cependant j'étais forcé de convenir que cette modification générale des traits que l'on observait alors, paraissait être produite par la contraction synergique d'un plus ou moins grand nombre de muscles, quoique je n'en eusse excité qu'un seul. C'était aussi l'avis des personnes devant lesquelles je répétais mes expériences. Quel était donc le mécanisme de ce mouvement général apparent de la face ? était-il dû à une action réflexe ? Quelle que fût l'explication de ce phénomène, il semblait en ressortir, pour tout le monde, que la localisation de l'électrisation musculaire n'était pas réalisable à la face. Je n'attendais plus rien de ces expériences électro-physiologiques, lorsqu'un hasard heureux vint me révéler que j'avais été le jouet d'une illusion.

> Un jour que j'excitais le muscle de la souffrance, et au moment où tous les traits paraissaient s'être contractés douloureusement, le sourcil et le front furent tout à coup masqués accidentellement (le voile de la personne sur laquelle je faisais cette expérience s'était abaissé sur ses yeux). Quelle fut alors ma surprise en voyant que la partie inférieure du visage n'éprouvait pas la moindre apparence de contraction ! […] Ce fut un trait de lumière ; car il était de toute évidence que cette contraction apparente et générale de la face n'était qu'une illusion produite par l'influence des lignes du sourcil sur les autres traits du visage (*op. cit.,* p.18-20).

[Ce passage est coché dans l'exemplaire de Darwin ; *voir infra*.]
« Il est certainement impossible de ne pas se laisser tromper par cette illusion, qui est, comme je l'ai dit précédemment, une espèce de mirage exercé par les mouvements partiels du sourcil, si l'expérimentation directe ne vient pas la dissiper » (*id.,* p.20).
[page 22 : Darwin écrit dans la marge, suivi de deux points d'exclamation : *only one muscle need* en face de :]

> Reconnaissons ici que l'ingénieux artifice employé par la nature pour arriver à ses fins est digne de notre admiration. Si, en effet, à la vue d'un mouvement aussi limité et qui nous fait reconnaître l'image parfait d'une émotion, il nous semble que la face s'est modifiée d'une manière générale, si nous subissons de telles illusions, c'est uniquement en vertu de notre organisation, en vertu d'une faculté que nous possédons en naissant (p. 23). (Cette analyse est développée dans la « partie scientifique » de l'ouvrage : p. 39-53, « Muscle de la douleur ».)

Duchenne tire les premières instructions de ses expériences :

> Ces combinaisons musculaires […] m'ont enseigné enfin que pour le mécanisme de l'expression de la physionomie, la nature procède, comme toujours, avec simplicité. Il est rare [souligné par D. et coché dans la marge], en effet, que, dans ces combinaisons musculaires expressives, il m'ait fallu mettre plus de deux muscles simultanément en action, lorsque j'ai voulu reproduire d'une manière complète une des expressions que l'homme a la faculté de peindre sur sa face (*id.,* p. 26).

> Le Créateur [a pu] par une divine fantaisie, mettre en action tel ou tel muscle, un seul ou plusieurs à la fois, lorsqu'il a voulu que les signes caractéristiques des passions, même les plus fugaces, fussent écrits passagèrement sur la face de l'homme. Ce langage de la physionomie une fois créé, il lui a suffi, pour le rendre universel et immuable, de donner à tout être humain la faculté instinctive d'exprimer toujours ses sentiments par la contraction des mêmes muscles [commentaires de Darwin en marge : *Praise this book...*] (*id.,* p. 31).

> Si l'homme possède le don de révéler ses passions par cette sorte de transfiguration de l'âme, ne doit-il pas également jouir de la faculté de comprendre les expressions extrêmement variées qui viennent se peindre successivement sur la face de ses semblables. Quelle serait donc l'utilité d'un langage qui ne serait pas compris ? Exprimer et sentir les signes de la physionomie en mouvement me semblent des facultés inséparables que l'homme doit posséder en naissant. L'éducation et la civilisation ne font que les développer ou les modérer.

> C'est la réunion de ces deux facultés qui fait du jeu de la physionomie un langage universel. Pour être universel, ce langage devait se composer toujours des mêmes signes, ou, en d'autres termes, devait être placé sous la dépendance de contractions musculaires toujours identiques.

> Ce que le raisonnement seul avait fait pressentir, ressort clairement de mes recherches. J'ai en effet constaté, dans toutes mes expériences que c'est toujours un seul muscle qui exécute le mouvement fondamental, représentant un mouvement donné de l'âme. Cette loi est tellement rigoureuse, que l'homme a été privé du pouvoir de la changer et même de la modifier. On prévoit ce qui serait infailliblement arrivé s'il en eût été autrement ; le langage de la physionomie aurait eu le sort du langage parlé, créé par l'homme : chaque contrée, chaque province, aurait eu sa manière de peindre les passions sur la figure […] C'est pour cela que le Créateur a placé la physionomie sous la dépendance des contractions musculaires instinctives ou réflexes (*id.,* p. 50-51).

> … les caractères de l'expression de la face, qu'on les simule ou qu'ils soient produits réellement par un mouvement de l'âme, ne peuvent être changés ; ils sont les mêmes chez tous les peuples, chez les sauvages comme chez les nations civilisées (*id.,* p. 52, [annoté par Darwin).

L'expérimentation

La « partie scientifique » de l'ouvrage : (à partir de la page 85, la pagination reprend à la page « 93 » [= page 1] après un « avertissement » paginé en romain) présente, page 42, une table synoptique (cochée par Darwin) des muscles « complétement expressifs », des muscles « incomplètement expressifs » et des muscles « expressifs complémentaires ». Son *Album* est ainsi présenté par Duchenne, page X :

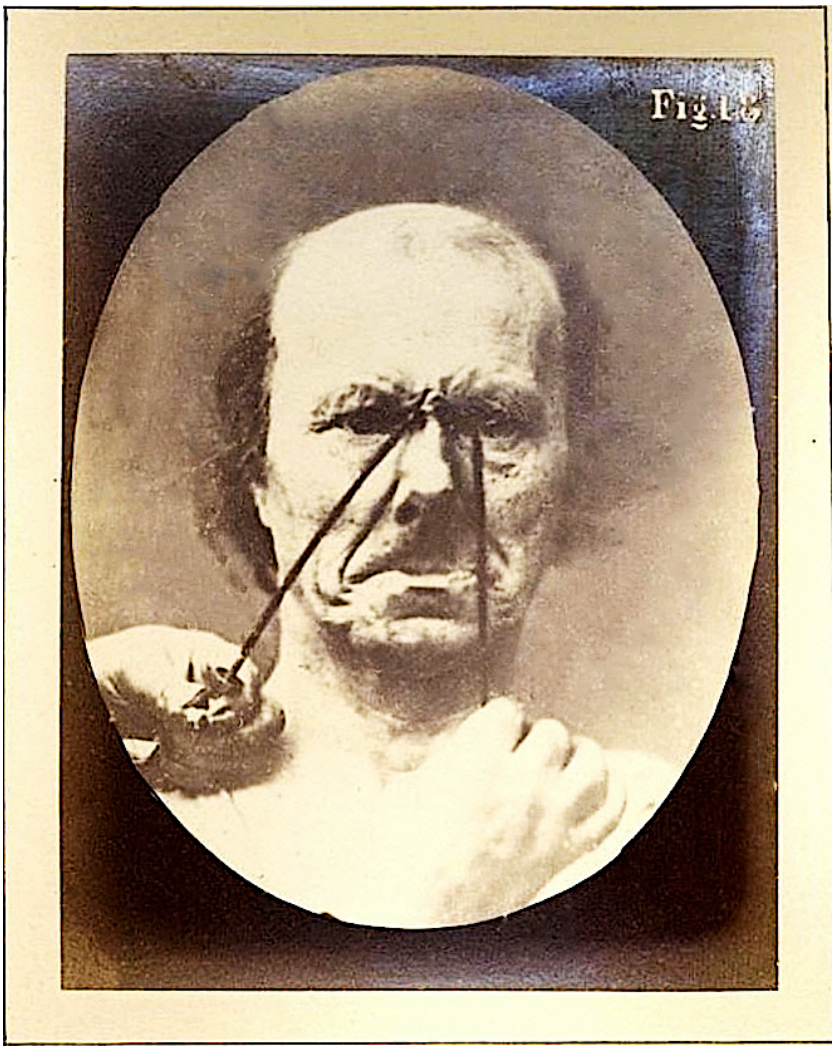
L'Album complet se compose de soixante-douze figures photographiées. Elles sont consacrées à l'étude expérimentale des muscles de l'attention (le *frontal*), de la réflexion (l'*orbiculaire palpébral supérieur*), de l'agression (le *pyramidal*), de la douleur (le *sourcilier*), de la joie (le *grand zygomatique*), de la bienveillance (l'*orbiculaire palpébral inférieur*), du mépris (les *palpébraux*), de la lascivité (le *transverse du nez*), de la tristesse (le *triangulaire des lèvres*), du pleurer (le *petit zygomatique* et l'*élévateur propre de la lèvre supérieure*), enfin des muscles complémentaires de la surprise et de l'étonnement (les *abaisseurs de la lèvre inférieure*), et complémentaire de la frayeur, de l'effroi (le *peaucier*).

Nous nous limiterons ici à la présentation de trois apports importants de Duchenne :
- l'identification et la mise en œuvre du « muscle de l'agression » (le pyramidal du nez) (pages 27 à 35) ;
- l'identification et la mise en œuvre du « muscle de la douleur » (le sourcilier) (pages 35 à 53) ;
- les conditions de production, par opposition au « rire faux » du « rire naturel » (le grand zygomatique et l'orbiculaire palpébral inférieur) (pages 55 à 64) et
- l'identification et la mise en œuvre du « muscle de la frayeur, de l'effroi » (peaucier) (pages 101 à 108).

Le « muscle de l'agression » (le « pyramidal du nez ») (pages 27 à 35)

L'expérience représentée dans la figure 16 met en lumière un fait anatomique ignoré jusqu'alors : la terminaison supérieure du pyramidal du nez dans la peau de l'espace intersourcilier, au niveau de la tête des sourcils, et conséquemment la complète indépendance de ce muscle (p. 28).

Si faiblement que le pyramidal du nez exerce son action sur la tête du sourcil et sur l'espace intersourcilier, on le voit toujours donner de la dureté au regard le plus doux et annoncer l'agression (p. 30) [coché par Darwin].



« Mais à l'instant où je mets le pyramidal du nez puissamment en action, son regard devient méchant ou menaçant. » (p. 32)

C'est le « muscle des passions agressives » (p. 180). « Le pyramidal du nez étant le seul muscle qui abaisse la tête du sourcil pour peindre les instincts cruels, de même que le muscle sourcilier en élève la tête pour exprimer la douleur… » (p. 180). « La figure 18, où les deux pyramidaux du même sujet sont mis simultanément et énergiquement en contraction, nous montre une expression de méchanceté, de haine, qui inspire de la répulsion. On a tout à craindre de ce regard ; il n'y a qu'une nature cruelle et féroce qui puisse lui donner une telle expression » (p. 33). « Est-il possible de voir un regard plus méchant ? Il annonce un instinct féroce : c'est l'œil du tigre » (p. 34).

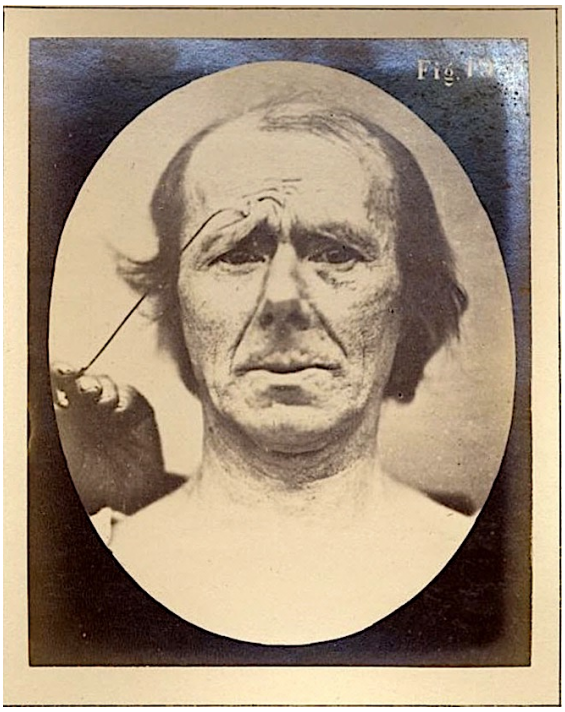
Le « muscle de la douleur » (le sourcilier) (pages 35 à 53)

La première approche de ce mécanisme se trouve dans le chapitre intitulé « Préparations anatomiques et portraits » de la « partie scientifique » de l'ouvrage. « Les moteurs du sourcil sont, constate Duchenne, de tous les muscles expressifs, ceux qui obéissent le moins à la volonté ; en général, l'émotion de l'âme seule a le pouvoir de les mettre partiellement en mouvement [coché par Darwin]. Or, on le sait, le vieillard dont il a été question plus haut est trop peu intelligent ou trop peu impressionnable pour rendre lui-même les expressions que je produis artificiellement sur sa face » (p. 8).

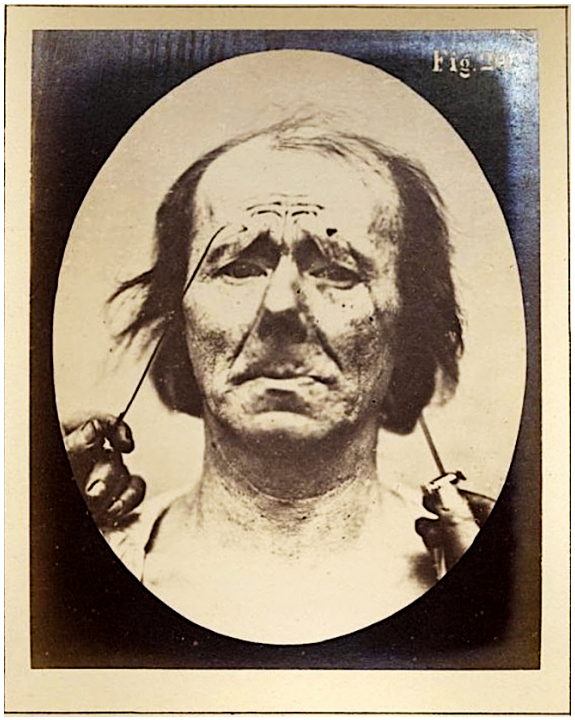
> Un hasard heureux m'a fait rencontrer un sujet qui, après un long exercice, en est arrivé à posséder un grand empire sur les mouvements de ses sourcils. C'est un artiste de talent et en même temps un anatomiste qui a eu la curiosité de faire cette étude sur lui-même. En faisant appel à ses sentiments, il rend souvent avec une parfaite vérité la plupart des expressions propres à chacun des muscles du sourcil (p. 8).

Un « artiste » qui est aussi un anatomiste : « il rend souvent avec une parfaite vérité la plupart des expressions propres à chacun des muscles du sourcil » (p. 8-9). « Un seul des muscles du sourcil échappe à son pouvoir » (p. 9).

[L'« artiste » est Jules Talrich, également anatomiste, sculpteur et céroplaste.]

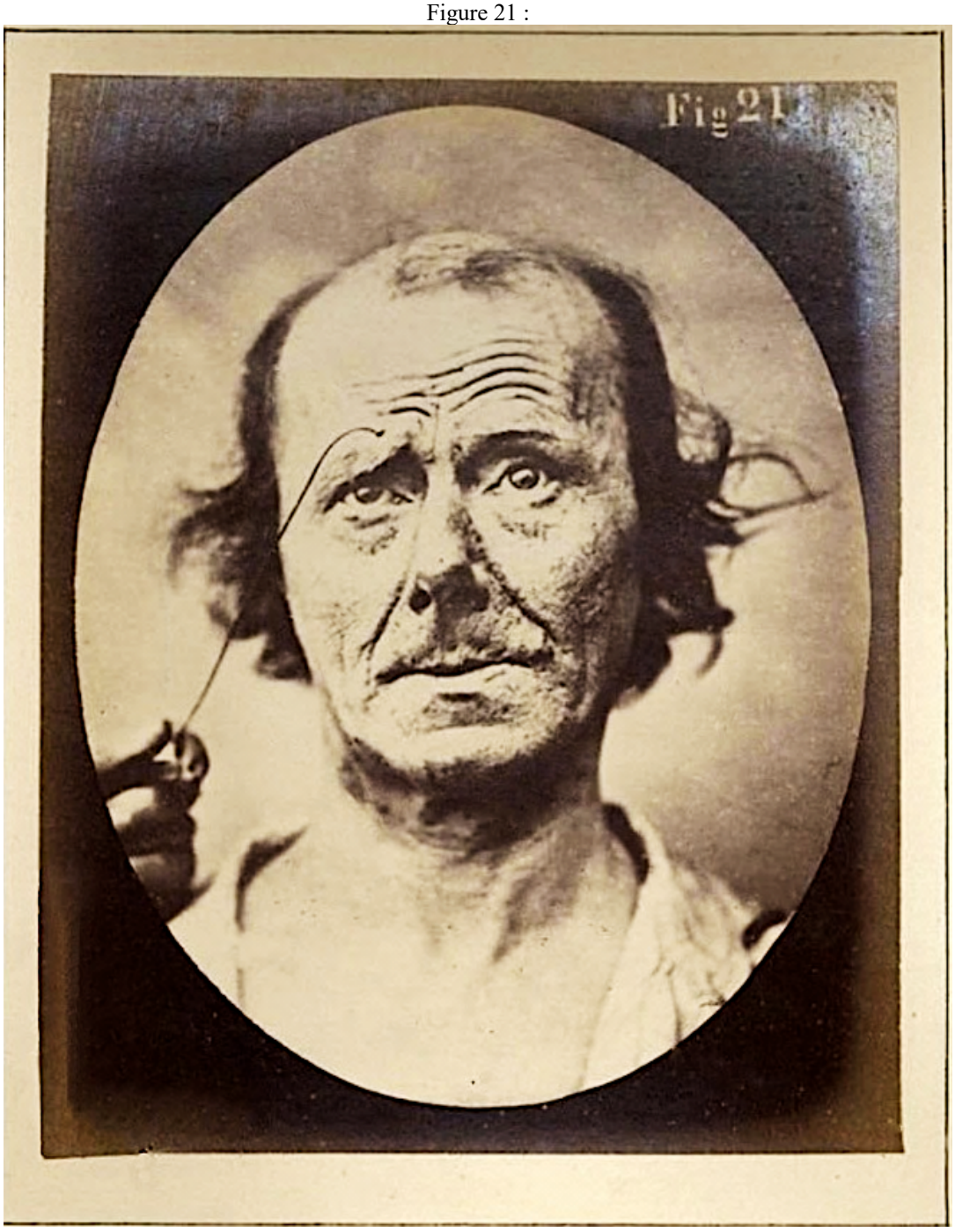


« Sur la figure 19 [*supra*], le sourcilier droit est mis énergiquement en action chez le vieillard qui sert habituellement à mes expériences (voy. son portrait fig. 3). De ce côté on remarque : 1° que la tête du sourcil s'est gonflée et s'est élevée davantage en formant un relief qui se prolonge un peu sur le front : 2° que ce sourcil est devenu oblique de haut en bas, et de dedans en dehors, en décrivant une ligne sinueuse composée de deux courbes, l'une interne, à concavité supérieure, et l'autre externe, à concavité inférieure ; 3° qu'il s'est développé plusieurs plis cutanés transversaux sur la partie médiane du front […] 4° enfin qu'au-dessous du sourcil, la peau est tendue au niveau de la tête du sourcil et dans l'espace intersourcilier, tandis qu'elle est refoulée en bas dans la partie qui correspond à ses deux tiers externes » (p. 40).



Commentaire p. 49 :
(« …où la contraction des sourciliers est assez énergique »)
Figure 20 : « C'est bien là en effet l'expression d'une douleur profonde. On sent, à la vue de cette figure, que cet homme est très malheureux. Son cœur est-il ulcéré ? est-il tourmenté par une douleur de l'âme ou par une douleur physique ? C'est ce que cette expression ne peut dire. Quoi qu'il en soit, et bien que tous ses traits semblent contractés par la douleur, on voit qu'il souffre avec résignation. » (p. 49)

Figure 21 :



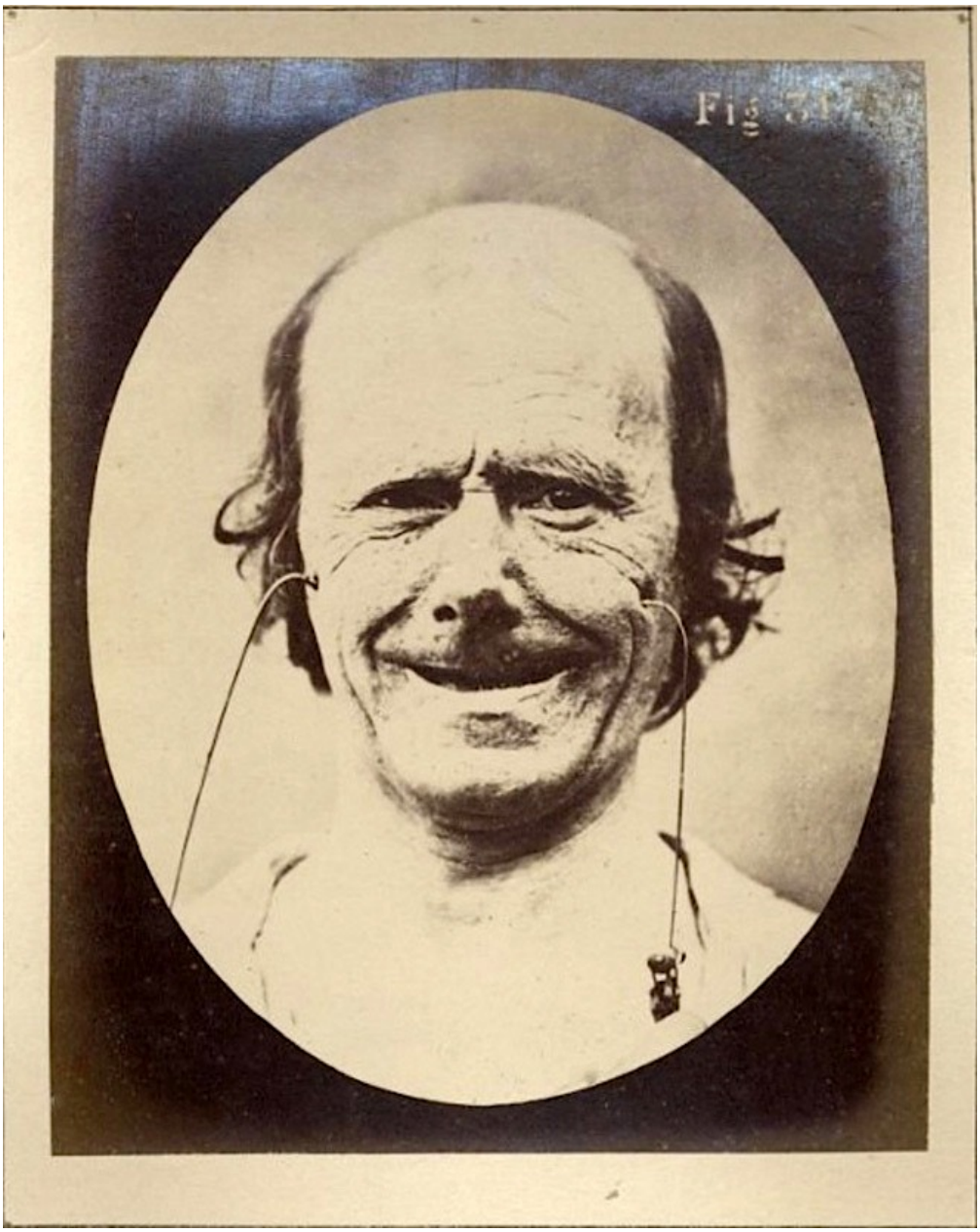
« J'ai déjà dit que la physionomie du sujet soumis à cette expérience [figure 21] était au repos absolu au moment où elles ont été faites ; ce que l'on a constaté en recouvrant son front et ses sourcils. Puis on a vu qu'à l'instant où le front et les sourcils de cette figure ont été mis à découvert, où l'on a pu, en un mot, l'examiner dans son ensemble, tous les traits de la face ont semblé s'agiter douloureusement » (p. 50).

« J'ai fait cette expérience un très grand nombre de fois, en présence d'artistes distingués. Pour ne pas influencer leur impression, je me gardais d'en expliquer le but. En voyant ce visage dans son ensemble, ils attribuaient son expression de souffrance à une contraction générale des traits de la face. La bouche et la ligne naso-labiale attiraient avant tout leur attention. “Que cette bouche est souffrante et à la fois résignée, me disaient-ils ! Et cette ligne naso-labiale, comme elle semble tirée par la douleur !…” Leur surprise était bien grande, lorsqu'il me suffisait de leur cacher les sourcils de mon sujet pour faire retomber tous ces traits dans un calme plat » (p. 51).

« En résumé, sous l'influence des mouvements expressifs propres au muscle de la douleur, nous éprouvons une illusion qui tient à notre organisation, et dont j'ai essayé d'expliquer l'utilité dans les considérations générales qui précèdent l'étude partielle des muscles moteurs de la face » (p. 51-52).

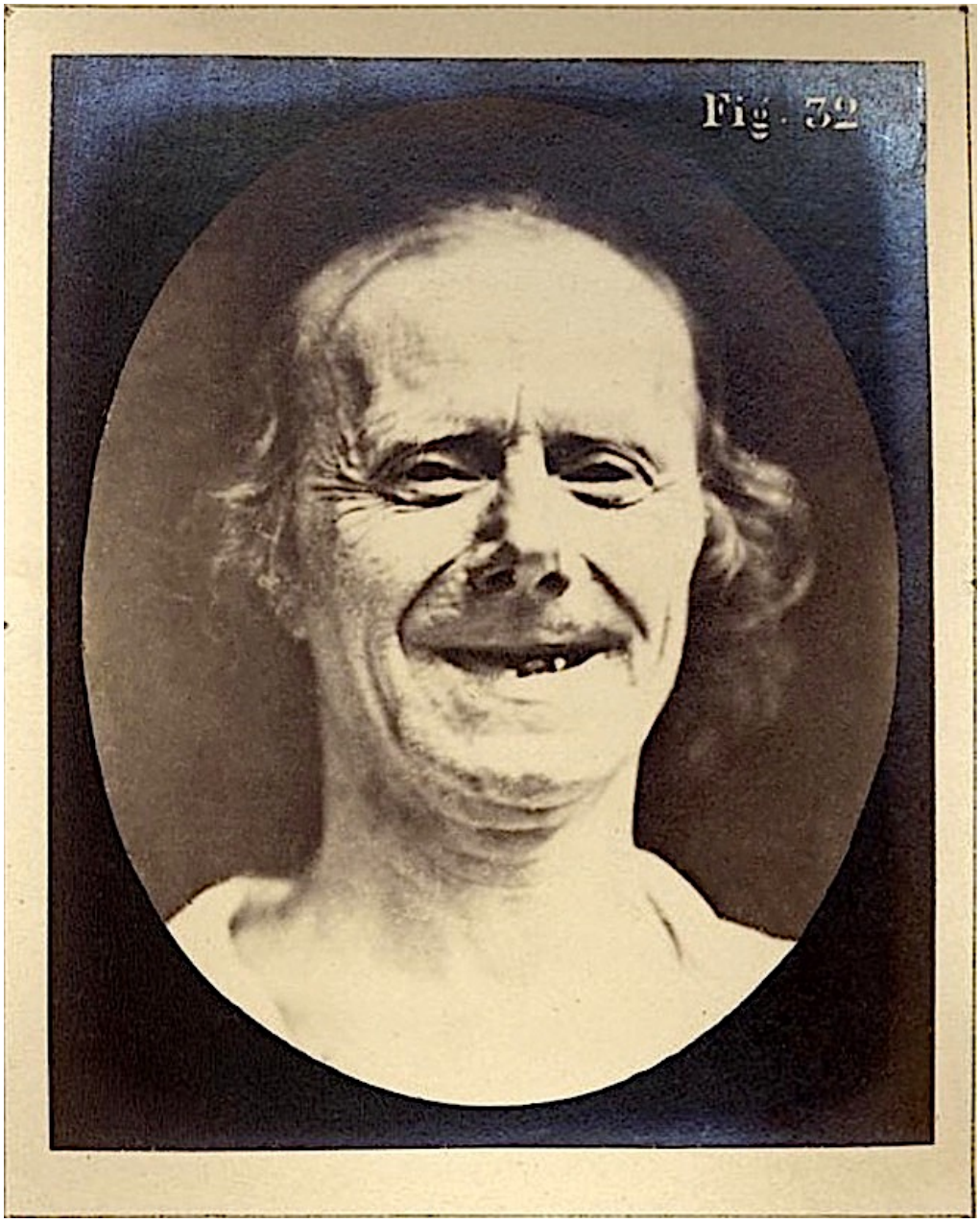
Muscles de la joie et de la bienveillance (grand zygomatique et orbiculaire palpébral inférieur) (p. 55 à 64)

Rire faux et rire naturel.
Figure 30 et 31 ; contraction du grand zygomatique : « rire faux ».
Figure 31 : « Excitation électrique un peu plus forte des deux grands zygomatiques ; développement des mêmes lignes fondamentales et secondaires de la joie, avec légère contraction de quelques fibres du muscle dit sphincter des paupières : rire faux. »
Figure 32 : « Destinée à montrer, chez le même sujet, comparativement aux figures 30 et 31, que le rire naturel vrai est constitué par l'association des grands zygomatiques et de l'orbiculaire palpébral inférieur.
Rire naturel, par la contraction volontaire des deux grands zygomatiques et de l'orbiculaire palpébral inférieur" (p. 56).



« Voyez le sujet représenté dans les figures 30 et 31 [*supra*] : ses grands zygomatiques sont au maximum de contraction. Au premier abord, il paraît s'abandonner au rire le plus franc, mais un moment d'attention vous fait découvrir que sa gaieté est factice ; plus vous regardez cette bouche riante, plus elle vous blesse par sa fausseté. N'en accusez pas l'exagération de ce rire […] N'en accusez pas non plus la laideur de cette face ; la même expérience faite sur la figure la plus belle vous blesserait tout autant et exciterait votre défiance. »

« [Maintenant] si vous comparez ces figures 30 et 31, dont le rire est faux et menteur, à la figure 32 du même individu photographié au moment où j'avais excité sa gaieté, vous sentez qu'ici son rire est franc et communicatif » (p. 61). « C'est uniquement d'un mouvement particulier de la paupière inférieure que dépend la différence expressive de ces figures » (p. 62).
« Ce mouvement de la paupière inférieure, sans lequel toute joie ne saurait se peindre sur la face avec vérité, a besoin d'être étudié avec soin » (p. 62).

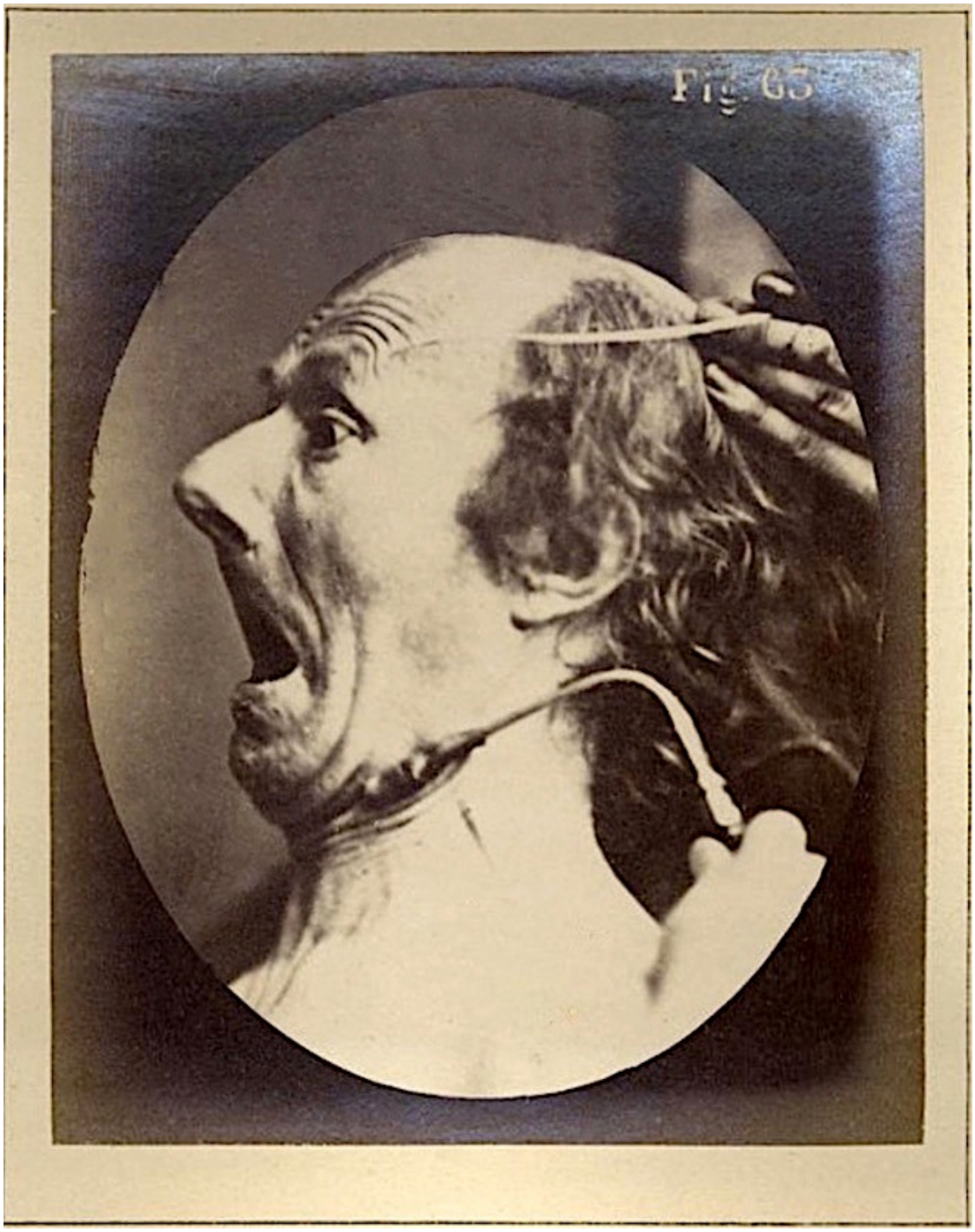


« Le muscle qui produit ce relief de la paupière inférieure n'obéit pas à la volonté ; il n'est mis en jeu que par une affection vraie, par une émotion agréable de l'âme. Son inertie, dans le sourire, démasque un faux ami. » « La volonté peut à peine dissimuler sont action, quand celle-ci est éveillée par un mouvement du cœur.
Non seulement il égaye l'œil, et à ce titre il est le muscle complémentaire du grand zygomatique, pour l'expression du rire, mais encore, dans certaines circonstances, il se contracte partiellement, sous l'influence des sentiments affectueux. Il rend alors le regard bienveillant ; aussi peut-on l'appeler muscle de la bienveillance.
Anatomiquement, je l'ai appelé orbiculaire palpébral inférieur ; il est séparé latéralement de l'orbiculaire palpébral supérieur par une intersection aponévrotique » (p. 63). « L'orbiculaire palpébral inférieur est si difficile à électriser partiellement, que je n'ai pu le maintenir assez longtemps contracté isolément pour photographier cette expérience » (p. 63).
« J'ai dit, en effet, que l'émotion de la joie franche s'exprime sur la face par la contraction combinée du grand zygomatique et de l'orbiculaire inférieur ; que le premier obéit à la volonté, mais que le second (muscle de la bienveillance, de l'amitié et des impressions agréables) est seulement mis en jeu par les douces émotions de l'âme ; enfin, que la joie fausse, le rire menteur, ne sauraient provoquer la contraction de ce dernier muscle » (p. 183).

Dans le « rire Duchenne » (c'est Duchenne, qui a révélé la complexité du sphincter des paupières - *supra*), les fibres de l'orbiculaire, concentriques au repos, s'étirent, plissent les paupières et occultent la partie inférieure de l'œil.

« Muscle de la frayeur, de l'effroi » (peaucier) (pages 101 à 108)

Alors que la contraction partielle des peauciers est inexpressive (figures 58 et 59 - non reproduites), la figure 60 (non reproduite ici) montre l'« effet de la contraction combinée, expressive, des peauciers et des frontaux » : la frayeur (p. 101).
Ci-après, les figures 63 et 65, les plus connues, probablement, de l'œuvre de Duchenne :



« Il est prouvé par les figures 64 et 65 que la contraction combinée des peauciers, des abaisseurs de la mâchoire inférieure et des sourciliers, produit une expression d'effroi mêlée de douleur extrême. Les figures 61, 62, 63, nous le montrent, par exemple, terrifié par l'idée, soit d'un danger de mort prochaine, soit d'une torture à laquelle il a été condamné ou qui va lui être appliquée ; mais ici, figure 64 et 65, à l'expression de cette terrible émotion de l'âme s'ajoute celle de la douleur horrible de son supplice. – Cette expression doit être celle du damné » (p. 108).

Fig 28

L'Expression des émotions chez l'homme et l'animal
Charles Darwin (1872) (Note de lecture) :
éléments pour une archéologie des émotions (2)

[*The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London : John Murray, 1872)
Une édition en fac similé : *The Expression of the Emotions in Man and Animals*.
New York : Gryphon Editions, 1994. Facsimile Reprint of 1872.
Ici citée, sauf exception, dans l'édition du CTHS, Paris, 1998, qui reprend la 2ième édition française de 1890]

La correspondance de Charles Darwin avec Guillaume-Benjamin Duchenne

Avec une méthode éprouvée qui révolutionne la myologie, Duchenne explore les muscles de la face afin de mettre en évidence les lois motrices de la physionomie (*Mécanisme de la physionomie humaine : ou, Analyse électro-physiologique de l'expression des passions*, 1862, chez Vve Jules Renouard). Darwin, qui déclare avoir commencé ses recherches sur l'expression des émotions en 1838 (*L'Expression…*, reproduction de l'édition de 1890, 1998, Paris : C.T.H.S., p. 19), prend connaissance des travaux de Duchenne. Il correspondra avec lui, notamment pour lui demander d'utiliser plusieurs de ses photographies. L'exemplaire du *Mécanisme* annoté par Darwin (détenu par par l'université de Cambridge et dont on trouve la reproduction numérisée sur le Net) permet de saisir « sur le vif » l'intérêt de Darwin pour la « merveilleuse vérité » des photographies de Duchenne. Il écrit dans la marge, quand Duchenne évoque la « divine fantaisie » en vertu de laquelle par l'effet d'un ou de plusieurs muscles les passions humaines s'expriment sur sa face (*Mécanisme*, p. 31) : « Faire l'éloge de son livre. Connu pour d'autres excellents traités et de plus très sous-estimé à mon avis par les autres auteurs. Un grand pas en avant » (*a vast step in advance*).

Dans une lettre en date du 10 mars 1871, Darwin demande donc à Duchenne l'autorisation de reproduire certaines de ses photographies. Il en utilisera six et en fera graver deux (supprimant les rhéophores des originaux). Darwin expose à Duchenne qu'il souhaite « répandre » ses ouvrages et les faire connaître « comme ils le méritent » : *I hope you will not think me presumptuous, when I say that all my previous have sold well in England, and have been translated into various languages, so that I think my essay on expression wd aid as an advertisement to yours, all yours works are not well known in this country as they deserve to be.* Il interroge Duchenne à propos du « triangulaire des lèvres » sujet sur lequel « il [Duchenne] a jeté » « une grande lumière » afin de savoir si ce muscle est sous le contrôle de la volonté, tel ceux qui entourent la bouche. Duchenne répond à Darwin dans une lettre du 25 mars 1871 :

> Ce muscle est un de ceux qui obéissent le moins à la volonté ; que fonctionnellement il se contracte seulement sous l'influence de nausée, de dégoût […] mais qu'il est un des muscles les plus expressifs et qu'il laisse un cachet ineffaçable sur la physionomie ; par exemple, chez les gens fâcheux et dédaigneux, il se contracte habituellement et finissant par l'emporter sur ses antagonistes, il abaisse les commissures labiales ; ordinairement dans ces cas, les fibres concentriques de l'orbiculaire des lèvres s'associant à ce muscle amincissent celles-ci, ce qui est un des signes de méchanceté, et donne alors un air spécial de malveillance. Cette expression n'est pas représentée dans mon album. [Les antagonistes du triangulaire étant, on l'a vu dans la page consacrée au *Mécanisme*, le grand zygomatique et l'orbiculaire palpébral.]

L'examen de l'exemplaire du *Mécanisme* annoté par Darwin permet de suivre l'intérêt des recherches de Duchenne pour la théorie de l'évolution. Duchenne démontre que les caractères de l'expression et de la physiognomonie émotionnelle sont stéréotypiques, simples et universels (- que les traits caractéristiques des émotions résultent de l'action d'un seul ou de quelques muscles complémentaires ; - qu'ils sont produits de manière spontanée et qu'ils sont immédiatement compris ; - qu'ils échappent, le plus souvent, au contrôle de la volonté – on ne peut simuler les émotions en cause – et - pose qu'ils sont propres à toutes les cultures). L'apport de Duchenne à *L'Expression des émotions chez l'homme et l'animal* ne réside pas seulement dans l'utilisation que Darwin fait de ses photographies : « … en effet, lorsque je regardai pour la première fois les photographies du docteur Duchenne, en lisant le texte simultanément […], je fus, à de rares exceptions près constamment frappé de leur merveilleuse vérité » - 1998, p. 14-15) ou dans la rédaction du « questionnaire » (dont la question n° 5, notamment, relative au « muscle que les Français appellent le “muscle de la douleur”, paraît sortie du *Mécanisme*, » (p. 16), il tient dans la philosophie qui les a produites et il est manifeste dans le recours constant aux expériences de Duchenne, dont le nom apparaît une cinquantaine de fois dans *l'Expression*.

Commentaires, soulignés et marques marginales de l'exemplaire du *Mécanisme* de Darwin

Le *Mécanisme* mobilise l'attention de Darwin à plusieurs titres :
- Première raison : la nouveauté et la fiabilité de la méthode de Duchenne. Darwin marque d'un trait de crayon en marge (p. 36) le passage où Duchenne atteste que son « électrisation localisée » ne provoque pas de contractions réflexes qui viendraient « compliquer l'action musculaire partielle » dont la manifestation est recherchée et (p. 22 et p. 33) la concordance des réactions produites sur le vivant et sur « le cadavre encore irritable ». Il marque également d'un trait de crayon les découvertes de Duchenne qui montrent le bénéfice scientifique de l'électrisation localisée. En effet (tous passages marqués par Darwin) : malgré la difficulté à délimiter les muscles de la face, l'électro-physiologie permet d'apporter un démenti à la théorie de la continuité fibrillaire : les muscles de la face sont indépendants et ne constituent pas un « masque » (p. 38). Sa pertinence exploratoire et analytique se révèle, entre autres apports, par la découverte de fibres musculaires dans l'aile du nez et l'existence du pyramidal, fait anatomique ignoré (p. 39 et p. 28 de la « partie scientifique »). Par la mise en évidence de la complexité du sphincter des paupières, la découverte du muscle palpébral inférieur ou de la fonction du peaucier (p. 39-40 et p. 63 de la « partie scientifique »). Par la démonstration, aussi, des imprécisions ou des errements de l'anatomie officielle : ainsi le petit zygomatique, assigné classiquement à l'expression de la joie, se révèle être en réalité mobilisé pour l'expression du chagrin (p. 40)…

- Quand Duchenne rapporte l'épisode du voile qui glisse accidentellement sur la partie supérieure du visage de son sujet, Darwin coche la conclusion de la révélation en cause, savoir que la simple configuration des lignes du front pouvait imprimer sa marque à l'ensemble du visage (p. 20). Page 22, Darwin écrit : *Only one muscle need !!*, la double exclamation ainsi que le coché et souligné de la page 26 : « Il est rare, en effet, que, dans ces combinaisons musculaires expressives, il m'ait fallu mettre plus de deux muscles simultanément en action » défèrent à la conclusion de Duchenne : « Ces combinaisons musculaires […] m'ont enseigné enfin que pour le mécanisme de l'expression de la physionomie, la nature procède, comme toujours, avec simplicité » (*Mécanisme*, p. 26).

- Dans la « partie scientifique » du *Mécanisme*, la table synoptique des muscles « complétement expressifs », des muscles « incomplètement expressifs » et des muscles « expressifs complémentaires » est analysée et marquée par Darwin qui mettra spécialement en valeur les résultats de Duchenne concernant l'expression de quatre émotions fondamentales : la douleur (physique et morale), la joie authentique, la tristesse et l'effroi (soit, selon Duchenne, le sourcilier, le pyramidal du nez, l'orbiculaire palpébral inférieur, le triangulaire des lèvres et le peaucier associé au frontal et aux abaisseurs de la mâchoire). Entre autres passages, Darwin marquera, par exemple, les passages concernant l'action du pyramidal et du nez et le sourcilier : « Si faiblement que le pyramidal du nez exerce son action sur la tête du sourcil et sur l'espace intersourcilier, on le voit toujours donner de la dureté au regard le plus doux et annoncer l'agression » (p. 30). « Les moteurs du sourcil sont, de tous les muscles expressifs, ceux qui obéissent le moins à la volonté ; en général, l'émotion de l'âme seule a le pouvoir de les mettre partiellement en mouvement » (p. 8 de la « partie scientifique » du *Mécanisme*).

Les conclusions de Duchenne seront largement celles de Darwin, savoir : - qu'il y a une relation nécessaire et univoque entre les ébranlements de l'âme et les expressions faciales (« On comprend donc comment chaque passion est toujours dessinée sur la figure par les mêmes contractions » - *Mécanisme*, p. 59) ; - que l'exécution de ces expressions est élémentaire, ne mettant en action le plus souvent qu'un seul muscle (e. g. : « Si faiblement que le pyramidal du nez exerce son action sur la tête du sourcil et sur l'espace intersourcilier », etc. (cité *supra*) ; - qu'exprimer et sentir (interpréter) relèvent d'une même compétence (« Exprimer et sentir les signes de la physionomie en mouvement me semblent des facultés inséparables » - *id.*, p. 52) ; - que celles-ci sont innées (« que l'homme doit posséder [ces facultés] en naissant ») ; et qu'elles sont est universelles : « [Elles] sont les mêmes chez tous les peuples, chez les sauvages comme chez les nations civilisées » (*id. ibid.*, annoté par Darwin).

Les conclusions de Duchenne seront largement celles de Darwin – *au système près*. Duchenne est croyant : l'objet de Darwin est de comprendre l'enracinement phylogénétique de l'expression des émotions et l'apparentement du monde animal et du monde humain. Darwin pose que les principaux actes expressifs, traduisant un état émotionnel caractérisé, soit une situation vitale donnée, ont été élaborés graduellement et qu'ils sont devenus innés et héréditaires. Fixés par la réussite de leurs auteurs, ils expriment une efficacité comportementale, tant dans les situations aversives qu'attractives, et expriment donc une efficience communicationnelle qui met en évidence un principe élémentaire, celui de l'antithèse (les signes de l'attaque-défense – exhibitions des crocs, horripilation, position du corps… – sont l'inverse exact des signes affichés dans la soumission). Si la binarité est au principe de la communication, le caractère réflexe, instinctif, des réactions

émotionnelles et de ses expressions présuppose l'action d'un substrat neuro-végétatif, involontaire, responsable de cette adaptation primaire à l'environnement et à la société. A plusieurs reprises (*e. g.* p. 72, p. 81…), Darwin notera les transformations somatiques liées à la mobilisation émotionnelle. Quant à l'universalité de l'expression des émotions, elle démontre, à ses yeux, que les « diverses races humaines descendent d'une seule et même souche » (p. 388). Le « système » de Darwin est donc le « principe de l'évolution » (et non la « divine fantaisie » du Créateur selon Duchenne), en vertu duquel les expressions émotionnelles sont transmises héréditairement. Relevant, dans le monde animal et dans le monde humain, un même principe d'organisation, propre à la création de sens (à l'émission de message), Darwin met en évidence la fonction communicative des émotions. Alors que Duchenne s'attache à une « espèce d'analyse anatomique des passions » (*Mécanisme*, p. 16), une analyse anatomique des « états d'âme » délivrés par les muscles de la face, un *terminus*, Darwin tentera d'en reconstituer la phylogenèse, mettant en lumière leur nature sémiologique. Élaboré comme tel sur le principe de l'antithèse, ce système d'expressions, traduction d'un ébranlement viscéral et neuro-végétatif, révèle un réseau primitif de communication, hérité et involontaire – et c'est toute la question de l'importance de la vie émotionnelle chez l'homme qui est posée dans ce constat. Son enquête s'arrête au constat énigmatique des fonctions neuro-végétatives dans la genèse des émotions. L'apport de la neurobiologie moderne, de la « circonvolution limbique du cerveau humain » de Broca (1878) aux « neurones miroir » des années 90, sera de préciser, en amont des expressions émotionnelles et en aval de leur histoire évolutive, la nature, s'il existe, de cet « organe du sentiment et de la communication »…

L'enquête de Darwin

La méthode de Darwin est d'un naturaliste ayant fait un tour du monde qui a duré cinq années, observateur de la diversité des espèces (mais aussi de la diversité des humains) et qui comprend l'homme « dans le fleuve du vivant », c'est-à-dire, très en amont quand, en référence à Shakespeare, il note dans un carnet : *Even the worm when trod upon turneth…* (Paul Barrett *et al*., eds., *Charles Darwin's Notebooks*, 1836-1844, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987, p. 275 – soit : *The smallest worm will turn being trodden on*, *Henry VI*, III, 1592). Un trait notable de cette enquête est la diversité des sources qu'elle met en œuvre pour comprendre la genèse des expressions émotionnelles. Dressant un état des lieux du savoir sur la question, Darwin excepte, parmi des travaux d'une « utilité médiocre ou nulle », essentiellement deux auteurs : Bell (p. 3) et, notablement, on l'a vu, Duchenne (p. 5). Ce jugement liminaire, sévère, n'oblitère aucunement l'éventuelle pertinence d'observations dont la philosophie ou les conclusions sont prises en défaut. Reposant sur une masse imposante d'informations et d'observations, l'*Expression des émotions* est un ouvrage produit dans la durée (Darwin déclare avoir commencé ses observations en 1838, on l'a dit - p. 19) et non dans l'urgence militante. La doctrine darwinienne est posément affirmée en préambule, dans sa rupture avec les conceptions traditionnelles : « Tous les auteurs qui ont écrit sur l'expression […] semblent avoir été convaincus que l'espèce, y compris bien entendu l'espèce humaine, est apparue dans son état actuel » (p. 10) ; tel autre « paraît regarder chaque espèce comme le produit d'une création distincte » (p. 14). A l'opposé, la conception qui unifie et justifie l'unité d'approche des émotions dans le monde animal et chez l'homme repose sur le « principe de l'évolution » (p. 14).

Ainsi, à l'horizon de l'humanité, *principium et finis*, nulle transcendance. Ayant fait le tour de l'empirie, qui démontre l'inclusion de l'homme dans la matérialité du vivant, l'ouvrage de cet homme de science frappe par son caractère familier, tirant (aussi) ses observations de son environnement immédiat. La chaleur de la société des hommes et de l'entourage – s'agissant de l'émotion, affaire de communication et de partage par excellence, l'observateur est aussi un témoin engagé – le réseau de chercheurs et de correspondants, l'idéal du savoir font pièce à la Révélation. L'humanité de l'ouvrage tient aussi à ce que le lecteur voit ou devine l'auteur dans son environnement familial et domestique. Darwin marque ce passage de Duchenne sur l'empathie révélée et éveillée par le « muscle de la bienveillance » : « Le mouvement du sourire n'indique pas seulement un contentement intérieur, il annonce aussi la bienveillance, cette heureuse disposition de l'âme qui fait compatir aux peines d'autrui jusqu'à l'attendrissement. Unit-on, par exemple, le sourire au pleurer modéré, et encore mieux à la contraction légère du muscle de la souffrance, on obtient une admirable expression de compassion, une expression des plus sympathiques » (*Mécanisme*, p. 29). Et constate de son côté : « Il est très remarquable que la sympathie pour les douleurs des autres provoque les larmes plus abondamment que nos propres douleurs : c'est là un fait qui n'est pas douteux » (p. 233).

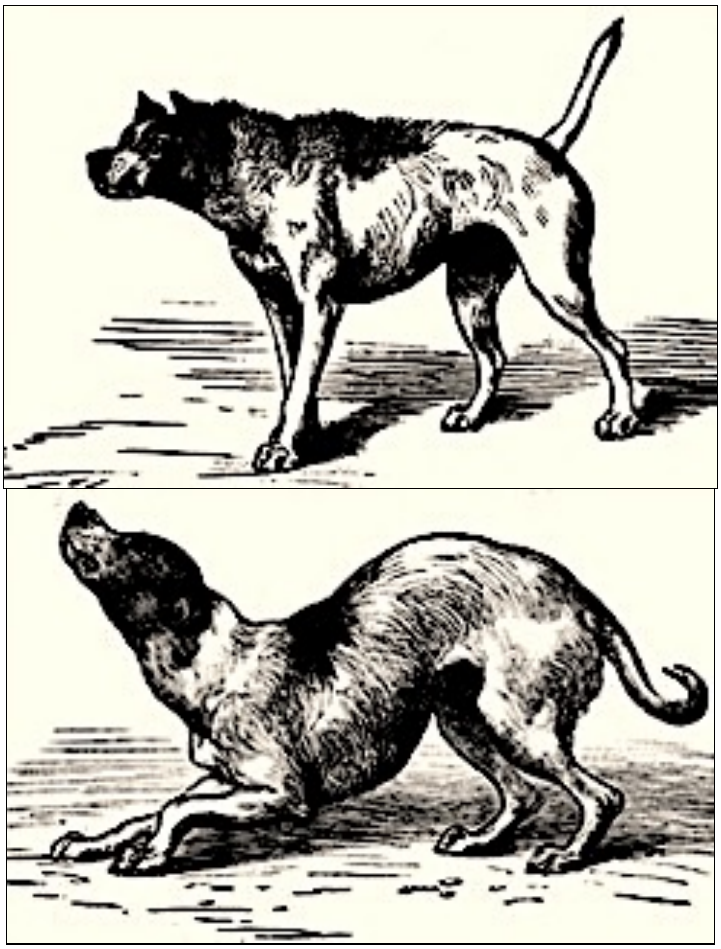
La capacité de lecture de Darwin est exceptionnelle. La publication de ses *Marginalia* (*Charles Darwin's Marginalia*, Mario A. Di Gregorio, with the assistance of N. W. Gill, 1990, New York & London : Garland Publishing inc. ; le volume I recense quelque 1 500 auteurs annotés) et de sa correspondance (il laisse près de 15 000 lettres ; *The Correspondence of Charles Darwin*, 17 vols. (Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1985-2009) permet de mesurer non seulement la diversité de ses intérêts et l'étendue de son réseau d'information, mais aussi la manière dont il reçoit le savoir scientifique de son temps. Cette approche, qui informe l'enquête sans

préjuger de conclusions particulières, est nourrie de « moyens d'étude » (p. 13) qui couvrent quasi exhaustivement le champ exploré. Darwin les énumère :
1°) L'observation des enfants (ses propres enfants étant mis à contribution), clichés photographiques à l'appui ; 2°) l'observation d'aliénés par des médecins, spécialement mobilisés, dans les institutions psychiatriques ; 3°) les photographies du « docteur Duchenne » fixant les différentes expressions émotionnelles dont Darwin a testé la « merveilleuse vérité » auprès d'une « vingtaine de personnes instruites » (p. 14-15) ; 4°) les « grands maîtres en peinture et en sculpture » ; 5°) le recours à un questionnaire adressé à des observateurs, « missionnaires ou protecteurs des indigènes » (p. 17) pour savoir si ces expressions sont universelles (« innées ou instinctives » – et non conventionnelles et apprises comme les diverses langues parlées - p. 15) : Il s'agit de déterminer si, précise Darwin, « ainsi qu'on l'a souvent assuré sans preuves suffisantes », et « par des observations directes et non point par des souvenirs (p. 15) « toutes les races humaines, [et] spécialement chez celles qui ont eu peu de rapports avec les Européens » expriment identiquement les mêmes émotions ; 6°) l'observation des animaux domestiques, mais aussi, directement ou indirectement, des observations conduites au Jardin zoologique.

Le réseau des « nombreux et obligeants correspondants » de Darwin est divers et parfois proche (pour le Questionnaire, voir *infra*). Illustration : « Un vétérinaire m'a affirmé… » (p. 103) ; « M. Litchfield » qui a eu « la gracieuseté de [lui] communiquer les observations suivantes »… selon laquelle le chant « [peut] être considéré comme le type primitif de toute musique » (p. 94) ; « …suivant une remarque de M. Wallace, peut se comparer à un sourire » (p. 141) ; « Comme j'avais quelque peine à ajouter foi à la réalité de ce mouvement, M. Bartlett provoqua un jour en ma présence un vieux babouin » (p. 147)…; « M. Sutton, qui a observé pour moi pendant très longtemps un jeune orang et un chimpanzé »… (p. 154) ; « Comme me l'a fait observer le docteur Langstaff… » (p. 162) ; « Les gardiens du Jardin Zoologique m'ont affirmé n'avoir jamais rien observé de pareil chez aucune espèce de singe » (p. 167) ; « Le professeur Donders, d'Utrecht […] a bien voulu entreprendre cette étude à ma demande » (p. 170) ; « Sur ma demande, le docteur Crichton Browne s'est soigneusement appliqué à surprendre cette expression chez les nombreux aliénés confiés à ses soins, dans l'asile de West Riding » (p. 197) ; « M. Patrick Nicol a eu également la bonté d'étudier pour moi plusieurs cas, dans l'asile d'aliénés de Sussex » (*id.*, *ibid.*) ; « Je me mis donc à étudier des enfants placés dans ces conditions, et je priai d'autres personnes, en particulier des médecins, d'en faire autant de leur côté » (p. 203) ; « Or, j'ai, par l'intermédiaire du docteur Innes, appris, d'une femme qui avait eu récemment à soigner cette infortunée, qu'elle haussait les épaules, tournait les coudes en dedans et élevait ses sourcils, de la même manière que tout le monde et dans les mêmes circonstances » (p. 285-286) ; « Etant embarrassé de décider comment la crainte pouvait avoir une action, dans bien des cas, sur un muscle superficiel du cou, je m'adressai à mes nombreux et obligeants correspondants… » (p. 322).

La teneur et l'ordre d'énumération des « moyens d'étude » mis en œuvre par Darwin confirme que c'est bien l'expression des émotions *chez l'homme* qui fait l'objet de l'enquête, l'ouvrage commençant par l'examen, analytiquement et phylogénétiquement premier, de l'expression des émotions dans le monde animal. L'ouvrage achève l'entreprise : c'est, spécialement, l'hypothèse de l'évolution appliquée à l'homme. Le challenge de Darwin est d'abord de montrer la réalisation de messages intentionnels chez l'animal, puis de franchir le pas, posément et positivement, vers l'expression des émotions chez l'homme. L'ouvrage sera, à sa parution, stigmatisé pour sa « vulgarité ». La médiation du *pet animal*, chez un peuple amateur de ces animaux sur mesure, « pédomorphisés » à l'extrême – et qui sont *si humains* – aurait pu faciliter ce passage iconoclaste et prévenir la critique en cause, alors même que l'animal familier peut constituer un objet d'observation privilégié du naturaliste : *Man himself cannot express love and humility by external signs, so plainly as does a dog when with drooping ears, hanging lips, flexuous body, and wagging tail, he meets his beloved master* (*op. cit.*, p. 11). Mais le propre de l'animal de compagnie, c'est bien connu, c'est *d'être humain*– et non l'inverse.

La première partie de l'ouvrage expose la méthode et les principes requis pour comprendre la genèse et la signification des expressions émotionnelles. La marche à suivre est celle des « naturalistes qui jugent nécessaire de suivre le développement embryonnaire d'un organe pour en comprendre parfaitement la structure » (p. 243-244). Le premier principe est celui de la sélection naturelle : le caractère involontaire et inné de l'expression des émotions répond à une action répétée transmise héréditairement. Un mouvement volontaire, accompli durant une longue série de générations, devient héréditaire et diffère peu des actions réflexes (p. 50-51). Malgré l'existence de réponses réflexes dépourvues d'utilité, c'est le « principe d'association des habitudes utiles » qui doit permettre de comprendre l'origine des expressions émotionnelles. Pour être fonctionnelles, celles-ci doivent être comprises : un autre principe se révèle alors à l'analyse, celui de l'antithèse. La traduction d'un état d'esprit diamétralement opposé à celui qui s'exprime en vertu du premier principe se fait à l'aide des signes expressifs inverses.



*"Dog approaching another with hostile intentions"*et
"The same in a humble and affectionate frame of mind"

Le troisième principe relève de la physiologie du système nerveux : les émotions les plus puissantes, provoquant un afflux de force nerveuse, causent un débordement, des mouvements violents, convulsifs, qui en assurent la dépense. Qualifiant d'« obscur » l'effet de cette irritation des circuits nerveux, Darwin en réfère au jugement des « plus grands physiologistes » (p. 74) après avoir rappelé une conception développée par Claude Bernard : « Lorsque le cœur est impressionné, il réagit sur le cerveau ; l'état du cerveau réagit à son tour sur le cœur par l'intermédiaire du nerf pneumo-gastrique ; en sorte que, sous l'influence d'une excitation quelconque , il se produit des actions et des réactions réciproques multipliées entre ces deux organes, les plus importants de l'économie » (p. 72). Sa description de la « crise émotionnelle » pointe vers l'idée qu'il existe un circuit neuro-anatomique spécifiquement sollicité par les émotions que Broca nommera, en 1878, le système limbique.

> Chez presque tous les animaux, chez les oiseaux eux-mêmes, la terreur fait trembler le corps. La peau devient pâle, la sueur ruisselle, le poil se hérisse. Les sécrétions du canal alimentaire et des reins sont augmentées, et involontairement expulsées, par suite du relâchement des muscles sphincters […] ; la respiration se précipite. Le cœur bat vite, tumultueusement et avec violence ; envoie-t-il pour cela le sang plus efficacement dans toute l'économie ? Il est permis d'en douter, car la surface du corps paraît exsangue, et la vigueur des muscles fait rapidement défaut […] Les facultés intellectuelles sont profondément troublées […] (p. 81).

Émotion et communication

Les contraintes communicationnelles sont révélatrices de la nature des émotions. En rupture brutale avec la cénesthésie individuelle ou sociale, celles-ci s'extériorisent spectaculairement et délivrent à l'agent qui cause le trouble et aux congénères un message d'alarme et de mobilisation. « Chez les animaux qui vivent en société, écrit Darwin, il est de la plus haute importance de pouvoir communiquer entre membres d'une même communauté ; chez les autres espèces, ce même besoin existe entre les animaux de sexe différent, entre les jeunes et les vieux » (p. 62). Il va principalement s'intéresser à deux types de signaux : le cri (« l'émission de sons ») et la posture (notamment l'« érection des appendices cutanés »).

Émission de sons
L'examen de la question de savoir « pourquoi les diverses émotions et sensations provoquent l'émission de sons aussi différents » (p. 91) (et posant la question de savoir si « le principe de l'antithèse a […] joué un rôle dans le développement des sons comme moyen d'expression » - p. 97) donne à Darwin l'occasion de spéculer sur l'origine de l'expression linguistique. « L'habitude d'émettre des sons musicaux » se serait développée d'abord, propose-t-il,

> comme moyen de séduction chez les ancêtres primitifs de l'homme, et se [serait] associée ainsi aux émotions les plus énergiques qu'ils pussent ressentir, c'est-à-dire à l'amour, à la rivalité, à la victoire » (p. 92).
> Ce fait et l'analogie m'ont conduit à croire que les ancêtres de l'homme ont probablement commencé par émettre des sons musicaux, avant d'acquérir la faculté d'articuler le langage : d'où je conclus que, lorsque la voix humaine est mise en jeu par quelque émotion violente, elle doit tendre à revêtir, en vertu du principe de l'association, un caractère musical (p. 93).

Cette hypothèse était celle de Jean-Jacques Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues*. L'intuition « archéologique » de Rousseau, consiste en effet à entendre dans « les langues modernes, cent fois mêlées et refondues », ce qu'elles « gardent encore » de ces « différences » originelles entre le besoin et le sentiment qui cohabitent dans les formes dégradées que nous pratiquons. Pour Rousseau, l'origine de la musique, c'est la voix, c'est le chant. Éveiller ou représenter les passions, c'est mobiliser ou c'est imiter les flexions de la voix. Ainsi : « une langue qui n'a que des articulations et des voix n'a donc que la moitié de sa richesse ; elle rend des idées, il est vrai, mais pour rendre des sentiments, des images, il lui faut encore un rythme et des sons, c'est-à-dire une mélodie : voilà ce qu'avait la langue grecque, et ce qui manque à la nôtre » (*op. cit.,* ch. XII). Dans cette idée, Darwin produit une analyse de « M. Litchfield » qui a eu « la gracieuseté de [lui] communiquer les observations suivantes »… selon lesquelles le chant « [peut] être considéré comme le type primitif de toute musique » (p. 94) et que « … nous interprétons en réalité les actions musculaires qui produisent le son, comme nous interprétons en général toute action musculaire » (p. 95).

Érection des appendices cutanés
L'horripilation est provoquée par la contraction de muscles lisses attachés aux follicules des poils et des plumes (leur nombre étant prodigieux). L'horripilation en cause est donc un acte réflexe, indépendant de la volonté. « Chez les carnivores, le hérissement des poils paraît être un caractère à peu près universel ; il s'accompagne souvent de mouvements menaçants : l'animal montre les dents et pousse des grognements sauvages » (p. 102). Mais aussi chez d'autres espèces : Darwin donne des exemples concernant le cheval, le bœuf, le pécari, l'élan, le fourmilier et les oiseaux, qui hérissent leurs plumes, ainsi quelques sauriens. Le gonflement du corps fait partie des moyens de produire la crainte chez un ennemi. A ce propos, Darwin rapporte l'étymologie du mot « crapaud » qui serait rattaché « dans plusieurs langues d'Europe » à l'habitude de se gonfler… (p. 111).

« Expressions spéciales des animaux »

Le chapitre V, intitulé *Means of expression in animals* est essentiellement consacré au chien, au chat et au singe. L'affection de Darwin pour les chiens est connue, spécialement pour un fox-terrier blanc, Polly, et un retriever, Bob, dont le désappointement amusait la famille quand son maître, au lieu de poursuivre la promenade, se dirigeait vers la serre et que l'animal prenait un air piteux et abattu, son *air de serre,* (*his "hot-house face"*) est-il rapporté dans l'*Expression* (p. 62). Le principe l'expression canine et féline a été exposé en illustration type du principe de l'antithèse dans le chapitre II. Parmi les expressions canines relevées dans ce chapitre, ce message explicite, à la postérité inattendue, adressé au congénère : « Si un chien grogne contre un autre, sa lèvre se rétracte généralement d'un seul côté, celui qui regarde son ennemi » (p. 125).

L'article « singe » focalise évidemment l'intérêt du naturaliste : « Quelques-uns des actes expressifs des singes sont intéressants encore à un autre point de vue, je veux dire qu'ils sont exactement analogues à ceux de l'homme » (p. 140). « Si l'on étudie la physionomie d'un singe quand il est agacé et quand il est caressé par son gardien, on sera forcé de reconnaître que les mouvements des traits et les gestes sont presque aussi expressifs chez ces animaux que chez l'homme » (p. 155). Ainsi, sous le titre : « Plaisir, joie, affection » :

> Les jeunes chimpanzés font entendre une sorte d'aboiement pour exprimer leur joie du retour d'une personne à laquelle ils sont attachés. En produisant ce bruit, que les gardiens qualifient de rire, ils avancent les lèvres […] Les dents de la mâchoire supérieure ne se découvrent pas, ce qui distingue le rire du chimpanzé du nôtre (p. 141).
> Quand on chatouille un jeune orang, il fait une grimace riante et il produit un bruit de satisfaction […] aussitôt que ce rire cesse, on voit passer sur sa face une expression qui, suivant une remarque de M. Wallace, peut se comparer à un sourire. J'ai observé quelque chose d'analogue chez le chimpanzé. Le docteur Duchenne – et je ne pourrais citer une

> meilleure autorité – m'a raconté qu'il avait conservé chez lui pendant un an un singe parfaitement apprivoisé ; lorsque, au moment du repas, il lui donnait quelque friandise, il voyait les coins de sa bouche s'élever très légèrement ; il distinguait alors très nettement sur la face de cet animal une expression de satisfaction ressemblant à une ébauche de sourire, et rappelant celle que l'on observe souvent sur le visage humain (p. 141-142).

Sous le titre « Colère » :

> Les babouins témoignent souvent leur colère et menacent leurs ennemis d'une manière très bizarre : ils ouvrent largement la bouche comme pour bailler. M. Barlett a vu à plusieurs reprises deux babouins, placés pour la première fois dans la même cage, s'asseoir en face l'un de l'autre et ouvrir alternativement la bouche […] M. Barlett pense que les deux animaux veulent ainsi se montrer mutuellement qu'ils sont armés de formidables rangées de dents (p. 147).

Expressions spéciales de l'homme : souffrance et pleurs

Le visage de l'homme est le théâtre des plus subtils « mouvements de l'âme », mais aussi des plus explicites et Darwin marche ici dans les pas de Duchenne dans sa quête pour caractériser ses principales expressions. Duchenne proteste contre l'affirmation de Descartes selon laquelle « les actions du visage et des yeux » peuvent aussi bien « servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer » (*Mécanisme*, p. 51) et se fait fort de démontrer « qu'il n'est pas donné à l'homme de simuler et peindre sur sa face certaines émotions » (p. 52). Dans *Othello*, cette tragédie de l'apparence, Shakespeare énonce que « Les hommes devraient être ce qu'ils paraissent ou n'avoir pas forme humaine » (*Othello*, III, 3, v. 126). L'humanité persévère dans son être, en effet, à la faveur de ce langage non appris dont Duchenne et Darwin s'emploient à décrypter l'« orthographe et la grammaire » pour le premier et la fonction pour le second. Voici les fondamentaux de cette communication émotionnelle.

Avec le muscle frontal : l'attention, *le pyramidal du nez* : les intentions hostiles*, le sourcilier* : la détresse morale, *le pyramidal des lèvres* : le chagrin et l'abattement, *le grand zygomatique et l'orbiculaire palpébral* : la joie et la bienveillance, *le muscle de la houppe du menton associé à l'orbiculaire des lèvres* : le dégoût, *le peaucier associé au frontal et à l'abaisseur des mâchoires* : la frayeur et l'horreur, *on a les fondamentaux de la communication humaine qui permet au sujet de survivre en société et à la société de survivre dans son environnement.*

Chagrin…, désespoir

Le chagrin et le désespoir s'expriment par la mobilisation du « muscle de la douleur » qui provoque des rides spécifiques sur le front ainsi que l'obliquité des sourcils, ces signes, le plus souvent accompagnés de l'abaissement des coins de la bouche exprimant l'angoisse morale. « Il se forme alors sur le front, écrit Darwin, des rides particulières qui diffèrent beaucoup du simple froncement des sourcils… » (p. 190). La valeur de ce signal tient au fait qu'« Il [soit] assez rare qu'on puisse, sans une certaine étude, agir volontairement » sur ces muscles (p. 194). L'obliquité des sourcils n'est pas moins caractéristique.

> Cette direction oblique des sourcils est due à ce que la contraction des muscles orbiculaires, sourciliers et pyramidaux du nez, dont l'action commune est d'abaisser et de froncer les sourcils, est partiellement entravée par l'action plus puissante des faisceaux médians du muscle frontal. Ceux-ci élèvent seulement es extrémités internes des sourcils, et comme en même temps les sourciliers les rapprochent, ces extrémités se ramassent en se fronçant ou se gonflant. Les plis ainsi formés constituent un trait fort caractéristique dans l'expression que nous étudions »… (figure 2 et 5) (p. 191).
> Le résultat le plus remarquable de la contraction en sens inverse des muscles précédents se manifeste dans les rides particulières qui se forment sur la peau du front ; pour plus de concision, nous pourrons désigner l'ensemble des ces muscles, quand ils agissent ainsi de manière simultanée et antagoniste, par le terme général de muscles de la douleur. Si nous relevons nos sourcils en contractant la totalité des muscles frontaux, des rides transversales se produisent sur toute la largeur du front ; dans le cas dont il s'agit, au contraire, *les faisceaux moyens se contractent seuls, et par suite les plis transversaux n'apparaissent que sur la partie médiane* (p. 192) (nous soulignons).

Darwin précise que les muscles de la douleur « sont mis en jeu rarement, du moins chez l'adulte, par la souffrance physique, mais presque exclusivement par l'angoisse morale » (p. 195). A propos de l'acteur photographié par Duchenne il note : « La vérité de l'expression est frappante : car sur quinze personnes auxquelles j'ai montré la photographie originale sans les prévenir en aucune façon de ce qu'elle représentait, quatorze ont reconnu immédiatement un chagrin désespéré, la souffrance, la mélancolie » (p. 194). Son observation ne se limite pas à ce « sondage » (effectué dans un cercle familial et amical) :

> Sur ma demande, le docteur Crichton Browne s'est soigneusement appliqué à surprendre cette expression chez les nombreux aliénés confiés à ses soins, dans l'asile de West Riding : il connaît d'ailleurs parfaitement les photographies de M. Duchenne relatives à l'action des muscles de la douleur. Il m'informe qu'on peut voir ces muscles agir constamment avec énergie dans certains cas de mélancolie et surtout d'hypocondrie, et que les lignes ou rides persistantes qui sont dues à leur contraction habituelle sont des signes caractéristiques de la physionomie des aliénés appartenant à ces deux classes (p. 197).
> Le docteur Browne a bien voulu observer avec soin, durant une période considérable, trois cas d'hypocondrie dans lesquels les muscles de la douleur demeuraient continuellement contractés (*id.*, *ibid.*).
> M. Patrick Nicol a eu également la bonté d'étudier pour moi plusieurs cas, dans l'asile d'aliénés de Sussex (*id.*, *ibid.*).

La valeur de l'abaissement des coins de la bouche, point sur lequel Darwin avait questionné Duchenne (*supra*) est notée conformément à cette évaluation :

> La contraction du triangulaire attire en bas et en dehors les coins de la bouche, en entraînant la partie externe de la lèvre supérieure, et même, à un faible degré, les ailes du nez. Lorsque, la bouche étant fermée, ce muscle entre en action, la ligne de jonction des deux lèvres forme une courbe à concavité inférieure, et les lèvres elles-mêmes sont quelque peu portées en avant, surtout celle du bas (Voir l'étude de l'action de ce muscle, par le docteur Duchenne, *Mécanisme*…, *Album* (1862), VIII, p. 34).
> Le docteur Duchenne conclut de ses observations, prolongées pendant un grand nombre d'années, que ce muscle est, parmi tous ceux de la face, l'un des moins soumis au contrôle de la volonté […] Deux excellents observateurs, dont l'un était médecin, ont bien voulu, à ma demande, étudier avec soin et sans aucune idée préconçue, des femmes et des enfants d'âge divers, au moment où, malgré leurs efforts pour se contenir, ils étaient sur le point de fondre en larmes ; ces deux observateurs affirment que les triangulaires entrent en action avant tous les autres muscles (p. 207).

Ce muscle échappe au contrôle de la volonté et son message est délivré par la plus infime sollicitation : « Il est curieux de constater quel faible degré d'abaissement des angles de la bouche suffit à donner à la physionomie une expression de mauvaise humeur ou d'abattement, en sorte qu'une contraction très légère des triangulaires trahit à elle seule ces états de l'esprit » (p. 208). *Involontaire, économique et percutante, cette efficacité maximale pour une dépense minimale signe le caractère d'urgence vitale de l'expression.*

« Le phénomènes ci-dessus peuvent donc être considérés comme des vestiges rudimentaires des accès de cris qui sont si fréquents et si prolongés pendant l'enfance » (p. 210). Darwin introduit son enquête sur les « expressions spéciales de l'homme » par une analyse des pleurs enfantins, illustrée d'« une douzaine de photographies, la plupart faites exprès pour [lui] » (p. 157). « La bouche s'ouvre largement, et les lèvres se rétractent d'une manière particulière, qui donne à cet orifice une forme à peu près quadrangulaire » (p. 157), l'action des abaisseurs des commissures des lèvres, dont le contrôle échappe largement à la volonté, étant « en général les premiers à entrer en contraction, et les derniers à cesser de se contracter » (p. 160-161). « Le sanglot, relève Darwin, paraît particulier à l'espèce humaine ; les gardiens du Jardin Zoologique m'ont affirmé n'avoir jamais rien observé de pareil chez aucune espèce de singe » (p. 167).

Joie, gaieté, amour, sentiments tendres, piété

Parmi les sources d'information de Darwin (dont les successeurs de Darwin feront un usage exhaustif pour tenter de démêler la question de l'inné et de l'acquis), l'étude des enfants atteints de surdicité congénitale. Le nom de l'« infortunée » Laura Bridgman apparaît à neuf reprises dans l'*Expression*. En l'espèce, s'agissant de l'expression de la joie, « Laura Bridgman, aveugle et sourde, ne pouvait avoir acquis aucune expression par imitation ; lorsqu'on lui communiquait, à l'aide de certains signes, une lettre de quelque ami, 'elle riait et battait des mains, et ses joues se coloraient'. Dans d'autres occasions, on l'a vue frapper des pieds en signe de joie » (p. 211).

Darwin commente le sourire « produit artificiellement » par Duchenne, par comparaison au sourire naturel : soit

> une autre photographie du même vieillard avec les coins de la bouche fortement rétractés par la galvanisation des muscles grands zygomatiques. Or il est évident que cette expression n'est pas naturelle […] [sur les] vingt-quatre personnes auxquelles j'ai montré la photographie en question, trois n'ont su lui assigner une expression quelconque ; et les autres, tout en reconnaissant qu'il s'agissait de quelque chose de plus ou moins analogue à un sourire, ont proposé les titres suivants : *mauvaise plaisanterie* ; *rire forcé* ; *rire grimaçant* ; *rire à demi étonné* ; etc. Le docteur Duchenne attribue la fausseté de l'expression à la contraction insuffisante des orbiculaires au niveau des paupières inférieures, et il attache avec raison une grande importance à l'action de ces muscles dans l'expression de la joie (p. 217).

Darwin précise :

> Par suite de la rétraction en arrière et de l'élévation des commissures par la contraction du grand zygomatique, et de l'élévation de la lèvre supérieure, les joues sont aussi entraînées en haut. Il se forme des plis au-dessous des yeux, et, chez les vieillards à leur extrémité externe ; ces plis sont éminemment caractéristiques du rire et du sourire (p. 218).

Pour expliquer la nature des sons qui accompagnent le rire, Darwin fait appel au principe de l'antithèse :

> Mais pourquoi les sons que l'homme émet sous l'influence de la joie ont-ils ce caractère spécial de répétition qui caractérise le rire ? C'est ce que nous ne pouvons expliquer. Cependant on peut admettre que ces sons ont dû naturellement revêtir une forme aussi différente que possible de celle des cris qui expriment la douleur ; et puisque, dans la production de ceux-ci, les expirations sont longues et continues, les inspirations brèves et interrompues, on devait sans doute s'attendre à trouver dans les sons provoqués par la joie des expirations courtes et saccadées avec des inspirations prolongées : c'est en effet ce qui arrive (p. 221).

Enfin, quelle que soit l'impuissance de la science à expliquer les modalités spécifiques du rire, leur cohérence est prouvée par leur congruence avec les expressions du contentement chez diverses espèces de singe.

> Si nous pouvons difficilement expliquer la forme que prend la bouche pendant le rire et qui provoque la formation des rides au-dessous des yeux, ainsi que le caractère saccadé du son qui l'accompagne […], nous pouvons au moins supposer que tous ces effets dérivent d'une même cause. En effet, ils caractérisent tous l'expression du plaisir chez diverses espèces de singes (p. 221-222).

Darwin place ainsi l'énigme du « propre de l'homme » sous le sceau du « principe de l'évolution ». Quel que puisse être son raffinement, la machinerie du rire emprunte à son substrat évolutif, à l'amour de soi : « Chez les idiots le rire est de toutes les expressions la plus fréquente […] Chez les imbéciles, qui sont placés un peu moins bas dans l'échelle des aliénés, la vanité personnelle paraît être la cause la plus commune du rire » (p. 212) et à l'humeur du jeu :

> On réprime le rire en contractant énergiquement le muscle orbiculaire de la bouche, lequel s'oppose à l'action du grand zygomatique et des autres muscles qui auraient pour effet d'attirer les lèvres en haut et en arrière. La lèvre inférieure est aussi quelquefois retenue entre les dents, ce qui donne à la physionomie une expression malicieuse, ainsi que cela a été observé chez l'aveugle et sourde Laura Bridgman (p. 228).

Réflexion, médiation, mauvaise humeur, bouderie, décision

Le froncement des sourcils

« Contrairement à l'affirmation de Bell, le sourcilier n'est pas particulier à l'espèce humaine ». Darwin souligne l'enracinement phylogénétique des expressions :

> L'élévation des sourcils, sous l'influence de la surprise, doit être un acte inné ou instinctif ; on peut le conclure de ce fait que Laura Bridgman les élève invariablement quand elle est étonnée, d'après ce que m'a affirmé la femme qui a été en dernier lieu chargée de la soigner (p. 301).
> Cette habitude de contracter les sourcils, au commencement de chaque crise de pleurs et de cris, s'étant maintenue chez les petits enfants pendant des générations innombrables, a fini à s'associer fortement à la sensation naissante de quelque chose de douloureux et de désagréable (p. 241).

C'est à ce propos que Darwin invoque la « méthode des naturalistes qui jugent nécessaire de suivre le développement embryonnaire d'un organe afin d'en comprendre parfaitement la structure » (p. 240).

La moue

Cette fois, le « témoin embryonnaire » n'est pas l'homme frappé de surdicité :

> Ainsi on voit que l'allongement des lèvres, chez l'enfant en particulier, est un signe caractéristique de la mauvaise humeur, commun à la plupart des races humaines […] Si nous admettons que nos ancêtres semi-humains avançaient leurs lèvres quand ils étaient maussades ou un peu irrités, comme le font actuellement les singes anthropoïdes, il n'y a rien d'inexplicable à ce que nos enfants, sous l'influence d'impressions analogues, nous présentent des traces de la même expression […] (p. 249-250).

Haine et colère

La plus explicite des expressions de la fureur est aussi la moins crédible, ce qui dénote, en l'espèce, la valeur comminatoire d'un message symbolique. « Ce mouvement, qui rétracte les lèvres et découvre les dents, durant les accès de fureur, comme pour mordre un adversaire, est très remarquable, eu égard à la rareté des cas dans lesquels, chez l'espèce humaine, les dents sont mises en usage pour combattre […] » (p. 260).

> L'expression que nous étudions ici, qu'il s'agisse d'un ricanement enjoué ou d'un grognement féroce, est l'une des plus curieuses que présente l'homme. Elle révèle son origine animale ; car il n'est personne qui, se débattant par terre dans une mortelle étreinte, et essayant de mordre son ennemi, pensât à se servir de ses canines plutôt que des autres dents (p. 270).

L'acte de découvrir la dent canine d'un seul côté (p. 266), dont Darwin donne une illustration par la photographie d'une femme qui « sans y faire attention, découvre parfois la canine d'un côté, et qui peut reproduire ce mouvement expressif volontairement, avec une précision exceptionnelle » (p. 267), expression « identique à celle que l'on observe chez un chien qui grogne : un chien qui a envie de se battre soulève souvent sa lèvre du côté qui regarde son adversaire » (p. 268), signe l'atavisme.

Surprise, étonnement, crainte, horreur

L'expression de ces divers sentiments suit une gradation expressive qui mobilise progressivement plusieurs muscles de la face. « L'élévation des sourcils, sous l'influence de la surprise, doit être un acte inné ou instinctif ; on peut le conclure de ce fait que Laura Bridgman les élève invariablement quand elle est étonnée, d'après ce que m'a affirmé la femme qui a été en dernier lieu chargée de la soigner » (p. 301). Darwin reproduit une photographie de Duchenne avec la légende suivante : « Horreur et souffrance extrême d'après une photographie du docteur Duchenne » (p. 327) et développe à propos du muscle peaucier :

> … le peaucier se contracte fortement sous l'influence de la frayeur ; le docteur Duchenne lui attribue tant d'importance dans l'expression de cette émotion, qu'il l'appelle le muscle de la frayeur. Il admet cependant que sa contraction est complètement inexpressive, si elle n'est pas associée à celle des muscles qui ouvrent largement les yeux et la bouche (p. 320).
> (Etant embarrassé de décider comment la crainte pouvait avoir une action, dans bien des cas, sur un muscle superficiel du cou, je m'adressai à mes nombreux et obligeants correspondants… - p. 322).

La frayeur se signale par une commotion émotionnelle spectaculaire :

> Le cœur bat avec rapidité et violence, et soulève la poitrine […] L'impressionnabilité de la peau par la frayeur intense se manifeste encore par la manière prodigieuse et inexplicable dont cette émotion provoque immédiatement la transpiration. Ce phénomène est d'autant plus remarquable que, à ce moment, la surface cutanée est froide ; d'où le terme de sueur froide : ordinairement, en effet, les glandes sudoripares fonctionnent surtout quand cette surface est chaude (p. 311).

Les poils se hérissent, la bouche devient sèche en raison du tarissement des glandes salivaires (l'épreuve du riz de l'ordalie indienne repose sur ce constat).

> "Lorsque la crainte croît graduellement jusqu'à l'angoisse de la terreur, nous rencontrons, comme pour toutes les autres émotions violentes, des phénomènes multiples. Le cœur bat tumultueusement ; d'autres fois il cesse de se contracter et la défaillance survient ; la pâleur est cadavérique, la respiration est tourmentée […] etc. (p. 312).
> « Le docteur J. Crichton Browne m'a communiqué une relation si frappante d'une frayeur intense ressentie par une femme aliénée […] que je ne puis m'empêcher de la reproduire » (p. 313 *s.*).

Dédain, mépris, dégoût…

La signalétique du dégoût, avec sa valeur d'avertissement, mobilise principalement les muscles de la bouche : « Puisque la sensation de dégoût dérive primitivement de l'acte de manger ou de goûter, il est naturel que son expression consiste principalement en mouvements de la bouche » (p. 276). Le dédain et l'orgueil, s'expriment par une ostentation de grandeur, *e. g.* la superbe du *musculus superbus* (Bell, p. 282) qui renverse la lèvre supérieure… Mais à côté de ces expressions immédiatement comprises et d'interprétation aisée, cohérentes avec leur objet et dont la valeur évolutive paraît évidente, il en est d'autres, prareillement transmises héréditairement, à l'évidence beaucoup moins nettte.

> Il me paraissait extrêmement peu probable qu'un geste aussi complexe que le haussement des épaules, avec les divers mouvements qui l'accompagnent, pût être inné. C'est pourquoi j'avais un vif désir de savoir si Laura Bridgman, qui, aveugle et sourde, ne pouvait l'avoir appris par voie d'imitation, l'exécutait. Or, j'ai, par l'intermédiaire du docteur Innes, appris, d'une femme qui avait eu récemment à soigner cette infortunée, qu'elle haussait les épaules, tournait les coudes en dedans et élevait ses sourcils, de la même manière que tout le monde et dans les mêmes circonstances » (p. 285-286).

« Le haussement des épaules […] est un geste naturel à l'espèce humaine » (p. 288). « Il faut […] chercher l'explication [de ces gestes « inutiles »], sans aucun doute, dans le principe de l'antithèse inconsciente » (p. 290).

Dans quelle mesure la culture engendre, modèle ou modère l'expression des émotions ?

Voici quelques exemples à l'épreuve de l'enquête.

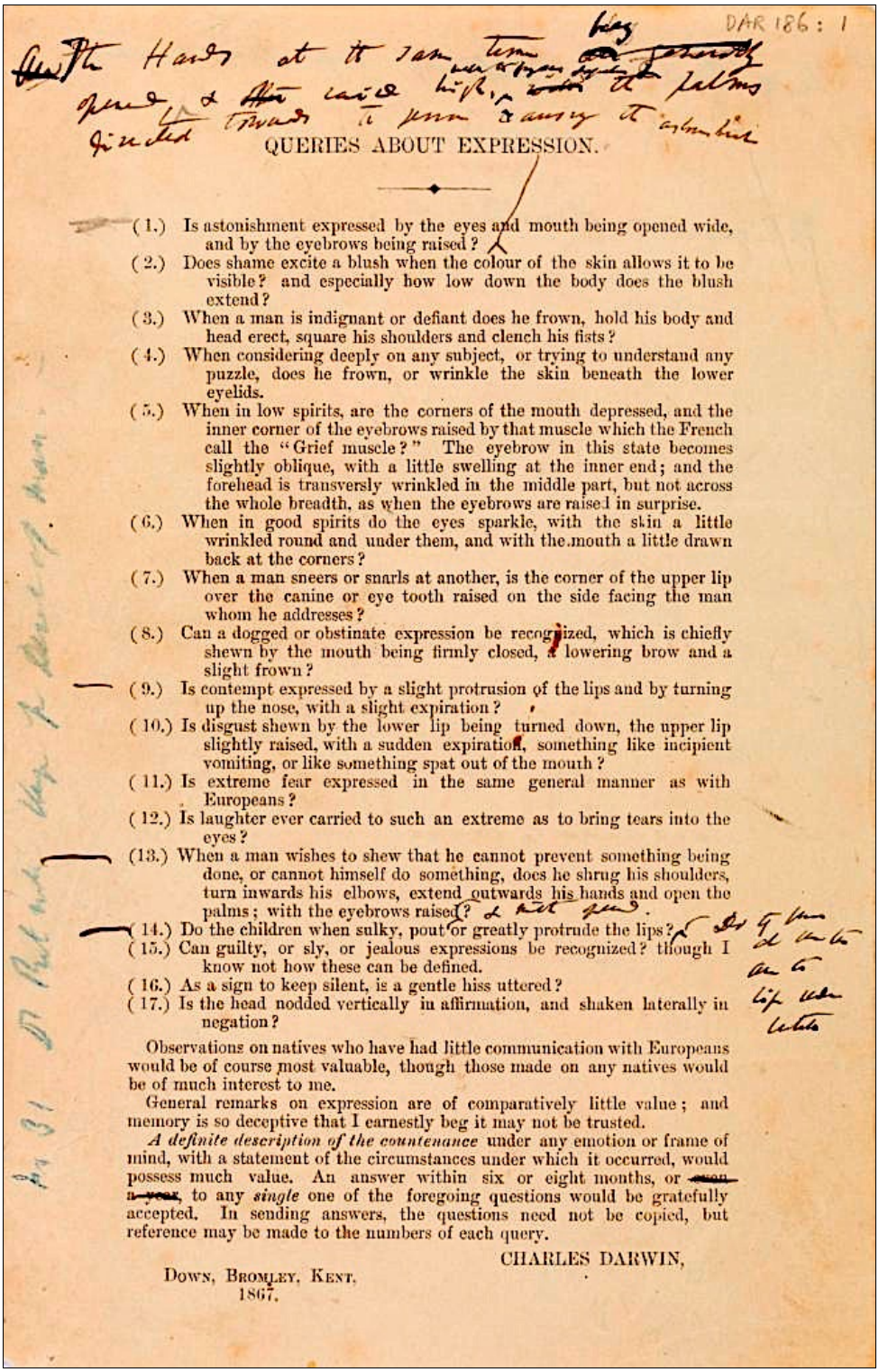
Affirmation, négation
« J'étais curieux de savoir jusqu'à quel point les signes que nous employons ordinairement pour indiquer l'affirmation ou la négation se retrouvent dans les diverses parties du monde » (p. 291). Les résultats de l'enquête plaident pour l'hypothèse d'un sème naturel, soit : le refus et l'acceptation de nourriture par le petit enfant, validée par l'observation de Laura Bridgman « qui accompagne constamment son *oui* de l'inclinaison de tête ordinaire, et son *non* du mouvement répété de la tête qui caractérise chez nous la négation », celle des idiots microcéphales et des constatations faites chez divers peuples. *Avec, toutefois, des variantes et des exceptions*.
« M. Bulmer dit que, à Gipp's Land, la négation s'exprime en renversant légèrement la tête en arrière et en tirant la langue » (p. 294). « Il paraît que les Grecs modernes et les Turcs expriment la négation en renversant la tête en arrière et faisant claquer la langue ; et que les Turcs rendent l'affirmation par un mouvement analogue à celui que nous exécutons quand nous secouons la tête » (p. 294). [Confirmation, pour le premier point, par la façon dont les anciens Grecs exprimaient le « non » : *ananeuô*, haussant le sourcil, rejetant la tête en arrière et relevant le menton (*Lysistrata* v. 126) ; de même, les faux ambassadeurs perses des *Acharniens* (v. 113 s.) se trahissent également à leur manière grecque de marquer le « non », manière qui peut encore être observée aujourd'hui : Eibl-Eibesfeldt, 1976, p. 35, pour la traduction française de *Der Vorprogrammierte Mensch*]. Chez « les Hindous », les signes « d'affirmation et de négation sont variables » (p. 295). Soit « une diversité considérable dans les signes de l'affirmation et de la négation », certes majotairement conforme à ce que l'on peut attendre, mais avec des exceptions dans les deux cas, plus nombreuses pour les signes de l'affirmation.

La rougeur
Dans ce registre de l'inné et de l'involontaire, la plus récente des expressions, proprement humaine, cette fois : la disposition à rougir qui exprime à la fois la conscience de soi et la vulnérabilité ou la responsabilité du sujet dans son groupe social. « Les aveugles même ne font pas exception à cette règle. La pauvre Laura Bridgman, aveugle de naissance et complètement sourde, rougit » (p. 334). La rougeur n'est apparue chez nos ancêtres que très tard. « Il me paraît impossible qu'un animal, avant d'être parvenu à un état intellectuel égal ou à peu près égal à celui de l'homme, ait porté son attention sur son extérieur et en ait fait le sujet de ses préoccupations » (p. 391).

Universalité des expressions : le *Questionnaire de Darwin*

En conclusion de son ouvrage, Darwin rappelle :
« J'ai beaucoup insisté sur ce fait que les principales expressions humaines sont les mêmes dans le monde entier ; j'ai essayé de le démontrer. Ce fait est intéressant : il fournit un nouvel argument en faveur de l'opinion d'après laquelle les diverses races humaines descendent d'une seule et même souche » (p. 387). Diffusé en 1867 et 1868 (sous forme manuscrite, puis imprimée), le Questionnaire de Darwin, qui donnera lieu à trente-six réponses, venues d'Australie, de Nouvelle Zélande, de Malaisie (Sarawak), de Calcutta et de Bombay, des Philippines, d'Afrique du sud et de l'ouest (Nigéria, Sierra-Leone et Ghana), d'Amérique du nord et du sud (îles Falkland et Brésil) mobilise le réseau de l'expansion européenne (spécifiquement britannique) sur le globe. En relation avec un colon anglais d'Afrique du sud, le botaniste amateur J. P. Mansel Weale (son nom est associé à une orchidée : *Disperis wealii*) qui lui fournit les réponses du frère d'un chef « cafre », Christian Ngqika, élevé par les missionnaires, Darwin répond à Weale : *That I should receive answers by the brother of a Kafir chief is a truly wonderful fact in the progress of civilization* (*The Correspondence…*, *op. cit.*, vol. 15, p. 315-319). Ce questionnaire hérite des instructions données aux missionnaires, voyageurs et administrateurs pour prendre les observations du ciel et constituer des collectes botaniques. Pour mémoire. Cassini rédigeait ainsi, en 1693, une *Instruction générale pour les observations géographiques et astronomiques à faire dans les voyages*. Les voyageurs en partance étaient formés à l'Observatoire pour être en mesure d'effectuer de tels relevés. Les

collectes naturalistes, de même, sont secondées par des mémoires pratiques dont le modèle est l'*Instructio peregrinatoris* de Linné. André Thouin, « professeur de culture au Jardin du Roi », membre de l'Académie des sciences, rédige ainsi, on l'a rappelé plus haut, des *« Instructions pour le Sieur Joseph Martin relativement à son voyage à l'Isle de France et à la conservation des plantes qu'il transporte d'Europe et à celles qu'il doit y rapporter »*. Celui-ci, « élève-cultivateur au Jardin des Plantes de Paris », tiendra un journal de ce « voyage fait par ordre du Roi », de mars 1788 à juillet 1789. Les *Questions proposées par la Société royale de médecine à MM. les voyageurs qui accompagnent M. de La Pérouse* concernent la constitution physique et morale des populations visitées, le climat et la topographie, les maladies propres et les remèdes…



DAR 186 : 1

QUERIES ABOUT EXPRESSION.

(1.) Is astonishment expressed by the eyes and mouth being opened wide, and by the eyebrows being raised?

(2.) Does shame excite a blush when the colour of the skin allows it to be visible? and especially how low down the body does the blush extend?

(3.) When a man is indignant or defiant does he frown, hold his body and head erect, square his shoulders and clench his fists?

(4.) When considering deeply on any subject, or trying to understand any puzzle, does he frown, or wrinkle the skin beneath the lower eyelids.

(5.) When in low spirits, are the corners of the mouth depressed, and the inner corner of the eyebrows raised by that muscle which the French call the "Grief muscle?" The eyebrow in this state becomes slightly oblique, with a little swelling at the inner end; and the forehead is transversly wrinkled in the middle part, but not across the whole breadth, as when the eyebrows are raised in surprise.

(6.) When in good spirits do the eyes sparkle, with the skin a little wrinkled round and under them, and with the mouth a little drawn back at the corners?

(7.) When a man sneers or snarls at another, is the corner of the upper lip over the canine or eye tooth raised on the side facing the man whom he addresses?

(8.) Can a dogged or obstinate expression be recognized, which is chiefly shewn by the mouth being firmly closed, a lowering brow and a slight frown?

(9.) Is contempt expressed by a slight protrusion of the lips and by turning up the nose, with a slight expiration?

(10.) Is disgust shewn by the lower lip being turned down, the upper lip slightly raised, with a sudden expiration, something like incipient vomiting, or like something spat out of the mouth?

(11.) Is extreme fear expressed in the same general manner as with Europeans?

(12.) Is laughter ever carried to such an extreme as to bring tears into the eyes?

(13.) When a man wishes to shew that he cannot prevent something being done, or cannot himself do something, does he shrug his shoulders, turn inwards his elbows, extend outwards his hands and open the palms; with the eyebrows raised?

(14.) Do the children when sulky, pout or greatly protrude the lips?

(15.) Can guilty, or sly, or jealous expressions be recognized? though I know not how these can be defined.

(16.) As a sign to keep silent, is a gentle hiss uttered?

(17.) Is the head nodded vertically in affirmation, and shaken laterally in negation?

Observations on natives who have had little communication with Europeans would be of course most valuable, though those made on any natives would be of much interest to me.

General remarks on expression are of comparatively little value; and memory is so deceptive that I earnestly beg it may not be trusted.

A definite description of the countenance under any emotion or frame of mind, with a statement of the circumstances under which it occurred, would possess much value. An answer within six or eight months, or ~~within a year~~, to any *single* one of the foregoing questions would be gratefully accepted. In sending answers, the questions need not be copied, but reference may be made to the numbers of each query.

CHARLES DARWIN,

DOWN, BROMLEY, KENT.
1867.

www.darwinproject.ac.uk/darwins-queries-on-expression

Darwin concède l'imperfection de son questionnaire. Il explique : « Ces questions furent écrites à un moment où mon attention était depuis longtemps dirigée d'un autre côté et je reconnais aujourd'hui qu'elles auraient pu être beaucoup mieux rédigées. A quelques-uns des derniers exemplaires j'ajoutai, écrites à la main, quelques remarques additionnelles » (p. 15-16). A propos du froncement des sourcils, par exemple, il précise : « Je dois avouer que ces questions étaient mal rédigées, car j'avais confondu la simple méditation avec la perplexité » (p. 239). Les difficultés de ce type d'enquête à distance sont connues et Darwin s'emploie à obtenir des réponses utiles, précisant à la fin de son questionnaire : « Les généralités sur l'expression ont relativement peu de valeur ; et la mémoire est si infidèle, que je prie instamment mes correspondants de ne pas se fier à des souvenirs » (p. 17).
En voici les principaux résultats :

Désespoir : « L'expression du chagrin, due à la contraction des muscles de la douleur, n'appartient pas exclusivement aux Européens, mais paraît être commune à toutes les races humaines. J'ai du moins reçu des témoignages dignes de foi en ce qui concerne les Hindous, les Dhangars (une des tribus aborigènes de l'Inde, qui habite les montagnes, et appartient à une race tout à fait distincte des Hindous), les Malais, les nègres et les Australiens » (p. 199).

Chagrin : « L'expression de chagrin ou d'abattement, due à la contraction des triangulaires, a été signalée par tous ceux qui se sont occupés de ces questions […] On l'a constatée d'ailleurs chez des hommes appartenant à diverses races, chez les Hindous, chez les tribus nègres des montagnes de l'Inde, chez les Malais, enfin, d'après le témoignage du Révérend M. Hagenauer, chez les aborigènes de l'Australie » (p. 206).

Rire : Dans toutes les races humaines, l'expression de la bonne humeur paraît être la même et se reconnaît aisément. C'est ce qui résulte des réponses que mes correspondants m'ont envoyées des différentes parties de l'ancien et du nouveau monde. J'ai reçu quelques détails particuliers sur les Hindous, les Malais et les habitants de la Nouvelle-Zélande (p. 227).
M. Bulmer, qui a parcouru comme missionnaire les régions reculées de Victoria remarque que « les naturels ont le sentiment très vif du ridicule ; ce sont d'excellents mimes, et quand l'un d'eux s'amuse à contrefaire les originalités de quelque membre absent de la tribu, on entend souvent le camp tout entier rire jusqu'aux convulsions ». Nous savons que chez les Européens l'imitation est aussi l'une des choses qui provoque le plus aisément le rire (p. 223).

Surprise : « Mes correspondants répondent avec une remarquable uniformité à mes questions sur l'expression de la surprise chez les différentes races humaines » (p. 299).

Froncement des sourcils : D'après les réponses que j'ai reçues à mes questions, les hommes de toutes races froncent les sourcils quand ils ont l'esprit perplexe pour une cause quelconque ; mais je dois avouer que ces questions étaient mal rédigées, car j'avais confondu la simple méditation avec la perplexité (p. 239).

Dégoût : … il paraît que les divers mouvements que je viens de décrire comme expressifs du mépris et du dégoût se retrouvent identiques dans une grande partie du monde (p. 278) exemples : p. 278-279.

Frayeur : Arrivons à l'expression de la crainte chez les diverses races humaines… (p. 315).

Quelques conclusions de Darwin :

> Tout acte, quelle que soit sa nature, qui accompagne constamment un état déterminé de l'esprit, devient aussitôt expressif (p. 375).
> Les principaux actes de l'expression, chez l'homme et chez les animaux, sont innés ou héréditaires, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas un produit de l'individu (p. 377).
> Si l'on admet que la plupart des mouvements de l'expression ont été acquis graduellement et sont ensuite devenus instinctifs, il semble jusqu'à un certain point probable a priori que la faculté de les reconnaître est devenue instinctive par un mécanisme identique (p. 385).
> Nous pouvons […] voir l'expression changer d'une manière incontestable chez un homme ou chez un animal, et cependant être parfaitement incapables (je le sais par expérience) d'analyser la nature de ce changement. En regardant les deux photographies que M. Duchenne a données du même vieillard (planche IV, fig. 5 et 6) presque tout le monde comprit que l'une représentait un véritable sourire, et l'autre, un sourire artificiel ; il m'a pourtant été très difficile de déterminer en quoi consiste la différence. J'ai souvent été frappé, comme d'un fait très curieux, de ce qu'un si grand nombre de nuances d'expressions soit reconnu instantanément, sans que nous ayons la conscience d'un effort d'analyse de notre part […] Presque tous ceux à qui j'ai montré la photographie de M. Duchenne représentant le jeune

> homme aux sourcils obliques (planche III, fig. 2), ont déclaré immédiatement qu'elle exprimait le chagrin ou un sentiment analogue ; il est probable pourtant que pas une de ces personnes - une sur mille peut-être - n'aurait pu d'avance donner une signification précise à l'obliquité des sourcils accompagnée du froncement de leurs extrémités internes, non plus qu'aux rides rectangulaires du front (p. 386).
> Nous pouvons avancer que le rire, en tant que signe de plaisir, fut connu de nos ancêtres longtemps avant qu'ils fussent dignes du nom d'hommes ; en effet, un grand nombre d'espèces de singes font entendre, lorsqu'ils sont contents, un son saccadé évidemment analogue à notre rire, et souvent accompagné du claquement de leurs mâchoires ou de leurs lèvres ; en même temps les coins de leur bouche sont retirés en arrière et en haut, leurs joues se plissent et leurs yeux brillent (p. 388).
> … or ce qui nous autorise à croire que nos ancêtres se battaient de la sorte, c'est que lorsque nous raillons ou défions quelqu'un, nous découvrons encore la canine d'un côté de la bouche, et aussi que nous découvrons toutes nos dents lorsque nous sommes dans une violente fureur (p. 292).
> La faculté d'échanger ses idées au moyen du langage entre membres d'une même tribu a joué un rôle capital dans le développement de l'humanité ; mais les mouvements expressifs du visage et du corps viennent singulièrement en aide au langage » (p. 381).
> De même nous pouvons croire que, dès les temps les plus reculés, la frayeur fut exprimée d'une manière presque identique à celle que nous connaissons encore aujourd'hui chez l'homme ; je veux dire par le tremblement, le cheveux hérissés, la sueur froide, la pâleur, les yeux démesurément ouverts, le relâchement d'un grand nombre de muscles, et la tendance qu'éprouve le corps à se blottir ou à rester immobile (p. 388).
> Les mouvements expressifs du visage et du corps, quelle que soit d'ailleurs leur origine, sont en eux-mêmes d'une utilité très grande. Ils sont les premiers moyens de communication entre la mère et l'enfant […] Nous découvrons bien vite la sympathie de ceux qui nous entourent, grâce à leur expression ; nos souffrances en sont adoucies, nos plaisirs augmentés, et c'est ainsi que se fortifient les bons sentiments mutuels. Les mouvements de l'expression donnent de la vie et de l'énergie au discours. Ils révèlent parfois les pensées et les intentions d'une manière plus vraie que les paroles qui peuvent être menteuses (p. 392).
> Il était âgé de six mois et quelques jours, lorsque sa nourrice fit semblant de pleurer, et je remarquai que son visage prit immédiatement une expression mélancolique et que les coins de sa bouche se déprimèrent fortement […] Il me semble donc que c'est en vertu d'un sentiment inné qu'il comprit que les larmes de sa nourrice exprimaient le chagrin, ce qui, par une sympathie instinctive, lui causait du chagrin à lui-même (p. 385-6).

Concluons provisoirement, pour notre part, cette note de lecture par l'observation suivante (déjà citée), qui résume l'énigme de la communication émotionnelle : « Cependant il est très remarquable que la sympathie pour les douleurs des autres provoque les larmes plus abondamment que nos propres douleurs : c'est là un fait qui n'est pas douteux » (p. 233).

Les fondements neurologiques de l'expression des émotions et de la communication : éléments pour une archéologie des émotions (3)

La citation de Xavier Bichat, placée en exergue de ces développements, résume l'approche fondamentale du fait émotionnel : par l'émotion, l'animal « existe hors de lui ». L'émotion et la communication sont ainsi des propriétés adaptatives du vivant. Exister « hors de soi », vivre et se survivre, communiquer. L'idée que les émotions seraient gérées par un circuit neuro-anatomique spécifique est ancienne. Elle est suggérée par Darwin quand, après en avoir appelé au jugement des « plus grands physiologistes » (voir page précédente, *op. cit.*, p. 74), il qualifie d'« obscur » l'effet de cette irritation des circuits nerveux qui caractérise les émotions.

> Chez presque tous les animaux, chez les oiseaux eux-mêmes, la terreur fait trembler le corps. La peau devient pâle, la sueur ruisselle, le poil se hérisse. Les sécrétions du canal alimentaire et des reins sont augmentées, et involontairement expulsées, par suite du relâchement des muscles sphincters […] ; la respiration se précipite. Le cœur bat vite, tumultueusement et avec violence ; envoie-t-il pour cela le sang plus efficacement dans toute l'économie ? Il est permis d'en douter, car la surface du corps paraît exsangue, et la vigueur des muscles fait rapidement défaut […] Les facultés intellectuelles sont profondément troublées […] (p. 81).

Dans un article de 1878, intitulé « Anatomie comparée des circonvolutions cérébrales, le grand lobe limbique dans la série des mammifères » (*Revue d'anthropologie*, 1878, p. 385-498), Paul Broca souligne « l'importance [de] l'étude du grand lobe limbique [= gyrus cingulaire + gyrus para-hippocampique] et de ses connexions dans la série des mammifères » (p. 498). L'objet de cet article est de mettre en évidence, au-delà de ses nombreuses variations, l'unité anatomique de cette structure du plancher cérébral en corrélation avec le développement du lobe olfactif : « Il y a dans le manteau de l'hémisphère une partie commune à tous les types cérébraux des mammifères : c'est le grand lobe limbique, qui tantôt grand, développé et distinct dans toutes ses parties, tantôt plus ou moins modifié par l'atrophie et par la fusion, conserve néanmoins son identité anatomique » (p. 498). On peut considérer que cette identification prépare les recherches fonctionnelles qui mettront en évidence la part des éléments de cette structure dans la genèse des émotions.

Broca classe les mammifères en deux groupes : les « osmatiques » et les « anosmatiques » (cette distinction n'ayant pas de base zoologique). Cette opposition est inscrite dans le développement relatif du lobe olfactif. La description anatomique de Broca, extrêmement précise, illustrée de figures schématiques et de dessins au diagraphe concerne : la loutre, la marmotte, le castor, le lapin (osmatiques lissencéphales), le cheval, l'uneau [on lui accordera de n'avoir pas pu se « procurer le cerveau de l'unau », le paresseux à deux doigts – *Choloepus didactylus* – et d'avoir emprunté ses illustrations à un *Mémoire sur l'encéphale des édentés*, paru en 1869, cf. note de la page 426], le renard, le tapir, le chevreuil, le porc, le chien (osmatiques gyrencéphales), le dauphin, le phoque (anosmatiques aquatiques), et plusieurs primates, jusqu'au chimpanzé. Broca relève que, chez les primates, « la scène change tout à coup [par rapport au carnassier]. Le lobe frontal devient très-grand, le lobe pariétal très-petit » (p. 484) « Pendant que la scissure sous-frontale des primates grandit, comme le lobe frontal dont elle est solidaire, un changement inverse se produit dans la scissure sous-pariétale » (p. 492).

> Tous les caractères distinctifs du type cérébral des primates sont donc subordonnés à un caractère fondamental qui, en quelque sorte les résume tous, et qui peut se formuler en deux mots : *prédominance frontale*. L'apparition simultanée de ces nombreux caractères amène de grandes modifications extérieures et bouleverse toute la morphologie cérébrale, à tel point que l'on croit entrer dans un ordre tout nouveau, comme si la chaîne des êtres étaient interrompue, comme si la nature, après avoir brisé ses anciens moules, s'était remise à l'œuvre aves des plans tout différents (p. 496).

Au sens « brutal » qu'est l'odorat a donc succédé la « prépondérance de l'intelligence » soit le « grand développement du lobe frontal et l'atrophie du lobe olfactif ». « On ne peut pas dire [que l'odorat] soit en raison inverse de l'intelligence, mais on peut dire du moins qu'il prédomine chez la brute, et on peut le qualifier de sens brutal, car il tire son importance du degré de perfection de l'appareil organique qui lui est attribué, bien plus que des actes intellectuels qu'il met en jeu dans l'ensemble du cerveau » (p. 393-394). « Ceux qui ont cru, par ces remarques parfaitement vraies [savoir que l'intelligence redresse et interprète l'image reçue par l'œil] rabaisser le sens de la vue, en ont, sans le vouloir, proclamé la supériorité, car ils ont prouvé par là même que la vue est le plus intellectuel des sens. La vue vaut pour un animal ce que vaut son intelligence » (p. 393).

> Chez ces animaux, la vue est à la fois la principale sentinelle et le principal guide ; elle est le sens le plus utile ; le rôle des autres sens est amoindri ; l'odorat en particulier perd une grande partie de son importance et l'on sait que chez les primates l'appareil olfactif est considérablement atrophié (p. 393).
> Cet appareil est au contraire extrêmement développé chez la plupart des mammifères. L'odorat joue chez eux un rôle souvent égal et même supérieur à celui de la vue. C'est lui qui les guide dans le choix de la nourriture, dans la poursuite de la proie, dans la fuite du danger, dans la recherche de la femelle, dans le retour au gîte (p. 393).

C'est le sens même de l'évolution cérébrale qui est exprimé dans la conclusion proposée par Broca : « Tous les types cérébraux, jusques et y compris celui des primates, ne diffèrent les uns des autres que par des caractères d'évolution, c'est-à-dire par la forme et le volume relatif, et non par la nature de leurs parties constituantes » (p. 498). Le problème du rôle des formations cérébrales frontales est posé en même temps que celui de la part rémanente du « lobe olfactif » dans l'écologie des primates. L'étude de Broca ne porte pas sur le rôle du circuit limbique dans la genèse des émotions, mais en mettant en évidence la corrélation inverse des deux fonctions étudiées, il pose la question du rôle du système limbique dans le comportement instinctif des mammifères – et dans la régulation des émotions chez l'homme.

Le terme de « rhinencéphale » (Turner, 1890) (étymologiquement « cerveau-nez », qui désignera l'hippocampe et le lobe limbique associés au septum et au complexe amygdalien) aurait pu résumer le champ expérimental de l'article de Broca (mais Turner exclura les régions olfactives du système limbique). Quoi qu'il en soit, ce que l'on dénomme « système limbique » qualifie les centres nerveux subcorticaux qui contrôlent la vie végétative (on l'appelle aussi le « cerveau viscéral ») mais aussi le comportement. Vivre (assimiler), survivre (se conserver) et se reproduire sont les trois domaines où l'instinct et l'émotion vont de pair. Ce « central », doté de mémoire, donc de capacité d'analyse de l'environnement, est en mesure de traiter l'information de manière bipolaire : plaisir-déplaisir / nocuité-innocuité. Quand les stimulations des noyaux du septum engendrent des sensations de plaisir, celles du noyau amygdalien engendrent des comportements de fuite ou d'attaque. Le jugement de Broca, cité plus haut, constatant l'évolution de la morphologie cérébrale « comme si la chaîne des êtres étaient interrompue, comme si la nature, après avoir brisé ses anciens moules, s'était remise à l'œuvre avec des plans tout différents » pose la question de la dépendance réciproque des formations néo-corticales et des formations sub-corticales. Quel est le destin, eu égard à l'unité fonctionnelle du cerveau, des pulsions émanant du cerveau profond, interprétées à la fois par le thalamus et par les aires associatives ? Le développement des formations frontales tenant l'office assumé par le « lobe olfactif » (dans les termes de Broca) a pour agent la vue, « le plus intellectuel des sens […] [et valant] pour un animal ce que vaut son intelligence ». Parallèlement ou concurremment aux réponses instinctives, ce sens place les ressources de la survie sous contrôle, appréciant les événements en les confrontant aux traces mémorielles. La découverte des neurones miroir, quand voir c'est faire, dans la zone F5 du cerveau du macaque, qui est, chez l'homme, l'aire du langage, dite « aire de Broca », met en relief la continuité de l'analyse visuelle et de la communication.

L'exploration de la neurologie contemporaine a permis d'identifier le support matériel des émotions. Le cerveau émotionnel (l'« organe du sentiment ») mobilise – notamment – un circuit neuro-anatomique spécialisé qui a été mis en évidence par Christofredo Jakob, en 1908 (« Centenary of Christfried Jakob's discovery of the visceral brain », *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 5 (32), pp. 984- 1000, 2008) puis par James Papez en 1937 (« A proposed mechanism of emotion », *Archives of Neurology and Psychiatry* 38 : 725-743). Le circuit de Papez-Jakob (thalamus, hypothalamus, cortex cingulaire, cortex cérébral temporal) n'épuise pas la régulation des émotions. Les lésions au sein des structures mentionnées entraînent principalement des déficits de la mémoire, les processus émotionnels impliquant également d'autres structures (comme l'amygdale) qui ont été intégrées dans ce que Paul MacLean décrira comme étant, en référence à Broca, le système limbique (MacLean, P. D. (1949) « Psychosomatic disease and the « visceral brain ». Recent developments bearing the Papez theory of emotion », *Psychosomatic Medecine*, 11 : 338-353). Il situera ce système émotionnel dans un emboîtement de « trois cerveaux » composant le « cerveau triunique » : - le cerveau « reptilien », composé du tronc cérébral et du cervelet et régulant les fonctions vitales de l'organisme (les comportements réflexes et les fonctions autonomes : rythme cardiaque, respiration, thermo-régulation…) ; - le « cerveau limbique », composé principalement de l'hippocampe, de l'amygdale et de l'hypothalamus, en mesure de mémoriser les situations de plaisir et de déplaisir et, par conséquent, de réguler les émotions ; - le « néo-cortex », constitué par les deux hémisphères cérébraux frontaux, siège de la conscience et du langage. (Le succès de ce type d'hypothèse tient à sa simplicité et à son caractère hiérarchisant. C'est le propre des théories qui paraissent réduire la complexité du réel : cerveau gauche / cerveau droit, ou dans un tout autre domaine la division des langues indo-européennes en *satem* et *centum* selon une répartition géographique est-ouest). Une théorie des émotions doit évidemment être en mesure d'expliquer l'interaction de ces trois structures : si la réalité évolutive de cette architecture est avérée, l'organisation de l'unité cérébrale fait débat.

L'alerte émotionnelle

La compréhension de la fonction des émotions est redevable des recherches sur le stress qui mettent en évidence le fait que toute perception d'une modification critique de l'environnement, physique ou social, entraîne une réaction réflexe de l'organisme. L'émotion, manifestation de cette adaptation est, à cet égard, ce qui caractérise, comme l'analyse de Bichat, citée plus haut, le rappelle, la vie animale. Dans un article paru dans *Nature* en 1936, article qui tient sur une page intitulée « A Syndrome produced by diverse nocuous agents », Hans Selye caractérise un syndrome de réaction de l'organisme (*« general adaptation syndrome »*) qui est à l'origine des recherches modernes sur le stress (il n'emploie pas le terme stress dans l'article de 1936, terme emprunté à la physique et qui désigne la contrainte exercée sur un matériau). Selye pense pouvoir identifier une réaction non spécifique de l'organisme à l'agression, *the symptoms of which are independent of the nature of the damaging agent or the pharmacological type of the drug employed, and represent rather a response to damage as such* (*Nature*, 138: 32). Dans un article de 1946 – cette fois l'article comporte 113 pages et 698 références : « The general adaptation syndrome and the deseases of adaptation », *Journal of Clinical Endicronolgy* 117-230 – il développe la nosographie et les conséquences de ce « syndrome général d'adaptation ».

Selye se place dans la continuité des travaux de Walter B. Cannon et de son concept d'homéostasie, hérité des travaux de Claude Bernard sur la constance du « milieu intérieur » (c'est la différence entre les homéodermes et les poïkilothermes – tel le lézard dont l'activité dépend de la température extérieure). Cette constance suppose des mécanismes de régulation autonomes qui assurent, indépendamment du système nerveux volontaire, les principales fonctions végétatives. Cannon caractérisait les réactions du système nerveux sympathique en cas d'agression par l'expression, devenue banale, de *fight-or-flight responses* (*e. g.* 1939 : *The Wisdom of the Body*, New York : WW Norton). L'article de Selye de 1936 définit le syndrome général d'adaptation par trois phases : la réaction d'alarme ; le stade de résistance ; le stade d'épuisement. L'alarme engendre les premières réactions adaptatives en provoquant (par l'activation de l'axe hypothalamo-pituito-surrénalien, HPS) la sécrétion d'adrénaline et de noradrénaline mobilisant le système *fight or flight*. De la perception du danger à la sécrétion d'hormones préparant l'organisme à faire face, la réponse met en jeu, successivement : le système limbique, l'hypothalamus, l'hypophyse et les glandes surrénales. Celles-ci sécrètent des glucocorticoïdes qui vont interagir avec les récepteurs de la sérotonine du cerveau. L'effet est immédiat, principalement l'augmentation du débit cardiaque et l'accélération du rythme respiratoire qui assurent l'irrigation prioritaire des muscles, du cœur, des poumons et de l'encéphale. Le caractère spectaculaire du syndrome général d'adaptation s'exprime par la chaîne de réactions qu'il engendre. Les glandes surrénales ayant libéré de l'adrénaline, le cœur se met à battre plus vite et plus fort, la pression sanguine augmente, les artères coronaires se dilatent. Cet accroissement de la circulation sanguine procure un apport accru d'oxygène au cerveau et aux muscles. Les poumons, bronches dilatées, ventilés par davantage d'oxygène, relâchent davantage de gaz carbonique. Le foie libère du sucre en vue de la consommation musculaire. Les muscles se durcissent. La transpiration augmente pour assurer l'homéothermie générale. L'activité cérébrale change de nature, les réactions automatiques court-circuitent l'analyse. La digestion diminue ou s'arrête. Les reins, la vésicule biliaire et le gros intestin stoppent leur activité. La bouche devient sèche du fait de la contraction des vaisseaux sanguins qui irriguent les glandes salivaires. Une mobilisation du système immunitaire par contraction de la rate permettra à l'organisme de se protéger en cas de blessure, la cicatrisation des plaies sera plus rapide et, à la faveur d'une production exceptionnelle d'endorphines, la douleur sera moindre…

On le voit par ce résumé, l'émotion, part visible de la biologie de l'adaptation, échappe à la volonté et, pour partie, à la conscience. Deux questions – complémentaires – s'élèvent de ce constat : que serait l'homme sans la protection de ces dispositifs adaptatifs ? et comment a-t-il pu (s'il se peut) s'émanciper de cette protection contrainte ? Quand l'émotion, de la paramécie à l'homme, est le fait de tout être sensible, le sentiment, représentation interne (et externe) de l'émotion, engage la communication, la vie sociale – et la réflexion. Ce complexe affectif et cognitif peut être considéré comme un soubassement de la culture. On retrouve ici l'hypothèse de Rousseau – et de Darwin – sur l'origine du langage (voir la page précédente). En posant la question de savoir « pourquoi les diverses émotions et sensations provoquent l'émission de sons aussi différents » (*op. cit.*, p. 91) et se demandant si « le principe de l'antithèse [qu'il a mis en évidence dans la communication animale] a joué un rôle dans le développement des sons comme moyen d'expression » - p. 97), Darwin engage la réflexion sur les fondements de la signification (sur le sens, cet « incorporel » de l'école stoïcienne - ni la matière du son, ni la chose désignée). « Dans la langue il n'y a que des différences » pourra écrire le fondateur de la linguistique moderne. « Si vous augmentez d'un signe la langue, vous diminuez d'autant la signification des autres. Réciproquement, si par impossible on n'avait choisi au début que deux signes, toutes les significations se seraient réparties sur ces deux signes » (*Eléments de linguistique générale* [1916] 1989, I, p. 159). L'hypothèse de Darwin, savoir « que, lorsque la voix humaine est mise en jeu par quelque émotion

violente, elle doit tendre à revêtir, en vertu du principe de l'association, un caractère musical », que « les ancêtres de l'homme ont probablement commencé par émettre des sons musicaux, avant d'acquérir la faculté d'articuler le langage » (p. 93) identifie la capacité à produire du sens en relation avec la communication émotionnelle. Celle-ci a une valeur sélective si les sujets et les espèces en mesure de se faire comprendre (du prédateur, du congénère) et de se comprendre à la faveur de ce monde hors du monde, de cet incorporel créé par le langage, support d'une distance au réel, peuvent exercer un retour analytique sur les réactions automatiques.

Etre ému, c'est émouvoir. Une caractéristique des émotions, c'est qu'elles disent tout, immédiatement. Peur ; Colère ; Surprise ; Dégoût ; Tristesse ; Bonheur. Elles signalent l'urgence vitale ou l'engagement vital : terreur-aversion / attraction-félicité… C'est ce dispositif de vie et de survie qui a permis aux créatures de persévérer dans leur être (*Even the worm…*, note Darwin, cité plus haut). Immédiates et totales dans leur expression, les émotions sont aussi immédiatement comprises. Le « miracle » de la communication émotionnelle, c'est qu'elle est instantanée et qu'elle ne demande aucun décryptage. C'est la remarque d'Adam Smith : *The passions, upon some occasions, may seem to be transfused from one man to another, instantaneously, and antecedent to any knowledge of what excited them in the person principally concerned* (*The Theory of Moral Sentiments*, 2nd edition, 1761, London : Millar, p. 5). (On pourrait également évoquer ici le constat de Sapir à propos du langage des gestes : « secret et complexe, écrit nulle part, connu de personne, compris par tous », 1949, trad. 1967 : *Anthropologie I*, p. 48, Paris : Éditions de Minuit). Les cinq émotions fondamentales (six avec la surprise) : peur, colère, dégoût, joie, tristesse se caractérisent par des modifications physiologiques propres, de nature spontanée, communicatives et universelles.

Deux conditions sont nécessaires à l'accomplissement de cette performance : le support neurologique de chaque émotion est supposé être spécifique et son expression physique ostensible, catégorique et sans ambiguïté. Le principe de l'antithèse, relevé par Darwin, est précisément le mode d'expression qui développe le sens avec la plus claire évidence. Quelle que soit la signification et la place que les différentes cultures accordent aux différentes émotions, toutes paraissent avoir un même registre en partage. C'était la conclusion de Darwin ; c'est aussi celle des travaux conduits par Paul Ekman. Ce caractère universel est un argument en faveur de la nature primaire de la vie émotionnelle. L'émotion est antérieure à la culture. On peut résumer l'approche d'Ekman par cet extrait de l'un de ses derniers ouvrages : *Unmasking the Face* (Paul Ekman and Walllace V. Friesen, Cambridge : MA Malor Books, 2003). A la question « Les expressions faciales sont-elles universelles ? » les auteurs répondent.

> Dans une expérience, on a montré des films stressants à des étudiants de second cycle aux États-Unis et au Japon. Une partie du temps, chaque sujet a regardé le film seul et une autre partie il pouvait dialoguer avec un assistant de recherche appartenant à sa propre culture. La mesure des mouvements musculaires des visages, enregistrés sur des bandes vidéo, a montré que lorsqu'ils étaient seuls, Japonais et Américains avaient des expressions faciales pratiquement identiques. Mais que, en présence d'une autre personne, quand s'appliquent des règles culturelles de gestion des expressions faciales (les règles du maintien), il y avait peu de correspondance entre les expressions du visage japonaises et américaines. […] Ce qui est universel, c'est l'aspect distinctif de la face pour chaque émotion primaire. Mais les membres des diverses cultures se différencient quant à ce qu'ils ont appris sur la gestion ou le contrôle de l'expression faciale de leurs émotions (p. 23-24).

La spécialisation neurologique de l'expression des émotions

L'émotion a donc un double visage, interne (si l'on peut dire) et externe. Réaction à un choc, elle adapte le sujet à une situation forte et imprévue : elle est physiologique. Elle est aussi expressive : le sujet ému est un sujet émouvant, touchant, prenant, apitoyant, etc. : contagieux. L'émotion délivre un message qui traduit sa fonction d'adaptation et sa fonction de communication (à l'intention du sujet qui la provoque et à l'intention d'éventuels congénères). Comme son étymologie l'indique, l'émotion est un principe de mouvement. Alors que l'état de vigilance envoie normalement le message : R.A.S., c'est la réponse à une alerte. Le sujet affecté réagit et donne une réponse comportementale à un stimulus exceptionnel. Aversion et attraction, au cœur de ce qui meut chaque être vivant, elle est au principe de la mobilité. Quand bien même un système spécifique (ou un circuit) est impliqué dans l'expression des émotions, celle-ci n'est pas réductible à un processus unique. Sous l'unité lexicale et une certaine identité phénoménologique, la diversité des enjeux auxquels les émotions répondent a pour support une spécialisation cérébrale dont la neurologie moderne a dressé la carte et dévoilé la fonctionnalité. Derrière les manifestations communes (et connues) des émotions, l'analyse cérébrale révèle des circuits neuronaux spécifiques.

Quelques exemples…

La colère et l'agression

L'expérimentation des années 30 (Walter Cannon, Philip Bard, Samuel Wilson…) sur l'implication du tronc cérébral dans l'expression des émotions inaugure les recherches systématiques sur la cartographie des aires du système nerveux mobilisées par les émotions et mettent en évidence (en simplifiant) un double registre : une expression de nature innée qui aurait l'hypothalamus pour siège et une fonction inhibitrice exercée par les lobes frontaux. A la suite de Walter Cannon, Philip Bard (1883-1958) expérimente sur l'animal et, confirmant des expériences antérieures, déclenche des réactions innées de rage (sans stimulus extérieur, *sham rage*) en séparant le cortex du tronc cérébral. La neutralisation de l'hypothalamus met fin à cette réaction, sa stimulation (postérieure) l'active. Chez l'homme, l'implant d'électrodes utilisées pour la stimulation électrique des structures cérébales profondes de parkinsoniens gravement affectés se révèlera également susceptible de provoquer les manifestations physiologiques et expressives de la colère (« Aggressive behavior induced by intraoperative stimulation in the triangle of Sano », *Neurology*, November 12, 2002 vol. 59 no. 9 1425-1427, Bejjani, B.P., Houeto, J.L., Hariz, M., Yelnik, J., Mesnage, V., Bonnet, A.M., Pidoux, B., Dormont, D., Cornu, P. and Y. Agid). L'imagerie cérébrale a pu mettre statistiquement en évidence chez des épileptiques sujets à des crises d'agression comparés à des épileptiques ne manifestant pas de tels symptomes un déficit du cortex frontal, plus marqué à gauche, supposé rendre compte de l'épilepsie temporale en cause (« Reduction of frontal neocortical grey matter associated with affective aggression in patients with temporal lobe epilepsy: an objective voxel by voxel analysis of automatically segmented MRI », *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*, 68 (2), 162-169, FG Woermann, LT van Elst, MJ Koepp, SL Free, PJ Thompson).

Le dégoût

Avec la colère, la peur, la surprise, la joie et la tristesse, le dégoût est l'une des six émotions primaires. Sous l'angle qui intéresse principalement ici, celui de la communication, toutes ces émotions sont des signalements ou des avertissements. L'expression du dégoût en est un, et vital, puisque, visant essentiellement les aliments et leurs précurseurs, l'olfaction et la vision (d'une substance putréfiée par exemple), elle avertit de l'inconsommable. Cet avertissement peut avoir une valeur sanitaire, l'objet de la répulsion contenant des agents pathogènes, ou culturelle, l'objet en cause pouvant être un marqueur identitaire répulsif. Si les goûts et les dégoûts sont proverbialement divers, et notamment selon les cultures, ils possèdent un fondement biologique universel (épidémiologique), sur lequel les différentes formes de dégoût se construisent (Voir : Valerie Curtis, Mícheál de Barra, and Robert Aunger, « Disgust as an adaptive system for disease avoidance behaviour ». *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences*, Feb 12, 2011; 366(1563): 389-401).

L'impureté du corps, dont les *Lois de Manu* (135) listent les douze expressions (« la matière sébacée, le sperme, le sang, la crasse de la tête, l'urine, les excréments, le cérumen, les ongles, le mucus nasal, les larmes, la chassie, la sueur »), focalise le dégoût de l'autre. La stigmatisation sociale étant fondée sur la vie même de l'autre homme (tout corps vivant transforme et rejette), le sentiment du dégoût est souvent instrumentalisé pour exprimer un rejet social. Le système des castes a porté cette stratégie à sa perfection :

> Un brame ou un autre indien d'une caste supérieure, note Pierre Poivre, se croit soüillé s'il touche un parias ou quelque chose qui lui appartienne ; il ne croit pas l'être en touchant l'animal le plus vil. Rien de si insupportable que de voir un orgueilleux Brame voyageant crier le long des chemins pour obliger les pauvres parias à s'écarter loin dessous le vent, crainte d'être souillé en respirant le même air que ces malheureux (*Un Manuscrit inédit de Pierre Poivre : Les mémoires d'un voyageur*, Paris : Ecole Française d'Extrême-Orient, 1968, p. 91-92).

L'odeur étant une empreinte et une signature, la stigmatisation de l'autre par son odeur est un classique (« Je ne peux pas le sentir »…). « Le Noir attire ou dégoûte » note l'essayiste camerounaise Thérèse Kuoh-Moukouri (*Les couples dominos. Aimer dans la différence*. Paris : L'Harmattan, 1983, p. 22). Au Japon, l'expression *bata* [adaptation de *butter*] *kusai*, « qui pue le beurre », désigne l'occidental (– dont la flore cutanée décompose les lipides de la sueur en molécules odorantes caractéristiques de l'acide butyrique). Le jésuite portugais Luís Froís, qui séjourne au Japon pendant plus de trente ans, écrit en 1585 : « Nous aimons les mets confectionnés avec du lait, du beurre ou de la moelle d'os ; les Japonais abominent tout cela qui sent très mauvais à leur nez » (*Européens et Japonais, traité sur les contradictions et différences de mœurs*, Chandeigne, 1998, p. 50). Sa mauvaise odeur, de la bromidrose à la triméthylaminurie, pathologie dont les victimes dégagent une odeur de poisson pourri, quand bien même, entre le soi et l'autre, la valence puisse être inversée (*Suus cuisque crepitus bene olet*) tient à distance l'inférieur et l'étranger. C'est, dans la mythologie indienne, l'histoire de Satyavatî

(*Mahabharata*, 1, 57), apparentée à l'Apala du *Rig-Veda*, atteinte d'une maladie de peau. Née de la semence de Vasu Uparicara, roi des Paurava, échappée pendant son sommeil et avalée par un poisson, Satyavatî empeste le poisson (*Matsya-gandha*). L'histoire est réversible et finit bien, Matsyagandha (Matsyagandhi), désirée par le sage Parasara deviendra *Kasturi-gandhi* (« musc embaumé »), mais l'étiologie de son « technonyme » (ou aptonyme) est sans ambiguïté. C'est aussi le personnage de l'autre dans la *Tempête* : qui sent la morue (*poor-john*) – et pas de la dernière marée :
What have we here ? A man or a fish ? Dead or alive ?
A fish : he smells like a fish ; a very ancient and fish-like smell ;
a kind of not of the newest poor John.
(*The Tempest*, acte II, scène 2)…

L'IRM fonctionnelle montre l'activation de l'insula antérieure lorsqu'on fait goûter des saveurs désagréables à des patients. L'insula répond également aux expressions faciales du dégoût. Les lésions de l'insula et des noyaux gris entraînent un déficit dans l'expression de cette émotion. Une étude d'imagerie cérébrale montre que l'expérience mentale du dégoût, en l'absence de tout stimulus matériel, mobilise les mêmes circuits cérébraux que le dégoût *stricto sensu* : l'insula, l'hippocampe, le cortex cingulaire, les noyaux gris, le thalamus et les aires visuelles primaires (Fitzgerald, D. M., Posse, S., Moore, G. J., Tanner, M. E., Nathan, P. J., et Phan, K. L. 2004. « Neural correlates of internally generated disgust via autobiographical recall : a functional magnetic resonance imaging investigation ». *Neurosciences Letters*, 370 : 91-96). Une recherche visant à différencier les effets d'une présentation, parmi des images neutres, d'images de contamination, de mutilation humaine et d'attaque, montre également une réponse sélective de l'insula aux images de contamination (Wright, P., He, G., Shapira, N. A., Goodman, W. K., Liu, Y. « Disgust and the insula : fMRI responses to pictures of mutilation and contamination », *Neuroreport*. 2004 Oct 25;15(15):2347-51). Selon une observation datée de 1955, due à Wilder G. Penfield, « The insula ; further observations on its function » (Penfied, W., Faulk, M. E., *Brain*. 1955 ; 78(4) : 445-70), la stimulation électrique de l'insula provoque une sensation de nausée. La partie antérieure de l'insula serait plus précisément engagée dans la traduction des sensations de dégoût en réactions viscérales, spasmes ou vomissement. Au plan de la communication émotionnelle, il apparaît que la contagion du dégoût par l'entremise de l'expression faciale n'est pas (seulement) une affaire cognitive : celui-ci se propage par l'activation des aires cérébrales mobilisées par le dégoût primaire, notamment l'insula antérieure, viscéromotrice. Partager, ce n'est pas seulement voir et comprendre, c'est être. Le dégoût partagé est bien un liant de la cohésion sociale…

La peur

L'étude, à l'aide de l'IRM fonctionnelle, de la peur conditionnée met en évidence l'implication de l'amygdale (« Human amygdala activation during conditioned fear acquisition and extinction : a mixed-trial fMRI study ». LaBar, K. S., Gatenby, J. C., Gore, J. C., LeDoux, J. E., Phelps, E. A., *Neuron*, 1998 May ; 20(5) : 937-45). L'amygdale, lobule cérébral (pair) en forme d'amande (d'où son nom), voisin de l'hippocampe, joue un rôle central dans le sentiment de peur, mais le réseau mobilisé concerne aussi l'hippocampe, le cortex cingulaire, l'insula et le cortex préfrontal. Au cœur de ce réseau, l'amygdale réagit à la nature émotionnelle des informations sensorielles. Système d'alerte, elle engage les comportements et les transformations physiologiques (décrites plus haut à propos du stress) liés à la peur et à l'anxiété. Impliquée dans la gestion des émotions, à l'interface du sujet et de son environnement, le rôle de l'amygdale se révèle central dans l'interprétation des signes et notamment ceux de la communication émotionnelle. Ainsi, le régime acoustique particulier du hurlement, qui occupe une niche distincte des autres signaux de communication, notamment des sons linguistiques, assure sa fonction biologique et sociale : communiquer la peur. En l'espèce, l'activation de l'amygdale est provoquée par des oscillations rapides du volume du son que les chercheurs proposent d'appeler la rugosité (*roughness*), dans l'intervalle de 30 à 150 Hz (*Current Biology*, vol. 25, issue 15, 3 august 2015, p. 2051–2056, « Human Screams Occupy a Privileged Niche in the Communication Soundscape », Luc H. Arnal, Adeen Flinker, Andreas Kleinschmidt, Anne-Lise Giraud, David Poeppel). Une lésion au niveau de l'amygdale entraîne une incapacité d'exprimer les émotions, mais aussi un déficit de la reconnaissance des expressions faciales de peur, de colère, de surprise et de dégoût. Comme les patients souffrant d'analgésie congénitale que la douleur ne prévient pas du danger, les sujets en cause ne développent pas de méfiance à l'égard de visages hostiles. Alors que la stimulation chirurgicale de l'amygdale engendre un sentiment confus de danger imminent et la peur, les victimes d'accidents vasculaires cérébraux qui affectent cette structure ne réagissent pas aux signaux de la peur.

L'amygdale, qui semble avoir en charge les « questions vitales » (danger, nourriture, reproduction, communication intraspécifique primaire), est connectée, on l'a noté, à d'autres structures cérébrales : l'hippocampe, le thalamus sensoriel, l'hypothalamus, le septum, le tronc cérébral, le cortex sensoriel et le cortex préfrontal. Les différentes voies de ce « cablâge » révèlent l'amygdale dans son rôle d'administration des nécessités vitales. L'information en provenance d'un stimulus externe peut en effet arriver à l'amygdale par une

voie courte, rapide mais vague, en provenance directe du thalamus sensoriel, et par une voie longue, plus lente mais précise et circonstanciée, qui passe par le cortex. L'intérêt évolutif de la voie courte tient dans son caractère de réflexe, préparant l'organisme à faire face au danger avant toute expertise de l'alerte en cause. L'amygdale réagit donc aux signaux de danger et de détresse et gère ce que nous appelons banalement les peurs « instinctives » : la phobie des serpents, par exemple. Avec, d'ailleurs, un système dual – ocytocine-vasopressine (Huber, D., Veinante, P., Stoop, R. « Vasopressin and oxytocin excite distinct neuronal populations in central amygdala », *Science*, 2005 ; 308 : 245-248). Elle assure sécurité et communication. La voie courte (*supra*) étant propre à l'administration des situations de surprise, elle anticipe aussi le sens « vital » des mots. Ainsi, une expérience conduite sur des patients épileptiques (le traitement de certaines formes d'épilepsie justifie la pose d'électrodes intracérébrales et constitue une voie d'accès à la connaissance de cette région inférieure du lobe temporal) montre-t-elle que la valeur émotionnelle d'un mot peut être perçue avant son sens. À la différence d'un mot émotionnellement neutre, un mot connoté « danger » (*e. g.* le mot « poison ») affiché pendant 29 millisecondes au milieu d'une série de signes dénués de sens (technique de l'amorçage masqué) provoque une activité électrique de l'amygdale (Naccache, L., Gaillard, R., Adam, C., *et al.* « A direct intracranial record of emotions evoked by subliminal words », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2005, 102 : 7713-17 ; Hamann Stephan, Mao Hui, « Positive and negative emotional verbal stimuli elicit activity in the left amygdala », dans *Neuroreport*, vol. 13, no 1, 2002, p. 15-19). Quand il s'avère que la voie courte n'était pas la bonne : *e. g.* le tuyau d'arrosage pris pour un serpent ou le tigre empaillé introduit dans la réserve des chimpanzés, qui déclenche d'abord des cris de frayeur et de menace puis, quand il se révèle n'être qu'un « tigre de papier » est bientôt réduit en charpie, chaque chimpanzé mettant un point d'honneur à venir donner le coup de pied de l'âne au roi des animaux... Conformément à la procédure commune, les stimuli émotionnels du danger sont traités prioritairement par les structures limbiques, avec un avantage de rapidité, les aires corticales étant ensuite sollicitées, permettant un traitement analytique de la source du danger.

Un dossier sur le rire, voir : « La chimie du rire »

L'expression de la douleur et son partage : la double nature de l'émotion

Une étude dont l'objet était de vérifier l'hypothèse selon laquelle les fondements neurologiques de la douleur morale et de la douleur physique étaient communs : « Does Rejection Hurt ? An fMRI Study of Social Exclusion », (Naomi I. Eisenberger, Matthew D. Lieberman, Kipling D. Williams, *Science*,10 October 2003 : Vol. 302 no. 5643 pp. 290-292) apporte une réponse affirmative à la question. Comme si tous ceux qui se reconnaissent semblables ne faisaient qu'un seul corps – que l'on déchire douloureusement lorsqu'on exclut l'un de ses membres… Le cri de douleur semble d'ailleurs avoir pour origine ontogénétique la vocalisation de détresse du petit séparé de sa mère. La lésion du cortex cingulaire antérieur (ACC) induit une diminution des comportements sociaux chez le primate, probablement en raison d'une diminution du stress lié à l'isolement. Son ablation entraîne la disparition des plaintes de détresse en cas d'abandon, alors que sa stimulation provoque de telles vocalisations.

William D. Hutchinson et ses collaborateurs ont montré que des neurones du cortex cingulaire antérieur étaient activés à la fois lors de l'expérience de la douleur et lors de l'observation de l'application d'un stimulus douloureux à un sujet neutre (« Pain-related neurons in the human cingulate cortex », Hutchison, W. D., Davis, K. D., Lozano, A. M., Tasker, R. R. & J. O. Dostrovsky, 1999, *Nature Neuroscience*, 2, 403 - 405). La communication des émotions trouverait son principal support dans la capacité à percevoir et reconnaître les émotions d'autrui. La partie antérieure du lobe de l'insula, on l'a rappelé, est active aussi bien quand un sujet éprouve du dégoût que lorsqu'il voit quelqu'un exprimer du dégoût. Le « crépitement » inattendu des neurones de l'aire F5 du cerveau du macaque (l'activité électrique des neurones en cause étant transformée grâce à un audiophone) *à la vue d'une action*, alors que ce signal traduit normalement une action est à l'origine de la découverte de neurones pré-moteurs qui ont été dénommés « neurones miroir » (« Premotor cortex and the recognition of motor actions », Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., Fogassi, L., *Brain Research. Cognitive brain research*, 1996 Mar ; 3(2) : 131-41).

Outre leur effet miroir, les neurones en cause sont caractérisés par leur spécialisation, répondant sélectivement à un type d'action, un mouvement de préhension, par exemple. Ces systèmes neuronaux, permettant de comprendre les états mentaux d'autrui et de partager ses intentions, sont impliqués dans l'imitation des gestes d'autrui et, en particulier, des expressions de la face. L'aire cérébrale impliquée (F5) correspondant à l'aire de Broca, Giacomo Rizzolatti forme l'hypothèse que la communication verbale reposerait sur ce dispositif de reconnaissance de l'expression gestuelle et faciale. Une partie des neurones de la région F5 s'active lors de l'observation de l'exécution des mouvements de la bouche (« Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex », Ferrari, P. F., Gallese, V.,

Rizzolatti, G., Fogassi, L., *European Journal of Neuroscience*, 2003 Apr. 17(8) : 1703-14), une autre à l'audition du son correspondant à une action réalisée dans l'obscurité. « Les neurones miroirs, propose Marc Jeannerot, pourraient constituer un système de communication fondé sur la reconnaissance gestuelle, pour les mouvements des doigts et les mouvements des lèvres : ce système aurait pu évoluer ensuite vers un système de reconnaissance du langage parlé (M. Jeannerod, *La nature de l'esprit*, Paris : O. Jacob, 2002, p. 217). L'aptitude que nous avons à comprendre les émotions d'autrui ne requiert qu'indirectement et secondairement l'intellect ; elle repose sur le ressenti subjectif de l'émotion de l'autre, ce partage s'exprimant sans ambiguïté dans une mobilisation quasi identique des supports neuronaux des émotions en cause.

Dans ce constat tient l'énigme de l'intersubjectivité. L'*action* de saisir un objet, *programmée* par la mobilisation d'une aire spécialisée dite *prémotrice*, engage le *cortex moteur primaire*. Mais ces mêmes régions sont également mobilisées quand l'action en cause est *observée* et *imaginée*. Une même « boîte à outils » paraît gérer l'action et sa représentation. Paradoxe que Jeannerod résume dans une formule qu'il qualifie d'« aphorisme » : « une action représentée est en fait une action, sauf qu'elle n'est pas exécutée » (p. 145-6). Cette équivalence est évidemment neurologique et non pratique (on ne saurait pousser l'égalité sans absurdité ; la spécificité de l'action imaginée tient dans le signal inhibiteur adressé aux aires motrices). Elle met en évidence la fonction de partage de l'observation et de la représentation de l'autre. Et définit l'autre par là-même. Dans l'exemple emblématique du ressenti empathique de la douleur, la technique de stimulation magnétique transcranienne a révélé l'activation neuronale du système sensori-moteur à l'observation d'une vidéo montrant un sujet une aiguille fichée dans la main ou le pied, ce qui n'est – évidemment – pas le cas si l'aiguille est enfoncée dans un objet *noncorporeal*, une tomate par exemple (*Nature Neuroscience* 2005 Jul ; 8(7) : 955-60. « Transcranial magnetic stimulation highlights the sensorimotor side of empathy for pain », Avenanti, A., Bueti, D., Galati, G., Aglioti, S. M.). Si *voir le semblable faire* (un enfant de sept mois étant en mesure de faire la différence entre l'animé et l'inanimé), c'est aussi *« faire dans sa tête »*, cela signifie que l'homme est d'emblée uni à son congénère et qu'il n'y a de réelle différence entre le soi et l'autre, excepté ce que les voies de la proprioception notifient au cortex, que par l'effet de mécanismes inhibiteurs.

La neuropsychiatrie documente des cas d'imitation compulsive où le patient, alors que le geste introjeté reste ordinairement virtuel, ne peut se retenir d'exécuter l'action qui se déroule devant lui. Un certain nombre de phénomènes de contagion, évoqués dans le chapitre sur les oscillateurs couplés, montrent une telle contagion de l'imitation dans les comportements collectifs. Dans ces autres troubles : le syndrome de Capgras, où le patient voit des doublures mystificatrices dans ses proches, ou le syndrome de Frigoli, où le patient voit des familiers grimés dans les étrangers, inverses mais étiologiquement identiques et parfois réversibles l'un en l'autre, c'est la communication des formations temporales avec les structures émotionnelles qui est prise en défaut. Thomas Antérion *et alii* rapportent le cas d'un homme qui ne reconnaît plus l'épouse avec qui il entretient des relations sexuelles et qui donc, selon le *« best knowledge »* des auteurs, serait *« the only neurological patient who made his wife a mistress »* – sauf à inclure dans ce registre le destin de Monsieur de Clèves, contre-héros du roman de Madame de Lafayette, « adultère par passion de sa propre épouse », selon le mot de Valincour en 1678 (Antérion, T. C., Convers, P., Desmales, S., Borg, C., Laurent, B., « An odd manifestation of the Capgras syndrome : loss of familiarity even with the sexual partner », *Neurophysiologie clinique*, vol. 38, n° 3, 2008, p. 177-82). Cette pathologie s'expliquerait par une déconnexion entre le processus cognitif de reconnaissance visuelle et sa valence émotionnelle. Cognition sans émotion, voir sans reconnaître : c'est l'émotion qui identifie les proches parmi les ombres anonymes ou fonctionnelles qui nous entourent. Toutes les silhouettes deviennent proches quand l'urgence vitale fait de tout semblable un familier (c'est la définition que Gabriel Tarde donne du groupe : des individus qui s'imitent). La cécité affective frappe ainsi un patient au cortex frontal sous-orbital endommagé suite à un traumatisme ayant atteint la région frontale droite. Ce patient, qui se révèle particulièrement agressif avec les membres de l'équipe de soins, ne reconnaît plus sur le visage des autres l'expression de la colère ou du dégoût. Les auteurs expliquent cette pathologie par l'altération de l'aptitude du patient, auparavant connu pour sa pondération et sa conscience professionnelle, à anticiper les émotions négatives et en particulier la colère chez les autres (« Impaired social response reversal. A case of 'acquired sociopathy' », *Brain*, 2000 Jun ; 123 (Pt 6) : 1122-41. Blair, R. J., Cipolotti, L.).

Cet aperçu sur la neurolocalisation des émotions (qu'il faudrait d'ailleurs compléter par une thermodynamique des humeurs cérébrales : des neuromédiateurs engagés de l'expression des émotions) n'est évidemment pas sans évoquer, au moins formellement, la fantaisiste « phrénologie » de Gall. Franz Joseph Gall (1758-1828) a en effet développé une théorie matérialiste et localisationniste du fonctionnement cérébral. Pour la « crânioscopie », « crâniologie » ou « phrénologie », les différentes facultés intellectuelles et morales, sises dans la boîte cranienne, agissent indépendamment les unes des autres et possèdent un support spécifique, un « organe » propre. Il existe ainsi des « organes des dispositions » du cerveau (la phrénologie en identifie vingt-sept) dont l'importance relative se manifeste par des développements crâniens cartographiables.

Honoré Daumier. « Le Crânioscope-Phrénologistocope »
– Oui, c'est ça. J'ai la bosse de l'idéalité, de la causalité, de la locativité, c'est une prodigiosité.
(*Le Charivari*, 14 mars 1836)

L'expression « bosse des maths » est un vestige de cette conception en vertu de laquelle, si l'on se réfère à la critique de Hegel, « l'être de l'esprit est un os » (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. Paris : Gallimard, 1993, p. 335). L'être de l'esprit est-il un réseau de neurones ? Si l'« esprit » est l'impossible somme des traces et des projections somatopsychiques, sa prosopographie est nécessairement neuronale. Comment pourrait-il en être autrement ?

L'expression des émotions et le simulacre. Faut-il juger sur les apparences ?

Duchenne reprend Descartes : la capacité à simuler n'est pas totale et, quoi qu'il en soit, le simulacre est l'hommage de la copie au modèle, elle démontre la vérité et l'universalité des expressions de la face (voir *supra*). « Généralement, dit Descartes (cité par Duchenne), toutes les actions tant du visage que des yeux peuvent être changées par l'âme lorsque, voulant cacher sa passion, elle en imagine fortement une contraire, en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer » (*Les passions de l'âme*, 2ième partie, art. 113).

> Il est très vrai, note Duchenne, que certaines personnes, les comédiens par-dessus tout, possèdent l'art de feindre merveilleusement des passions qui n'existent réellement que sur leur physionomie ou sur leurs lèvres […] Cependant il me sera facile de démontrer qu'il n'est pas donné à l'homme de simuler ou de peindre sur sa face certaines émotions, et que l'observateur attentif peut toujours, par exemple, découvrir et confondre un sourire menteur. Quoi qu'il en soit, les caractères de l'expression de la face humaine, qu'on les simule ou qu'ils soient produits réellement par un mouvement de l'âme, ne peuvent être changés ; ils sont les mêmes chez tous les peuples, chez les sauvages comme chez les nations civilisées, ne différant, chez ces dernières, que par leur modération ou par la distinction des traits (*Mécanisme*, op. cit., p . 51-52).

Cette marge où se loge la capacité à simuler exprime, paradoxalement, la liberté de l'homme. Naturelle ou dénaturée, labile, contenue ou feinte, c'est parce que l'expression de l'émotion est immédiate et immédiatement comprise qu'elle peut être instrumentalisée. Dans *Othello*, Iago énonce le précepte suivant : « Les hommes devraient être ce qu'ils paraissent ou n'avoir pas forme humaine » (III, 3 ; 126). Mais il y a des apparences qui trompent et la forme humaine peut être un leurre, signifier des apparences trompeuses. Cette vérité à l'allure de proverbe (qui peut résumer le sujet d'*Othello*) définit la société des hommes. Fondateur de la « Société des observateurs de l'homme », Louis-François Jauffret, séduit par la phrénologie, écrit :

> Il est sans doute avantageux pour la tranquillité publique et pour le bonheur des particuliers, que la physiognomonie ne soit encore qu'une science conjecturale ; que le visage humain soit une espèce de masque aux yeux de ceux qui le regardent ; et peut-être entre-t-il dans les sages vues de la Nature que l'alphabet de ces caractères mystérieux qu'elle imprima sur le front de chacun de nous ne soit jamais révélé en entier : mais, tout en blâmant l'imprudent désir de vouloir déchiffrer chacun de ces traits, et la témérité de prétendre généraliser les inductions, la Société ne repoussera pas les observations sur un sujet si neuf et intéressant ; elle se fera même un devoir de les publier, lorsqu'elles auront été dictées par un zèle prudent et éclairé » (texte « resté à l'état de projet » publié par Robert Reboul, *Les cartons d'un ancien bibliothécaire de Marseille*, Draguignan : Lafil, 1875, p. 92).

L'expression des émotions peut être mécaniquement provoquée. Elle est matérielle et, par là, se révèle universelle. Les scrupules de Jauffret (faut-il tout savoir d'autrui ?) tracent la démarcation entre ce qui peut être partagé et l'histoire individuelle, la liberté de la personne. L'intention de feindre peut relever de ce for intérieur, mais aussi l'inventivité qui soustrait l'homme aux stéréotypies instinctives. Si l'émotion n'est jamais simulée chez l'animal, c'est qu'il est le même partout et qu'il ne peut être qu'égal à lui-même, quand la diversité des adaptations et des systèmes sociaux distingue l'homme. Cette fidélité première des expressions aux passions qui définissent la carrière de l'homme fait du langage des émotions, non seulement un kit de vie et de survie, mais l'idiome de sa réalisation personnelle et sociale. Le mot de Lichtenberg : « Le visage de l'homme est pour nous la province la plus passionnante de la terre » résume cet appétit pour la reconnaissance d'humanité, à l'opposé de l'homme de synthèse que serait l'homme sans passion, ou l'automate imaginé par Arnauld et Nicole. Dans *La logique, ou l'art de penser* (1709), Arnauld et Nicole identifient la scène et la croix du sujet mondain. Ils invitent à

> considérer que s'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, et que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine ne fussent que des statues automates [et qu'il puisse] en tirer tous les services que nous tirons des hommes, on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvements qu'il imprimeroit à ces statues : mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir et sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se ferait rendre par elles ; il ne seroit jamais flatté de leurs révérences, et même il s'en lasseroit, aussi-tôt qu'on se lasse des marionnettes. Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui font l'objet de l'amour des ambitieux : ils veulent commander à des hommes et non à des automates, et leur plaisir consiste dans la vue des mouvements de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres (p. 60-61).

Ce besoin de reconnaissance fait de la société du semblable une donnée constitutive de la subjectivité. Étrangers à nous-mêmes, instruits par le regard des autres que nous instruisons par ce que nous sommes, c'est le partage d'un même jeu d'expressions, préalable à la connaissance, qui nous fait conspécifiques. Dans une expérience dont les images ont été souvent reproduites, Andrew N. Meltzoff et M. Keith Moore ont démontré que des nourrissons âgés de moins d'une heure peuvent imiter les actes humains (Meltzoff et Moore 1977, « Imitation of facial and manual gestures by human neonates ». *Science*, 198, 75-78 ; « Persons and representation : why infant imitation is important for theories of human development », in Nadel J. & G. Butterworth, dir. *Imitation in infancy*, 1999, pp. 9-13). Cette expérience, plusieurs fois reproduite, montre que l'aptitude à l'imitation faciale est innée.

> Une perspective courante, développent Meltzoff et Moore, veut que les nouveau-nés ne fassent aucun lien intrinsèque entre l'expression faciale d'autrui et leurs propres expressions faciales invisibles. On pensait que de tels liens se forgeaient empiriquement, par exemple à l'aide de miroirs (rendant visible le non-vu) ou par exploration manuelle des visages (rendant tangible à la fois le moi et l'autre). Pour éliminer ces expériences d'apprentissage nous avons testé l'imitation chez des nouveau-nés en contexte hospitalier (Meltzoff et Moore, 1983, 1989), le plus jeune étant âgé de 42 minutes. Ce test porta sur un grand échantillon de nouveau-nés (N = 80). Les résultats attestèrent une imitation faciale réussie […] On vit des nouveau-nés de 6 semaines se livrer à une imitation différée au terme d'une interruption de 24 heures. Les nourrissons auxquels un adulte montra un geste revinrent le lendemain et le virent poser avec un visage inexpressif. Ils regardèrent fixement ce visage et se livrèrent ensuite à une imitation de mémoire. Il n'est pas raisonnable de prétendre que les bébés ont un « réflexe » qui se déclenche un jour après la disparition de l'acte cible (Meltzoff et Moore, 2005 « Imitation et développement humain : les premiers temps de la vie », *Terrain*, 44, pp. 71-90).

La facilité de la communication émotionnelle est démontrée – s'il était besoin – par l'expertise banale d'enfants de six ans (Louis et Marie, en l'espèce – ma deuxième paire de jumeaux) qui, à l'instar des camarades de leur âge, sont en mesure de simuler (avec l'exagération voulue) les émotions primaires au simple énoncé de leur dénomination :

- Vas-y ! Je suis prêt !

Dégoût : ***Pouah ! C'est dégoûtant !***

Tristesse : - *Questo è molto triste !*

Surprise et surprise agréable : - *Ouaouh ! les cloches sont passées !*

- Grrr… Je suis très en colère !

- Maman ! j'ai peur !

« Rire Duchenne… »

Coda

Pour renouer avec l'analyse de Broca et le « bouleversement » de la morphologie cérébrale qu'il évoque, soit le « grand développement du lobe frontal », « l'atrophie du lobe olfactif », le primat de la vue, « le plus intellectuel des sens » et la « prépondérance de l'intelligence », on peut reconnaître dans le rôle emblématique des neurones miroirs, découverts dans l'aire F5 du macaque (*supra*), la scène où s'origine le décrochement proprement humain du socle émotionnel avec la naissance du langage. Supporté par le canal visuel, vecteur de l'imitation, le langage humain à ceci de particulier qu'il constitue une imitation médiate et différée (et non immédiate) – et finalement détachée – du réel observé. « Quiconque pose le pied sur le terrain de la langue, notait Saussure, peut se dire qu'il est abandonné par toutes les analogies du ciel et de la terre » (cité *supra*). C'est en effet la performance du langage humain que d'être en mesure de représenter le réel par la mise en œuvre de signes arbitraires. Les sons linguistiques n'existent pas dans la nature et diffèrent d'une langue à l'autre. Le pouvoir d'agencer, dans des phrases, des mots composés de sons qui ne sont pas significatifs en eux-mêmes, mais dont la combinaison produit un sens (qui n'est ni la chose ni l'imitation de la chose désignée) spécifie ce langage. Quand on analyse la faculté de parole, on constate qu'elle permet de créer un monde hors du monde, de rendre présent ce qui est absent : le passé, le futur, l'hypothétique, l'imaginaire, le faux, l'impossible. En produisant une description objective de son environnement, elle habilite l'homme à peser sur le cours des choses ou à s'y adapter. Sa capacité d'interlocution (l'échange d'informations), de réflexivité, de méta-communication (on explicite ce que l'on veut dire) ou de commination mettent ce dispositif, supporté par un câblage neuronal propre, au centre de la vie sociale. La double articulation et la grammaire sont ainsi le point fixe et le levier qui permettent à l'homme, sinon de soulever, du moins de conquérir le globe – si l'on considère qu'*homo sapiens* est le seul mammifère en mesure de s'adapter, du pôle aux tropiques, à tous les écosystèmes ou à s'en abstraire.

Si l'homme n'est pas un automate génétique et s'il échappe, dans ses (envahissantes) niches culturelles, à la fixité biotopique des espèces et aux lois de l'évolution, il n'habite pas pour autant son corps en propriétaire. La réflexivité en cause, seconde et réactive, oriente mais ne transforme pas la lave des passions humaines. « Maître cerveau sur son homme perché » reste otage des sentiments de son hôte. Les observations ici inventoriées militent pour un renversement copernicien de la perspective subjectiviste. La considération de l'émotion révèle que ce n'est pas le sujet qui rayonne, mais bien, à l'inverse, gravitant dans un ensemble de cercles qui va de la société des proches jusqu'à l'appartenance à l'espèce, qu'il emprunte sa quiddité à ce qui le fait commun. Si la qualification de l'existence rationnelle est : « Je pense, donc je suis », celle de l'émotion est : « Je suis ému, donc j'appartiens ». A l'ascèse solipsiste du chercheur de vérité, pour qui la société est un empêchement (dans une lettre à Guez de Balzac du 15 mai 1631, Descartes écrit de son séjour à Amsterdam : « Je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts ») s'oppose l'immersion originelle de celui qui est ému. Le propos est ici de rappeler la présence première du corps dans la vie sociale. Nous nous représentons comme des êtres pensants doués de sentiment : nous sommes des mammifères sensibles capables de pensée.

L'« effet McClintock » et effets apparentés :
oscillateurs couplés, synchronisation, société...

« Comme de voir bailler on baille ; et quelquefois on pisse par compagnie. »
Laurens Joubert (*Traité du Ris*, 1579, *op.cit.* p. 37)

« On ne peut pas ne pas communiquer. »
(École de Palo Alto)

Quel est le rôle du « sens chimique » chez l'homme, ce sens stimulé par des molécules, alors que la vue, l'ouïe et le toucher répondent à des stimulations physiques ? Cette page souhaite, avec l'exemple de la manière dont les cultures se représentent la biologie de la reproduction et la physiologie féminine (ce « continent noir », selon l'expression de Sigmund Freud), ouvrir un dossier où le « naturel » et le culturel se répondent et où les voies de la communication humaine sont mises à l'épreuve. Ce dossier permet d'aborder la question, principielle, de l'infrastructure biologique de la communication et de l'organisation sociale.

Chambrées...

Je voudrais présenter quelques données touchant un invariant de la féminité et la manière dont les sociétés traditionnelles et les sociétés techniciennes, respectivement, l'envisagent. Je vais parler d'un phénomène qui est à l'origine de l'expression « en catimini », du grec *katamênia*, « chaque mois », expression qui, étymologiquement, désigne la menstruation. La menstruation est donc – comme chacun sait – quelque chose qui est supposé devoir être dissimulé et dont on ne parle pas en public. Pour la bonne cause et pendant les quelques minutes qui me sont imparties, je vais donc demander au président de séance la permission de lever le coin d'un tabou…

La physiologie féminine fait l'objet, dans la généralité des cultures, d'une perception ambivalente que la biomédecine a largement démythifiée. Universellement déifiées ou diabolisées, les valeurs symboliques associées à la féminité et à la maternité sont aujourd'hui passibles d'une lecture matérialiste qui met l'Orient et l'Occident d'accord – c'est le thème de ce colloque – en unifiant ce que le beau sexe – *le sexe*, puisque la langue classique résume le genre féminin par ce mot – a en partage : la charge de porter et de mener à terme l'enfantement.

Si le sang cataménial doit être tenu en catimini, c'est parce les traditions lui attribuent un pouvoir dangereux.

> Ce sang suscite une terreur générale attestée par l'universalité du rejet de la femme menstruée : « Il n'y a pas de sphère de la vie humaine dans laquelle on observe une plus grande uniformité que dans le traitement de la femme en menstruation ou en couche » (Jean-Paul Roux, 1988, *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris : Fayard. p. 59). Partout, des interdits s'observent quant aux relations sexuelles, à la préparation des aliments, l'entretien ou l'approche du feu, l'accès aux lieux consacrés religieusement (Nouvelle-Guinée, Bénin, Centre Afrique, Japon, Malaisie, Tziganes, Mazdéens, Parsis). Nombreuses sont les régions d'Afrique et d'Asie où les femmes sont isolées dans des « maisons de femmes », des « maisons de menstruantes », des « huttes de malédiction », construites, en Océanie, sur les mauvais endroits *(bad places)* réservés également aux latrines et aux porcs (Mead, 1982), ou assignées à des « retraites dans l'ombre » dans des espaces séparés des maisons (Cambodge, Afrique) (Denise Jodelet, « Imaginaires érotiques de l'hygiène féminine intime », *Connexions*, 2007/1, n° 87, p. 105-127).

Quand on rapproche, donc, les données de l'Orient et de l'Occident touchant la menstruation, on constate, en effet, une stigmatisation et une ségrégation quasi identiques, justifiées par une philosophie de la différenciation sexuelle mise en œuvre selon la dialectique du pur et de l'impur.

Dans la religion juive, le statut de la femme menstruée est régi par une loi dite de l'impureté (*niddah*) qui concerne tant la menstruation que l'accouchement. La période d'impureté est de sept jours pour les règles, quarante pour les relevailles après la naissance d'un garçon et quatre-vingts après celle d'une fille. La femme en règles doit porter un vêtement spécial qui signale son état. Le code de la loi juive, *Sulhan Arukh*, détaille les opérations nécessaires à l'examen et à la purification des parties intimes de la femme en menstrues. En islam, la Sunna, qui rapporte les hadiths du prophète Mohamed et fait office de recueil de préceptes de vie pratique, codifie la toilette rituelle (*tahâra*) du croyant et traite aussi de la menstruation. « Le sang des règles, lit-on dans

Hûsn Aliswà, cause une souffrance, un dommage par son odeur, ce mal et ce dommage est la souillure ainsi que son endroit ». L'opposition pertinente, concernant l'Orient et l'Occident, à ce titre, n'est pas géographique ou culturelle, elle est historique. C'est l'assomption de l'approche matérialiste qui, par opposition au monde désacralisé qu'elle promeut, où les notions de « pur » et d'« impur » reçoivent un sens strictement sanitaire, crée un « autre » en découvrant un monde traditionnel régi par des codes religieux.

C'est donc la magie *inquiétante* de la femme, mais peut-être aussi sa magie *positive* qui tombent devant le matérialisme de l'approche scientifique. Je voudrais simplement rappeler que ce qu'on nomme la « libération de la femme » repose aussi sur la connaissance et sur la maîtrise de ce qui faisait son « mystère » et sa « puissance », le processus de la génération. C'est là un mouvement sociétal caractéristique des sociétés libérales qui a pour conséquence la *neutralisation des genres* (voir : « La techno-structure par l'exemple : neutralisation des fonctions et des genres »). Le matérialisme et l'économie ignorent le genre. Le genre dominant est probablement aujourd'hui le neutre. Il est, par exemple, interdit de spécifier le sexe quand on passe une offre d'emploi. (La loi du 13 juillet 1983 stipule que « nul ne peut mentionner ou faire mentionner dans une offre d'emploi […] le sexe ou la situation de famille du candidat recherché ». Les recommandations officielles sur l'égalité salariale des hommes et des femmes relèvent de cette philosophie.)

Représentations de la menstruation (suite)

Il en va tout autrement dans les sociétés traditionnelles, je l'ai dit, où la position symbolique de la femme est associée à sa part dans la différence des sexes et dans la procréation. La femme menstruée y fait l'objet de rites de défiance et de ségrégation particulièrement sévères. Dans le Lévitique et dans le Coran, par exemple, elle est une source d'impureté et de danger. Le Coran met en garde : « La menstruation est un mal. Tenez-vous à l'écart des femmes jusqu'à ce qu'elles deviennent pures ». L'évêque Isidore de Séville (570-636) dépeignait ainsi les effets du sang menstruel :

> Au contact de ce sang, les moissons ne germent pas, le vin surit, l'herbe jaunit, les arbres perdent leurs fruits, le fer est mangé de rouille et le cuivre s'oxyde. Si des chiens viennent à en avaler, ils deviennent fous. Même la colle bitumineuse, qui ne se laisse dissoudre ni par le fer, ni par les eaux, quand elle est polluée par ce sang, se désintègre.

Le savoir populaire n'est pas en reste : les règles sont supposées faire tourner la mayonnaise, aigrir le vin, ternir les miroirs, faner les fleurs... Un texte allemand du XVIIème siècle (cité par Fritz Vosselmann, *La Menstruation*, Paris : L'expansion scientifique française, 1936, p. 72) donne les instructions suivantes aux femmes menstruées :

> ...que la fille ne se mêle pas aux gens, évitant danses et noces / Que les femmes mariées soient particulièrement attentives / De façon à éviter de loin les hommes à l'époque des fleurs / Afin qu'elles ne pleurent ni ne s'irritent, ni ne les battent / De peur que le poison ne déforme leurs membres. / Qu'elles évitent de toucher et d'embrasser les enfants, / De toucher les mets à la cuisine, / De s'approcher du tonneau à la cave / De s'attarder près des arbrisseaux au jardin / De se mirer dans aucune belle glace, / Mais qu'elles restent, bien tranquilles chez elles / A coudre et se bien garder, / Qu'elles ne soient point parcimonieuses de la toile de lin, / Afin d'éviter que la domesticité ignorante / Ne trouve sur le plancher la rouille morbide.

> Les Anciens, résume un médecin à la fin du XIXe siècle, disaient du sang utérin qu'il aigrissait les vins nouveaux par ses vapeurs, qu'il stérilisait les semences, faisait mourir les greffes des arbres, desséchait les fruits, brûlait les jeunes plantes, ternissait la glace des miroirs, émoussait la pointe du fer, effaçait la beauté de l'ivoire, tuait les abeilles, rouillait le cuivre, infectait l'air et enrageait les chiens (Dr. E. Monin, *Les Odeurs du Corps humain, Causes et traitements*, Paris : G. Carré, 1885, p. 284-5).

Le flux menstruel est compris comme *une pollution mortifère* (qui tire vraisemblablement sa « dangerosité », entre autres valeurs, de sa signification de fécondation non aboutie) *dont il faut protéger les processus vitaux*, gestations, fermentations, coctions, floraisons...

On peut se demander si ces conceptions ne sont pas, à divers degrés, toujours vivaces. Une enquête commandée par la société Tampax révèle, par exemple, que la menstruation n'est pas un sujet dont il est décent de parler à table. Les réponses de médecins généralistes à un questionnaire sur le vécu des règles sont à l'avenant : « Que peut-on dire sur un pareil sujet ? » s'interrogent certains ; « C'est un sujet féministe ? C'est une enquête style Marie-Claire ? », « On le verrait mieux distribué à la sortie du métro » (Queneau-Sébille, 1986, p. 23). Dans la publicité concernant des serviettes périodiques et des tampons (dits significativement « hygiéniques »), la couleur rouge est proscrite et c'est un liquide d'un bleu auspicieux qui est supposé démontrer l'efficacité de l'absorption. Catéménial requiert toujours « catimini ».

La médecine de la fin du XIXe siècle s'est signalée par une approche de la menstruation « *à la frontière entre maladie physique et maladie psychique* » (référence utilisée *infra* : Jean-Yves Le Naour et Catherine Valenti « Du sang et des femmes. Histoire médicale de la menstruation à la Belle Époque », *Clio*, numéro 14/2001, « Festins de femmes », [En ligne : URL : http://clio.revues.org/document114.html]). Le médecin Icard élabore une véritable typologie de ce qu'il appelle les « psychoses menstruelles », c'est-à-dire ces paroxysmes de folie qui touchent certaines femmes indisposées (Icard Séverin, 1890, *L'état psychique de la femme pendant la période menstruelle, considéré plus spécialement dans ses rapports avec la morale et la médecine légale*, Paris, Thèse de médecine, Paris : Félix Alcan). Icard distingue huit catégories de psychoses menstruelles. La première est la kleptomanie ou vol à l'étalage ; c'est celle qui, selon Icard, a « les liens les plus étroits avec la fonction ovarique » (*op. cit*., p. 134). Elle se manifeste « presque toujours au moment des règles » (Schwob Aimé, 1893, *Contribution à l'étude des psychoses menstruelles,* Lyon, Thèse de médecine, citée par Le Naour et Valenti) et concerne les femmes de toutes condtions, « y compris les dames de la bonne bourgeoisie, souvent surprises la main dans le sac aux comptoirs des grands magasins : comme les autres, elles aussi sont soumises aux lois de l'espèce » (Le Naour et Valenti, §32). L'influence des menstrues peut aller jusqu'à la nymphomanie, « véritable accès de fureur utérine, transformant en bacchante la fille la plus timide et la vierge la plus chaste en Messaline éhontée dont n'approche même pas l'effronterie des plus basses prostituées » (Icard, *op. cit*., p. 186).

Le principe de l'irresponsabilité pénale de la femme menstruée est posé dans cette approche. La menstruation serait un facteur à décharge dans le cadre d'un procès pour meurtre. En 1888, le docteur Brouardel mentionne le cas d'une certaine H. C., bonne d'enfants âgée de quinze ans, qui tua le petit garçon de deux ans dont elle avait la charge : « On reconnut que le même jour elle avait ses règles pour la première fois. Le rapport des médecins fut favorable à sa non responsabilité » (cité par Le Naour et Valenti, §36). Invoquant l'article 64 du Code pénal qui pose l'irresponsabilité pour cause de démence lors d'un crime, certains praticiens proposent, en cas d'homicide perpétré par une femme, de systématiser l'enquête sur l'état menstruel de la coupable au moment des faits : « Le médecin expert, s'il est appelé à se prononcer sur l'état mental d'une accusée dont l'action reste inexpliquée ou laisse présumer une perversion des sens, devra donc, toujours, porter son attention sur la fonction menstruelle […] » (cité par Le Naour et Valenti, § 36).

Dans une optique naturaliste, la conception populaire comprend aussi la menstruation comme une phase nécessaire dans le processus naturel de la génération.

> La fleur, écrit Ambroise Paré est le fondement ou préparatif à la semence et au fruit de chaque plante. Pour cette cause, on appelle « fleurs » les purgations menstruelles de la femme, d'autant qu'elles précèdent communément et sont comme préparatifs à leur fruit, qui est l'enfant, dont il s'ensuit que les femmes ne pensent avoir d'enfants devant qu'avoir leurs fleurs (*Œuvres complètes d'Ambroise Paré,* Paris : J.-B Ballière, t. 2, 1840, chapitre LVIII, p. 761).

Ce qu'exprime le proverbe : « Qui ne fleurit, ne graine ». « Vénérable cerisier tout en fleurs / Cette femme bien conservée / aimerait aussi refleurir », philosophe un haiku du poète japonais Bashô (1644-1694). (En réalité, le commentaire d'Ambroise Paré repose sur une assimilation phonétique légitimée par la conception populaire qu'il développe : le terme qu'il devrait gloser n'est pas « fleurs », mais probablement « flueurs », de *flux-fluere*, euphémisé par l'usage et devenu « fleurs »).

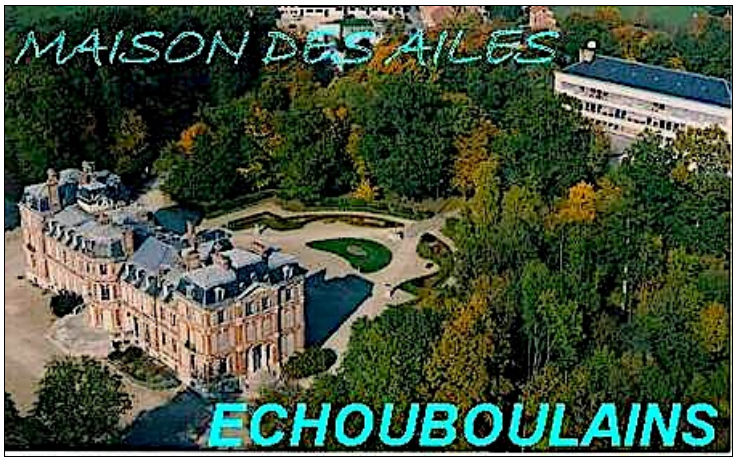
C'est à cette approche naturaliste que les expériences auxquelles je vais faire référence maintenant se rapportent en quelque manière. (Où l'on voit que, depuis Ambroise Paré, la connaissance des mystères féminins a fait quelque progrès.) J'en viens donc à la partie positive de mon exposé, qui commence par des considérations qui vont peut-être paraître anecdotiques… mais qui mènent droit au but.

Une subodoration à la portée d'un soldat de deuxième classe

J'ai fait mon service militaire (dit « service national » : loi Messmer de 1965) dans un orphelinat de jeunes filles... Dans cette institution, la séparation entre les « appelés » et les « demoiselles » était de rigueur. Cet orphelinat, qui avait vocation à recueillir et à former les pupilles de l'armée de l'air, était aussi un lycée. Guère tenté par la sinécure de la Coopération et le statut de V.A.T., je n'avais rien fait pour échapper au destin commun (V.A.T. = Volontaire de l'Aide Technique : le terme « volontaire » nourrit ici une antiphrase pour qualifier un choix par défaut, un choix quand on n'a pas le choix : ce statut était, en réalité, avec la réforme, un moyen de se soustraire à la conscription et à son lot de promiscuité et d'humiliations ; c'était un temps heureux où il n'était pas besoin de se sectionner la première phalange – ou de se marier – pour tirer le bon numéro...). Quand, après avoir « fait mes classes », j'ai su que j'étais envoyé dans un lycée, j'ai pensé que, sans l'avoir demandé et rattrapé par la nécessité, on me destinait à l'enseignement chez ces demoiselles. Eh bien non ! L'armée m'avait affecté à ce

qu'on appelle sous son administration l'« infrastructure ». Pas l'infrastructure au sens marxiste, bien sûr. L'infrastructure, quoi ! *l'entretien* si vous préférez. L'orphelinat était hébergé dans un château du XIXe siècle, au milieu d'une forêt jouxtant la forêt de Fontainebleau. Parmi les quelques jeunes gens du « contingent » (les « appelés » – je me permets de rappeler ce langage aujourd'hui disparu, puisque l'obligation militaire n'existe plus depuis le 1er janvier 1997) affectés dans cette institution, j'avais un *alter ego* qui était charcutier dans le civil. Cet expert n'était pas là par hasard puisqu'il avait pour fonction, avec un adjoint originaire de la campagne normande, de nourrir, d'entretenir et de débiter un cochon qui était essentiellement nourri de la desserte de ces demoiselles. (Le cochon, vous pensez bien, retournait sur la table sous forme de jambons et de rillettes.)

Mon principal travail, à moi, demandait moins d'expertise, mais n'était pas dénué de poésie non plus, puisqu'il consistait, pour l'essentiel, à balayer les feuilles de l'allée d'accès au château. Tâche absolument nécessaire à l'ordre *square* du jardin « à la Française » – et symbolique aussi de cet éternel recommencement qu'est la vie humaine avec sa succession de saisons et de climatères (du grec *κλίμαξ*, *klimax*, échelle, qui donne l'expression, elle aussi passée de mode, *âge climatérique*, désignant la ménopause – je suis bien dans le sujet.)



Le château de Boulains (édifié en 1867)

La dernière remise des insignes, 1995 (source : AEPA)

J'avais également pour office, en effet, une autre mission en relation, elle aussi, avec les cycles de la nature. Nous sommes dans un orphelinat de jeunes filles, je l'ai dit, et j'accompagnais la directrice quand elle allait en ville (à Melun) pour faire provision de serviettes périodiques pour les demoiselles. Dans des circonstances que je ne peux pas préciser ici, j'ai donc remarqué (j'ai eu vent et j'ai eu confirmation, dirais-je – on va voir que le nez et l'enquête scientifique ont partie liée dans cette affaire) qu'il existait une tendance à la *synchronisation des cycles menstruels chez les filles du pensionnat*. Bon, vous le savez sans doute, cette observation avait déjà été faite. Chez les femmes vivant en collectivité, dans les couvents notamment, ou dans les prisons... Je venais d'inventer l'eau tiède.

Quand j'ai été « démobilisé » – c'est le mot adéquat – j'ai bien sûr essayé d'en savoir plus et j'ai trouvé un article qui constitue le premier document du dossier que je présente ici – dû à une certaine Martha McClintock, publié en 1971 dans la revue *Nature*. Cette recherche pionnière, menée dans un internat de jeunes filles, mesurait, au terme d'une observation longitudinale, la synchronisation progressive des cycles ovariens des pensionnaires. Une chose, on le sait, est de *faire une observation empirique* – c'est à la portée d'un soldat de deuxième classe – autre chose est d'*établir la réalité d'un fait*, autre chose encore est de l'*expliquer*. On parle aujourd'hui de l'« effet McClintock » et Madame McClintock s'est de nouveau signalée à l'attention de la communauté scientifique en mettant en lumière, en 1998, soit près de trente ans après son premier article sur le sujet, le mécanisme de cette synchronisation – dont les agents, qu'on sait volatils (j'y reviendrai) ne sont pas, à ce jour, exhaustivement identifiés. (Je précise que les conclusions de ces études ont été contestées ; plusieurs expérimentations ont été réalisées pour lever les objections formulées, principalement méthodologiques. Et je rappellerai aussi, en préalable à cette discussion – par fidélité à l'environnement géorgique et populaire de cette observation : feuilles mortes, engraissement domestique et promiscuité… – la mise en œuvre par le savoir commun, chez les éleveurs de bétail en l'espèce, de routines qui induisent la synchronisation des chaleurs : la mise en lot des femelles ou l'introduction d'un mâle dans le troupeau.)
- *Qu'est-ce qui provoque cette synchronisation des cycles menstruels ? Et comment ?*
Avec cette question des modalités opératoires se pose aussi celle de l'intérêt (de l'intérêt évolutif, s'entend) de cette synchronisation.
- *Quel avantage (il s'agit bien entendu d'un avantage* hérité*, phylogénétique) peut-il y avoir à cette synchronisation ?*

L'hypothèse des phéromones humaines

Les phéromones [*pherein* (transporter) et *hormôn* (exciter)] sont des signaux chimiques de reconnaissance et l'existence des phéromones humaines, vous le savez, est discutée. Le naturaliste Jean Henri Fabre (1823-1915 ; voir : « “Foi d'animal !” : Vérité du bestiaire dans la fable et le conte ») avait observé, chez les papillons de nuit (*Saturnia pyri*, Grand paon de nuit), qu'une seule femelle pouvait attirer des centaines de mâles et que cette attraction cessait lorsqu'on l'enfermait sous une cloche étanche (*Souvenirs entomologiques*, 1900, VIIème Série, chapitre 23). Il en avait conclu que l'appel était olfactif. Mais, au vu de la distance en cause, il invoquait aussi des « radiations inconnues ». On peut considérer Fabre comme le découvreur de l'action des phéromones.

Le Grand-Paon (*Saturnia pyri*)
(source : www.laplanetedesinsectes.net)

Adolf Butenandt identifie et établit la formule chimique de la substance concernée en travaillant sur le *Bombyx mori*, le papillon du ver à soie (il utilise 300.000 femelles à cette fin, provenant de la sériciculture). C'est un alcool gras non saturé, qu'il baptise le Bombykol. Soumis à de fortes concentrations, le mâle nettoie ses antennes, fait vibrer ses ailes et effectue des mouvements de copulation.

Adolf Butenandt (1903-1995) est le principal découvreur de hormones sexuelles. En 1929, il isole l'œstrone à partir de l'urine de femmes enceintes et, en 1931, l'androstérone (un métabolite de la testostérone, synthétisée à partir du cholestérol par les cellules de Leydig et les surrénales) à partir de 17 000 litres d'urine. Il est lauréat du prix Nobel de chimie en 1939.

Les phéromones sont des substances émises par la plupart des animaux (et certains végétaux) ; elles agissent comme des messagers sur les individus de la même espèce. En fonction de leur structure, ces molécules organiques sont plus ou moins volatiles (phéromones d'alarme) ou persistantes (phéromones de piste ou de territoire). Sexuelles, grégaires, épidictiques (d'espacement), de piste ou d'alarme, elles opèrent en quantités infinitésimales et peuvent être transportées et perçues à plusieurs kilomètres. Chez les mammifères et les reptiles, les phéromones sont détectées par l'organe voméronasal, tandis que les insectes utilisent généralement leurs antennes à cette fin (nous avons tous observé des fourmis égarées recoller à la file après avoir « palpé l'air » de leurs antennes). Les phéromones sont des substances chimiques comparables aux hormones. Alors que les hormones classiques (insuline, adrénaline, etc.) sont produites par les glandes *endocrines*, les phéromones sont généralement produites par des glandes *exocrines*, ou portées par l'urine. Elles peuvent être volatiles (perçues par l'odorat), ou agir par contact (ce sont les composés cuticulaires des insectes, par exemple, perçus par les récepteurs gustatifs). Elles jouent un rôle primordial lors des périodes d'accouplement, et chez certains insectes sociaux, telles les fourmis ou les abeilles, elles se révèlent nécessaires au bon fonctionnement du groupe. Les phéromones sexuelles des insectes sont spécifiques et contribuent à l'isolement reproducteur. Elles définissent l'espèce. Les mammifères détectent les phéromones grâce à un organe spécialisé dit « de Jakobson » (qui en a donné une description en 1811 chez les vertébrés ; l'organe en cause avait été identifié par Frederik Ruysch et dénommé *canalis nasalis*, chez l'enfant, en 1703), ou organe voméronasal, vestigiel chez l'homme et dont la fonction, si elle existe, est discutée. Cet organe est relié à l'hypothalamus dans une zone qui contrôle le système endocrinien responsable de la physiologie sexuelle et du comportement reproducteur. La communication humaine est principalement visuelle et auditive. Il est admis que la station droite et le développement des facultés cognitives aient libéré *homo sapiens* de cette dépendance. Le traitement des odeurs ne fait qu'indirectement intervenir les aires linguistiques et les fonctions cérébrales néo-corticales.

Reconnaître une action phéromonale requiert plusieurs conditions : identifier le *signal*, identifier l'*organe* qui a interprété ce signal et décrire les *mécanismes* physiologiques et comportementaux (stéréotypés) induits par ce signal. Si l'on n'a pu découvrir de liaison nerveuse entre les cellules sensorielles de l'organe voméronasal humain et le cerveau, la mise en évidence du fait que, chez la souris les phéromones soient interprétées complémentairement par l'organe voméronasal et par la muqueuse nasale permet de supposer que, chez l'homme, les neurones olfactifs peuvent être aussi capables d'interpréter ces substances spécifiques (il ne serait pas besoin d'avoir un organe voméronasal fonctionnel pour percevoir des phéromones). Il a été montré expérimentalement que l'occlusion mécanique de l'OVN chez l'homme ne changeait pas le traitement neuronal d'une (hypothétique) phéromone humaine, l'androstadiénone. Dans le même sens, la comparaison de la sensibilité de sujets ayant un OVN identifiable avec ceux chez qui aucun OVN n'a pu être détecté ne fait pas apparaître de différence significative. La communication phéromonale chez l'homme pourrait donc être gérée par le système olfactif principal (Marilyn Jones-Gotman *et alii* : « The Vomeronasal Organ is not Involved in the Perception of Endogenous Odors », *Human Brain Mapping* 2011 Mar ; 32(3) : 450-60).

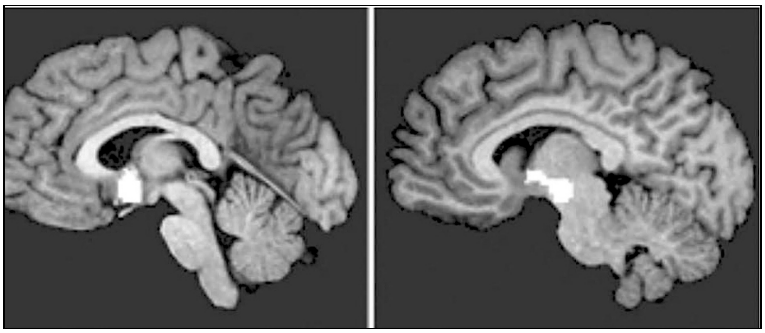
Quoi qu'il en soit, cette inquisition du monde animal, où l'action des phéromones est bien établie, dans le monde de la culture fait évidemment question. Instruire les compétences du nez c'est, si l'on se réfère (par exemple) à l'étude de Broca, citée plus haut (où il est fait état du primat de la vue, « le plus intellectuel des sens », de « l'atrophie du lobe olfactif » et de la « prépondérance de l'intelligence »), remonter l'évolution et ignorer ce « bouleversement » de la morphologie cérébrale qui définit l'hominisation. La communication chimique est en effet primitive, c'est la communication des profondeurs. Les organismes benthiques, créatures des abysses (*benthos* : profondeur) utilisent l'essentiel de leurs capacités cérébrales pour émettre et analyser les signaux chimiques qui leur permettent de se nourrir, de repérer des prédateurs et de trouver des partenaires. Ces récepteurs chimiques aquatiques ont suivi les espèces dans leur aventure terrestre, l'« invention » du nez répondant spécifiquement au mode de communication aérien de molécules volatiles, de faible masse molaire et

identifiables par des récepteurs spécialisés. Double singularité du nez qui signale son « indiscrétion » (il juge avant qu'on lui ait demandé son avis) et qui témoigne de la valeur évolutive qu'il a pu représenter : 1) c'est le seul organe sensoriel qui soit en prise directe avec le « cerveau émotionnel », notamment avec l'amygdale, siège des réactions instinctives de vie et de survie et 2) les cellules olfactives possèdent une capacité de neuro-régénération unique (celles-ci se renouvellent grâce à des cellules souches capables de se transformer en nouveaux neurones olfactifs – cette propriété pouvant être utilisée en médecine régénérative). Alors que l'homme se veut libre, affranchi, « dénaturé », responsable en conscience de ses choix, il apparaît que les fonctions les plus nécessaires à son existence engagent *aussi* des dispositifs en communication directe avec les structures archaïques de son système nerveux. De fait, le sens chimique est, paradoxalement si l'on considère l'usage conscient qui en est fait et les capacités qui lui sont attribuées, le sens le mieux représenté dans le génome humain.

Un acquis des recherches sur l'odorat est en phase – au moins dans son constat – avec l'individualisme moderne. Celles-ci confirment, certes par des voies très prosaïques, le caractère unique de chaque individu. La singularité se niche là où on ne l'attend pas nécessairement. Il existe, en effet, une empreinte volatile distincte, une odeur, propre à chaque individu. Le système immunitaire, révélé notamment par la pratique de la greffe d'organe, permet de distinguer le « soi » du « non soi » grâce à des protéines spécialisées présentes sur la membrane de toutes les cellules d'un même sujet. Éliminées avec la sueur, inodore, et dégradées par des micro-organismes dont l'activité est associée au complexe majeur d'histocompatibilité (CMH), elles font office de signature individuelle. L'empreinte chimique individuelle est ainsi une combinaison de plusieurs centaines de substances volatiles dont certaines sont liées au genre (Dustin, J. Penn *et alii* : « Individual and gender fingerprints in human body odour », *Journal of the Royal Society Interface,* 2007 Apr 22; 4(13): 331–340) ; « The Intensity of Human Body Odors and the MHC: Should We Expect A Link? Claus, Wedekind *et alii*, *Evolutionary Psychology* 4(1) January 2006). Comparativement aux glandes eccrines réparties sur l'ensemble du corps, les glandes apocrines, principalement localisées sous les aisselles, dans la région ano-génitale, sur les aréoles mammaires et le cuir chevelu, interviennent peu dans le processus de thermorégulation. Associées au poil (au follicule pilo-sébacé), leur fonction principale paraît être de signalisation. Chez l'homme, les sécrétions des glandes sébacées du cuir chevelu, dégradées par les bactéries et les levures en composés aldéhidés et azotés, font de la chevelure une manière de « vaporisateur », mais c'est principalement la sueur axillaire qui exprime l'odeur individuelle.

C'est peut-être le lieu d'entonner le péan à la gloire du T-shirt pour sa contribution à la recherche scientifique… Le patibulum du T-shirt fait de cet uniforme le vecteur idéal de la publicité. (Le « patibulum » : de *patere*, exposé pour l'édification du public, patent, autre nom du gibet, est la partie transverse, « bras ouverts », de la croix ; « patibulaire » qualifie le gibier naturel de potence). *Dew it with Dewey* lançait sur ce support, dès 1948, Thomas E. Dewey pour sa campagne présidentielle. Mais c'est la conformation spécifique de ce vêtement devenu commun, l'aptitude passive des bras du « T » à emprisonner la sueur des aisselles (à la différence du marcel – débardeur, singlet – qui laisse échapper les fragrances), qui est mobilisée dans nombre d'études cherchant à identifier les fonctions du sens chimique. – Études relevant le plus souvent de cette discipline incertaine qu'est la psychologie (voir : G. Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », *R. M. M.,* 1958, n°1), l'étudiant en psychologie étant aujourd'hui l'animal de laboratoire le plus souvent mis à contribution.

Les sujets présentant des profils immunogénétiques voisins partagent aussi les mêmes préférences olfactives (Milinski, M., & Wedekind, C. « Evidence for MHC-correlated perfume preferences in humans », (2001). *Behavioral Ecology, 12*(2), 140-149). Dans le monde animal, le rôle des phéromones est établi. Chez l'homme la réception d'une putative phéromone masculine, l'androsténone (AND), et féminine, l'œstradiol (EST), a été mise en évidence par l'imagerie cérébrale :



Coupe de gauche : Activation (en blanc) de l'hypothalamus antérieur féminin par 4,16-androstadien-3-one (AND)
(sans effet visible sur la coupe du cerveau masculin).
Coupe de droite : Activation de l'hypothalamus par œstra-1,3,5(10),16-tetraen-3-ol (EST)
(sans effet visible sur la coupe du cerveau féminin).
(Savic I. « Imaging of brain activation by odorants in humans », *Current Opinion in Neurobiology,* 2002;12: 455-61)

S'il existe une odeur individuelle à quoi « sert-elle » ? Au-delà de la signalisation sexuelle, un enseignement de ces recherches est de montrer que, s'il existe bien un « air de famille », comme on dit, celui-ci n'est pas seulement physiognomique, visuel, il est aussi moléculaire, volatil. Il y a une corrélation entre reconnaissance olfactive et lien de parenté. D'une étude mobilisant 34 paires de frères et sœurs (13 germains, 10 demi-germains et 11 frères et sœurs par alliance), vivant depuis au moins deux ans dans la maison de leurs parents, les chercheurs concluent qu'il existe une affinité fondamentale entre les membres d'une même famille biologique et pensent pouvoir ainsi expliquer le fait que les enfants adoptés ou issus d'un autre lit seraient moins bien traités que les enfants biologiques. 27 sur 30 mères biologiques de ces enfants reconnaissent leur enfant, les mères des enfants adoptés se trompent 5 fois sur 7 et préfèrent l'odeur de leur enfant à celle d'un enfant né d'une autre femme. Les germains se reconnaissent dans 21 cas sur 31, les demi-germains dans 16 sur 28 et les enfants adoptés affichent des résultats de type aléatoire (Gall, J. and Weisfeld, G., 1998, « Sibling and offspring recognition by olfaction », paper presented at the 14th biennal conference of the International Society for Human Ethology, Burnaby).

L'intérêt à reconnaître le parent est de solidarité et de sécurité, mais il réside aussi dans le processus même de la reproduction sexuée qui peut être comprise, en effet, comme un mécanisme évolutif qui neutralise la capacité d'adaptation des agents pathogènes en redistribuant le stock génétique de l'espèce à chaque génération. Dans le monde animal, l'absence d'intérêt sexuel pour le parent est manifeste, la reproduction du même annulant le dispositif en cause : c'est le profil immunogénétique étranger qui est recherché. Ce que le test du T-shirt paraît confirmer chez l'homme (Glenn, E. Weisfeld *et alii* : « Possible Olfaction-Based Mechanisms in Human Kin Recognition and Inbreeding Avoidance », *Journal of Experimental Child Psychology*, 2003, 85 (3), 279-295). Les frères n'aiment pas l'odeur de leur sœur et les enfants pubères font état de la détestation ressentie à l'exposition de l'odeur de leur père. Des femmes à qui l'on soumet expérimentalement l'odeur de différents hommes déclarent une « préférence » pour celle produite par des hommes dont le système immunitaire diffère le plus du leur. Si la souris préfère la différence pour se reproduire, elle choisira, en revanche, pour élever sa portée, la compagnie de femelles partageant le maximum de CMH avec elles, qu'elle identifie comme étant des proches. L'homme rechercherait, lui aussi, la diversité génétique, mais également la sécurité pour l'élève de sa progéniture. C'est ce qui ressort d'études sur l'évolution des préférences féminines au cours du cycle menstruel : centrifuges en phase de fécondation et centripètes en perspective de gestation. Le « bon » partenaire biologique s'efface alors devant le plus sûr partenaire social… Avec cette question, associée à l'utilisation de la « pilule » : celle-ci simulant une grossessse par une augmentation permanente du taux d'œstrogènes, est-elle en mesure d'influencer les préférences émotionnelles ? Les femmes sous pilule, par hypothèse « naturellement » attirées par des hommes possédant un système immunitaire différent du leur, préfèreraient alors l'odeur d'hommes au profil immunogénétique proche (Wedekind C, Seebeck T, Bettens F, Paepke A.J, « MHC-dependent mate preferences in humans », *Proc. R. Soc. B.* 260, 1995, 245-249 ; S. Craig Roberts, L. Morris Gosling, Vaughan Carter, Marion Petrie, « MHC-correlated odour preferences in humans and the use of oral contraceptives », *Proceedings of the Royal Society, Biological Sciences*, 7 December 2008). (La pilule briderait l'esprit d'aventure propre à la reproduction sexuée.)

On peut aussi se demander, pour clore cette rapide recension (qui introduit plusieurs sujets qui seront ici abordés), si, à l'instar du monde animal, les humains émettent des signaux spécifiques en situation de stress ou de peur (en mesure de modifier le comportement). Une recherche présentée en avril 1999 (Association for Chemoreception Sciences meeting in Sarasota, Fla., Denise Chen et Jeannette Haviland-Jones) avait pour objet de tester cette hypothèse. Après projection d'une comédie et d'un film d'horreur, les échantillons de transpiration des cobayes, femmes et hommes, ont été soumis à interprétation. Plus de trois-quarts des femmes et plus de la moitié des hommes réussissent à identifier l'odeur de peur des spectateurs hommes devant un film d'horreur. Plus de la moitié des femmes la joie des hommes au spectacle de la comédie. Une étude complémentaire a mis en évidence l'amélioration des performances cognitives de 75 étudiantes à qui l'on a fait sentir des tampons imprégnés de sueur de peur : la peur augmente la vigilance… (Denise Chen, Ameeta Katdare and Nadia Lucas, « Chemosignals of Fear Enhance Cognitive Performance in Humans », *Chemical Senses*, 2006 31, 415–423).

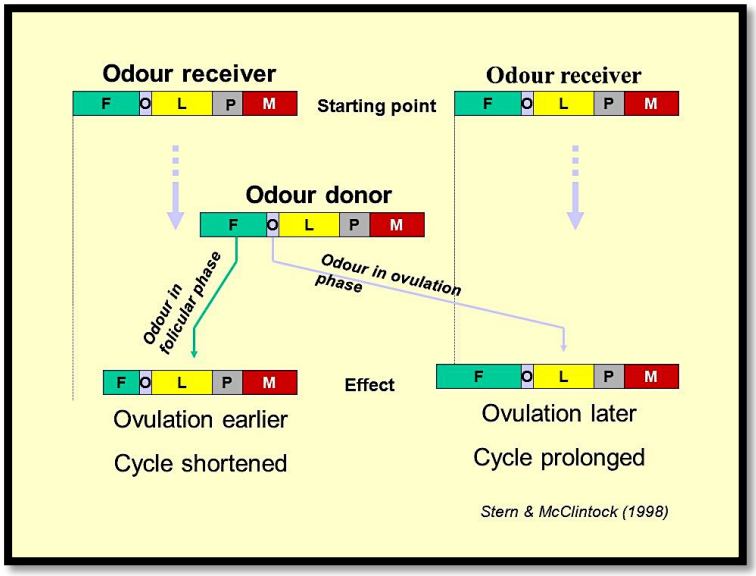
Effet Lee-Boot : *Lorsque des souris femelles vivent en groupe (sans mâle), leur cycle ovarien se ralentit et s'arrête.* Effet Whitten : *Si ces souris femelles sont ensuite exposées à un mâle adulte (ou à l'odeur de son urine), l'ovulation redémarre et les cycles se synchronisent.* Effet Vandenberg : *La présence d'un mâle adulte étranger entraîne une accélération du déclenchement de la puberté chez les rats femelles.* Effet Bruce : *L'exposition d'une souris pleine à un mâle qui n'est pas le géniteur provoque l'échec de la grossesse. La souris redevient rapidement fécondable.*

Une approche expérimentale de ce type de communication chez l'homme a donc été effectuée par Martha McClintock en 1971. Des observations empiriques anciennes de femmes vivant en collectivité font état d'une synchronisation des cycles menstruels. Il s'agissait d'en éprouver la réalité. L'étude de McClintock a porté sur des jeunes femmes partageant le même dortoir (ou les mêmes chambres) pendant plusieurs mois (135 jeunes femmes, âgées de 17 à 22 ans, pensionnaires d'un collège féminin). Son enquête met en évidence une synchronisation progressive des cycles menstruels au cours de l'année scolaire. L'étude laissait entière la compréhension du mécanisme de l'action en cause. Mais, en permettant d'écarter expérimentalement les hypothèses de la photosynchronie, de l'effet du contact avec des individus de sexe masculin ou de la maturation sexuelle des sujets étudiés, elle validait *a contrario* l'hypothèse phéromonale. Ces observations ont été ultérieurement reproduites (George Preti *et alii* **:** « Human Axillary Secretions Influence Women's Menstrual Cycles: The Role of Donor Extract of Females » *Hormones and Behavior* 20, 474-482 (1986) ; George Preti *et alii* : « Human axillary extracts: Analysis of compounds from samples which influence menstrual timing », *Journal of Chemical Ecology*, vol. 13, pp 717–731 (1987) ; Weller L, Weller A. « Human menstrual synchrony : a critical assessment », *Neuroscience and Biobehavioral Reviews,* 1993 ;17: 427-39).

Le modèle animal a permis de conforter l'hypothèse d'une telle action (1992). En exposant des rats femelles à un flux d'air portant les messages chimiques d'un animal émetteur situé à l'amont du flux, on constate l'effectivité de deux actions, effectivité qui permet de postuler l'existence de deux signaux : l'un qui accélère l'ovulation de l'animal receveur et l'autre qui la retarde, la conjonction de ces deux signaux produisant une *synchronisation de l'œstrus* (« A coupled-oscillator Model of Ovarian-cycle Synchrony Among Female Rats », Jeffrey C. Schank and Martha K. McClintock. *J. theor. Biol.* 1992, 157, 317-362). Ce modèle a été mis en œuvre par Martha McClintock et Kathleen Stern (1998) sur des cobayes humains. On fait porter des tampons de coton sous l'aisselle de sujets émetteurs. Le produit est déposé sur la lèvre supérieure du sujet récepteur où il doit rester pendant six heures. La procédure est répétée chaque jour pendant deux cycles successifs.

Les substances prélevées en phase folliculaire accélèrent le moment de l'ovulation chez les femmes réceptrices (et raccourcissent la durée leur cycle). Les substances prélevées le jour de l'ovulation ou les deux jours suivants retardent l'ovulation chez les réceptrices (et allongent la durée du cycle).
Un modèle mathématique simple permet de comprendre comment la conjonction de ces deux signaux produit la synchronisation de l'œstrus.

Plus précisément, des femmes ayant une durée normale et régulière du cycle menstruel voient leur cycle réduit de 1,7 ± 0,9 jours lorsqu'elles sont exposées quotidiennement et pendant deux cycles consécutifs à l'odeur axillaire de femmes en phase folliculaire, tandis que le cycle est augmenté de 1,4 ± 0,5 jours lorsque la donneuse est en phase ovulatoire. On peut conclure que le corps féminin secrète des substances qui agissent sur le cycle ovarien et que la sueur axillaire porte un agent, à identifier, auteur de la synchronisation en cause.



La question se pose de l'intérêt évolutif de cette synchronisation. McClintock (1992, art. cit., p. 357), après avoir rappelé que l'oscillateur couplé qu'elle a mis en évidence est en mesure de réaliser la synchronie mais aussi l'asynchronie des cycles ovariens, remarque qu'un tel dispositif permet une adaptation optimale aux conditions environnementales et que la réponse tient vraisemblablement dans les possibilités de modulation des stratégies de reproduction. Au plan philosophique, et pour ce qui intéresse la présente recherche, c'est évidemment cette inclusion de l'espèce dans le règne animal qui fait question.

Je rappelais tout à l'heure qu'il était interdit de spécifier le genre sur une offre d'emploi. Je compléterai cette remarque en notant qu'on estime aujourd'hui à plusieurs millions le nombre d'enfants nés par PMA dans le monde. C'est aussi cela la « libération de la femme », la démythification des « mystères féminins », avec ses valences négatives mais aussi positives, telle la croyance populaire qui assimile le cycle menstruel au cycle de la lune : la femme est fertile au milieu de son cycle, telle la lune au milieu de son cours, c'est la « pleine lune » féminine. Une dépossession qu'exprime un jugement qui circule sur internet, emprunté à un ouvrage intitulé *La terre des femmes et ses magies*, précisément : « Règles confisquées, fécondité oubliée, maternité ajournée, ménopause différée, rythmes féminins gommés, une femme semblable à l'homme doit naître ». Le déplacement de la fécondation *in vivo* (avec tous les fantasmes de la reproduction) à la fécondation *in vitro* ne démythifie pas seulement le ventre féminin (on sait que ce n'est pas la mère qui fabrique l'enfant, qui pourrait – théoriquement – se développer hors du corps maternel), ce déplacement est en mesure, peut-être, avec l'avènement d'un éco-féminisme en réaction à la médicalisation de la reproduction, de servir l'assomption de la personne.

Cadre de référence : oscillateurs couplés, synchronisation, société...

Ce sujet, qui concerne l'*infrastructure* – c'est le mot juste – le soubassement biologique de notre humanité, pose *le problème plus général de la mise en phase et de la mise en conformité des êtres sociaux que nous sommes*. On constate en effet que, dans le monde animal, beaucoup de phénomènes s'expriment en synchronie et selon diverses voies : les criquets stridulent à l'unisson, les lucioles mâles émettent leur flashes en concomitance. Certains de ces comportements sont d'ailleurs susceptibles d'être induits par le manège d'un congénère : les chorus animaux, la ponte ou la construction du nid chez les oiseaux, pour ne pas parler de la pariade, sont de cette sorte. L'espèce humaine, où les phénomènes mimétiques sont nombreux, ne fait pas exception et on peut penser que *la recherche des modalités de mise en phase en général touche aux mécanismes les plus profonds de l'organisation sociale et de la transmission culturelle*. Il y a un intérêt évident à faire comme tout le monde ; au moins « pour ne pas se faire remarquer », comme on dit. En effet : que le mode de communication soit chimique, sonore ou sémantique, il n'y a pas de groupement, d'association, de société sans *coordination*. Ce phénomène est d'ailleurs observable au niveau cellulaire : il concerne les neurones, les myocytes ou les cellules musculaires squelettiques striées. Des neurones de la moelle épinière synchronisent les électrolytes de l'organe électrique de la torpille, leurs potentiels d'action s'additionnant pour engendrer les décharges électriques qui permettent à l'animal d'immobiliser ses proies. La respiration, la sécrétion de l'insuline ou la pulsation cardiaque sont ainsi passibles de phénomènes de résonance électrophysiologique, comme le montre l'action du stimulateur cardiaque sur la fibrillation (action désynchronisée des cellules myocardiques auriculaires). Pour que le sang circule efficacement dans le corps, il faut que toutes les fibres musculaires du myocarde, commandées par une impulsion électrique, se contractent ensemble. « L'union fait la force », dit-on « à l'armée »... Quand les impulsions électriques ne sont pas synchronisées, les fibres musculaires réagissent de manière anarchique, n'assurant plus la circulation du sang. Le choc électrique induit par le défibrillateur a pour effet de dépolariser les cellules cardiaques et de les faire redémarrer de façon synchrone.

Un système simple de la mise en phase, c'est l'ordre, l'injonction, l'ordre intimé à des sujets qui sont *a priori* réceptifs et qui le comprennent de la même façon. Chacun sait que ce qu'on apprend à l'armée, pour l'essentiel, c'est à marcher au pas. Activité qui requiert une écoute et une synchronisation rigoureuse des individus. « L'armée va t'apprendre à vivre ! » disait-on dans les chaumières au jeune rebelle ou aux « têtes dures » (*aux têt' calebasses*). Mettre au pas, c'est mettre au pas. Pour faire marcher la troupe comme un seul homme, il faut respecter un certain nombre de contraintes communicationnelles. À cet effet, les ordres sont proférés en deux temps. Un temps long qui prévient qu'un ordre va être donné *« Gaaaarde... »* et un temps bref et énergique qui constitue l'ordre en lui-même *« ...à vous !»* ; *« En avaaant.../ (M)arche ! »* ; *« Demi-touuur.../ Droite ! »* Comparativement, les signaux de désamorçage et de dissolution de la troupe ne sont pas binaires mais singuliers : *« Repos ! »* ; *« Rompez les rangs !... »* Les êtres vivants étant généralement construits sur le principe de la symétrie bilatérale, la marche du bipède humain est un mouvement périodique caractérisé par un déphasage relatif (une symétrie temporelle) de valeur 0,5 : *Gauche droite... gauche droite...* (à la différence du saut du kangourou ou de la course en sac, où le déphasage est de valeur 0). Il suffit donc de partir du même pied (c'est le principal objet de l'apprentissage en question) pour produire cette harmonie si lourde de sens d'une troupe qui marche au pas cadencé. Le déphasage régulier étant d'une demi-valeur – ce qui exclut les « canards boiteux » –,

il suffit, lorsqu'on a perdu le pas, de heurter avec la pointe d'un pied le talon de l'autre pied, avalant ainsi le contre-temps, pour recoller à la période (intervalle de temps séparant deux passages d'un système oscillant) et pour communier à cette eurythmie fusionnelle.

Les lois de Pflüger (1829-1910) révélées par la contralatéralité du réflexe (expérimenté sur une grenouille spinale) montrent, qu'à la différence des automatismes de la pulsation cardiaque ou du péristaltisme, il existe une réponse adaptative du système nerveux central qui permet la réalisation de mouvements coordonnés. Erich von Holst (1908-1962), qui a spécialement étudié l'interférence des rythmes et proposé l'expression de *Magneteffekt* pour caractériser cette attirance des rythmes entre eux, considérait que leur coordination ne résultait pas d'un réflexe (local), mais d'un processus endogène (von Holst, E., 1939, « Die relative Koordination als Phänomen und als Methode zentralnervöser Funktionsanalyse ». *Ergebnisse der Physiologie, biologischen Chemie und experimentellen Pharmakologie*. 42(1) : 228-306). La mise en phase des individus produit un effet esthétique qui porte aussi des conséquences cognitives : « Quand j'entends les talons claquer, je sais que les cervelles s'envolent », a-t-on pu remarquer avec justesse (ce jugement, attribué à Lyautey, n'est pas seulement vrai des troupes qui défilent, mais aussi des spectateurs qui regardent le défilé). Le super-organisme qu'est la troupe est une sorte d'animal géant, un Golem qui obéit au doigt et à l'œil du démiurge. « La discipline est la force principale des armées » apprend-on quand on fait « ses classes » et les trois motifs principaux de réforme sont le valgus hypotonique (les « pieds plats »), la déficience visuelle et une intelligence vraiment, mais vraiment très au-dessous de la moyenne. « *Z'êtes plus con qu'la moyenne, vous ! ?* » aboie vers celui qui ne suit pas le sergent qui initie les recrues. C'est le refrain connu : *Dans la troupe, y'a pas d'jambe de bois / Y'a des nouilles mais ça n'se voit pas*. Il suffit de comprendre le « sens de la manœuvre » (la direction, pas la signification), selon une formule passée dans le langage courant, pour être « bon pour le service ». Un instructeur expert peut ainsi faire parader sa troupe comme un seul homme...

Le pont de la Basse chaîne, avant et après le passage du 11ième Léger, le 16 avril 1850.

Bon, même si on est ici dans l'infraculturel, on est dans la culture... J'aurais dû en effet commencer par rappeler qu'au-delà de son aspect conatif, la voix est un phénomène vibratoire. Le son est une vibration, mesurable par sa fréquence (nombre d'oscillations par seconde, exprimé en hertz). Si l'on émet, grâce à un générateur de son, une fréquence identique à celle d'un corps, celui-ci se met en résonance. La production de son synchrone est essentielle à l'harmonie du défilé. L'année où j'ai fait mon service militaire, l'armée avait équipé le *biffin* d'un nouveau type de chaussures, à la semelle en caoutchouc. Quelques mois avant le défilé du 14 juillet, on réalisa que ces chaussures étaient impropres à rendre la cadence d'une troupe parfaitement maîtrisée et défilant au pas : affaire d'État. Il fut question d'armer les chaussures de talonnettes en métal... Lorsqu'une troupe franchit un pont, il est d'ailleurs de règle de rompre le pas. Si la cadence du pas correspond, en effet, à la fréquence naturelle d'oscillation du pont, chaque pas est en mesure d'en accroître le balancement. C'est dans de telles circonstances que le Pont de Basse-Chaîne sur la Maine, près d'Angers, s'est effondré alors qu'une tempête soufflait, causant la noyade de 222 soldats et de 2 employés d'octroi. Un accident similaire est relaté en 1833, à propos du pont suspendu de Broughton, près de Manchester, ayant causé la mort de 40 soldats.

Si la voix peut s'analyser physiquement (seule la voix imaginée de la Castafiore est en mesure de briser le cristal : la voix humaine, à la différence d'un générateur de son qui peut produire un tel résultat, combine plusieurs fréquences et n'est ni suffisamment pure ni suffisamment puissante pour briser le verre), *elle est aussi chargée de sentiment*. Indépendamment de la sémantique, *strito sensu*, passible de la double articulation, l'onde sonore transmet des valeurs dont la résonance est émotionnelle. L'autisme paraît ainsi être caractérisé par une incapacité neurologique à distinguer la parole du semblable – dont l'interprétation mobilise des régions corticales spécifiques, le long du sillon temporal supérieur qui, en l'espèce, restent inactives – du bruit (Gervais *et alii* : « Abnormal cortical voice processing in autism », *Nature Neuroscience* 7, 801 - 802, 2004). La voix est une signature, un visage. Cette incapacité pourrait expliquer la difficulté des sujets autistes à interagir avec autrui et démontrer *a contrario* l'importance de la communication prosodique (et de l'empathie) dans les interactions.

Parallèlement, ou concurremment au canal auditif, le canal visuel ne se révèle pas moins décisif dans l'empathie et la coordination sociale. La découverte fortuite, en 1992, des « neurones miroirs » (Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V. and Fogassi, L. : 1996, « Premotor cortex and the recognition of motor actions », *Cognitive Brain Research*, 3, 131-141) dans l'aire F5 du cortex prémoteur ventral du singe (correspondant à l'aire de Broca chez l'homme) a donné matière à de nombreuses recherches qui suggèrent une fonctionnalité dédiée à l'interaction. Ces neurones miroirs s'activent, en effet, non seulement lorsque l'animal effectue un mouvement intentionnel (prendre des arachides posées sur une table, tourner une poignée pour ouvrir une porte), mais également lorsque l'animal *voit* un de ses congénères faire ce même mouvement. De surcroît, ces neurones réagissent essentiellement au stimulus visuel d'une interaction entre un agent corporel (main ou bouche, à l'exclusion d'un outil) et un objet cible. Ils se comportent comme des moyens de reconnaissance, non de simples mouvements, mais *de conduites socialement significatives et semblent en mesure d'identifier, par empathie cognitive, les intentions des congénères*. On a pu les qualifier de « neurones empathiques » (V. Gallese, « The roots of empathy », *Psychopathology* 2003 ; 36, 171-180) et expliquer sans charité l'altruisme, le désir de soulager la douleur communicative d'autrui, par celui de porter remède à sa propre douleur. Cette mise en correspondance et en équivalence (qui se révèle à l'imagerie cérébrale par un quasi recouvrement cartographique) entre perception et action (voir l'action c'est l'anticiper et – neurologiquement – l'accomplir) constitue déjà si, s'agissant du semblable, *voir c'est faire*, une action en commun qui peut constituer le substrat neuronal d'une synchronisation collective.

L'aptitude à percevoir les intentions, abondée par ce support commun à l'expérience d'une émotion et à la perception de cette expérience, joue un rôle essentiel dans l'ingénierie sociale. Et cette aptitude – banale au demeurant – ne pose problème à la théorie que si celle-ci se représente un sujet qui rayonne : qui perçoit, devine, anticipe et se met en phase, alors que si l'on inverse la proposition, si le sujet est conçu comme la rétraction d'une appartenance première, le paradoxe de la communication intersubjective s'évanouit. Quand il est question d'émotion, ce n'est pas l'individu qui est premier, c'est le groupe. Nous vivons ainsi, sans en avoir conscience, dans un bain collectif. C'est ce que met en évidence le mode opératoire de la contagion émotionnelle. Comment pourrais-je être affecté par la douleur d'autrui si cette douleur n'est pas déjà en quelque façon la mienne ? Pour que l'émotion se transmette sans décryptage analytique, il faut que ses expressions puisent à un même fonds. C'est ce que signifie peut-être cette façon des cannibales de Montaigne (*Essais*, I, ch. 31) d'appeler les humains « moitiés » (*« Ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres. »*) Quand on voit un personnage exécuter une action, on ressent ce qu'il ressent. C'est si vrai que la mimésis peut induire l'expérience émotionnelle du spectateur et que l'expression, consciemment ou inconsciemment imitée par un sujet, est en mesure de provoquer l'expérience émotionnelle qui lui correspond.

• Des soins dus aux morts (*c.* 422)

Ita cum illos qui occisi fuerant, in dilaceratione membrorum suorum, in conflagratione ossium, in dispersione cinerum, miseria nulla contingeret ; istos tamen qui nihil eorum sepelire poterant, magna misericordia cruciabat ; quia in nullo modo sentientibus ipsi quodam modo sentiebant, et ubi iam illorum nulla erat passio, erat istorum misera compassio.
(Augustin, De cura pro mortuis geranda*, VIII, 10)* ; la traduction du texte d'Augustin est accessible sur le site *<AnthropologieEnLigne.com>*)
[*Mais voyez : en vain on lacérait les membres des cadavres des suppliciés, en vain on brûlait leurs os, en vain on dispersait leurs cendres, aucune douleur ne les atteignait.* Et en même temps un grand sentiment de pitié affligeait le cœur de ceux qui ne pouvaient les ensevelir. Ils sentaient, pour ainsi dire, en ceux qui n'avaient plus aucun sentiment ; et la compassion s'inclinait vers ceux qui déjà étaient exempts de la souffrance.]
Nisi quia bene afficiuntur corda miserantium, quando ea dolent in mortuorum corporibus alienis, quae illo affectu, quo nemo unquam carnem suam odio habet, nolunt fieri post mortem suam corporibus suis ; et quod sibi exhiberi volunt quando sensuri non sunt, aliis non sentientibus curant exhibere dum ipsi sentiunt ? (IX, 11).
[C'est donc faire preuve d'un bon cœur et d'une compassion louable que de gémir de voir le corps d'autrui traité comme nous ne voudrions pas qu'on traitât le nôtre, et de rendre aux autres hommes des soins auxquels ils sont insensibles sans doute, mais auxquels nous sommes sensibles pour eux, parce que nous désirons qu'on nous les rende à nous-mêmes, lorsque nous y serons insensibles à notre tour.]

• Des Cannibales

« Secondement, (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) [ils dirent] qu'ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitiez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté ; et trouvoient estrange comme ces moitiez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prinsent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons » (Montaigne, *Essais*, I, ch. 31, Des Cannibales) .

• Des automates (déjà cité)

« S'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, et que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine ne fussent que des statues automates [et qu'il puisse] en tirer tous les services que nous tirons des hommes, on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvements qu'il imprimeroit à ces statues : mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir et sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se ferait rendre par elles ; il ne seroit jamais flatté de leurs révérences, et même il s'en lasseroit, aussi-tôt qu'on se lasse des marionnettes ». « Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui font l'objet de l'amour des ambitieux : ils veulent commander à des hommes et non à des automates, et leur plaisir consiste dans la vue des mouvements de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres. » (Arnauld et Nicole, *La logique, ou l'art de penser*, 1709, p. 60-61)

— Sauf les manchots, ça va de soi.
G. Brassens, *La mauvaise réputation* (1952)

Nous sommes reliés par des fils invisibles. Invisibles parce qu'ils ne sont pas constamment signalés à l'attention, mais ostensibles et contraignants dès que la communication émotionnelle change de degré ou de nature. Le sens – la sémantique sociale – est un milieu physique, à la manière d'un bain dans lequel les informations se propagent comme des ondes, tout simplement parce qu'elles sont en résonance avec les récepteurs, comme les touches d'un piano dont le clavier serait actionné par un interprète, mais qui actionnerait en réalité tous les récepteurs accessibles. La quotidienneté permet de vérifier que le seul fait de considérer une personne ou la simple présence engagent un processus automatique d'imitation et de simulation. L'émotion ne serait pas, en réalité, un phénomène subjectif se propageant dans le groupe ; elle ne se propagerait pas si elle ne préexistait pas virtuellement en chacun de ses membres : c'est le groupe en corps, *révélé*. La facilité de sa contagion démontre la fonction collective et la signification évolutive de l'émotion : ce n'est pas (seulement) moi qui suis ému, c'est le groupe, cette contagion signifiant que tout le groupe doit être ému quand un individu l'est : quand la nécessité de la contagion émotionnelle l'emporte sur toute autre considération. L'émotion intime la conduite à tenir en effectuant la synchronisation des individus. Ce qui vit et survit, ce ne sont pas les individus, c'est le groupe : un organisme composite, *ochlos* ou Léviathan qui marche d'un seul pas. Quand il ne se passe rien, le simple maintien du contact suffit à la vie du groupe, *« Je suis là, tu es là... »* : les signaux phatiques (dont le rire commun) garantissent la proximité du quotidien. Dans le monde animal, ce sont par exemple les signaux émis régulièrement dans les troupeaux de ruminants qui assurent le contact de membres spécifiés à l'intérieur du groupe. L'alerte n'est qu'une intensification d'un contact premier. Contact neutre, peut-être, sans intensité, sans contenu qui sorte de l'ordinaire. R.A.S. Cette emprise du « nous » sur le « moi » est engagée dès qu'un semblable paraît. Le cerveau catégorise dès la naissance la perception des personnes et la perception des objets. Une

recherche empirique des fondements de la reconnaissance de l'autre homme (« Territoire, proxémie, proximité : le proche et le lointain » et s.) fait le constat de ces liens invisibles qui nous relient au semblable, qui nous font communs avant d'être nous-mêmes et tels que ce qui affecte un individu affecte l'autre (« La “culture des analgésiques” et l’individualisme : quelques données pour une approche anthropologique et culturelle de la douleur »…). La présence d'autrui modifie radicalement la nature de l'environnement... Si voir, c'est faire, je *suis* l'autre dès que je le considère. C'est, à l'opposé de ce qu'enseigne une psychologie rapide, le « décrochage » de ce train de la société qui doit être appris : un empêchement à imiter et à suivre où se forge l'identité individuelle. Les processus cognitifs supérieurs – l'esprit critique – se développent ainsi, à la faveur des capacités inhibitrices du lobe frontal, dans la suspension de ce mode émo-mimétique caractérisé par la contagion. *Esse est percipi aut percipere*.

La valeur évolutive de l'imitation est démontrée par sa nature innée, comme l'ont mis en évidence les travaux de Meltzoff et Moore, en 1977 (« Imitation of facial and manual gestures by human neonates », *Science*, 198, 75-78). Cette faculté porte en effet les capacités d'apprentissage, mais commande également les structures fondamentales de la pulsation sociétale. Formatrice, elle enferme aussi l'individu dans un panel d'attitudes et de comportements avérés, socialement validés. Il ne cherche d'ailleurs généralement pas à s'en émanciper puisque ceux-ci assurent la paix civile (avec les semblables) et la paix aux frontières (avec les autres), l'homogénéité du groupe garantissant sa survie et lui permettant de persévérer dans son être. Imiter est vraisemblablement le mode majeur du cerveau humain. Sur l’île de la Réunion, le nom commun du Bois noir des Bas ou *Banoir* (*Albizia lebbeck*) est « langue de vieille femme » : le clappement des gousses sèches qui s’entrechoquent sous l’alizé (comme les cosses du baguenaudier, *Colutea arborescens*, à qui l’on prête le pouvoir d’« effrayer les loups » : *espantalobos*) est supposé évoquer le caquetage et les cancans des femmes ménopausées qui clabaudent et qui guignent les faits et gestes de l’entourage, stigmatisant les (inévitables) écarts de *la belle âge*. La ménopause est une propriété d’*Homo sapiens* idoine à l’éducation des jeunes et à la transmission de la culture (la femelle de Néandertal n’aurait pas connu les troubles du climatère, cette carence œstrogénique qui se révèle être, indirectement, la providence curatrice de la coutume). Voilà un secours inattendu de la sénescence : *Homo sapiens*, dont la longévité dépasse celle de bien des espèces, et alors que la plupart passent la main quand elles ne sont plus en capacité de se reproduire, n’a pas à attendre l’opportunité d’une mutation génétique pour s’approprier l’environnement : la « science de l’adaptation », autre nom de la culture, lui offre les réponses appropriées – à l’instar des espèces qui capitalisent l’expérience avec les années, mais avec une spécialisation dans la transmission qui fait de la « langue de vieille femme » le gendarme caquetant et clabaudant de l’étiquette.

Une gravure sur bois de Hans Baldung intitulée « Sainte Famille » (1511) représente la mère de Marie, sainte Anne (le personnage en cause ayant parfois été interprété comme une sorcière…), touchant le sexe de l’Enfant entre l’index et le majeur. Sainte Anne est à la fois le témoin coutumier d’une conception aboutie et le témoin générationnel de l’incarnation du Fils dans la lignée de David en vue de la régénération la race humaine (un arbre mort sur lequel s’enroule une vigne portant ses fruits est figuré à la droite de la scène). La ménopause engage la cohabitation culturelle de trois générations.

Car *« les braves gens n'aiment pas que / L'on suive une autre route qu'eux »* avertit le poète dans un titre interdit à l’ORTF, qui ne fait *« pourtant de tort à personne / En suivant [s]on chemin de petit bonhomme »* (G. Brassens, *La mauvaise réputation* (1952). L'exception, l'irrégularité, l’altérité font immédiatement sens dans cette uniformité. Si, en effet, la communication muette consiste dans le partage de standards sociaux, somatiques, psychologiques périodiquement réaffirmés dans les rites (et qui font l'objet de l'éducation – @les fondamentaux de la culture), alors l'irruption de la différence, *a fortiori* son ostentation, déclenchent un cataclysme social. Dans un verre d'eau, quand il est sans danger et qu'il provoque le rire (voir : « La chimie du rire » ; « Rire et démocratie : la comédie d'Aristophane ») : la crise se résout dans un spasme physique, un rire, éventuellement collectif, qui consiste en une décharge de munitions à blanc, une fantasia ; un cataclysme autrement de conséquence quand il mobilise physiquement les individus dans des rites d'exclusion ou d'expulsion (voir : « Apollon, dieu Septime », « Morale et handicap », « Le Christ et le mock-king […] ». Si le nouveau-né de quelques heures est en mesure d'imiter les mimiques faciales, c'est que l'imitation, compétence fonctionnelle enracinée en l'homme, assure sa socialisation et sauve l'individu de la dérive (le dérélict est sans gouverne). La société tient ses membres par l'imitation. Les rites de réfection sociale, on l'a dit, réaffirment les « communs ». C'est le cas de ces rites de soudure où le groupe se reconstitue dans des saturnales panmictiques. Tel le rite malgache du *lapabe* lors du bain royal, ou le rituel Sakalave, quand les unions sexuelles se font sans égard à la parenté, les femmes ayant mis leur lamba sur la tête, ou sans distinction de caste, au Tamilnadu, lors des fêtes célébrées en l'honneur de Sokka-lingam et de sa femme Minâtchi, selon un missionnaire du Maduré qui entend résumer la « religion indoue » (un « libertinage divinisé ») et qui précise au préalable à son destinataire que les noms de ces deux divinités sont « infâmes dans leur signification » :

> Et quelle fête ! O mon père ! vous me demandez s'il y a ici des *mystères secrets et impurs*, comme chez les anciens païens ? Oui, ce mystère existe avec toutes ses orgies ; l'homme est partout le même, et le démon n'a pas à changer sa tactique ; le mystère existe… avec cette différence qu'ici il n'est pas secret ; il s'accomplit au grand jour ! Mais tirons le voile sur ces scènes dégoûtantes… je vous épargne ces chants, ces cris confus, ce pêle-mêle où la distinction des castes est suspendue, ce désordre digne de l'enfer [...]
> (*Lettres édifiantes et curieuses de la nouvelle mission du Maduré,* par le P. J. Bertrand, Toulouse : Privat, 1865, Seizième lettre, p. 295).

L'« échangisme » et les orgies des « civilisés » sont peut-être aussi portés par ce même intérêt. Ce brassage qui subvertit l'endogamie de classe ou de caste, la fidélité au lignage, mais aussi les interdits de proximité, résout la tension de l'individuel et du social. Dans cette ivresse panmictique, la nature paraît reprendre ses droits sur la sélection sociale.

« La Vadin-Bé [de Radama] fut Rassalimi, princesse skalave, dont il eut une fille, Rakéti. Toutes deux vivent aujourd'hui paisiblement à Tananarivou. Les noces du roi et de Rassalimi [en 1822] furent célébrées avec une pompe extraordinaire ; et, le soir venu, tandis que la foule assiégeait le palais, Radama, du haut de son balcon, fit un geste pour imposer le silence. *Trarantitra ! masina hianao !* (“Vivez longtemps ! soyez consacré !”) *cria le peuple. –Trarantitra*, répondit Radama ; puis au milieu du calme profond et respectueux de la multitude, le roi ajouta un mot, un seul mot *[lapabe ? valabe ?]...* Ce mot fut répété immédiatement par toutes les bouches, avec un tumulte effroyable de rires et de cris perçants, et l'on vit alors s'exécuter à la minute, sur place, la plus fabuleuse orgie dont l'imagination puisse se faire idée. Il y avait peut-être deux cent mille individus rassemblés à Tananarivou et autour de la ville pour la fête des noces royales. Ce fut un mélange confus, universel, les esclaves avec les libres, les gens du peuple avec les nobles ; nul n'aurait eu le droit de protester contre l'ordre sacré du roi, et le maréchal Brady lui-même dut se voir enlever sa femme sous ses yeux sans rien dire (Je n'ai pas besoin de dire que c'était une femme hoova.) Il n'y avait d'exception que pour les épouses royales. On conçoit ce que dut un pareil acte exciter d'indignation et de dégoût parmi les Européens. Le lendemain, Hastie et les missionnaires se rendirent auprès du roi et protestèrent avec sévérité contre l'odieuse action qu'il avait commandée. Radama rit beaucoup ; il leur dit que c'était là un vieil usage de sa tribu dont les chefs autorisaient la pratique dans quelques rares circonstances, et qu'il avait cru devoir faire cet honneur à la princesse sa femme. Du reste il promit que ce fait ne se reproduirait plus et il déclara en effet, par une loi spéciale, l'abolition définitive de cette fête de Bacchanales » (Désiré Laverdant, *Colonisation de Madagascar,* préfacé par R. Le Pelletier de Saint-Remy, 1844, pp. 84-85).
Le sergent Hastie, envoyé par Farquhar pour représenter les intérêts britanniques près de Radama et dont l'arrivée à la capitale, en août 1817, paraît avoir été planifiée par ce dernier pour coïncider avec la célébration de la nouvelle année, jouera sa part dans le rituel, probablement sans en mesurer la signification, quand le roi lui enverra sa première épouse, au lendemain de cette *alin-drasty*, nuit du chaos où les relations prohibées sont permises avant que ne commence la nouvelle année (voir Pier M. Larson, 1997 : « A cultural politics of bedchamber construction and progressive dining in Antananarivo : ritual inversion during the Fandraona of 1817 », *Journal of Religion in Africa*, XXVII, 3, 239-269).

James Hastie (Antananarivo, Musée du Palais de la Reine)

Cette mise en corps du groupe vaut aussi avec l’invocation de l’esprit des défunts, lors des rituels funéraires, quand la foi du souvenir, l'émotion contagieuse de la remémoration tient lieu de ciment générationnel, ou quand les descendants font rituellement corps avec la dépouille d'un parent, en ce moment de tension extrême du *famadihana* malgache, par exemple, quand le corps, sorti de son caveau, est porté sur les genoux de ses descendants, touché et prié avec une dévotion proche de la transe. Ces « états modifiés de conscience » (pour user d'une expression générique) qui peuvent mettre en communion les esprits, les vivants, les morts, le passé et le présent, le naturel et le supra-naturel sont aussi des phénomènes de fusion étymologiquement *paniques*.

Trois types de synchronisation peuvent être distingués sous ce registre émotionnel :

- Banale, basique, quand « tout baigne », la fonction phatique assurant la continuité des unités, la solidarité. Ce sont ces civilités dont s'amuse l'humoriste Coluche : « Moi ça va – Toi ça va ? – Moi ça va – Toi ça va ? – Moi ça va – Toi ça va ?… », questions et réponses qui ne comportent ni question ni réponse quand on fait les questions et les réponses.
- Conjoncturelle : l'émotion se manifeste expressément quand les processus inhibiteurs qui définissent l'individualité, le quant à soi, etc., sont levés : chatouillements ; rire (voir la contagion du rire) ; émotion esthétique ; émotion patriotique…
- Quand la régularité est alertée par l'irrégularité. La soudure organique fait l'objet des rituels et notamment des rituels d'exclusion. Refaire l'unité, la similitude ; se refaire sur le dos de la différence. L'exception focalise la vindicte identitaire et conforte la pulsion mimétique. Exemple de l'*Oiseau bariolé* (*supra*)...

Le poison devient remède, comme l'exprime la dualité du pharmakos. Ce qui spécifie *homo sapiens*, ce sont les rites « préventifs », supposés prévenir le dérèglement, la fibrillation sociale. Indépendamment des rites conjoncturels, les rites réguliers, sessions de réfection sociale mettant en œuvre une contagion émotionnelle, sont une liturgie de réassurance de la régularité.

Pour conclure provisoirement cette approche (et si l'on essaie de mettre un peu d'ordre dans ces divers domaines et dans ces divers modes opératoires), il faut bien sûr distinguer les synchronisations intercellulaires au sein d'un même organe (les fibres du cœur qui provoquent la contraction, les cellules du pancréas qui produisent l'insuline...) et les synchronisations, *a priori* plus problématiques, entre les organismes ou les individus, ici considérées, celles-ci pouvant être mécaniques : quand un signal est donné (électrophysiologique, phéromonal, rythmique, sémantique) ou émotionnelles (en vertu d'une contagion mimétique) : baillement, rire, frisson sacré des réquisitions patriotiques, etc. – quand bien même les modes opératoires peuvent être identiques. La question générique ici posée, celle de la fonction du « sens chimique » chez l'homme, intéresse un dossier qui sera ici ouvert, celui de la prohibition de l'inceste.

Références

(Bibliographie primaire à la fin du chapitre intitulé :
« Transmettre le patrimoine génétique, transmettre le patrimoine économique… »)

Jodelet, D., « Imaginaires érotiques de l'hygiène féminine intime. Approche anthropologique », *Connexions*, 2007/1, n° 87, pp. 105-127.
Laverdant, D., 1844, *Colonisation de Madagascar,* préfacé par R. Le Pelletier de Saint-Remy : Paris.
Le Naour, J.-Y. et Valenti, C., 2001, « Du sang et des femmes. Histoire médicale de la menstruation à la Belle Époque », *Clio*, numéro 14, Festins de femmes [En ligne : URL : http://clio.revues.org/document114.html].
Queneau-Sébille, M.-Ch., 1986, « Enquête sur le vécu des règles », *Université de Paris V*, Thèse de médecine.
Roux, J.-P. 1988. *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris : Fayard.
Wosselmann, F., 1936, *La Menstruation*, Paris : L'Expansion scientifique française.