

ANTHROPOLOGIE  
ET LA MORT



ACTES DU COLLOQUE  
DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE no. 5  
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL - 1999  
DIRIGÉ PAR BERNARD BERNIER

# **Anthropologie et la mort. Actes du colloque du département d'anthropologie (5)**

**Bernard Bernier (dir.)  
1999**

**Ces actes du colloque départemental ont été organisés et dirigés par Bernard Bernier en 1999. Ils furent imprimés dans une édition limitée à 100 exemplaires.**

**Guy Lanoue & Amal Haroun, juin 2018**

**© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018  
éditions@anthro  
Montréal**

**ISBN 978-2-9800881-8-6  
Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2018**



Photo de couverture : *Freedom* © Ahmed Idriss, 2018 (avec permission)  
<https://youpic.com/photographer/AhmedIdris/>

# ANTHROPOLOGIE ET LA MORT

Colloque de mars 1999

Cinquième Colloque du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal

## Table des communications

### *Introduction*

Bernier, Bernard, Ph.D. Anthropologie, Université Cornell..... 1

### *Variation sur la mort au Japon*

Bernier, Bernard, Ph.D. Anthropologie,, Université Cornell..... 5

### *Comment mourir à l'ère technologique? Du droit à la mort.*

Bibeau, Gilles, Ph.D. Anthropologie,, Université Laval..... 9

### *Identité sociale et pratiques funéraires au site de Moche, Pérou*

Chapdelaine, Claude, Ph.D. Anthropologie, Université de Montréal..... 19

### *Rôle et signification des funérailles chez les Kaingang de Xapecó, Brésil.*

Crépeau, Robert R., Ph.D. Anthropologie, Université de Montréal..... 28

### *Figure de la mort et de l'année qui tourne*

Leavitt, John, Ph.D. Anthropologie, Université de Chicago..... 34

### *Le soleil aztèque était-il un vampire? ou "la mort féconde".*

Paradis, Louise I., Ph.D. Anthropologie, Université de Yale..... 43

### *La mort selon certaines productions imaginaires algonquiennes*

Savard, Rémi, Doctorat en Ethnologie 3e cycle, Paris..... 49

### *Binarité et complémentarité en Géorgie du Nord- Est.*

### *La présentation des garçons et des filles au sanctuaire d'Iqasar*

Tuite, Kevin, Ph.D. Linguistique, Chicago..... 54

REMERCIEMENTS : À l'Université de Montréal pour l'aide à cette édition. À Ginette Bilodeau, pour la mise en page. À Anne Tremblay pour la page couverture et la table de communications et À tous les participants.



## Introduction au colloque sur la mort

Bernard Bernier, Département d'anthropologie, Université de Montréal

La mort est notre lot à tous, où que nous vivions, et tous les groupes humains ont défini des moyens pour y faire face. La mort signifie toujours perte, douleur, deuil, mais cette perte, cette douleur ou ce deuil ne sont pas conçus et vécus de la même façon partout. L'objectif de ce colloque est justement de réfléchir aux diverses manières de concevoir et de vivre la mort, en tentant peut-être de dégager de la diversité des croyances ou des pratiques des thèmes ou des sentiments communs.

Pour amorcer la discussion, en guise d'introduction, je vous présenterai brièvement la vision de la mort de deux philosophes du XXe siècle. Ces deux visions, définies la seconde par rapport à la première, s'opposent radicalement sur le sens à donner à la mort. La confrontation de ces deux visions nous servira par la suite à poser quelques problèmes importants au sujet de la mort.

Le premier philosophe dont je vais parler a souvent été proclamé comme le plus grand philosophe du XXe siècle. Il s'agit de Martin Heidegger, une figure controversée, car il a adhéré dans les années 1930 au mouvement nazi en Allemagne. Heidegger a voulu définir une ontologie universelle, donc une philosophie de l'être, de ce qui est. Pour Heidegger, l'être, sous la forme de l'existence humaine, est la réalité primordiale. Mais l'existence humaine a une fin, qui est la mort. Pour Heidegger, la mort, la fin, est ce qui définit l'existence humaine, le *Dasein*. L'existence humaine selon Heidegger est «être-vers-la-mort» (Heidegger, 1927: sections 46-48). La mort, pour Heidegger, est le propre de l'individu. La mort isole l'individu, le met face à lui-même, sans pouvoir obtenir de l'aide des autres. La mort dégage pour l'individu le chemin de l'authenticité. L'authenticité, qui est forcément individuelle, vient de l'appréhension par une personne de sa propre mort comme constitutive de sa vie, comme définissant sa vie. L'authenticité est la saisie de la signification de sa propre mort, qui ne peut venir que du regard que l'individu porte directement, sans faillir, sur sa propre mort. Il faut faire face directement à la mort. Dans ce regard, l'individu se retrouve seul, il ne peut trouver de l'aide, mais c'est dans ce regard qu'il saisit clairement sa propre réalité et la réalité du monde. La mort est pour Heidegger le moyen de devenir pleinement conscient, de se sortir du monde inconscient du «on».

Watsuji Tetsurô, philosophe japonais, s'est objecté à cette vision de la mort.

Les humains meurent, les liens entre les humains se modifient, mais tout en changeant et en mourant sans fin, les humains vivent et le lien entre les humains se maintient. Ce qui, du point de vue individuel, est «être vers la mort», est être vers la vie du point de vue de la société (Watsuji, 1935: 16).

Watsuji s'oppose à l'individualisme de Heidegger pour insister sur la collectivité : pour la collectivité, la mort d'une personne n'est pas la fin, mais une étape dans la vie de la collectivité, un aspect de la succession des générations. Watsuji oppose ici la vision individualiste et la vision communautaire. Pour Watsuji, la personne humaine, comme le mot japonais utilisé pour y faire référence l'indique (*ningen*), est toujours personne en relation. Watsuji fonde son éthique sur cette conception (voir Bernier, 1998, 2000a et b). Pour lui, l'éthique est définie par une double négation : la négation de la

communauté qui mène à la personne, et l'auto-négation de la personne pour revenir à la communauté. L'éthique chez Watsuji suppose donc une certaine autonomie de la personne, mais l'éthique n'est réelle, et l'humain n'est l'humain, que si la personne, réfléchissant sur la véritable nature des humains, en vient à se nier elle-même, à se sacrifier pour le groupe. Watsuji voit la réalité japonaise, en particulier le système impérial japonais, dans lequel l'empereur est à la fois souverain politique et grand prêtre, comme exemple le plus parfait de cette éthique. Sur cette base, Watsuji rejette toute velléité de jugement personnel sur ce système, bien qu'il s'arroge pour lui-même le droit de critiquer la façon dont ce système a été traduit dans des politiques précises (par exemple, tout en acceptant une mission spéciale du Japon dans le monde en tant qu'éthiquement supérieur, il a rejeté l'expansion armée contre la Chine qui a débuté en 1931). Watsuji en vient donc à proposer philosophiquement l'abandon du jugement individuel, bien qu'il se donne à lui-même le droit de l'exercer. La réflexion sur la mort entraîne donc presque automatiquement la question du lien entre personne et collectivité.

Notons que les traditions ou courants de pensée au Japon n'ont pas tous rejeté l'aspect individuel de la mort. La morale des guerriers, surtout avant sa codification rigide au XVIIe siècle, dans une période de paix, a insisté sur le fait que la mort définissait l'existence individuelle du guerrier, que le guerrier devait faire face à la mort par lui-même. Cette position face à la mort est plus proche de celle de Heidegger que de celle de Watsuji, pourtant influencé dans l'aspect purement politique de sa pensée (par exemple, dans la loyauté à son supérieur) par la morale codifiée des samourais.

Ce qui nous importe ici est autre chose. Il me semble que les positions de Heidegger et de Watsuji, que ce dernier voit comme opposées, devraient plutôt être vues comme complémentaires. La mort est toujours individuelle et la personne individuelle doit y faire face, mais la mort est toujours liée à la collectivité, à la société. Chaque groupe humain possède, associés à la mort, des conceptions et des rites qui se sont construits historiquement. Chaque société, pour utiliser un mot trop chargé, gère la mort, quelquefois de plus d'une façon, comme je le montre pour le cas du Japon dans mon article dans ces actes.

La position de Heidegger, à mon avis, est symptomatique d'un Occident, ou plutôt de certaines couches sociales présentes surtout, mais non exclusivement, dans les pays occidentaux, pour lesquelles les balises sociales, les croyances anciennes, ne suffisent plus pour expliquer la mort. Heidegger s'est beaucoup objecté à la vision du monde qui se trouve implicitement à la base des sciences modernes, la vision d'un monde désenchanté, sans mystère, quantifiable. Mais sa philosophie est fortement tributaire de cette vision en ce qu'elle renie toute transcendance, sauf celle, finie, de l'humain (voir Lacoue-Labarthe, 1986: 154, pour un examen de cette contradiction dans les termes qu'est la "transcendance finie"). Il a néanmoins tenté de contrer cette vision d'un monde désenchanté, mais les moyens qu'il a trouvés pour ce faire sont discutables : l'authenticité individuelle, qui est celle de l'individu isolé; le retour à sa tradition culturelle, à son groupe, qui l'a mené à appuyer le parti Nazi comme représentant du peuple et de l'esprit allemands (peupel est esprits supérieurs à tout autre, selon

lui), le retour en particulier au monde enchanté des poètes romantiques allemands, comme Hölderlin (Lacoue-Labarthe, 1986: 175-200; Lacoue-Labarthe, 1987); la définition d'une nouvelle métaphysique (malgré le rejet avoué de la métaphysique), d'une ontologie, d'une théorie de l'essence de la réalité, mais d'une essence que lui seul pouvait saisir.

Watsuji, quant à lui, rejette l'individualisme pour promouvoir une éthique du collectif fondée sur le sacrifice de l'individu pour le groupe (Watsuji, 1937). Dans cette éthique, la personne doit se nier elle-même pour se fondre dans son groupe. Watsuji a justifié cette position sur la base du système impérial japonais, qu'il a vu comme système parfait combinant le politique et le religieux, incluant les individus dans une totalité parfaite et sans faille. Cette totalité serait comparable à la famille, les membres étant toujours prêts à se sacrifier pour elle. La mort serait donc ce que la collectivité demande de ses membres. Elle n'a plus rien d'individuel, elle devient purement associée au groupe.

Ce qui est paradoxal ici, c'est que aussi bien Watsuji, sur la base de la primauté de la collectivité, que Heidegger, qui donne la primauté à l'individu, en viennent à défendre des positions politiques que l'on peut définir comme totalitaires (Bernier, 2000). Ce que ces exemples indiquent, c'est qu'il faut se placer d'un point de vue dans lequel ni l'individuel ni le social ne sont sacrifiés, donc du point de vue de la complémentarité des deux aspects. Pour ce faire, il me semble qu'il faut reformuler autrement qu'en termes de primauté soit de l'individu soit du groupe, le problème des liens entre personne et collectivité. Cette reformulation permettrait de voir la mort comme ni purement individuelle, ni purement sociale, mais les deux, toujours enchevêtrés de diverses façons. Ce sont ces diverses façons que ce colloque a pour objectif d'explorer brièvement.

## Bibliographie

Bernier, Bernard (1998) "Watsuji Tetsurô, la modernité et la culture japonaise", Anthropologie et sociétés, 22.3: 35-58.

Bernier, Bernard (2000a) "De l'éthique au nationalisme et au totalitarisme chez Heidegger et Watsuji", dans L. Monnet et B. Bernier (dir.), Approches critiques de la pensée japonaise du XXe siècle, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (53p. à paraître).

Bernier, Bernard (2000b), Ethics, Power, and the Japanese State in Watsuji Testurô's Philosophy, Miméo, Département d'anthropologie, Université de Montréal, 24 p.

Heidegger, Martin (1927), L'être et le temps, Paris, Gallimard (1986).

Lacoue-Labarthe, Philippe (1986) L'imitation des modernes, (Typographies II), Paris, Galilée.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1987) La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique), Strasbourg, Association de Publications près les Universités de Strasbourg.

Watsuji, Tetsurô, (1935), Fûdo, Tokyo, Iwanami (traduction anglaise: Bownas, G., A Climate, Tokyo Yushodo, 1961)

Watsuji Tetsurô (1937 ), Rinrigaku, Tokyo, Iwanami (traduction anglaise: Yamamoto, Seisaku, et Robert E. Carter, Watsuji Tetsurô's Rinrigaku : Ethics in Japan, Albany, State University of New York Press, 1996).

# Variations sur la mort au Japon

Bernard Bernier

## Résumé

*La conception de la mort au Japon varie dépendant des tendances religieuses et des milieux. La comparaison porte ici sur une tendance plus «intellectuelle», le bouddhisme zen, pour lequel la mort n'est qu'une transition entre deux états du néant, et une tendance plus «populaire», celle qui est implicite dans les pratiques religieuses d'un village du sud-ouest du Japon. Dans ce dernier cas, la mort apparaît comme une étape dangereuse dans le passage de la vie ici-bas à un au-delà mal défini mais tourné vers ce monde.*

## Introduction

L'approche culturelle totalisante a tendance à parler de «la» conception de la mort dans telle culture ou chez tel peuple, sans se soucier des variations, quelquefois importantes, qui peuvent exister à l'intérieur de ces totalités (culture ou peuple) prises en quelque sorte comme données de nature. On a alors tendance à parler de «la» conception de la mort en Chine, au Japon, ou chez les Dogon. Je voudrais remettre en question cette idée d'une conception unique associée à une culture ou à un peuple ou à un pays, du moins dans le cas de ceux qui ont une stratification sociale complexe, en examinant deux conceptions tout à fait différentes de la mort dans deux «traditions» du Japon. L'une se situe du côté de la culture de l'élite, de la culture savante : celle du bouddhisme zen. L'autre se trouve dans la religion populaire, donc hors de la culture de l'élite : celle d'un village de pêcheurs-forestiers de la péninsule Kii dans le sud-ouest du pays, un village appelé Sone. Mon propos est de montrer les divergences cruciales entre les deux conceptions de la mort associées à ces traditions, conceptions qui coexistent sans se nier ni trop s'influencer. Ce qui est peut-être le plus remarquable dans cette coexistence, c'est qu'on la trouve directement à Sone; en effet, le temple bouddhiste du village est affilié à la tendance Sôtô du zen. Malgré cette affiliation, comme on le verra, l'influence de la conception de la mort dans le bouddhisme Sôtô est à peu près nulle sur celle des villageois.

## Le bouddhisme zen et la mort

Le bouddhisme zen, du moins dans sa version qu'on pourrait appeler philosophique, est fondé sur la recherche de l'illumination (*satori*), de la clarté totale de l'esprit et du corps, de la saisie complète du monde, à travers le rejet de la pensée, de la raison et du langage. Le *satori* est cet état dans lequel le moi disparaît, un état de communion avec tous les êtres, qui est aussi un état de retour au vide initial. Le vide, le néant (*sunyata*), est vu comme le but à atteindre. Ce vide est un vide des émotions, des pensées, des désirs, de la raison, du moi; le néant que l'on atteint alors est celui qui englobe l'ensemble de l'univers. L'atteinte de l'illumination se fait non pas par le raisonnement, mais par l'intuition, par la saisie globale et instantanée, sans mot, de la vérité de l'univers. L'illumination est cette saisie, qui est aussi la saisie du néant qui est le fondement de l'univers. L'illumination est ce qui dans le zen remplace le salut dans d'autres formes du bouddhisme; dans le zen, le «salut» n'est pas hors du monde, dans un au-delà, ou dans un vide cosmique après la mort, mais bien ici, dans le monde.

Mais le zen, forcément, doit définir la mort. Dans cette conception, la mort n'est qu'une forme de néant dans le grand néant de l'univers. La mort est ainsi proche de la vie, puisque les deux sont associées dans le néant englobant. La mort et la vie sont deux aspects d'une même réalité, qui est celle du néant. Cette position n'équivaut cependant pas au rejet du monde. Elle comporte le rejet d'un au-delà, d'un «ciel» ou d'un «paradis». Mais elle accepte le monde tel qu'il est, comme monde matériel. L'illumination est quelquefois présentée, par exemple chez Dôgen, le fondateur du zen de la tendance Sôtô, comme l'oubli de soi accompagné de la présence du monde objectif en soi-même, donc la communion immédiate au monde. Le néant ne mène pas ici au nihilisme, mais au contraire à l'acceptation positive du monde.

L'atteinte de l'illumination ne passe pas par des rites, mais surtout par la méditation, le zazen, le fait de s'asseoir et de faire le vide en soi. L'illumination est précisément ce vide que l'on atteint, ce néant, qui

est aussi l'acceptation pleine et entière du monde. L'illumination, c'est la saisie de l'unité des contraires, de la complémentarité de ce qui paraît séparé, de l'unité du néant et du monde, de la vie et de la mort. La mort devient ainsi ni quelque chose à rechercher ni quelque chose à fuir, mais bien comme l'inévitable complément de la vie dans le vide qui englobe l'univers.

Cette conception de la mort diffère de celle associée au *bushidô*, le code moral des samourais. On a souvent associé le bushidô et le zen, avec raison, puisque les guerriers ont souvent utilisé le zen comme moyen de devenir plus efficace dans les arts martiaux ou pour mieux affronter la mort, toujours présente dans les combats. Mais la différence vient de ce que, dans la morale des guerriers, la mort tient une place centrale, en tant que potentialité toujours présente. Citons par exemple, Yoshida Shôin, guerrier du XIXe siècle, qui a beaucoup écrit sur ce sujet.

Du début de l'année jusqu'à la fin, jour et nuit, matin et soir, dans l'action ou le repos, en parole ou en silence, le guerrier doit toujours garder la mort devant lui et doit toujours se souvenir que sa mort ne doit pas être en vain. (...) Seul celui qui a la mort en esprit peut comprendre ce que l'on appelle «être préparé» (Cité dans Tsunoda, De Bary et Keene, eds., 1958: 113-114; ma traduction de l'anglais)  
Le zen n'a pas la même fascination pour la mort. La mort est acceptée, mais pas recherchée, et elle n'est pas une référence constante. Le bushidô et le zen se distinguent donc sur ce point.

### La mort à Sone

Sone, au moment de ma recherche entre 1967 et 1970, est un village de quelque 500 personnes situé au bord de la mer, sur le versant est de la péninsule de Kii (voir Bernier, 1975). Le village est situé dans une petite plaine étroite entre des montagnes qui tombent directement dans la mer. Le village n'a que quelques hectares de terre arable, ce qui veut dire que ses habitants ne peuvent dépendre de l'agriculture pour leur survie. Jusqu'au début du XXe siècle, le village vivait surtout de la pêche et de la cueillette de produits marins. Mais le village a aussi exporté du bois de construction, et ce dès le XVIIIe siècle. C'est à cette époque qu'on a commencé à reboiser pour assurer une production régulière de bois. Dans les années 1950, le village s'est lancé dans la culture des huîtres pour la production de perles, puis plus tard dans la pisciculture, mais ces initiatives n'ont pas été très fructueuses. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la source principale de revenu pour le village, c'est son bois. Le village possède environ 700 hectares de forêts, à flanc de montagne. Les trois essences habituellement utilisées pour la construction de maisons traditionnelles au Japon y sont cultivées, soit le pin, le cèdre et le cyprès japonais.

La religion du village est associée au temple bouddhiste et au sanctuaire dédié au kami. Le temple est affilié au bouddhisme zen Sôtô. Un moine formé au temple Eiheiji (Préfecture de Fukui) réside en permanence au temple. C'est lui qui est l'officiant des rites du temple. Les rites qui y sont pratiqués sont ceux du Sôtô. Ces rites ont peu à voir avec la méditation, ce sont surtout des récitations de sutras du bouddhisme. Le moine les récite matin et soir tous les jours. Il les récite aussi lors de cérémonies spéciales, par exemple à *obon*, le festival des âmes, qui a lieu en août, ou à l'équinoxe du printemps en mars ou de l'automne en septembre, ou aux funérailles. Le temple et ses cérémonies sont associés à la mort et au culte des ancêtres.

La religion des kami est orientée vers la vie. Les kami sont des esprits de divers ordres, mais en général bienveillants. Les kami les plus importants dans le village sont les divinités tutélaires du village, les deux kami qui protègent le village et qui résident dans le sanctuaire. Les cérémonies les plus importantes associées aux kami, soit celles de la nouvelle année et celle du festival du sanctuaire, ont lieu au sanctuaire ou en relation au sanctuaire. Les rites associés au kami tournent autour de la vie. Ils ont pour objectif d'assurer une longue vie, la santé, la prospérité, la reproduction des produits naturels, etc. Plusieurs des cérémonies sont orientées vers la vie des enfants.

Le sanctuaire, à l'inverse du temple, n'a pas de prêtre professionnel. Des villageois parmi les plus âgés de certaines familles sont nommés à tour de rôle comme prêtre du sanctuaire pour trois ans. Le prêtre villageois ne doit pas entrer en contact avec le moine du temple bouddhiste et celui-ci ne doit pas visiter le sanctuaire. Le moine bouddhiste, en effet, de par son contact avec la mort, est impur pour la religion des kami. La mort est la source principale d'impureté pour la religion associée au kami. Tout ce qui touche au kami doit donc être éloigné de la mort et de tout ce qui s'y rapporte, par exemple, le temple bouddhiste, qui est à l'autre bout du village, et le moine. Les membres de familles dans lesquelles un décès est survenu dans l'année précédente doivent aussi éviter d'aller au sanctuaire.

Nous en arrivons donc à la conception de la mort. Pour la saisir, examinons brièvement certaines cérémonies qui s'y rapportent. Le rite annuel le plus important associé à la mort est obon. À obon, le festival des âmes, toutes les familles préparent un autel sur lequel des offrandes sont faites aux âmes des défunts de la maison. Mais l'autel des familles dans lesquelles un décès est survenu dans les douze mois qui précèdent est beaucoup plus élaboré. C'est que les morts, dans l'année qui suit leur décès, sont dangereux. Si on ne les envoie pas correctement dans l'au-delà, ils seront mécontents et viendront nuire aux vivants, surtout ceux de leur famille. Il faut donc les expédier avec les précautions voulues. Si on réussit à les envoyer contents dans l'au-delà, ils aideront les vivants et ils reviendront à chaque année, à obon, pour fêter avec les vivants. Les danses qui font partie des cérémonies de obon ont précisément pour but d'égayer les âmes des morts.

Les cérémonies qui ont pour but d'expédier correctement les morts dans l'au-delà ont lieu dans les derniers jours du festival des âmes. Le 16 août, dans l'après-midi, les villageois se rendent au port du village pour une cérémonie dans laquelle les offrandes pour les morts de l'année précédente sont mises sur un petit bateau de deux mètres de long et sont envoyées dans la mer. Pour s'assurer que le bateau ne reviendra pas au port, ce qui serait très mauvais, puisque cela signifierait que les morts veulent amener des vivants avec eux dans l'au-delà, on met ce petit bateau dans un bateau de pêche et on va l'amener au large, sur le courant noir qui s'éloigne de la côte. Ce rite a pour objectif d'envoyer l'âme des morts dans l'au-delà qui se situe dans la mer lointaine.

Mais ce rite n'est pas suffisant. Trois jours plus tard, le soir, encore une fois dans le port, des lanternes en papier, chacune représentant un mort de l'année précédente, sont brûlées et les cendres sont jetées à la mer dans le port. Cette cérémonie clôt le festival des âmes.

Dans la religion populaire de ce village, la conception de la mort est nettement différente de celle du zen et de celle des guerriers. La mort est un passage entre deux états, mais ces états sont vus comme opposés. D'un côté, il y a le monde des vivants, un monde familier, celui du village, qui est un monde de vie, de pureté; de l'autre le monde des morts, l'au-delà, qui se situe dans les mers lointaines. L'au-delà n'est pas clairement défini, mais on sait qu'il est là et que c'est là que résident les morts. Le passage entre ce monde et l'au-delà est hasardeux et dangereux. C'est pourquoi des rites spéciaux sont nécessaires pour les personnes décédées dans les douze mois précédents obon. Si ce passage est réussi, alors les morts seront contents et pourront aider les vivants.

La mort s'oppose à la vie, mais elle lui est aussi complémentaire. Les morts, bien que dans l'au-delà, sont tournés vers le monde des vivants. C'est pourquoi ils ne veulent pas s'en aller juste après leur décès. Ils veulent rester. Mais s'ils restent, ils seront toujours dangereux pour les vivants. Il faut donc les convaincre de partir, par des rites appropriés. S'ils partent, ils pourront revenir à chaque année à obon pour participer aux festivités villageoises et ils pourront être présents, dans l'autel des ancêtres de chaque maison, pour participer à la vie familiale.

La mort a donc ici un cachet plus concret que dans le zen, elle est plus palpable, elle est moins intellectualisée - si on peut parler d'intellectualisme dans une pensée qui renie le raisonnement. Les morts sont plus présents. Il y a aussi ici une notion de l'au-delà qui est tout à fait étrangère au zen. De plus, la mort comporte des dangers immédiats pour les survivants, ce qui n'est pas le cas dans le zen. En outre, à l'inverse de la morale des guerriers, la mort n'est pas ici recherchée, ou du moins présente à chaque instant de la vie. Ce qui prime, c'est la vie et ce monde, et non la mort. Cette insistance sur la vie, sur le monde d'ici-bas, est partagée par le zen et par la religion populaire à Sone. Leur conception du monde diffère, mais cette vision de la vie et du monde comme réalité primordiale, bien que liée à des formes différentes de ce qui est hors du monde, est commune aux deux traditions. Ces traditions coexistent depuis le moyen-âge au Japon. Elles se sont influencées l'une l'autre, mais souvent de façon marginale, comme le démontre la présence d'un temple et d'un moine zen à Sone, sans que cela ne marque les rites et les croyances locales au sujet de la mort. On peut même dire que le zen, dans ce village et dans beaucoup d'autres, s'est adapté aux croyances locales et les a peu transformées. Ces traditions sont donc demeurées relativement séparées, elles ont coexisté sans que l'une ne déclare l'autre comme hétérodoxe. Dans le cas de la mort, cela signifie qu'il existe au Japon différentes conceptions de la mort, conceptions qui coexistent dans des localités ou des milieux différents, sans nécessairement qu'elles soient cohérentes entre elles ou que l'une prime sur les autres.

Bibliographie

Bernier, Bernard (1975) Breaking the Cosmic Circle: Folk Religion in a Japanese Village, Ithaca, N. Y., Cornell East Asia Papers, No 5.

Tsunoda, Ryusaku, Wm. Theodore De Bary, et Donald Keene (eds.) (1958), Sources of Japanese Tradition, Vol II, New York, Columbia University Press.

## COMMENT MOURIR À L'ÈRE TECHNOLOGIQUE? DU DROIT A LA MORT

Gilles Bibeau, professeur titulaire

Le virage ambulatoire des soins de santé, décrié pour la profonde déstabilisation qu'il a provoquée dans le système médico-hospitalier du Québec, pourrait entraîner au moins un effet bénéfique, imprévu et non-planifié par les administrateurs : celui de permettre aux personnes de se réapproprier la mort et de reposer, dans de nouveaux termes, la vieille question du « droit de mourir ». On sait qu'il était habituel, jusque dans les années 1930 environ, de mourir à la maison entouré des membres de la famille et que la mort s'est ensuite progressivement déplacée vers l'hôpital, avec quelque 80% des décès qui y ont lieu de nos jours, du moins dans le cas de l'Amérique du Nord. En raccourcissant la durée des séjours à l'hôpital, en privilégiant les soins à domicile et en favorisant le transfert des personnes mourantes dans l'espace familial, les nouvelles politiques québécoises de la santé pourraient bientôt changer quelques-unes de nos pratiques entourant la mort, celles des médecins et celles des administrateurs hospitaliers mais aussi, et surtout peut-être, celles de l'ensemble de la population. Diverses interventions qui se font communément dans les hôpitaux, la réanimation cardio-respiratoire par exemple, seront forcément rendues beaucoup plus difficiles, voire impossibles, dans le contexte domestique<sup>1</sup>. Le fait de mourir à la maison permettra aussi, on peut le penser, d'accorder un plus grand respect aux volontés de la personne mourante tout en lui assurant, si besoin est, le soulagement de ses souffrances par la prise des médicaments appropriés et le soutien émotionnel et social que la personne pourra souhaiter.

La plus grande proximité avec les personnes mourantes ne rendra pas forcément la mort plus familière, puisque celle-ci restera toujours, on le sait par expérience, fondamentalement étrangère aux êtres humains. L.V. Thomas a rappelé avec à-propos dans son ouvrage sur L'anthropologie de la mort (1980) que l'homme « demeure curieusement prisonnier de l'interdit de la mort », le déni pouvant prendre les formes les plus diverses et se traduisant tantôt par l'escamotage de la réalité même de la mort, tantôt en volant sa mort au mourant, en lui cachant par exemple l'imminence même du départ. Déni aussi par le travestissement qu'on inflige aux corps des morts, en les maquillant et en effaçant les traces du travail de la mort, comme si l'on cherchait encore, face au cadavre, à mettre la mort à distance et à la conjurer<sup>2</sup>. S'il était permis, il n'y a pas si longtemps encore, d'honorer la mémoire de nos morts par des rites fort élaborés, il est devenu indécent de nos jours, du moins dans le contexte nord-américain et particulièrement québécois, d'afficher trop publiquement sa peine et de consacrer plus de temps à la personne morte que la période, fort courte, prévue par la législation du travail<sup>3</sup>. Tout conspire à cacher la mort en la dépouillant le plus possible, je le montrerai, de son caractère tragique.

---

<sup>1</sup> Les techniques de réanimation ont été développées pour sauver la vie de personnes pouvant récupérer par la suite. De nombreux cas se situent, il est vrai, dans une zone grise où il est difficile d'évaluer le potentiel de récupération d'une personne et pour lesquels on recourt, de manière prudentielle, aux techniques de réanimation. Cependant faire de la réanimation une pratique de routine est discutable sur un plan éthique. C'est justement cette pratique de routine, parmi d'autres, qui sera forcément réévaluée dans le contexte des soins à domicile.

<sup>2</sup> Il convient peut-être de signaler que l'embaumement est pratique courante au Québec. La Loi sur la santé publique n'oblige cependant les thanatologues à ce procédé de conservation que si ils ne peuvent pas disposer de la dépouille dans les 18 heures qui suivent le décès. La forme québécoise d'embaumement consiste généralement à vider le corps de ses liquides et de ses gaz et à y injecter une solution de conservation contenant du formaldéhyde ou du formol. La majorité des personnes exposées dans les salons funéraires du Québec ont été embaumées.

<sup>3</sup> La Loi sur les normes minimales du travail prévoit, au Québec, une journée de congé payée dans le cas de la mort du conjoint ou d'un enfant, avec en plus un maximum de trois journées sans solde. Dans certaines entreprises les conventions collectives sont quelques fois plus généreuses que le sont les normes minimales que je viens de rappeler.

Dans le présent essai, j'articule ma pensée autour de deux lignes de réflexion que j'entrecroise de manière à poser autrement, je l'espère, la question du droit de mourir, un droit qui ne peut être discuté qu'une fois précisée, d'un point de vue anthropologique, la place que l'on fait aujourd'hui à la mort dans notre société technologique avancée, aux rituels dont on l'entoure et au puissant arsenal médical que l'on peut mobiliser dans la lutte contre la maladie. Autour du droit de mourir le questionnement éthique prolifère : du côté des médecins, il s'agit de savoir s'ils ont le droit de provoquer, par des procédures directes ou indirectes, la mort ou, à l'inverse, de maintenir artificiellement la vie de la personne mourante dans le but de pouvoir disposer d'organes qui serviront à la transplantation<sup>4</sup>; du côté des personnes mourantes, c'est le droit de « demander » la mort, de se laisser mourir ou d'exiger l'euthanasie qui pose problème ; et du côté des proches, c'est la conciliation du souci de la vie et de la soumission au travail de la mort qui est devenue de plus en plus problématique, l'espoir en la possible « résurrection » les poussant souvent à demander le plus de soins possibles durant l'agonie.

Autour de la mort s'édifie, c'est là ma deuxième ligne de réflexion, un espace-limite auquel se confronte la pratique de notre médecine qui s'appuie, on le sait, sur une technologie de plus en plus performante tout en affirmant, en même temps, son souci de présenter un visage humain et compatissant dans la prise en charge des mourants. C'est en effet au nom même de l'humanisation des soins que les lieux de pratique de la médecine se sont redistribués, dans une meilleure articulation de l'hôpital sur la maison et à travers une circulation plus systématique des personnes malades entre ces deux espaces. On assiste, dans le contexte de la redéfinition des tâches, à une brouillage des frontières, à la perte de certains des repères du passé et à la fin des certitudes pour ce qui touche aux critères qui ont balisé, dans l'espace hospitalier, les prises de décision relativement aux pratiques médicales visant à retarder la mort, à prolonger un patient ou à interrompre un traitement.

Les développements technologiques et scientifiques des dernières années ont contribué, c'est certain, à améliorer nos chances de survie dans le cas d'accidents cardio-vasculaires profonds, de traumatiques crâniens graves ou de l'étape ultime de maladies évolutives comme le cancer ; les conditions dans lesquelles nous mourons sont aussi devenues plus supportables grâce à la médication anti-douleur. Ce faisant la médecine en est venue à détenir un pouvoir de plus en plus grand sur la vie, une sorte de pouvoir prométhéen qui alimente le désir utopique, chez les patients autant que chez les médecins, d'une vie techniquement assistée qui permet parfois de dépasser les limites imparties à la vie elle-même. La technologie médicale risque alors d'en venir à nier, à la demande même des personnes souffrantes ou de leur famille, les forces destructrices incontournables de la mort. Dans son récit autobiographique l'anthropologue Robert Murphy qui a été frappé d'une paralysie dégénérative grave revient sans cesse sur cette pulsion de vie qui a soutenu, pendant des années, son combat contre le mal : « Je ne cherche pas à guérir, écrit-il, mais seulement à comprendre. Ce livre a donc été une quête de signification dans un monde où il n'y a aucune signification absolue de quelque sorte que ce soit ». Et un peu plus loin, Murphy ajoute : « Il n'y a pas de remède à la vie. ... Nous naviguons entre la perte de soi et la perte des autres, entre l'ouverture au monde et la régression dans notre intérieur, entre la vie et la mort » (1990). L'anthropologue Robert Murphy a ainsi choisi de lutter jusqu'à ce que la mort vienne le prendre, s'appuyant sur toutes les ressources de la médecine, repoussant sans cesse la tentation du suicide et préférant la lente descente dans l'invalidité la plus complète à la mort même.

L'ultime déni de la mort s'exprime, le contraire serait troublant, au cœur de la pratique médicale elle-même, à travers certaines des procédures qui visent à prolonger la vie à tout prix. Il se pourrait, pense L.V. Thomas (1991), que l'activisme thérapeutique en milieu hospitalier vienne du fait que les médecins assument difficilement - on peut aisément le comprendre - la mort d'un patient qu'ils perçoivent comme « un échec, une limite à leur pouvoir ». Le docteur Jacques Baillargeon (1986), un gastro-entérologue québécois, signale pour sa part que ses collègues médecins en sont venus à considérer la mort, suite aux formidables progrès de la médecine, comme « un phénomène technique dont ils fixent les modalités et le moment », avec la possibilité enfin donnée de retarder l'évolution naturelle de plus en plus de maladies (ce qui est excellent pour les malades) ou de repousser, par le biais de l'appareillage technique, l'échéance de la vie, même lorsque l'on sait que la personne est irrémédiablement condamnée. Le personnel médical spécialisé réévalue constamment, il est vrai, ses

---

<sup>4</sup> Le mot « provoquer » n'est sans doute pas tout à fait adéquat dans le contexte d'une discussion éthique. Je le préciserai, dans le dernier paragraphe de cet essai, en distinguant entre deux situations : le « ne-pas-résister-à-la-mort » et le « laisser-mourir quelqu'un ».

protocoles de décision relativement aux situations dans lesquelles il faut procéder, par exemple, à la réanimation cardio-respiratoire, décider de l'arrêt d'un traitement essentiel au maintien de la vie ou engager des procédures d'euthanasie passive. Le docteur Baillargeon ajoute qu'il ne faut pas oublier que les patients et leurs proches vivent dans le même monde technologique que les médecins et qu'ils sont souvent les premiers à souhaiter des interventions de survie là où les professionnels préféreraient s'abstenir<sup>5</sup>.

La mort peut sans doute être considérée comme le lieu central du malaise dans la civilisation occidentale contemporaine qui est doublement marquée, et de manière apparemment contradictoire, d'une part par la puissance de sa technologie et d'autre part par un souci de plus grande humanité, aux approches de la mort surtout, dans la pratique de la médecine. Le principe du « non nocere » du Code hippocratique reste, il n'y a pas de doute, toujours valable mais il a besoin d'être précisé, affiné et repensé afin que l'équipe soignante puisse être guidée de manière mieux éclairée dans les décisions complexes qu'elle doit prendre face aux personnes gravement malades, agonisantes ou en instance de mort. Dans cet essai je me propose de dégager les éléments de base qui devraient permettre de fonder une éthique de la responsabilité relativement à ce que j'appelle, après d'autres, le « droit de mourir », éthique ajustée à notre âge technologique qui interpelle aussi bien les professionnels oeuvrant auprès des mourants que toute personne qui n'est, nous le savons trop bien, qu'un « mort en sursis ». Le principe-responsabilité, emprunté au philosophe Hans Jonas (1990), que je place au cœur de ma réflexion prend au sérieux à la fois les aspects hautement techniques de la médecine d'aujourd'hui, les dispositions juridiques assurant le respect des droits des personnes et les pratiques les plus récentes mises en place autour de la mort, celles qui concernent entre autres les prélèvements d'organes chez des personnes mourantes dont l'EEG est plat mais dont le cœur continue à battre.

### Trois défis posés à nos manières de mourir

Le lieu de la mort est en voie, je l'ai déjà évoqué, de se déplacer radicalement dans nos sociétés en se redéployant sur trois scènes principales, distantes les unes des autres mais néanmoins inséparables. La dialectique de l'hôpital et de la maison constitue un premier enjeu autour duquel il convient de réfléchir au moment où une bonne partie des soins se déplace, suite au virage ambulatoire, vers les lieux quotidiens de vie des personnes, la maison ou l'appartement. Les espaces de l'hôpital et de la maison sont en effet désormais reliés, de plus en plus intimement, par les possibilités de transport rapide entre les deux lieux et par une espèce de long corridor qui articule, à travers l'ambulatoire, l'hôpital et la maison. Deux univers de sens s'affrontent ici, chacun avec sa configuration architecturale propre, avec sa topographie mentale et affective, et avec des manières spécifiques de faire qui devront désormais se compléter, se renforcer et se relier, la maison se transformant, en partie tout au moins, en un hôpital et l'hôpital s'imprégnant, on peut l'espérer, de l'esprit de la maison. Une nouvelle philosophie d'intervention : celle des soins à domicile, est en voie d'émerger, hésitante dans ses pratiques, mal balisée dans son organisation, sous-financée et avec pour résultat un déplacement lent du centre de gravité du système de soins. Le poids du virage ambulatoire, souvent lourd, est réalité porté par les proches des malades, par les femmes surtout.

L'hôpital et la maison finiront peut-être par se rapprocher l'un de l'autre, comme cela s'est fait, timidement, dans le cas de la naissance. De l'accouchement à la maison qui a dominé, au Québec, jusque dans les années 1940 on est passé aux accouchements à l'hôpital, avec la parturiente qui était alors entourée d'un maximum de technologie, puis à la création récente des chambres de naissance qui sont censées reproduire l'ambiance familiale tout en garantissant à la mère l'appui, si besoin est, des interventions médicales appropriées<sup>6</sup>. L'analogie que l'on établit assez spontanément entre la

---

<sup>5</sup> Pour être complet, il faudrait ici signaler le fait que les équipements techniques fort coûteux dont disposent les hôpitaux incitent aussi parfois les administrateurs à encourager leur personnel à faire fonctionner les appareils techniques dans le but d'augmenter les revenus. Dans le contexte des systèmes de santé québécois et canadien nous risquons heureusement moins qu'aux États-Unis que de telles décisions soient prises par les administrateurs d'hôpitaux.

<sup>6</sup> Ce n'est pas le lieu d'ouvrir ici le dossier de l'accouchement à la maison sur lequel il y aurait beaucoup à dire. On connaît l'opposition des gynécologues et obstétriciens à tout projet consistant à déplacer

naissance et la mort peut sans doute nous aider à repenser les interventions à mettre en place autour des personnes mourantes ; elle a cependant ses limites dans la mesure où il faut souvent déployer une formidable technologie médicale autour de la mort, ce qui n'est pas habituellement le cas en obstétrique, même lorsqu'il s'agit d'accouchements difficiles. Les débats qui ont aujourd'hui cours au sujet de l'accouchement à la maison ont néanmoins ouvert des voies qu'il nous faut explorer au moment où l'on parle de recentrer, dans la mesure du possible, le système de soins et de prise en charge des malades autour de l'espace domestique. La mort que l'on souhaite déplacer, dans un souci d'humanisation, vers la maison pose cependant, à cause du soutien technique nécessaire et du contrôle de la douleur, des problèmes particuliers qu'on ne peut pas ignorer.

Le deuxième défi nous renvoie aux tumultueux rapports qui se lient entre la puissante technologie médicale dont nous disposons de nos jours et la question de l'humanisation des conditions entourant la mort, que ce soit à la maison, à l'hôpital ou dans une unité de soins palliatifs. On oppose souvent, dans les discours critiques, la technologie à l'humanisation, non pas au nom du refus de reconnaître les bienfaits des progrès techniques mais, plus souvent qu'autrement, à cause des dérives que les recours technologiques abusifs peuvent entraîner. Les formidables avancées technologiques des dernières années ont contribué, il ne faut pas l'oublier, à améliorer substantiellement nos conditions de vie et à créer un environnement médico-hospitalier qui nous garantit de meilleures interventions dans des situations qui entraînaient irrémédiablement la mort, jusqu'à il y a encore peu de temps. Le désir d'être réanimé participe, par exemple, d'un ensemble de valeurs typiquement occidentales enracinées dans « notre foi » dans la technologie, laquelle permet, il est vrai, de mieux contrôler toutes sortes de processus, incluant les processus pathologiques extrêmes. La réanimation systématique ne fait donc, du point de vue de l'anthropologue, que participer de la dimension prométhéenne de la culture technologique contemporaine.

De plus, l'arsenal médicamenteux assure, comme jamais dans le passé, un meilleur contrôle des douleurs spécifiques qui accompagnent la mort, en permettant une augmentation des heures de sommeil et la diminution des nausées, et en rendant possible, dans certains cas, un réel contrôle de l'état de conscience chez la personne mourante. Les produits à base de morphine permettent souvent que la mort se fasse dans une plus grande dignité, dans une relative conscience, dans la présence des proches et dans un espace qui est, ou qui ressemble à, la maison. La philosophie des soins palliatifs a en effet contribué à créer un peu partout un nouvel environnement autour des personnes mourantes, beaucoup plus chaleureux que celui de l'hôpital classique. On a pris au sérieux, dans cette philosophie, ce que Elisabeth Kubler-Ross (1969) a écrit au sujet des différentes étapes par lesquelles passe la personne mourante, et le fait qu'« aider les mourants, ce n'est au fond, comme l'a écrit Kubler-Ross, rien d'autre qu'aider les patients à exprimer leurs sentiments. Tout se ramène à cela ». Il ne faut pas oublier cependant les excès possibles, l'anthropologue Luce Des Aulniers (1994) a insisté là-dessus, qui peuvent surgir du cœur même de cette nouvelle professionnalisation de la mort.

De nos jours, on connaît aussi beaucoup mieux à la fois la neurophysiologie de la douleur, grâce surtout aux célèbres travaux de l'équipe montréalaise du docteur Melzack (1982) sur le « portillon » et aux expériences acquises par les cliniques de la douleur qu'on trouve de nos jours dans bon nombre d'hôpitaux. Les aspects émotifs associés à la proximité de la mort sont aussi de mieux en mieux connus : on reconnaît l'importance qui joue l'accompagnement chaleureux et la nécessité de donner une place à la parole de la personne mourante. La conscience de la mort imminente provoquerait, chez certaines personnes, un sentiment aigu de l'unicité des derniers moments, avec une certaine exaltation de la libido... Les sociétés traditionnelles ne se seraient donc pas trompées en considérant, par exemple, l'agonie comme un rite de passage ou comme le moment du départ pour un voyage qui doit conduire, disent par exemple les Africains, au pays des ancêtres. Les anthropologues ont rappelé de leur côté, ces dernières années, que les sociétés non-occidentales n'envisagent pas nécessairement la mort et ce qui l'entoure comme nous le faisons, nous les Occidentaux, et qu'il y a beaucoup à apprendre des autres<sup>7</sup>.

---

radicalement le lieu de l'accouchement de l'hôpital à la maison ; leur collaboration aux expériences des « chambres de naissance » en milieu hospitalier a aussi été minimale.

<sup>7</sup> Les travaux que Philippe Ariès (1977) a consacré à l'histoire de la mort en Occident ont clairement démontré la variation, à travers le temps et d'une société à une autre, des croyances associées à la mort et des rituels funéraires. Dans son texte, Paul Bergeron souligne justement l'extraordinaire rapidité avec laquelle les pratiques funéraires des Québécois ont changé au cours des trois dernières décennies.

Nous sommes enfin confrontés à un troisième défi, qui touche spécifiquement à l'appauvrissement de notre capacité à ritualiser les différentes étapes de la vie. Nos rituels funéraires se sont en effet considérablement simplifiés, au cours des dernières décennies, dans le sens d'une déréalisation de la mort, d'une déritualisation, avec pour résultat, une plus grande difficulté, voire une impossibilité pour certaines personnes, d'entrer dans ce qu'on appelle le travail du deuil. Notre culture qui semble donner de plus en plus de place à l'éphémère et au paraître tend en effet à réduire, pense Baudrillard (1976), la maladie, la vieillesse et la mort, souvent assimilées l'une à l'autre, à la négation du progrès, de la jeunesse et de la vie, autant de valeurs qui modèlent nos manières contemporaines de penser et nos pratiques entourant les grands événements de la vie, incluant la mort.

Les transformations radicales de nos pratiques sont surtout visibles, les anthropologues l'ont noté, au niveau des rites qui entourent la mort. Nos salons funéraires ressemblent, dans le cas du Québec, à des halls d'hôtel avec une parfaite gestion des heures de visite, dans une ambiance où tout est mis du côté de l'accueil et de la courtoisie, et avec la prescription d'un code tacite qui impose le contrôle des émotions. Au cimetière, la descente du cercueil dans la fosse ne se fait plus que rarement en présence des membres de la famille : les directeurs de funérailles prétendent en effet que ce moment est trop tragique, trop douloureux pour les proches, et qu'il faut leur épargner cette séquence du rite funéraire<sup>8</sup>. Dans les crematorium, c'est un rideau qui se ferme devant le cercueil qui est soudainement soustrait à la vue des personnes présentes, et un repas léger est servi pendant que les préposés préparent les cendres. Luce Des Aulniers a discuté, dans un ouvrage récent (1996), de nouvelles formes de rituels funéraires plus surprenantes encore dans lesquelles on rassemble tous les services sous un même toit : une brève exposition du corps pour les personnes qui le souhaitent ; une cérémonie religieuse, de quelque confession que ce soit, ou un rite laïque ; la réception des participants avec repas ; la crémation et le placement des cendres dans un columbarium adjacent, toutes les étapes de ce rite pouvant être réalisées en quelques heures et sans qu'il soit nécessaire de se déplacer.

Cette nouvelle liturgie risque de priver, par son caractère condensé, les personnes de la possibilité même d'entrer en deuil, en leur enlevant, entre autres, le cheminement qu'elles avaient autrefois à faire pour accompagner le mort en suivant le cortège funèbre, de la maison ou du salon funéraire à l'église, puis de l'église au cimetière. On en est venu à penser que les cortèges dérangent la circulation et que les cérémonies font perdre trop de temps. Le sentiment tragique est sans doute toujours là -qui pourrait en effet le faire disparaître ?- mais il se trouve banalisé, expurgé, normalisé sans qu'on arrive à le mettre en rite. À la déritualisation de l'après-mort correspond paradoxalement, a signalé Des Aulniers (1996), une ritualisation de l'avant-mort, avec une place de plus en plus importante faite aux préarrangements funéraires, surtout chez les personnes âgées. Celles-ci prévoient souvent, jusque dans les détails, la cérémonie qui sera célébrée à l'occasion de leur mort. Cette planification est faite, les préarrangements le démontrent, de manière à déranger le moins possible les enfants, parents et amis qui doivent, se dit-on, travailler et qui ne peuvent s'absenter trop longtemps. Une fois tout prévu, il ne reste plus à la personne qu'à mourir pour que le scénario se mette en marche.

On oublie, dans ces nouvelles liturgies de la mort, l'essentiel, à savoir que les rituels funéraires n'ont pas été inventés pour les mourants mais bien pour les survivants, pour les aider justement à se séparer des mourants et en entrer dans la période du deuil. C'est en effet aux survivants, aux enfants surtout, qu'il appartient d'organiser pour leurs parents décédés les rituels de l'après-mort, mettant ainsi en place ce qui constitue la première étape du travail du deuil. Ce travail du deuil risque de mal se faire, l'expérience le démontre, si le rituel est trop rapide, si la séparation est amputée de douleur, ou si le corps ne peut être vu. Il est certain que notre déritualisation de la mort participe d'un mouvement plus large de rejet des rites dans les sociétés contemporaines occidentales mais, même si c'est le cas, nous

---

<sup>8</sup> Si on en croit les résultats d'un sondage que l'anthropologue Paul Bergeron a fait auprès d'un modeste échantillon de répondants, les personnes à se rendre au cimetière seront sans doute de plus en plus rares dans les années qui viennent. « Si 38% des répondants veulent se faire inhumer de façon traditionnelle, c'est 62%, écrit-il, qui préfèrent la crémation ou l'incinération. (...) Entre 1978 et 1987, le pourcentage des crémations est passé de 16,4% à 60%, un saut de près de 40% en 9 ans » (1998:28). Les changements de comportement sont spécialement importants dans la région de Hull, à proximité de la capitale fédérale canadienne, mais ils représentent une tendance qu'on trouve à l'échelle de tout le Québec.

ne pouvons pas ne pas nous interroger sur l'impact qu'un tel déficit de rites peut avoir sur les personnes survivantes, dans le cas surtout de la mort des proches.

Combiner deux éthiques : la « faible » et la « forte »

Les philosophes qui se sont interrogés sur les fondements des normes éthiques semblent avoir oscillé, de tout temps et dans toutes les sociétés, entre deux positions extrêmes, l'une défendant l'universalité des principes éthiques en tant qu'ils sont l'expression d'une seule et unique nature humaine et l'autre insistant plutôt sur la variation des normes et sur leur relativisme. Les partisans du relativisme, souvent des anthropologues, défendent l'idée que la nature se donne toujours à travers de multiples versions et qu'il ne peut, pour cette raison, exister un seul système normatif qui serait universellement valable. Lorsqu'elles sont poussées à leur extrême limite, ces deux positions sont l'une et l'autre intenable : dans un cas, une seule norme en vient en effet à être absolutisée au nom de la prétendue transcendance et de l'universalisme de la raison ; dans l'autre, les critères éthiques se mettent à varier constamment selon les lieux et les époques. On peut donc d'emblée penser que toute réponse à une question éthique, à celle du droit de donner la mort par euthanasie, par suspension de traitement ou autrement, devra intégrer, selon des combinaisons variables, au moins une partie des arguments de chacune de ces deux approches.

Les débats autour des normes éthiques se déroulent plus explicitement, depuis deux décennies environ, dans le cadre de deux écoles de pensée, le constructivisme et le fondamentalisme, auxquelles on se réfère dans les milieux philosophiques d'Amérique du nord et d'Europe en parlant des écoles de la « pensée faible » et de la « pensée forte ». Le constructivisme et le néo-pragmatisme associés à la pensée faible conduirait inmanquablement, selon ses adversaires, à entretenir le scepticisme et à créer de la confusion autour des normes morales les plus fondamentales, celles relatives au respect de la vie et plus spécifiquement aux droits des personnes de « choisir leur mort ». De plus, rappellent les partisans de la pensée forte, le respect de la vie doit être d'autant plus défendu qu'il représente un peu partout un acquis encore fragile qu'il convient de protéger. Tout en reconnaissant l'importance de mettre en place certains « critères forts » pour fonder sur des bases solides les valeurs à partir desquelles la vie peut être défendue, les adeptes de la pensée faible n'en continuent pas moins à soutenir l'idée que chacune des sociétés humaines, et le système de morale qu'elle construit, sont invariablement le résultat d'une histoire chaque fois singulière qu'il faut reconnaître dans sa spécificité.

Dans le champ de l'éthique sociale, la pensée forte s'est principalement appuyée sur le principe kantien de la réciprocité ( « les êtres humains doivent se considérer les uns les autres comme des fins, non comme des moyens » ) qui peut être directement déduit, pense-t-on communément à la suite de Kant, d'une réflexion a priori sur la nature humaine. Ce fondamentalisme rationnel qui a traditionnellement été au cœur de la pensée occidentale est de plus en plus ouvertement contesté par les partisans du constructivisme pour qui le principe du « respect mutuel » ne peut être reconnu qu'a posteriori, sur la base d'études comparant plusieurs sociétés et permettant éventuellement de dégager l'existence, dans toutes les sociétés ou dans une majorité d'entre elles, du « principe de la réciprocité. » Le débat éthique entre les deux écoles de pensée prend donc en définitive la forme d'un débat épistémologique puisqu'il s'agit de choisir entre deux voies de connaissance : celle qui déduit les principes moraux à partir de la raison pure et celle qui cherche à identifier les règles morales à partir des valeurs collectives autour desquelles s'organisent, à différents moments de leur histoire, des sociétés bien concrètes.

L'éthique fondamentaliste de Kant qui s'est développée à partir d'une réflexion a priori sur la nature humaine a de fait commencé à être contestée (complétée, devrai-je plutôt écrire) au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, dès l'apparition des sciences sociales, de l'anthropologie surtout, et elle l'est aujourd'hui plus explicitement encore à travers la participation aux débats de penseurs issus de traditions intellectuelles non-occidentales. Contre l'éthique universaliste de type kantien, les anthropologues ont montré que la nature humaine n'existe pas en dehors des multiples versions dans lesquelles l'humanité se donne, autorisant ici l'infanticide, ailleurs le géronticide, et balisant dans l'un et l'autre cas les circonstances qui autorisent l'homicide ou le suicide. Les penseurs constructivistes et pragmatistes ne nient pas l'universalité de la raison mais ils la saisissent à travers son activité plutôt que de manière a priori : on commence dans cette approche relativiste par « suspendre » momentanément les droits de la raison et par les « mettre entre parenthèses » en attendant que les pratiques collectives de groupes humains concrets

soient connues. S'il existe des valeurs universelles communes, elles ne se révéleront donc qu'au terme d'un travail comparatif entre des systèmes éthiques différents.

Grâce aux approches contextualiste et pragmatiste que l'on met aussi de nos jours de l'avant dans les discussions éthiques, de nouvelles voies s'ouvrent aux penseurs qui refusent de se laisser enfermer dans le cul-de-sac où les débats entre pensée forte et pensée faible les entraînent inévitablement. Le pragmatisme enseigne que les normes éthiques doivent être considérées comme des "outils" qui tirent leur valeur de leur usage, c'est-à-dire de leur capacité à guider le processus de prise de décision dans le contexte de situations bien concrètes. Malgré les relents utilitaristes d'une telle approche, les moralistes pragmatistes rappellent opportunément que l'éthique n'est jamais réductible à une science positive (comme la physique) qui serait indépendante du temps ou du lieu où elle s'applique. Les contextualistes vont encore plus loin lorsqu'ils affirment par exemple que l'éthique ne peut jamais formuler de principes qui ne souffrent pas d'exception : les grands principes des Lumières (Liberté, Égalité, Fraternité) peuvent en effet provoquer, rappellent-ils, des catastrophes pour les personnes et pour les collectivités lorsqu'ils sont appliqués sans prendre en considération le contexte. Il convient certes de rappeler constamment les normes mais il faut aussi savoir à quel moment et dans quel lieu on peut en exiger l'application.

L'éthique ne peut pas, il est vrai, être testée en laboratoire mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas une forme de connaissance. En éthique, comme dans les autres domaines de la connaissance, nous apprenons en effet sans cesse des choses nouvelles : nous savons par exemple aujourd'hui (mieux qu'aux temps des Grecs anciens) que tous les hommes sont égaux et qu'il n'existe pas de différence entre l'esprit de l'homme et de la femme, deux choses que le grand Aristote lui-même ignorait. Mais les vrais progrès dans le domaine des valeurs éthiques ne durent que dans la mesure où les contextes dans lesquels vivent les groupes humains qui ont adopté ces valeurs continuent à y adhérer. À la société technologique avancée que nous avons construite doit donc correspondre une éthique qui lui est propre, une éthique qu'il nous faut inventer.

#### Le droit de mourir

Il est en effet devenu urgent, dans le contexte du virage ambulatoire et du développement des soins à domicile, de mettre au point une éthique du droit à la mort qui soit ajustée à notre civilisation technologique, aux progrès de la médecine, et aux valeurs d'indépendance et d'autonomie des personnes qui sous-tendent les nouvelles philosophies, plus séculières que religieuses, à partir desquelles nous devons décider de ce qui est bien ou mal. Cette nouvelle éthique ne peut pas éviter, j'insisterai sur ce point, de se confronter à deux questions : celle du droit des personnes de mettre fin, dans certaines circonstances, à leur vie ; et celle du droit des médecins de maintenir à tout prix la vie. Dans la mesure où la médecine et la technologie interviennent, dans notre civilisation, comme des acteurs majeurs à travers lesquels s'effectuent le modelage de nos valeurs, il n'est pas surprenant que ce soit précisément autour du pouvoir technologique de la médecine qu'on soit spontanément conduit à discuter du droit de mourir. Un tel point de départ n'épuise pas, il va de soi, la liste des autres lieux où se fait le questionnement éthique, parmi lesquels il y a le droit de condamner à mort des assassins, le droit de représailles militaires justifiées lorsqu'on risque de tuer des civils, ou même le droit de s'auto-défendre en tuant l'agresseur.

J'ai choisi de m'appuyer principalement, dans cette brève réflexion, sur la pensée du philosophe Hans Jonas qui a mis de l'avant une éthique de la responsabilité ou plus précisément le « principe-responsabilité », selon le titre même de son maître-ouvrage qu'il a fait paraître en 1979<sup>9</sup>. Le « principe-responsabilité » se fonde, chez Jonas, sur le refus de succomber à la surpuissance de la technologie moderne, à ses tentations de démesure lorsqu'elle veut remodeler la nature ou le corps

---

<sup>9</sup> La traduction française du livre de H. Jonas n'est parue qu'en 1990 sous le titre : « Le Principe Responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique ». Quant au bref essai intitulé « Le droit de mourir » auquel je me réfère ici il a d'abord fait partie de l'ouvrage : « Technique, Médecine et Éthique » (1978) et constitue une application du « principe-responsabilité » au cas de la médecine moderne. La pensée de H. Jonas est de nos jours amplement discutée en bio-éthique : parmi de nombreux autres travaux, j'invite les lecteurs à consulter le livre de R. Simon (1993) et le numéro spécial de la revue *Esprit* (1998).

humain, et aux graves déséquilibres qu'elle peut entraîner lorsqu'elle prétend, par exemple, pouvoir redéfinir les frontières entre la vie et la mort. La vision que Hans Jonas se fait du pouvoir technologique ne débouche cependant ni sur le Léviathan ni sur la dictature de « mad scientists » abusant de leur savoir. Les progrès scientifiques sont plutôt vus par Jonas comme autant de possibilités d'arrachement à, ou de contrôle de, la nature, possibilités qui peuvent cependant être dévoyées par les tentations surgissant du dedans même de notre société qui est fondamentalement orientée, je l'ai évoquée en citant Baudrillard, vers le plaisir, la jeunesse, la beauté, et la (sur)consommation des biens.

C'est sur cet horizon culturel que H. Jonas nous invite à discuter de la technologie médicale moderne et de ses pouvoirs vis-à-vis la personne atteinte d'une maladie mortelle et passivement livrée à des procédures médicales qui visent uniquement à retarder la mort. Hans Jonas insiste pour dire qu'il existe un droit à la mort en tant que limite ultime de la vie et qu'un tel droit fait partie du droit à la vie. Le « principe-responsabilité » l'a conduit à établir quelques distinctions fort utiles pour les débats éthiques entre « le ne-pas-résister-à-la-mort et se-tuer » et entre le fait de « laisser-mourir quelqu'un » et le fait de « provoquer-la-mort » (1996 : 18). La technologie médicale s'est développée, on le sait, à un point tel qu'il est désormais possible non seulement de prolonger la vie artificiellement lorsqu'il y a quelque espoir de guérison mais aussi de maintenir un organisme en vie sans que l'intervention technique et médicamenteuse n'améliore en rien son état. « Quand le traitement se confond en permanence, écrit Jonas, avec le maintien en vie, l'on voit surgir pour le médecin et l'hôpital le spectre de l'homicide par arrêt du traitement, pour le patient celui du suicide par la demande d'une telle cessation, pour d'autres celui de la complicité dans un cas comme dans l'autre par consentement miséricordieux » (1996 : 20).

On a donc besoin, plus que dans le passé, de critères qui nous permettent de juger des droits des patients et des professionnels à cesser un traitement ou à poser un geste dont le résultat probable sera de provoquer la mort. Dans la mesure où la santé constitue une affaire éminemment privée il faut se demander si on a le droit de contraindre un malade « qui souffre désespérément à continuer de se soumettre à une thérapie de conservation lui procurant une existence qu'il estime indigne de la vie » (1996 : 26). La réponse de H. Jonas est claire lorsqu'il s'agit d'un malade encore lucide et capable de jugement : personne, ni le médecin ni un membre de sa famille, n'a le droit, affirme Jonas, d'aller contre la volonté de la personne malade, qu'elle choisisse de vivre ou de se laisser mourir. « Aucun devoir-de-vivre ne supprime réellement mon droit de choisir la solution de la mort » (1996 : 28). Choisir de « se laisser mourir » implique forcément l'euthanasie passive (en refusant le traitement) et peut impliquer, Jonas le laisse entendre, le recours à certaines formes d'euthanasie active qui provoquent la mort.

Une telle position vaut pour tout patient conscient qui est considéré comme cliniquement incurable, qu'il soit soumis à un traitement qui assure sa survie ou qu'il soit arrivé, de manière irréversible, au stade terminal d'une maladie mortelle, le cancer par exemple. De plus, le droit pour le malade de refuser le traitement ne se dissocie pas, précise Jonas, de son droit de connaître la vérité quant à son état, un droit qui soulève, on le sait, la difficile question de la vérité à révéler à la personne agonisante, les pratiques sur la conduite à tenir dans ce cas variant selon qu'on se trouve en Europe ou en Amérique. « À partir d'un certain moment, le médecin cesse, affirme Jonas, d'être l'homme qui guérit pour devenir celui qui aide le patient à mourir » (1996 : 52). Aider le patient à « posséder sa propre mort dans la conscience bien concrète de son imminence », fournir les drogues qui éliminent la douleur et qui peuvent même accélérer la mort, et débrancher les appareils techniques, tout cela peut être fait au nom du droit du malade à mourir. « Quand le malade (parvenu à la phase terminale) dit : Assez, il faut lui obéir », insite Jonas.

Le droit pour le patient de s'abandonner à la mort pose la question de la mission de la médecine dans le monde technologique qui est le nôtre. On peut encore s'en tenir à dire que cette mission n'a pas changé et qu'elle consiste toujours à veiller sur la vie. « Ainsi est-ce donc en dernière instance, la notion de vie, et non celle de mort, qui régit la question du droit de mourir. Nous voici ramenés au début, conclut Hans Jonas, lorsque le droit de vivre nous était apparu comme la source de tous les autres droits. Correctement et pleinement compris, il inclut aussi le droit de mourir » (1996 : 74). Le droit de mourir dans la dignité ne constitue donc, d'après Jonas, qu'une exigence que le respect de la vie impose à tous les humains.

## Mort cérébrale et transplantation des organes

Notre médecine technique est confrontée à un autre défi, celui qui lui permet de prélever des organes, les reins, le cœur, le foie ou même l'ensemble cœur-poumon, sur des personnes considérées cliniquement mortes et de les transplanter dans le corps de personnes malades à qui les organes étrangers du donneur apportent un supplément de vie. Une telle pratique nous force à nous reposer la question des critères cérébraux qui sont de nos jours utilisés pour définir la mort, critères qui sont loin de faire l'unanimité entre les spécialistes. Suffit-il pour déclarer qu'il y a mort et pour prélever un organe que l'électro-encéphalogramme du cerveau de la personne mourante présente un profil plat et qu'il n'y ait plus d'irrigation sanguine de son cerveau ? Il convient sans doute de rappeler que les personnes à qui les spécialistes prélèvent un ou des organes sont des personnes dont le cœur bat encore et qui continuent à respirer. Elles sont nombreuses les histoires – macabres- de ces mourants qui ont été de fait déclarés « cliniquement morts » et qui sont sortis de leur coma au moment où l'équipe chirurgicale s'appêtait à leur enlever un ou des organes. Se pourrait-il que nos critères de définition de la mort soient encore grossiers et largement inadéquats ?

Jusqu'en 1968 la médecine de transplantation attendait que le cœur de la personne mourante ait cessé de battre ou qu'elle ait rendu son dernier souffle avant d'entamer les procédures chirurgicales de prélèvement d'un organe. Même si leur cerveau ne présentait plus aucune activité électrique on considérait alors que ces personnes étaient à l'agonie sans encore être vraiment mortes. Le Japon reconnaissait jusqu'à tout récemment encore qu'on ne pouvait déterminer le moment précis de la mort qu'à partir de l'évidence de la perte de l'ensemble des signes vitaux, ce qui rendait évidemment fort difficile, voire impossible, toute transplantation d'organes. La position japonaise vient de se modifier dans le sens d'une reconnaissance des critères cérébraux pour déterminer la mort : la pratique des prélèvements d'organes à partir des « beating-heart cadavers », comme les spécialistes les appellent, et leur transplantation devraient donc rapidement se développer au Japon comme cela s'est fait en Amérique ou en Europe.

Se pourrait-il que les critères de définition de la mort cérébrale aient été mis de l'avant, principalement ou marginalement, pour une unique raison : le besoin d'organes parfaitement irrigués dont les spécialistes de la médecine de la transplantation avaient besoin ? Des médecins traumatologues ne se gênent plus pour critiquer l'hypothèse de la mort cérébrale dont les experts pro-transplantation se font les avocats, certains des opposants mettant même en doute la sensibilité des instruments disponibles à mesurer toute l'activité électrique du cerveau. On sait qu'il existe une pénurie d'organes et que les listes d'attente des récipiendaires potentiels sont longues, ce qui ne peut que provoquer le développement d'un marché international clandestin d'organes. On ose à peine imaginer à quoi pourra conduire cette mercantilisation du corps humain, des pauvres acceptant de vendre qui un rein qui un œil, dans l'espoir de sortir de leur misère. D'autres scénarios peuvent aussi être imaginés : celui par exemple d'un département d'hôpital dans lequel on conserve les « beating-heart cadavers » de personnes à qui l'on retire un à un les organes... Cette vision apocalyptique que nous nous refusons encore à imaginer appartient pourtant bel et bien à notre âge technologique.

## Références

- Ariès, Philippe 1977 L'homme devant la mort. La mort ensauvagée, Paris : Seuil
- Baillargeon, Jacques 1986 L'euthanasie, Revue RND, 5, 1-12
- Baudrillard, Jean 1976 L'échange symbolique et la mort, Paris : Gallimard
- Bergeron, Paul 1998 Notes sur l'usage des cimetières, Frontières, Hiver 1998 : 27-29
- Des Aulniers, Luce 1994 Notes pour accompagnement désenchanté..., Trans. Revue de psychanalyse, 4 : 73-928
- Des Aulniers, Luce 1996 Itinérances de la maladie grave. Le temps des nomades, Paris : l'Harmattan
- Esprit (numéro thématique) Juin 1998, Choisir sa mort? Tests prédictifs, soins palliatifs, suicide assisté.
- Guiart, Jacques 1979 Les hommes et la mort : Rites funéraires à travers le monde, Paris : Le Sycomore
- Jonas, Hans 1996 (1985) Le droit de mourir, Paris : Éditions Payot & Rivages
- Jonas, Hans 1990 (1979) Le Principe-responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique, Paris : Éditions du Cerf
- Kubler-Ross, Elisabeth 1969 On Death and Dying, New York : Macmillan
- Melzak, R. et D. W. Patrick 1982 The Challenge of Pain, Harmondsworth, Middlesex : Penguin
- Murphy, Robert F. 1990 Vivre à corps perdu. Le témoignage et le combat d'un anthropologue paralysé, Paris : Plon
- Simon, R. 1993 Éthique de la responsabilité, Paris : Éditions du Cerf
- Thomas, Louis-Vincent 1980 Anthropologie de la mort, Paris : Payot
- Thomas, Louis-Vincent 1991 La mort en question. Traces de mort, mort de traces, Paris : L'Harmattan

# IDENTITÉ SOCIALE ET PRATIQUES FUNÉRAIRES AU SITE DE MOCHE, PÉROU

Claude Chapdelaine  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

## Résumé.

*La société Moche de la côte nord du Pérou était organisée en plusieurs classes distinctes. Nous examinerons le problème de l'identification des différentes classes sociales en se fiant aux pratiques funéraires enregistrées dans le secteur urbain du site Moche. L'identité sociale des individus n'est pas évidente, et nous discuterons certains cas pouvant expliquer le rôle joué par certains individus avant leur mort.*

## INTRODUCTION

Le développement des inégalités sociales est un sujet toujours fort débattu par les préhistoriens. On compte de nombreuses études sur les conséquences économiques, politiques et idéologiques de l'organisation stratifiée des sociétés. L'inégalité sociale est souvent perçue comme l'équivalent de la complexité sociale et par extension de l'existence de classes sociales distinctes. Cette façon de voir est plus visible quand on étudie une chefferie complexe ou un état comme c'est le cas de la civilisation Moche. L'existence de classes sociales est acceptée depuis longtemps dans cette société préhispanique (Topic 1982; 1977). Il importe plutôt de préciser les classes sociales. On pourrait examiner l'ensemble des données archéologiques et traiter des indices économiques, de l'architecture domestique et publique, de la culture matérielle, etc., mais nous concentrerons notre attention sur les pratiques funéraires documentées à ce jour sur le site Moche.

Le site Moche doit être compris comme un centre urbain ayant été le siège d'un pouvoir central dominant plusieurs groupes des vallées avoisinantes (Moseley 1992). L'élite dirigeante contrôlait probablement le premier territoire organisé dans un cadre étatique. En outre, la présence de quartiers de spécialistes délimités par des rues, des ruelles, des corridors, des plazas, et deux édifices monumentaux, les pyramides du soleil (Huaca del Sol) et de la lune (Huaca de la Luna), ainsi que l'absence de houx, abondantes sur les sites villageois de la vallée, confèrent au site Moche, et à ses habitants, un caractère urbain. En conséquence, il s'agit de déterminer la position sociale de ceux ayant été inhumés sur le site. Peut-on utiliser une division tripartite et discuter des haute, moyenne et basse classes sociales? Cette question restera sûrement sans réponse ferme mais il s'agit d'identifier d'abord les différences tangibles qui peuvent servir à démarquer des individus dans une même société.

## CADRE THÉORIQUE

Essayer de déterminer le statut social d'un individu enterré dans un site archéologique n'est pas un travail nouveau. L'étude des pratiques funéraires et du développement des statuts sont deux sphères d'enquête qui reposent sur le paradigme développé par Binford (1972) voulant que l'archéologie était capable de produire une théorie pour expliquer le changement culturel. L'étude des pratiques funéraires était un domaine prometteur dans ce programme de connaissances. L'approche développée par la majorité des chercheurs dans les années 1970 misait sur les comparaisons ethnographiques (Binford 1972; Saxe 1970; Tainter 1978; Goldstein 1980). Très peu d'études ont porté sur l'explication des pratiques mortuaires à partir des seules données archéologiques.

La proposition de base repose sur l'organisation sociale comme étant le facteur déterminant pour expliquer la variation dans les pratiques funéraires et la forme des sépultures. Cette position défendue par Binford en 1972 est aujourd'hui contestée. Plusieurs archéologues avancent que la variation est aussi liée aux croyances religieuses (cosmologiques et philosophiques) des groupes (Carr 1995). Ils se basent alors sur l'hypothèse de Hertz (1907) qui relie la manipulation physique du corps aux croyances sur l'âme et la vie après la mort.

L'étude des pratiques funéraires a contribué à plusieurs sujets d'enquête archéologiques dont l'établissement de tendances historiques, la compréhension des échanges, des réseaux, des alliances, la notion de territorialité, la guerre, les migrations, les croyances religieuses, les interactions sociales et la proximité culturelle, la nature de la population biologique, l'écologie, et plus particulièrement l'organisation sociale (Carr 1995).

Pour l'organisation sociale, les principales variables sont: l'âge, le sexe, la position sociale verticale (voir la définition plus loin), la position sociale horizontale (voir la définition plus loin), l'identité personnelle. Quant aux croyances religieuses, les principales variables sont: la maladie, la mort, l'âme, l'au-delà et le cosmos. On note aussi la localisation, le moment du décès, et la cause de la mort.

Plusieurs éléments peuvent influencer les pratiques funéraires:

- 1- circonstances de la mort (saison, cause, lieu du décès, etc.)
- 2- contraintes physiques (présence/absence du corps, temps requis pour la préparation du corps, son traitement, les offrandes nécessaires ou souhaitées, etc.)
- 3- position sociale du défunt:
  - position sociale à la mort
  - position verticale (chef, chaman, artisan, paysan, etc.)
  - position horizontale (lignage, groupe de résidence, société de guerriers, etc.)
  - âge comme position sociale
  - sexe comme position sociale
  - indicateurs de personnalité (déformation physique, symbole particulier)
- 7- croyances religieuses (idées sur la mort, la maladie, la santé, l'au-delà, la nature de l'âme, la réincarnation, les mythes, etc.)

Dans ce vaste domaine d'enquête, nous nous limiterons à l'étude des statuts par l'entremise des pratiques funéraires. L'hypothèse de Hertz consiste en l'idée que les pratiques mortuaires sont déterminées dans leur structure et leur contenu par les relations entre trois genres de personnalité: 1) le corps du défunt; 2) l'âme du défunt; 3) le reste de la société qui pleure le défunt. La relation entre les pleureurs et le corps comporte les obligations des vivants envers le défunt. Cette relation propose une explication organisationnelle du social des pratiques funéraires. De manière spécifique, plus le défunt avait du prestige, plus il y a de gens qui ont des obligations envers le défunt, plus les effets de cette mort causent un désordre social, plus grande est la peur du corps du mort et conséquemment plus grande sera l'élaboration des funérailles pour équilibrer les obligations et diminuer les peurs. Cette chaîne logique est à la base de l'idée qu'ont les archéologues, à savoir que l'énergie investie dans les activités funéraires et dans les sépultures reflète le prestige (le statut ou la classe sociale) du défunt.

Comment reconstruire l'inégalité sociale à partir des pratiques funéraires? En se fiant aux données ethnographiques, on observe les comportements suivants:

- 1- la complexité dans le traitement du corps
- 2- la construction et la position de la chambre et de la tombe
- 3- l'étendue et la durée des rituels (peu accessible en archéologie)
- 4- la contribution matérielle (offrandes) au rituel
- 5- le sacrifice humain

Il faut cependant expliquer la variabilité des pratiques funéraires qui peut se produire sans que la société soit fortement hiérarchiser. À ce sujet les quatre principes élaborés par O'Shea (1984) éclairent ce problème:

- 1- toutes les sociétés emploient un programme ou une série de procédures pour disposer de leurs morts
- 2- une population de morts sera le reflet d'une population vivante sur les plans démographique et physiologique
- 3- à l'intérieur d'une situation où un individu meurt, chaque enterrement représente l'application systématique d'une série de directives pertinentes à cet individu
  - la nature, le caractère de la société va imprimer et dicter les pratiques pour disposer du mort
  - le traitement spécifique accordé à un individu à la mort sera conséquent avec la position sociale de l'individu durant sa vie
- 4- les éléments associés au contexte funéraire seront contemporains à la société au moment de l'enterrement

Quant à Saxe (1970), il propose plusieurs hypothèses pour étudier les régularités associées aux comportements funéraires, et il appuie son étude sur une distinction entre deux conditions sociales importantes: 1) identité sociale d'un individu (ex. mère, père, guerrier, artisan, etc.) et 2) la personnalité sociale constituée de plusieurs identités sociales (ex. mère, mais aussi leader des tisserandes, grande chanteuse dans un rituel, mère de tel fils, etc.).

Selon Brown (1981), la hiérarchie sociale peut être un continuum avec plusieurs degrés et non pas quelques types bien définis arbitrairement. Il mentionne aussi la loi du moindre effort pour appuyer l'idée voulant que plus l'investissement est gros, plus la personne était importante. Dans les sociétés égalitaires, les différences seront liées au sexe, à l'âge, aux réalisations et à la personnalité du défunt. Brown s'attend à six comportements funéraires pour identifier le statut d'un individu.

- 1- quand la hiérarchie n'est pas contrastée, les distinctions seront basées sur l'âge, le sexe, les habilités personnelles, la personnalité, circonstance de la mort et la déviance sociale
- 2- quand la hiérarchie n'est pas contrastée, les distinctions symboliques seront peu riches et liées à la disponibilité des biens
- 3- quand la hiérarchie augmente, les enterrements vont enregistrés des variations graduelles parmi les groupes ayant un statut équivalent
- 4- quand la hiérarchie augmente, les enfants recevront une attention particulière
- 5- quand l'autorité augmente, la quantité de richesses et les efforts liés à la tombe augmenteront
- 6- quand le pouvoir augmente, les plus puissants auront leurs lieux d'enterrements exclusifs indiquant la base de leur pouvoir.

Cette recherche des statuts repose ainsi sur trois principes:

- 1) effort et énergie consacrés à l'enterrement, ce qui est difficile à mesurer
- 2) symbole d'autorité, tout objet qui se retrouve dans des tombes particulières sans être lié à l'âge, au sexe et à l'habileté personnelle (ces objets se retrouvent uniquement dans les tombes)
- 3) structure démographique d'un cimetière ou d'une section (meilleure santé des leaders surtout durant l'enfance lors des disettes)

Il faut distinguer le rang social de l'autorité et du pouvoir. On se doit aussi d'essayer de reconnaître un statut acquis d'un statut hérité. Les obligations envers un mort peuvent être différentes selon les prescriptions du groupe face aux différents rôles tenus par le défunt durant sa vie. Par exemple, si le défunt était un artisan potier et un père de famille pratiquant et dévoué de la tradition religieuse, que trouverons-nous dans sa tombe? Si on ne l'enterre pas avec ses outils de potier, comment pourrions-nous établir son rôle économique? Le groupe peut donc faire valoir un des rôles tenus par le mort et ne pas tenir compte des autres statuts ou rôles. Un mort peut aussi obtenir des offrandes pour rappeler ses liens avec un frère ou un oncle décédé plusieurs mois ou années auparavant. Les cas d'exception sont infinis.

Tout en acceptant que les comportements des vivants face aux morts sont intimement liés à l'importance du défunt au cours de sa vie et des croyances du groupe envers la mort et l'âme du défunt, nous examinerons le cas de la société Moche en insistant sur l'investissement d'énergie lors du rituel mortuaire. Toutefois, nous ne pourrions pas décrire de manière détaillée les tombes, mais plusieurs ont déjà été publiées.

#### LES CLASSES SOCIALES AU SITE MOCHE

Il ne fait pas de doute que les Moche avaient une société hautement hiérarchisée. On reconnaît facilement des distinctions énormes entre plusieurs types d'enterrement et, par extension, différentes classes sociales.

La plus haute strate de la société, composée du souverain ou chef suprême, de sa famille et des plus hauts dignitaires (prêtres, chefs militaires ou prêtres-guerriers), est très souvent inhumée dans les temples ou édifices publics. Ces tombes sont aménagées dans des chambres funéraires rectangulaires en adobes, souvent assez grandes pour accueillir des individus ayant été sacrifiés dans le but d'accompagner le mort dans l'autre monde. On y trouve une grande quantité d'objets, souvent très rares ailleurs que dans les tombes, comme par exemple les parures en or et en argent. Les tombes royales de Sipan constituent un excellent exemple de ce type ainsi que toutes les tombes trouvées récemment sur la Huaca de la Luna (Bourget 1998a, 1998b; Uceda et al 1994; 1997; 1998), sur la Huaca Cao Viejo du

site El Brujo dans la vallée voisine de Chicama (Franco et al, 1998), et à la Huaca de la Cruz dans la vallée de Viru (Strong et Evans 1952).

Nos travaux archéologiques, concentrés dans la plaine entre les deux pyramides, ont mis au jour quatorze enterrements moche dans ce qui constitue le centre du tissu urbain du site Moche. En d'autres termes, à quelle classe sociale appartient ces individus? Comme nous le verrons en présentant brièvement quelques cas, des différences significatives dans les pratiques funéraires nous forcent à reconnaître plusieurs groupes au statut distinct. Cependant, tous les enterrements se trouvent dans ce que l'on peut nommer le centre-ville et le privilège d'être enterré là, combiné à la grande qualité d'aménagement des résidences où se trouvaient les enterrements, indiquent l'absence de la classe sociale inférieure dans le secteur fouillé. Cette classe paysanne devait occuper la périphérie du site ou les villages situés à proximité. Dans cette perspective, il ne nous reste qu'à choisir entre la classe moyenne et la classe supérieure pour établir l'identité sociale de notre classe urbaine. Les distinctions sont difficiles à établir, nécessitant au départ les données de la tombe du souverain pour créer une grille comparative entre le sommet de la pyramide sociale et les autres classes subordonnées. On peut aussi subdiviser la classe moyenne en trois unités: supérieure, moyenne et inférieure. Cette subdivision est en partie liée à la variabilité que nous pourrions rencontrer.

Nous avons donc les attendus suivants avec lesquels nous devons composer:

- 1- la classe inférieure n'est pas présente au centre-ville du site Moche;
- 2- la classe moyenne occupe certainement les résidences fouillées mais il faut comprendre la variabilité des pratiques funéraires et évaluer les statuts qui peuvent être acquis durant la vie d'une personne appartenant à cette classe;
- 3- la classe supérieure, prise dans son sens large (pas uniquement le souverain et sa famille immédiate), peut aussi occuper certaines résidences du secteur urbain;
- 4- la tombe royale n'ayant pas été trouvée et compte-tenu des énormes travaux de pillage qui remontent à la période coloniale, il devait y avoir des tombeaux de souverains dans ces édifices publics représentant le pouvoir suprême.

Deux questions s'imposent alors. La première, comment distinguer la sépulture d'un individu de la classe moyenne (élevée) d'un individu de la classe supérieure? La deuxième, comment organiser et donner du sens aux sépultures des individus pouvant appartenir à la classe moyenne?

#### ÉTUDE DE CAS DU SECTEUR URBAIN

En plus des quatorze tombes moche exhumées dans le cadre du projet ZUM (Zone Urbaine Moche), une dizaine de tombes supplémentaires ont été fouillées par le projet américain «Chan Chan - Moche Valley» au début des années 1970 (Donnan et Mackey 1978) et par les équipes péruviennes dirigées par Santiago Uceda (Uceda et Armas 1997; Tello 1998). De l'ensemble de ces tombes, en utilisant des critères tels que:

- 1- la chambre funéraire (rectangulaire avec ou sans niches, fosse simple, etc.),
- 2- le traitement du corps (préparation, traitement, position, orientation, etc.),
- 3- la localisation de la tombe (dans un édifice public, dans une plate-forme funéraire, dans un lieu public, dans une maison, dans un cimetière, etc.),
- 4- les offrandes (qualité, quantité, diversité, provenance locale ou exotique, arrangement, etc) (Donnan 1995),

on peut les classer en tenant compte aussi de l'énergie investie et de l'importance symbolique des offrandes (lien avec le principe d'autorité ou de marqueurs d'appartenance à un groupe particulier). Dans cet exercice, nous pouvons distinguer des individus de faible, de moyen et de haut statut. Examinons brièvement certains enterrements.

#### Les tombes des individus de faible statut

On note la présence dans notre corpus de deux tombes pouvant appartenir à une catégorie sociale regroupant les individus de faible statut. Il faut cependant souligner que ces individus, de leur vivant, ont réalisé des actions leur ayant permis d'acquérir le droit de se faire inhumer dans des secteurs où des gens de moyen et haut statut se sont aussi fait enterrer.

C'est le cas d'un homme adulte enterré sur le plancher d'une pièce du complexe (7. Il n'avait aucune offrande à l'exception d'une moitié de vase domestique déposée sur sa tête. Ce geste anodin est très commun chez les Moche. En effet, la tête de hauts personnages est souvent couverte de gourdes ou de vases peints. On a ainsi refait le même geste pour cet homme en insistant sur son statut en recouvrant sa tête d'un vase domestique commun.

Le second cas est celui d'une jeune femme d'environ 15 ans qui est morte d'un puissant coup reçu sur la tête. Elle a été inhumée dans une pièce adjacente à la plate-forme funéraire où les principaux personnages du complexe (9 ont été enterrés. Cette jeune femme avait quelques offrandes, un fragment de céramique domestique dans la bouche, un collier composé de perles communes, deux poids de fuseau, une aiguille en os et une autre en cuivre. L'absence de vases peints est une décision particulière puisqu'il s'agit du type d'offrandes le plus commun. Les quelques objets placés près du corps indiquent deux points concernant le rôle joué par la défunte: 1) le fragment de céramique domestique dans la bouche au lieu d'une pièce en cuivre indique le faible statut tout comme le nombre et la nature des autres offrandes; 2) les deux poids de fuseau s'ajoutent à une concentration de ce type d'objets trouvée dans la pièce même, et aussi dans le complexe (9, pour proposer que la jeune femme devait être une filandière ou une apprentie tisserande. Malgré son faible statut, elle a eu le droit d'être inhumée au centre d'un complexe résidentiel de membres de l'élite.

#### *Les tombes des individus de moyen statut*

Les tombes fouillées qui peuvent être placées dans cette catégorie intermédiaire témoignent d'un investissement d'énergie moyen, correspondant à quelques vases peints, de rares pièces en cuivre et une chambre funéraire simple, très souvent une fosse dans laquelle a été déposée le corps enroulé dans une toile (probablement renforcé de roseaux).

Un cas typique est celui de la tombe d'un homme adulte trouvé dans la pièce (7-22 à seulement deux mètres au nord-ouest de la tombe de l'homme au faible statut. Il a été inhumé allongé sur le dos. Le corps, déposé directement sur le plancher, était accompagné de plusieurs vases et de quelques objets en cuivre. L'investissement est moyen tout comme les symboles visibles sur les offrandes. L'épilateur en cuivre trouvé dans sa bouche ne nous permet pas vraiment de proposer un rôle particulier pour cet individu.

La tombe trouvée dans la pièce 7-21 appartient à cette catégorie de moyen statut et l'adolescent de sexe indéterminé avait un hameçon en cuivre dans la bouche et quelques vases peints..

#### *Les tombes des individus de haut statut*

Il faut d'abord souligner que les tombes et les individus placés dans cette catégorie le sont en comparant leurs caractéristiques à celles des autres tombes fouillées dans le secteur urbain. Ces tombes illustrent, de façon différente, un investissement d'énergie plus important et certains objets ont une incidence sur l'autorité ou le rôle joué par le défunt. Il s'agit d'abord de procéder à un classement relatif parmi ces tombes de l'élite du secteur urbain. Il sera toujours possible de se poser la question sur leur appartenance à l'élite dirigeante. En d'autres termes, à l'intérieur d'un continuum, nos individus les plus importants appartenaient-ils à une classe moyenne élevée ou plus vraisemblablement à la classe supérieure qui dirigeait les destinées du système étatique?

Parmi les neuf tombes attribuées à l'élite du secteur urbain, quatre d'entre elles ont été fortement pillées, ce qui nous empêche de discuter plus en détail leur position dans l'échelle sociale. La tombe pillée dans la pièce 9-43 pourrait appartenir à la catégorie précédente mais c'est la seule tombe trouvée dans cette partie du complexe (9. Quant aux trois tombes construites dans la plate-forme 9-33, on ne peut qu'assumer leur importance sur la base de leur position stratégique à l'intérieur de ce complexe. Un objet représentant la tête d'un individu à saveur idéologique a été trouvé dans les décombres du trou de pilleurs de la tombe (1. La qualité du travail indique sans détour l'importance de l'adulte tandis que la tombe (3 a livré des vases peints communs d'une tombe prestigieuse mais c'est la présence d'indices squelettiques d'au moins deux jeunes enfants auxquels on a offert des extrémités d'os longs d'humains adultes sciés. Des offrandes d'ossements humains constituent une pratique bien connue chez les Moche (Uceda 1997; Hecker et Hecker 1992).

Il ne reste plus dans le corpus que cinq enterrements. On pourrait éliminer de notre discussion la tombe fouillée dans le secteur (15 puisqu'elle date de la phase III alors que toutes les autres datent de la phase IV. Toutefois, cette tombe est celle d'un homme adulte ayant reçu des offrandes particulières dont un jeune enfant l'accompagnant dans l'au-delà. La position de l'enfant, situé au sud de la tête de l'homme et non pas le long du corps, indique plutôt un sacrifice. Peu de vases accompagnaient l'adulte mais un vase de grande qualité et ayant une forte charge symbolique, illustrant selon certains spécialistes la divinité principale des Moche, le dieu égorgeur ou l'être à crocs. Cet homme avait sûrement un haut statut.

Les quatre autres tombes sont celles de trois femmes et d'un homme. Celle de l'homme adulte correspond à une action particulière. En effet, si on accepte la lecture stratigraphique et les impressions colligées lors de la fouille, le secteur où se trouve cette tombe était intact au moment d'entreprendre la fouille. Or, la chambre funéraire de cet individu a été rouverte après un premier enterrement. Étant donné que les Moche offraient des ossements humains comme présents à certains défunts, il n'est pas surprenant de trouver une tombe ouverte après l'inhumation. Toutefois, ce cas se complique car il ne semble pas manquer d'ossements. De plus, les vases ont presque tous été détruits lors de la réouverture du cercueil. La qualité de construction de la chambre rectangulaire en adobes, la quantité et la qualité des 26 vases reconstruits sont suffisants pour accorder à cet individu un haut statut. Son bras droit a été fracturé et la blessure a laissé une marque typique sur le cubitus droit. Ce type de fracture est fréquent chez les lutteurs et il n'a qu'un pas pour attribuer un rôle de militaire à cet homme de forte stature. Toutefois, les objets en métal, surtout en cuivre, sont absents, à l'exception d'une aiguille trouvée dans le remblai. L'analyse iconographique des nombreux vases n'a pas été réalisée mais une intuition est celle d'un homme ayant eu davantage un rôle religieux qu'une fonction militaire. Il n'a pas les mêmes attributs que l'individu inhumé dans la Huaca de la Cruz de la vallée de Viru et que les archéologues ont nommé le «prêtre-guerrier». On pourrait le considérer comme le personnage principal du complexe (26 à une époque tardive).

Les tombes des trois femmes adultes illustrent très bien leur importance et la place qu'elles pouvaient occuper dans les échelons supérieurs de la société Moche.

La tombe du secteur (16-3 a été pillée mais on a pu reconstruire 33 vases peints et récupérer des os de lamas et deux aiguilles en cuivre (Chapdelaine et al. 1998). Cet assemblage est peu convaincant pour lui accorder une position élevée. Toutefois, son caractère spécifique repose sur la construction d'une chambre funéraire extérieure, au lieu d'être creusée, un peu à la manière d'un mausolée. De plus, plusieurs adobes sont de grandes dimensions et rappellent une coutume rencontrée dans la construction des tombes de l'élite sur la Huaca de la Luna. En s'imaginant que les pillers ont certainement pris certains objets précieux, les restes des offrandes combinés à la construction d'un tombeau particulier nous indiquent que cette femme, dans ce secteur sud du tissu urbain, avait une position sociale élevée.

La femme du complexe (9-7 est la toute première tombe fouillée par le projet ZUM à la fin du mois de mai 1995. Dans ce cas-ci, ce ne sont pas les céramiques peintes, au nombre de neuf, qui confèrent une position unique à cette femme adulte. En effet, ce sont les objets en cuivre. Elle avait sur la tête un disque fragmenté en cuivre, dont le pourtour comportait des cercles en relief, un couteau cérémoniel dans la main gauche, un poids de fuseau et deux aiguilles près du genou (Chapdelaine 1997). Le disque est semblable à une partie d'un couvre-chef élaboré régulièrement peint sur la tête de personnages en train de courir, transportant un petit objet ou un petit sac dans la main. Ces coureurs sont perçus par les chercheurs comme les membres d'un groupe religieux, des prêtres responsables de rituels (Donnan 1978). Ce qui étonne est la présence de ce disque sur la tête d'une femme, cette décoration ayant été trouvée dans des tombes d'hommes (Donnan et Mackey 1978; Strong et Evans 1952). On pourrait ajouter la présence, un peu inhabituelle d'un couteau cérémoniel dans une tombe d'un individu de sexe féminin. La présence de cet objet pourrait indiquer que cette femme de haut statut jouait un rôle lors de rituels impliquant des sacrifices humains. Quant au poids de fuseau en cuivre, il souligne peut-être un lien entre le personnage et une fonction économique de son vivant.

L'association de cette femme et du disque solaire compris comme marqueurs d'un groupe élitique est peut-être une simple exception. Cependant, la dernière tombe, aussi d'une femme adulte permet d'étoffer un peu plus cette relation entre les femmes et les coureurs. Un nombre important de vases, au total vingt-deux, recouvre le corps de cette femme adulte (Chapdelaine 1998, 1997). Elle avait des plaques de cuivre dans les mains et près des pieds ainsi qu'un poids de fuseau similaire à celui de la

tombe précédente. Toutefois, sa tête n'était pas couverte d'un disque circulaire en cuivre mais d'un grand vase en forme de pot à fleurs (florero). Le lien est assuré par la présence d'une bouteille à anse en étrier sculptée et présentant un personnage assis avec le disque solaire distinctif sur sa tête. Ce personnage n'est pas en position de course mais il semble trôner avec ses bras croisés. En outre, le haut statut de la défunte est appuyé par la présence d'un petit vase sculpté, dont la scène en relief est très bien connue quoique rare, et pour lequel nous avons un contexte. Cette scène, souvent associée au culte de la fertilité ou à celui des ancêtres, illustre la copulation entre un individu important avec sa ceinture à tête de serpent et une femme. Les autres vases indiquent aussi un fort symbolisme, laissant croire que cette femme avait joué un rôle important parmi les membres de l'élite dominant ce secteur de la cité. La localisation de la tombe est aussi révélateur, détruisant le mur d'un complexe résidentiel ainsi que la plate-forme d'une place publique.

Après avoir comparé toutes les tombes fouillées en utilisant les variables énoncées, l'investissement en énergie et la symbolique de certaines offrandes, il ressort que la tombe de la femme adulte inhumée en partie dans une place publique représenterait le personnage au rang social le plus élevé. Cette constatation permet de reconnaître l'importance des femmes dans la société moche et de la possibilité, par des actions et des habiletés personnelles, de progresser à l'intérieur de la classe des dirigeants pour occuper, peut-être, des fonctions réservées généralement à des hommes.

## CONCLUSION

Plusieurs pratiques funéraires impliquant des femmes, mais aussi des hommes, révèlent un fort investissement qui peut être traduit par l'appartenance des défunts à la classe supérieure. Deux autres tombes de femme ont été fouillées récemment par des équipes péruviennes et le nombre de vases, ainsi que leur qualité, indiquent sans détour leur haut statut social. On peut donc avancer sans hésiter que les femmes importantes dans le secteur urbain du site Moche ont reçu les égards que leur statut méritait. Il est toujours difficile de statuer sur la position sociale des individus au plus haut statut du secteur urbain mais ils partagent plusieurs traits avec ceux inhumés dans les édifices publics. Le secteur urbain devait être le lieu de résidence de certains membres de la plus haute élite et nous avons probablement fouillé les tombes de quelques-uns de leurs membres ou de leurs plus importants collaborateurs de la classe moyenne élevée. On peut ainsi conclure que ces femmes ayant des liens avec un groupe de coureurs appartenaient à la moitié supérieure de la pyramide sociale qui caractérisait la société Moche.

## OUVRAGES CITÉS

- Binford, L.R., 1972: «Mortuary Practices: Their Study and Their Potential» In L. R. Binford, éd., *An Archaeological Perspective*. p. 208-243. Seminar Press, New York.
- Bourget, S., 1998a: Pratiques sacrificielles et funéraires au site Moche de la Huaca de la Luna, côte nord du Pérou. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 27 (1): 41-74.
- Bourget, S., 1998b: Excavaciones en la Plaza 3A y en la plataforma II de la Huaca de la Luna durante 1996. In *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996*. edited by S. Uceda, E. Mujica and R. Morales, pp. 43-64. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo, Perú.
- Brown, J.A., 1981: «The search for rank in prehistoric burials» In R. Chapman, L. Kinnes et K. Ranndsborg, éd., *The Archaeology of Death*. P. 25-39. Cambridge University Press, Cambridge.
- Carr, C., 1995: «Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants». *Journal of Archaeological Method and Theory*, 2 (2): 105-200.
- Chapdelaine, C., 1998: «Excavaciones en la zona urbana Moche durante 1996». En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996*, S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores, pp. 85-115. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo.
- Chapdelaine, C., 1997: Le tissu urbain du site Moche: une cité péruvienne précolombienne. In *À l'ombre du Cerro Blanco, nouvelles découvertes sur la culture Moche de la côte nord du Pérou*. edited by C. Chapdelaine, pp. 11-81. Les Cahiers d'anthropologie No 1, Département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal.
- Chapdelaine, C. et al., 1997 : «El sector urbano». En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995*, S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores, pp. 71-92. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo.
- Donnan, C. B., 1995 : «Moche Mortuary Practice». in T. Dillehay, éd., *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*. pp. 111-159. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- Donnan, C. B., 1978: *Moche Art of Peru*. Fowler Museum of Cultural History, UCLA.
- Donnan, C. B. and C. J. Mackey, 1978: *Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru*. University of Texas Press, Austin.
- Franco, R., C. Galvez et S. Vásquez, 1998: «Desentierro ritual de una tumba moche: Huaca Cao Viejo». *Revista Sian*, Trujillo, 6: 9-18.
- Goldstein, L., 1981: «One dimensional archaeology and multi-dimensional people: Spatial organization and mortuary analysis» In R. Chapman, L. Kinnes et K. Ranndsborg, éd., *The Archaeology of Death*. p. 53-70. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hertz, R., 1907: «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort». *Année sociologique* 10: 48-137.
- Moseley, M. E., 1992: *The Incas and their Ancestors*. Thames and Hudson Ltd, London.
- O'Shea, J., 1984: *Mortuary Variability: An Archaeological investigation*. Academic Press, New York.
- Saxe, A., 1970: *Social Dimensions of Mortuary Practices in a Mesolithic Population from Wadi Halfa, Sudan*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, University of Michigan, Ann Arbor.
- Strong, W.D. et C. Evans, 1952: *Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru*. Columbia University Studies in Archaeology and Ethnology 4, New York.

Tainter, J., 1978: «Mortuary Practices and the study of prehistoric social systems». *Advances in Archaeological Method and Theory* 1: 105-141.

Tello, R., 1998: «Los conjuntos arquitectónicos 8, 17, 18, y 19 del centro urbano Moche». En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996*, S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores, pp. 117-135. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo.

Topic, T., 1977: Excavations at Moche, Doctoral dissertation, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Topic, T., : 1982 The Early Intermediate Period and Its Legacy. In Chan Chan: Andean Desert City. edited by M. E. Moseley and K. C. Day, pp. 255-284. The University of New Mexico Press, Albuquerque.

Uceda, S., 1997: El poder y la muerte en la sociedad Moche. In *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995*. edited by S. Uceda, E. Mujica and R. Morales, pp. 177-188. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo, Perú.

Uceda, S. and J. Armas, 1997: Los talleres alfareros en el centro urbano Moche. In *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995*. edited by S. Uceda, E. Mujica and R. Morales, pp. 93-104. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo, Perú.

Uceda, S. et al., 1994: Investigaciones sobre la arquitectura y relieves policromos en la Huaca de la Luna, valle de Moche. In *Moche: Propuestas y Perspectivas*. edited by S. Uceda and E. Mujica, pp. 251-303. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche (Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993). Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 79, Lima.

**RÔLE ET SIGNIFICATION DES FUNÉRAILLES**  
**CHEZ LES KAINGANG DE XAPECÓ, BRÉSIL**

À la mémoire de  
Franklin Auger et  
Marianne Hayeur

Robert R. Crépeau  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Pour une cinquième année consécutive, le colloque annuel du département d'anthropologie se propose comme programme de donner à voir l'unité intellectuelle de notre département, bref de le présenter comme totalité. Ce défi, posé et efficacement relevé par mon collègue Norman Clermont, était de créer un lieu où on pourrait faire la démonstration de cette unité transcendant les divisions sous-disciplinaires et sous-sous-disciplinaires de notre département à partir d'un thème commun. Aujourd'hui, la mort nous servira de prétexte à cette unification. L'exercice que nous menons n'est pas étranger à celui qui entoure le traitement de la mort et des défunts dans les sociétés humaines. En effet, je soutiendrai pour ma part que lors de ce qu'il est convenu d'appeler les doubles funérailles ou double obsèques (qui ne se manifestent par nécessairement sous la forme d'un double enterrement), la société se constitue comme totalité en mettant périodiquement en commun ses morts.

**La contribution de Robert Hertz**

Je me dois de souligner dès le départ un texte central dans l'étude anthropologique de la mort, celui de Robert Hertz (1881-1915), mort au front à l'âge de 33 ans. Associé à l'École sociologique française, Hertz composa une étude des « représentations collectives » de la mort où il s'attardait notamment aux doubles funérailles ou obsèques. Hertz y souligne que les deuxièmes funérailles constituent toujours un événement au « caractère collectif prononcé » et qu'elles supposent :

« une concentration du corps social sur lui-même ; mais, en ce cas ce n'est pas la famille ni même le village, c'est la nation qui intervient directement pour réintégrer les morts dans la communion sociale. Cet acte prend dès lors une signification politique : en mettant en commun tous leurs morts, les divers groupes domestiques et locaux qui forment l'unité supérieure prennent conscience des liens qui les unissent et par la suite ils les entretiennent ; en constituant la société des morts, la société des vivants se recrée régulièrement elle-même » (Hertz 1970 : 63, je souligne).

Les deuxièmes funérailles sont le symétrique des premières funérailles qui mettent en scène la complémentarité et la division des rôles et du travail (par ex. une moitié enterre sa vis-à-vis, les fossoyeurs et autres spécialistes disposent du corps, etc.) . Les deuxièmes funérailles procèdent de façon inverse en unifiant la société et en la constituant rituellement, la donnant à voir littéralement comme monade, comme unité. Il est en effet impossible de procéder aux deuxièmes funérailles sans la participation volontaire et coordonnée de partenaires de chacune des sections de la société.

Comme Hertz le soulignait avec justesse, on ne peut réduire l'ensemble des faits concernant la mort à une hypothèse d'ordre psychologique — autant individuelle que collective — découlant d'une réaction face à la mort conçue uniquement comme un événement d'ordre physique. Ainsi, « à l'intérieur d'une même société, l'émotion provoquée par la mort varie extrêmement en intensité selon le caractère social du défunt et peut même en certains cas faire entièrement défaut » (Hertz 1970 : p. 69).

Il y a très certainement ici une relation entre le holisme durkheimien (le fait de considérer la société comme une totalité) et le fait que dans plusieurs sociétés la mort n'est pas conçue comme un « phénomène naturel » (*ibid.* : 70). L'explication qu'en donne Hertz est un peu courte mais tend vers une conception holiste qu'il nous faudra raffiner :

Les ethnographes qui nous rapportent cette croyance générale [l'absence d'une conception « naturelle » de la mort ] y voient une erreur grossière et persistante ; mais nous devons plutôt la considérer comme l'expression naïve d'une nécessité sociale permanente. En effet, la société communique aux individus qui la composent son propre caractère de pérennité : parce qu'elle se sent et se veut immortelle, elle ne peut croire normalement que ses membres, surtout ceux en qui elle s'incarne, avec qui elle s'identifie, soient destinés à mourir (...) Ainsi, quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même » (*ibid.* : 71).

On peut dire ici que la mort exprime la division, le morcellement, le polyadisme du social, du Nous et des autres. La mort d'un proche est une séparation, une division. Comme le disent les Kaingang, celui qui meurt devient sourd, « kutu », il ne réagit plus, bref, il n'est plus, au plein sens du terme, un partenaire dialogique.

Hertz conclut son essai en écrivant que « la mort comme phénomène social consiste dans un double et pénible travail de désagrégation et de synthèses mentales ; c'est seulement quand ce travail est achevé que la société, rentrée dans sa paix, peut triompher de la mort » (*ibid.* : 83) Bref, la mort est présentée comme défi intellectuel pour la société que Hertz conçoit comme un corps social, une totalité organique, à laquelle la mort soustrait un élément (« exclusion temporaire de l'individu hors de la communion humaine ») que la collectivité des survivants doit faire passer « à la société invisible des ancêtres » (*ibid.*).

Hertz fait appel ici à un holisme monolithique qui équivaut à considérer la société comme un individu collectif auquel il attribue une intentionnalité qui s'exprime dans des formules du type : « la société peut triompher de la mort » (*ibid.* : 83) ou « la société projette dans le monde qui l'environne ses propres manières de penser et de sentir... » (*ibid.* : 78).

En ceci, il est fidèle à son maître, Émile Durkheim, qui concevait la société comme un tout qui agit comme un principe régulateur. À ce holisme monolithique, qui a engendré bien des excès (Leavitt 1992), je propose de substituer ce que je nommerais volontiers un **holisme tempéré et polyadique**, qui se veut pleinement modèle et aucunement représentation transparente d'une collectivité communiant autour d'une idéologie unifiée d'elle-même.

### **Organisation sociale kaingang<sup>10</sup>**

Les Kaingang constituent actuellement le groupe de la famille linguistique gé d'Amérique du Sud le plus nombreux avec environ 20 000 personnes désormais largement confinées dans une vingtaine de réserves administrées par la FUNAI (Fundação Nacional do Índio - Fondation Nationale de l'Indien). Ces réserves se retrouvent dans quatre États du sud du Brésil : São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul.

Les Kaingang sont encore méconnus d'un point de vue ethnologique bien que leur territoire soit facilement accessible de nos jours. Il faut mentionner qu'au début des années 60, ils avaient été exclus du fameux Harvard Central Brazil Project : « because we thought (...) that their way of life was extinct » (Maybury-Lewis 1979 : 6). Or, les Kaingang contemporains sont toujours gé et néanmoins brésiliens. En effet, ils se définissent activement par rapport à la société nationale brésilienne, dont ils sont citoyens, et ils tentent de maintenir un équilibre entre leur identité amérindienne et une volonté de participation à un ensemble national plus vaste (Crépeau 1995).

L'organisation sociale kaingang se caractérise, encore aujourd'hui, par l'existence de moitiés, nommées *kamé* et *kairu*, entretenant entre elles une relation complémentaire et asymétrique ; la moitié *kamé* étant considérée comme première parce qu'ayant, par exemple, « plus de force » que la moitié *kairu*. Chaque moitié comporte une section : *votôro* qui est associée à la moitié *kairu* et *veineky*, associée à la moitié *kamé*. L'appartenance à la moitié ou à la section est patrilinéaire.

---

<sup>10</sup> Il sera question désormais de la réserve Xapécó, État de Santa Catarina, où a été effectuée notre recherche ethnographique en collaboration avec le professeur Silvio Coelho dos Santos de l'Université fédérale de Santa Catarina à Florianópolis. Cette réserve de 15000 hectares est habitée par environ 4000 personnes. Les données ont été récoltées entre 1993 et 1998. La recherche de terrain a été financée par le Fonds FCAR-Québec et le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Contrairement aux Bororo et aux Gé centraux et septentrionaux (Maybury-Lewis 1979, 1987, 1989, Turner 1996), les Kaingang ne construisent pas de village circulaire ou semi-circulaire. Fait intéressant, cependant, l'emplacement de la maison du chef politique de la réserve, nommé *pā-i* (cacique en portugais), est conçu comme étant situé au centre de cette dernière. De plus, la maison domestique kaingang est généralement orientée selon un axe est-ouest qui est associé au parcours du soleil. Encore fréquemment aujourd'hui, chacune de ses extrémités possède une porte : celle située à l'est est associée aux activités masculines et aux visites alors que celle située à l'ouest correspond à la section et aux activités féminines. Les espaces masculins et féminins à l'intérieur de la maison sont donc divisés par un axe nord-sud. Un espace situé à l'extérieur de la maison du côté de la porte orientale est consacré à la socialisation. Il ne s'agit cependant pas d'un lieu exclusivement masculin contrairement, par exemple, au patio adjacent à la maison des hommes chez les Bororo (Crocker 1985).

L'espace entourant la maison est essentiellement agricole et est désigné en portugais par le terme *plur*, littéralement le « propre », en opposition au *nietkuxā*, littéralement la « forêt froide ». Ces trois termes constituent la triade : maison/propre/forêt. Chaque contexte appelle ainsi son principe organisateur qui peut être tantôt la structure binaire des moitiés ou des sexes, les divisions kamé/kairu, masculin/féminin, ou la structure ternaire des relations spatiales : maison/propre/forêt et haut/milieu/bas.

Cette dernière triade s'applique plus particulièrement aux cimetières kaingang. En effet, toujours situés à l'est d'un établissement, les cimetières kaingang contemporains sont divisés en sections kamé et kairu en fonction d'un axe est-ouest constitué d'une étroite bande de terre sur laquelle donne une porte située du côté ouest de la clôture rectangulaire protégeant l'enceinte du bétail. À l'extrémité est de cette bande de terre se trouve une croix de bonne dimension qui fait face à l'entrée. Les moitiés sont respectivement enterrées de chaque côté de cet axe : les kamé sont enterrés dans la partie haute du cimetière tandis que les kairu le sont dans la partie basse. Cette attribution de la section d'enterrement en fonction du couple haut/bas correspond au fait que, selon les Kaingang, les âmes (*vein kupri*) de la moitié kamé se retrouvent dans un lieu surélevé situé vers l'est, nommé *fōgkawé*, alors que les âmes de la moitié kairu se dirigent à l'ouest vers une caverne nommée *nūmbé*.

En résumé, les cimetières kaingang illustrent un dualisme diamétral<sup>11</sup> comportant un axe est-ouest qui sépare le lieu de sépulture de chacune des moitiés. L'assignation de ce dernier est contextuelle et fonction du couple haut/bas.

Le traitement d'un défunt et de son âme se déroule en deux principales étapes funéraires chez les Kaingang catholiques traditionalistes de Xapecó.

### Les premières funérailles

Dès son décès, le défunt est allongé sur une table la tête à l'ouest et les pieds vers l'est. On dit qu'il regarde en direction du cimetière, c'est-à-dire vers l'est. Le corps sera lavé, peigné et revêtu de vêtements propres avant d'être inséré en position allongé sur le dos dans un cercueil de bois commercial. Il sera ensuite exposé à l'église où la disposition du cercueil respecte l'orientation est-ouest précédente. La veillée se caractérise par la présence de parents qui passent la nuit aux côtés du défunt et, traditionnellement, par des chants funéraires réalisés par les spécialistes rituels de la moitié opposée. Le corps est enterré le lendemain au lever du soleil. Dans le cimetière, le corps est orienté de façon inverse à sa position dans l'église, c'est-à-dire la tête à l'est et les pieds à l'ouest. Un croix de bois est planté à sa tête.

### Les deuxièmes funérailles

Les deuxièmes funérailles dites *Kiki-koia* — littéralement « mangez l'hydromel » — se dérouleront dans l'année qui suit le décès d'une personne. Leur réalisation devra être explicitement demandée par les proches du défunt auprès d'un chanteur rituel de l'une des moitiés ou auprès de l'organisateur attitré du rituel, un homme de la moitié kairu. Si au moins deux demandes provenant de deux moitiés ou sections opposées sont formulées, ces derniers auront l'obligation de réaliser le *Kiki-koia*.

---

<sup>11</sup> Je reprends ici la distinction entre dualisme diamétral et dualisme concentrique, formulée par Claude Lévi-Strauss (1958).

Je ne décrirai pas ici de façon détaillée ce rituel dont l'analyse fera l'objet d'une monographie actuellement en préparation<sup>12</sup>. J'insisterai plutôt sur un aspect fondamental qui est celui de l'essentielle complémentarité entre les moitiés dont dépend la réalisation du rituel, complémentarité que ce dernier réitère et réactualise en donnant littéralement à voir par sa mise en scène l'asymétrie présidant aux relations entre les moitiés. En effet, chacune est appelée à réaliser des opérations rituelles au profit des âmes des défunts de la moitié opposée.

Le rituel consiste en sept phases principales :

#### 1- Le premier feu :

À la tombée du jour, deux feux sont allumés sur un axe est-ouest. Les spécialistes rituels y chanteront en buvant de l'alcool de canne à sucre apporté par les familles des défunts pour lesquels sera réalisé le *Kiki-koia*. On dit de cet alcool qu'il est *kutu*, c'est-à-dire sourd et qu'il ne peut être bu sans « être chanté ». Le feu des défunts *kairu* est situé à l'ouest. S'y regrouperont les spécialistes et les participants *kamé* qui réalisent les opérations rituelles au profit des âmes *kairu*. L'inverse est vrai pour les âmes *kamé*. La position des participants par rapport au quotidien non-rituel est inversée. En effet, la moitié *kamé* est associée à l'est, alors que la moitié *kairu* est associée à l'ouest (Crépeau 1994). Cette observation contredit l'affirmation de Veiga (1994 : 58-59) qui soutient l'association contraire, c'est-à-dire des *kamé* avec l'ouest et des *kairu* avec l'est. Veiga confond la position rituelle qu'occupent respectivement les moitiés au cours du *Kiki-koia* et l'association courante ou non-rituelle. En effet, au cours du rituel, chaque moitié s'adresse aux esprits des morts de la moitié opposée et occupe, par conséquent, la position de ces esprits: l'est pour les esprits *kamé* et l'ouest pour les esprits *kairu*.

#### 2- Le deuxième feu

La nuit suivante, deux feux seront de nouveau allumés pour permettre aux spécialistes de compléter les chants sur le « *kutu* » de tous les défunts pour lesquels le *Kiki-koia* a été demandé.

#### 3- Le sacrifice du pin

Le lendemain matin, les officiants procéderont à l'abattage d'un pin (*araucariaangustifolia*). Conçu comme un sacrifice, il est accompagné de chant réalisé par les spécialistes de chaque moitié avant la coupe, après la coupe et durant le transport du tronc vers l'espace rituel. De façon systématique et obligatoire, les *kamé* débute les chants suivis des *kairu*. Les Kaingang affirment que ce tronc de pin, qui sera transformé en auge pour la fermentation de l'hydromel, est traité comme un défunt. Le tronc est divisé en deux sections. Le pied de l'arbre ou la section du bas est *kairu* et recevra par conséquent l'attention des officiants *kamé* alors que la tête de l'arbre, la section du haut, recevra celle des spécialistes *kairu*. Les officiants devront enjamber le tronc en son centre pour effectuer leurs chants en marchant de façon circulaire d'est en ouest autour de la section attribuée à la moitié opposée.

Le tronc sera ensuite transporté vers l'espace rituel. Il sera disposé selon un axe est-ouest; le pied de l'arbre à l'ouest et sa tête à l'est en parallèle à l'axe des feux allumés les jours précédents. Le tronc devra être évidée pour former une auge dans laquelle sera préparé l'hydromel. Le travail devra être effectué par des hommes de chaque moitié. Les *kamé* se chargeront de la section située à l'ouest (celle attribuée aux âmes *kairu*) et les *kairu* de la section est.

#### 4- La préparation de l'hydromel

Une fois l'auge complétée, les officiants se réuniront à nouveau autour d'elle pour procéder à la préparation de l'hydromel, réalisée de jour. Tous les ingrédients, le miel, l'eau, le sucre et l'alcool de canne à sucre, devront « être chanté » avant d'être mélangés dans l'auge. Encore une fois, les chanteurs de chaque moitié devront, à tour de rôle et à l'extrémité du tronc qui leur est assignée, entonner leurs chants respectifs. L'auge sera ensuite recouverte de planches et bien scellée avec une toile pour une période de fermentation d'environ 3 à 4 semaines.

#### 5- Le troisième feu

Le troisième et dernier feu sera celui du plus grand rassemblement.

Un total de six feux, trois *kamé* et trois *kairu*, seront allumés sur le même emplacement que les feux précédents et toujours selon l'axe est-ouest. Cette fois-ci, les officiants et les participants devront y

---

<sup>12</sup> Pour une brève description, le lecteur pourra consulter Crépeau (1995)

passer la nuit entière jusqu'au lever du soleil et devront arborer leur peinture faciale respective. Des chants seront entonnés durant toute la nuit.

#### 6- La procession vers le cimetière

Au lever du soleil, un repas sera servi. Les membres des moitiés se dirigeront ensuite vers les maisons des parents des défunts ayant sollicité la réalisation du *Kiki-koia* afin d'y récupérer les croix de bois qui devront être plantées sur les tombes. Les kamé seront les premiers à débiter cette procession suivis à bonne distance des kairu. Les chanteurs marchent devant le petit groupe. À chaque arrêt, les familles offrent de l'alcool de canne à sucre aux participants.

La procession se dirigera ensuite vers le cimetière où les officiants chanteront en réalisant diverses opérations rituelles sur les tombes des défunts. Encore ici, les kamé pénètrent les premiers dans l'enceinte du cimetière et ce n'est qu'après leur sortie que se présenteront à leur tour les kairu. Cet ordre est impératif et son respect garant du succès du rite qui permet aux âmes kamé et kairu de se diriger respectivement vers leur lieu de repos assigné : le fogkawé et le numbê.

#### 7- La danse finale

Toujours dans le même ordre, les moitiés se dirigeront ensuite en direction des feux où ils entameront la danse finale. Munis de branche bien feuillues, les kamé et les kairu danseront d'abord autour de leurs feux respectifs en circulant dans le sens du mouvement solaire. L'hydromel est servi abondamment depuis la sortie du cimetière et le service continuera jusqu'à ce que l'auge soit entièrement vide.

La phase finale de la danse est cruciale puisqu'elle consiste en la fusion des deux groupes de danseurs qui forment pour la première fois depuis le début de ce long rituel un seul groupe unifié. La société se donne finalement à voir comme *une* et non plus comme *duelle* ou plurielle. Elle se constitue comme totalité en fin de parcours.

### Discussion

En Amérique du Sud, plusieurs chercheurs en étaient venus à penser que « la forme archétypale du deuil (...) reposerait essentiellement sur un rapport d'exclusion aux morts... » (Chaumeil 1997 : 105). Une thèse que Jean-Pierre Chaumeil (*ibid.*) a récemment questionné dans un article séminal qui suggère que les procédés funéraires dans cette région du monde sont infiniment plus élaborés que ne le suggère la thèse de l'oblitération des morts. De plus, comme le souligne fort à propos Chaumeil (*ibid.* : 106) : « les traitements différentiels ou sélectifs réservés aux morts dans de nombreux groupes supposent l'existence en leur sein de formes d'inégalité sociale plus prononcées qu'on ne l'a cru jusqu'à présent ». Lorsque les Kaingang disent du *Kiki-koia* qu'il est « magnifique », ils font référence au fait qu'il implique la participation des membres de la société indépendamment de leur appartenance à un de ses sous-groupes (moitié ou section). Bien sûr, de nos jours, ces considérations esthétiques sont assombries par les divisions entre catholiques et protestants mais le fait que le *Kiki-koia* soit conçu par les traditionalistes comme leur plus important rituel n'est justement pas étranger à ce contexte. Les deuxièmes funérailles étant un moment de rassemblement et d'unification ou, comme l'écrivait Robert Hertz (1970 : 63), « une concentration du corps social sur lui-même (...) [qui] prend dès lors une signification politique », il n'est pas étonnant qu'elles constituent un lieu privilégié d'affirmation de leur projet identitaire. Ce projet est conçu sous le mode holiste (Crépeau 1997), c'est-à-dire en fonction d'une référence constante au tout voulant qu'il « préexiste à toute conceptualisation des parties et donne sens à ces dernières » (Tcherkézoff 1983 : 8). En effet, le *Kiki-koia* donne à voir dans l'action cette problématique fondamentale que les mythes kaingang donne à penser (Crépeau 1994) : la moitié kamé constitue la totalité logique et première qui ordonne l'action rituelle. Il ne faut cependant pas concevoir cet axiome comme une représentation de la société kaingang en soi, une conception qui nous rapprocherait du holisme monolithique dont nous souhaitons nous distancier. Il s'agit plutôt d'une proposition portant sur la « concentration du corps social » pour reprendre les mots de Hertz. En d'autres termes, de son unité politique souhaitable ou désirable du point de vue des usagers et participants de ce rituel, en l'occurrence ici les traditionalistes catholiques. La tension existant entre cette proposition et celles des protestants et autres groupes au sein des réserves kaingang contemporaines du Brésil méridional constitue un enjeu majeur dont la résolution déterminera dans quelle mesure, dans l'avenir, ces groupes continueront à mettre leurs morts en commun.

## Ouvrages cités

Chaumeil, J.-P. 1997 : « Les Os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », Journal de la Société des Américanistes 83 : 83-110.

Crépeau, R., 1994: Mythe et rite des Indiens Kaingang du Brésil méridional. Religiologiques, 10 : pp. 143-157.

\_\_\_\_\_ 1995 : « Économie et rituel » in Norman Clermont (éd.), L'anthropologie économique. Actes du Colloque du département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal, pp.19-26, 1995.

\_\_\_\_\_ 1997 : Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo. Anthropologie et Sociétés, 21 (2-3) : 45-66.

Hertz, Robert 1907 [1970] : « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in R. Hertz, Sociologie religieuse et folklore. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 1-83.

Leavitt, John 1992 : « Cultural Holism in the Anthropology of South Asia : The Challenge of Regional traditions », Contributions to Indian Sociology. (n.s.) 26 (1) : 3-49.

Lévi-Strauss, C. 1958, « Les Organisations dualistes existent-elles? », in Anthropologie structurale. Plon, Paris, pp.

Maybury-Lewis, D. (ed.) 1979 : Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil. Cambridge, Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ 1987 : Time and Social Theory. Reconsiderations from Central Brazil. in H. O. Skar et al. (eds.), Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays. Göteborg. Göteborgs Ethnografiska Museum, pp. 443-469.

\_\_\_\_\_ 1989 : Social Theory and Social Practice : Binary Systems in Central Brazil. in: D. Maybury-Lewis et U. Almagor, (eds.). The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 97-116.

Tcherkézoff, S. 1983 : Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes. Cambridge University Press/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge/Paris.

Turner, T. 1996 : « Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies », Journal of the Steward Anthropological Society, 24 (1-2) : 37-59.

Veiga, J.. 1994: Organização Social e Cosmvisão Kaingang : Uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional . Mémoire de maîtrise, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

## FIGURES DE LA MORT ET DE L'ANNÉE QUI TOURNE

John Leavitt

Ça fait cinq ans que Norman Clermont m'a invité à participer dans le premier colloque annuaire du Département d'anthropologie, ayant comme thème l'anthropologie économique. Ma réaction fut mixte. Pour paraphraser les mots de Marshall Sahlins (1972: 1), si l'économie est la science funeste (*the dismal science*), l'anthropologie économique devra être sa branche la plus avancée. J'ai pris l'occasion pour poursuivre une notion qui me hantait depuis un certain temps en comparant l'organisation du cycle agraire dans l'Himalaya central, et la place dans ce cycle des épopées chantées dans les champs, avec la tradition la mieux connue de chant épique, celle de la Grèce ancienne, qui avait également, il paraît, sa place dans le déroulement de l'année du travail.

Quand les organisateurs de ce colloque m'ont demandé de parler de la mort, j'ai eu une réaction tout à fait semblable. Ah, je me suis dit, ils ont réussi à trouver un sujet même plus funeste que l'anthropologie économique... Aujourd'hui, pourtant, pour parler mort, je vais aussi parler amour—amour entre mère et fille d'une part, entre oncle maternel et neveu d'autre part; et je vais reprendre le thème traité il y a cinq ans sur le déroulement du temps, et, dans ce cas, son rapport avec la mort. Plusieurs traditions, en effet, mettent la mort au centre ou à l'origine du changement des lumières saisonnier ou journalier, identifiant l'alternation empirique du jour et de la nuit, des saisons chaude et froide, de semence et de moisson, avec une alternation présumée de la vie et de la mort. Les deux cas que je veux discuter aujourd'hui reprennent la comparaison Grèce-Himalaya commencée il y a cinq ans.

Cette comparaison découle du sens d'émerveillement que j'ai eu en travaillant à travers le texte transcrit des hymnes narratifs que j'avais enregistrés dans un village de l'Himalaya central au nord de l'Inde. Chantés trop vite et dans une forme de langue trop spéciale pour que je puisse facilement en suivre le contenu pendant la performance même, un regard jeté sur la transcription faite par mon assistant de recherche a révélé une matière tout à fait inattendue: l'histoire d'un dieu qui descend aux enfers, ce qui entraîne la cessation de toute lumière et de tout mouvement sur terre, une sorte de nuit et d'hiver perpétuels; ce dieu est ramené par l'intermédiaire de son neveu préféré, et la vie sur terre recommence. Je ne connaissais aucune narration de ce type dans les traditions de la région où je travaillais, ni même dans la mythologie hindoue classique, pourtant presque infinie dans son étendue et sa complexité. Cette histoire rappelait, par contre, une autre que je connaissais depuis l'enfance: le mythe grec de Déméter et de sa fille Perséphone, qui raconte le rapt de celle-ci par Hadès, roi des enfers; l'hiver et la terre gaste que sa mère impose sur la terre dans sa détresse; et le compromis saisonnier qui est finalement accepté, la fille passant une partie de l'année chez son mari funeste, ce qui fait hiver sur terre, l'autre partie chez sa mère sur terre, ce qui fait été. Dans les deux cas on a, pour proposer une première approximation, un personnage divin descendu au royaume des morts avec comme résultat l'installation d'une sorte de mort généralisée sur terre, mort vaincue, au moins périodiquement, par le pouvoir de l'amour.

Commençons en Grèce. Le mythe de Perséphone était connue à Hésiode, qui y fait référence, et il continuera d'être re-contée à travers l'histoire de la civilisation. Ce mythe représente la seule histoire importante que nous avons qui traite de la déesse Déméter; et il sert en particulier à justifier et à expliquer les Mystères de la ville d'Eleusis, près d'Athènes, en reliant ces Mystères à ceux de la mort et des saisons agricoles. Sa version complète la plus ancienne se trouve dans l'hymne homérique à Déméter (texte et traduction dans Humbert 1936: 40-58; texte standard dans Richardson 1974; résumé dans Eliade 1976: 303-305; ici les traductions sont mes retravaillages d'autres en me référant au grec). Il s'agit d'un poème de 495 lignes en hexamètres dactyliques, la forme utilisée pour les narrations sacrées en Grèce archaïque, la métrique d'Homère et d'Hésiode. La langue en est du grec archaïque, le style est formulaire et comparable à celui des épopées et on date sa composition vers 650-550 avant J-C (Foley 1994: 29). L'hymne lui-même, comme les autres hymnes homériques, est présenté comme un *prooimion*, une introduction ou invocation à un autre chant plus long. Il est pour la plupart à la troisième personne, narratif l'histoire de Déméter et de sa fille, mais à la fin le barde utilise la deuxième personne pour s'adresser directement aux deux déesses.

L'hymne raconte l'histoire suivante. Déméter, la Mère Deo, soeur de Zeus le roi céleste, et d'Hadès, roi des enfers, est la déesse de la fertilité et des saisons: plusieurs fois (e.g., l. 492), elle est interpellée: *pótnia aglaódôr' hôrêphóre Dêoî ánassa*  
Dame de brillants dons et porteuse des saisons, reine Dêo

Déméter a une fille unique, Korè, nom qui veut dire la fille, la vierge, qui un jour cueille des fleurs avec ses compagnons sur une belle plaine. . Comme le dit Roberto Calasso dans son roman *Les noces de Cadmos et Harmonie* (1988), les dieux ne peuvent pas résister à de telles scènes. Quand Korè touche à un narcisse magnifique, Hadès sort de la terre sur son chariot à chevaux immortels, la saisit et la ramène sous terre pour qu'elle devienne son épouse et reine des morts. Au moment du rapt elle pousse des cris, mais personne ne l'entend. Dès ce moment Korè va également porter le nom Perséphone, ce qui peut signifier de voix destructrice. Sa mère la cherche en en demandant des nouvelles, et enfin le soleil lui apprend ce qui s'est passé. Sous forme d'une vieille femme elle erre sur la terre et trouve refuge à Eleusis, où elle essaie de rendre le fils de la maison immortel en le baignant chaque nuit dans le feu. Mais la mère du garçon la surprend une nuit et la déesse, offusquée, révèle sa vraie nature et ordonne aux gens du lieu de bâtir un temple et d'instituer des Mystères à son honneur. Puis elle inflige sur la terre une immobilité: la semence reste dans la terre et ne pousse pas; en vaine l'orge blanche est tombée sur la terre. Les mortels risquent de disparaître, et, ce qui est plus grave, les dieux d'être ainsi privés de leurs sacrifices. Zeus envoie Hermès, son messager, à Hadès pour demander le retour de Perséphone. Hadès accède, mais réussit à glisser une graine de grenade entre les lèvres de la jeune fille. Perséphone remonte et se réunit avec sa mère, mais le fait qu'elle a mangé quelque chose dans l'autre monde, si infime soit-il, fait qu'il lui faudra retourner aux enfers chez son époux "pour la troisième part de l'année qui tourne en rond (*éteos peritellómenoio / tèn tritátên*)" (l. 445-6, 463-4); "mais quand au printemps la terre fleurit de toutes sortes de douces fleurs, à ce moment-là des ténèbres tu remonteras, grande merveille aux dieux et aux hommes mortels" (l. 401-404). Et c'est ainsi.

Dire que Perséphone descend aux enfers, est-ce une façon de dire qu'elle meurt? Pas exactement: elle devient Reine des Morts, et là-bas elle reste, comme figée. Elle retourne sur terre avec le printemps, avec les fleurs et le blé qui poussent. Elle repart en automne, au moment des semences. Pendant que la graine reste sous terre en hiver, et que tout s'arrête sur terre, elle est en bas. On voit donc opérée une série de conjonctions: la mort et la vie dans le temps d'une vie humaine seront homologisées à la mort et la vie de la nature dans le temps de l'année. Or l'année, pour les Grecs, est ce qui tourne, *peritellómenos*, comme nous avons déjà vu. Et on ne peut pas ne pas soupçonner une suggestion de la possibilité d'une renaissance plus générale, un retour à la vie après la mort, comme c'est en effet le cas—pour les fleurs, pour les blés et pour Perséphone. C'est cette qualité essentielle que Frazer a saisi dans *Le rameau d'or*, et qui l'a fait voir ce mythe comme un préfiguration du christianisme:

Quand nous considérons l'ensemble des témoignages, le mythe, le rituel, la représentation dans l'art de Déméter et de Perséphone, ainsi que les titres qui leur étaient donnés, les prémices dont on leur faisait l'offrande, les appellations que l'on appliquait aux céréales, il nous est loisible de conclure que, dans l'esprit d'un Grec ordinaire, les deux déesses étaient essentiellement des personnifications du blé... Mais, soutenir cette thèse n'est pas nier que de hautes conceptions morales et spirituelles se soient greffées au cours de la longue évolution religieuse sur ce tronc originel si simple, conceptions qui se sont épanouies en fleurs bien plus belles que celles de l'orge ou du blé. En particulier, la pensée de la graine qu'on enterrait dans le sol pour qu'elle renaisse à une vie nouvelle et plus haute, suggérait tout naturellement la comparaison avec la destinée humaine et fortifiait l'espoir que, pour l'homme aussi, la tombe n'est peut-être que le commencement d'une existence meilleure et plus heureuse dans quelque monde inconnu et plus heureux (Frazer 1935: 74).

Comme j'ai dit plus haut, l'hymne homérique à Déméter est généralement associé avec les Mystères pratiqués à Eleusis, et en fait en décrit la fondation. On ne connaît pas la nature des rites secrets pratiqués dans les Mystères: mais on sait qu'y prendre part promettait une vie heureuse dans l'au-delà, et de nombreux auteurs, au moins, trouvent séduisante la proposition que le mystère central des Mystères était une mise en présence de cette équivalence entre les saisons qui tournent, la semence qui renaît et la vie humaine, rendue métaphoriquement immortelle. L'acte central, d'après Hyppolite (*Refutatio omnium haeresium* 5.8.39), écrivain chrétien du IIe siècle, était tout simplement l'exposition, en silence, d'un jeune épi de blé (Frazer 1935: 33, 298 n. 138; Richardson 1974: 27; Foley 1994: 69; Burkert 288). Pour citer de nouveau Frazer,

Le mythe et le rituel s'expliquent et se confirment ainsi l'un et l'autre. Le poète du VIIe siècle avant notre ère nous donne le mythe... le Père de l'Eglise nous révèle le rituel et ses révélations concordent parfaitement avec les allusions voilées du vieux poète (1935: 33).

Mythe, donc, et peut-être rituel qui proposent un alternatif du temps unilinéaire apparent de la vie et de la mort humaines, et qui le font en faisant intervenir la mort comme écart initial qui permet le lancement d'une sorte de circularité généralisée: dans un(e) seul(e) geste, refondation du royaume des morts et lancement sur terre du cycle des saisons et de la vie et la mort des plantes céréalières, source de la vie humaine. Comme

dit Foley, "The text closely juxtaposes the restoration of agriculture and the founding of the Mysteries, suggesting a connection between them made explicit in other versions of the myth" (p. 62).

Voilà un mythe archiconnu. Passons maintenant à un mythe inconnu en dehors de l'Himalaya central, dont aucune version n'a été publiée, que j'ai eu la chance d'enregistrer en janvier 1982. C'est un texte rituel, qui fait partie d'un rite nocturne de guérison et de possession divine, pratiqué par des Hindous de la région du Kumaon dans l'Himalaya central, qu'on appelle le *jāgar*, la veillée (sur lequel Leavitt 1997).

Il y a dans la grande mythologie hindoue, la mythologie classique, une identification générale de l'année et des saisons avec la mort, les trois prenant forme dans le personnage de Kāla 'Mort' ou bien 'Temps', qui se présente ainsi: *kālo 'smi lokak, ayak*Ⓢ, "Je suis Temps qui détruis les mondes" (*Bhagavad Gītā* 11.32). Mais une identification comportant une élaboration narrative beaucoup plus importante se trouve précisément dans le mythe himalayen qui fait partie de ce complexe rituel du *jāgar*, lequel, bien que pratiqué par des gens qui sont nominalement hindous, se fonde essentiellement sur des dieux locaux et régionaux, qui ne se retrouvent pas dans les textes classique. Or, un des dieux les plus importants de ce panthéon régional est Saim, Oncle Maternel (*mām'*) de tous les êtres, créateur et roi de ce cercle de la mort, c'est à dire de ce monde mouvant où mort et vie, saison froide et saison chaude, jour et nuit alternent.

Le début du rite, comme de tout *jāgar*, établit les identités et la nature des différents dieux locaux, dont Saim: il est celui qui n'a pas de forme (*naravkār*), créateur et roi de ce monde de la mort (*yo m@tyu ma~dal*), de ce monde de la création (*yo s@s̄thi sansār*), oncle maternel des dieux, des démons, des hommes, oncle maternel de tous les êtres, oncle maternel des trois cent trente millions de dieux, de sa jambe il est boiteux, de sa main il est manchot (*pair m£ lang@ā, hāth m£ l'la*). On passe ensuite à un hymne narratif qui provoque la possession d'un médium par le dieu Goriyā, neveu préféré de l'Oncle. Pour cette nuit de janvier, le barde racontait l'histoire suivante: L'Oncle Saim vit sur les cinq cimes de la montagne Pañcāc'V avec ses cinq neveux les Dieux à Cinq Noms (*pancanāmdēvo*), les petits et les grands dieux. Un jour il leur ordonne d'aller bien préparer un champ et planter un élégant concombre (*sobhan k@ka@i*), ce que ses neveux font. L'élégant concombre pousse, mais avant qu'il ne soit mûr l'Oncle entre dans une méditation de douze ans, méditation de dix-huit ans (*mām' jo ch' bār baras kā dhyān lāg gō, a'ḥārah baras kā dhyān lāg gō pañcā c'V pañcā kailās m£*), ce qu'il fait de temps en temps. Mais voilà que l'élégant concombre est prêt à manger. Les Dieux à Cinq Noms convoquent une assemblée départementale (*sabhā*), assis genou à genou; ils coupent l'élégant concombre en cinq tranches, le mangent, et n'en laissent que la tige amère pour l'Oncle. L'Oncle sort de sa méditation. "Oh petits dieux," dit-il, "où est mon élégant concombre?," dit-il, "où est ma part?" Les Dieux ont déjà planifié leur réponse: "Tu es notre Oncle, tu es notre tige. Nous avons partagé l'élégant concombre entre nous, mais nous avons gardé l'élégante tige pour toi." L'Oncle n'était pas content. Alor l'Oncle dit: "Oh dieux," dit-il, "Dans mon cercle de la mort," dit-il, "il ne reste plus de *dharma*," dit-il. L'Oncle prend ses affaires, enroule ses longs cheveux mats autour de sa tête, prend son coussin. Il prend le chariot du soleil; il prend le chariot de la lune. Allant-allant, où allait l'Oncle? L'Oncle est allé se cacher dans le monde des enfers (*patā/ lok m£*), où il s'assoit en méditation avec le chariot du soleil sur sa cuisse droite et le chariot de la lune sur sa cuisse gauche. Or le soleil et la lune étant les maîtres du temps et des saisons, sur terre tout s'arrête, tout est ténèbres.

*ki m@tyu ma~dal m£, isvar mero bābā,*  
*ki rāt kilai rāt hai ge.*  
*ki din kilai rāt hai ge.*  
*ki aiso andhakār hai go ch'*  
*ki goḥ ki gā' goḥai rai go ch'.*  
*ki bāḥ/baḥauv ko dyār jo ch' bāḥai rai gai ch', isvar mero bābā.*  
*ki god/ko bālak jo ch' go rai go ch'...*  
*ki ghās ki ghasyāri jo ch' ghāsai rai ge ch'.*  
 Dans ce cercle de la mort, seigneur mon père,  
 nuit est devenue nuit.  
 Jour est devenu nuit.  
 Il était tel ténèbre  
 que la vache de l'étable est restée dans l'étable;  
 que le campement du voyageur sur la route est resté sur la route, seigneur mon père,  
 que l'enfant du giron est resté dans le giron...  
 La coupeuse d'herbe est restée dans l'herbe.

Les dieux à cinq noms font appel à Goriyā, dieu de la justice, neveu préféré de l'Oncle Saim. Goriyā part pour les enfers et réussit à y arriver après plusieurs aventures. Il nettoie et prépare le foyer sacré de l'Oncle, il

pleure et demande à l'Oncle d'ouvrir sa méditation. L'Oncle ouvre les yeux, prend Goriyâ, le met sur ses genoux (littéralement 'dans son giron' *gôd m£*) et le caresse. L'Oncle libère le soleil et la lune et le rond des jours recommence.

*ire, goriyâ jo ch', suraj ko rath cho@au ch', candramâ ko rath cho@au ch'.*  
*ki goṭh ki gâ'jo ch', isvar, godi ko bâlak jo ch' khel lâga~ phai gau ch'.*  
Ô Goriyâ, il a libéré le chariot du soleil, il a libéré le chariot de la lune.  
La vache de l'étable, seigneur, l'enfant du giron a commencé à jouer.

L'Oncle remonte dans ce cercle de la mort; la vie, et rite dont ce récit fait partie, peuvent continuer.

A première vue, j'étais, comme je l'ai dit, très frappé par l'allure perséphonique de ce mythe. Regardons brièvement ensemble quelques aspects de ces deux histoires qui sautent aux yeux.

1. **Forme poético-rituelle.** Les deux histoires peuvent être racontées n'importe comment, mais en fait semblent avoir une forme de présentation préférée: elles prennent typiquement la forme de textes poétiques hautement agencés, chantés ou cantonnés—de façon évidente dans le cas himalayen de façon évidente, tandis que le texte grec, texte écrit, est probablement issu d'une tradition de composition orale dans un contexte rituel. C'est à dire que ce sont des textes marqués dans leur forme et qui sont censés avoir un effet sur les participants d'un rite autre que de les amuser.

2. **Mouvement spatial, déroulement temporel, mise en acte rituelle.** Au niveau le plus général, les deux histoires font des liens entre 1) une descente et un retour cosmologiques entre un monde des morts et un monde terrestre des vivants; 2) l'établissement ou le ré-établissement du cercle du temps; et 3) la fondation du culte dont le rite fait partie. On a dit que l'hymne à Déméter semble être un document de fondation des mystères d'Eleusis; même si cette histoire n'est pas présentée comme celui de la fondation du *jâgar*, dont en fait il ne semble pas y avoir d'histoire de fondation, l'Oncle Saim est généralement présenté comme fondateur du *jâgar* en tant que tel.

Dans les *jâgars* on appelle ce monde des vies et des morts, marqué surtout par son caractère cyclique, le cercle de la mort. Au-delà de ce monde circulant de naissances et de renaissances, il y a, pour tous les Hindous, Kumaonis compris, quelque chose de permanent, d'absolu, qui est accessible surtout aux renonçants—tels l'Oncle Saim—qui ne meurent plus et qui cherchent leur propre salut. Mais nous autres, les paysans, les gens de ce monde, nous vivons dans ce cercle de la mort dont l'Oncle est patron, et là-dedans nous cherchons le bien-être de nos familles, ou bien celui de ce cercle de la mort en tant que tel: et en effet, il y a deux types de *jâgar*, dont l'un, célébré dans les maisons des particuliers, bénéficie à la famille, tandis que l'autre est célébré dans des temples du village entier (*dhu-i*) *yo m@tyu ma~ðalak sukh sampannak liji*, 'pour la joie et la satisfaction de ce cercle de la mort'.

Et voici le lien spécifique entre le rite et le bon déroulement du temps. Il est frappant qu'en Inde hindoue, où tout le monde prend la réincarnation comme quelque chose d'évident, on se concentre soit sur le bien-être collectif dans ce cercle de la mort, ou bien sur la sortie définitive de ce cercle, tandis que chez les Grecs, qui voyaient la mort comme un état permanent et funeste, les mystères d'Eleusis proclamait, il semble, la renaissance du célébrant à l'image du blé qui renaît.

3. **Les fleurs et les fruits** qui jouent un rôle central dans les deux histoires méritent l'attention: pour Perséphone, les nouvelles fleurs et le blé qui pousse, associés évidemment avec le printemps; pour Saim, c'est l'élégant concombre qui provoque tout. Or au Kumaon le concombre est considéré un fruit, et même le fruit par excellence. Les concombres himalayens sont en effet énormes, juteux, sucrés, délicieux, rafraîchissants; ils sont comme une incarnation de la saison des pluies, qui a lieu dans cette région en juin-juillet-août. Les prémices des concombres sont célébrées au mois du solstice d'été; elles sont offertes dans le temple de Saim. Ce sont les seules offrandes qu'on y fait, car l'Oncle est un dieu végétarien.

4. **Les dates.** Fleurs et fruits, printemps et été... il faut poser la question de la place de la performance de ces textes dans le rythme de l'année. Quand chantait-on l'hymne à Déméter? Probablement à des festivals de poésie tenus en conjonction aux grandes fêtes saisonnières. Mais lesquelles? Les mystères d'Eleusis ont eu lieu au printemps et en automne; mais on n'y mentionne aucune récitation poétique. Les grandes fêtes de Déméter, auxquelles seules les femmes participaient, ont été échelonnées à travers l'année, la plus grande, les Thesmaphories, ayant lieu en automne. Mais on sait qu'en Grèce ancienne le chant bardique était essentiellement une pratique d'hommes—comme au Kumaon, d'ailleurs. C'est pour une seule fête de Déméter qu'on dit que des hommes étaient présents et, en plus, que ces hommes, restés à l'extérieur, récitaient des histoires des hauts faits de Déméter pendant que les femmes festoyaient aient à l'intérieur. C'était l'Haloa, festival du mois de la solstice d'hiver qui correspond à notre décembre-janvier (Foley 1994: 74). Il semble donc qu'on récitait une histoire de la transformation d'hiver en printemps au moment le plus sombre de l'hiver.

Les *jāgars* se tiennent à travers l'année, et je n'ai pas remarqué un lien d'une histoire particulière avec une saison particulière — sauf, peut-être, dans ce cas. De la vingtaine de *jāgars* auxquels j'ai assisté, j'ai entendu cette histoire-ci seulement une fois; et elle semble une histoire rare puisque, à la différence de la plupart des histoires utilisées dans les *jāgars*, elle n'a pas, à ma connaissance, été publiée ni mentionnée dans les différents recueils de folklore kumaoni. Le barde Kamal Rām a choisi de chanter cette histoire du dieu Goriyā, plutôt que d'autres histoires mieux connues de lui, le 12 janvier, c'est-à-dire juste avant la date que les Hindous prennent pour le solstice d'hiver. Ceci suggère un vrai lien saisonnier, car les mythes et les pratiques kumaonis tendent à insister sur l'importance de donner une impulsion à une année arrêtée, figée, gelée, à ce moment le plus ténébreux, le plus silencieux, le plus immobile de l'année (Leavitt 1994).

5. **Amours.** Qu'est-ce qui arrive, au juste, dans ces histoires célébrées, on peut postuler, au froid de l'hiver? Des êtres qui s'aiment sont séparés, puis sont réunis. Au Moyen-Orient, comme nous avons vu, les êtres réunis sont des couples amoureux, tandis que nos deux textes traitent de couples mère-fille, oncle-neveu. Mais nos textes insistent sur également la vraie passion physique, quoique non sexuelle, des réunions de ces couples.

Voici la réunion de Déméter et Korè (l. 387-389):

*Persephónē d'hetérōthen epei iden ómmata kalà  
mêtròs hef̄s kat'ár'...*

*āto théein, deir̄xi dé hoi émpesen amphikhuthēssa.*

Et Perséphone, de son côté, apercevant le visage  
de sa mère, descendant...

s'élança pour courir et lui tomber sur la nuque dans une étreinte passionnée.

Et un peu plus tard (l. 434-437):

*Hoós tóte mèn própan émar homóphrona thumòn ékhousai*

*pollà mál' alleélôn kradiên kai thumòn íainon*

*amphagapazómenai, akhéôn d' apepaieto thumós.*

*gêthosúnas dè dékhontopar' alleélôn édidón te.*

Elles passèrent ainsi le reste du jour en unissant leurs cœurs; elles se reconfortaient par mille témoignages d'affection mutuelle, et leur cœur cessa de souffrir; elles se donnaient, et recevaient l'une de l'autre, des preuves de leur joie (traduction Humber 1938: 56; Foley 1994: 24 traduit *amphagapazómenai* par "embracing fondly", et trois lignes plus bas elle traduit *amphagapé:se* par "caressed".)

Comparons cette scène à celle de la réunion entre Saim et son neveu: Goriyā rallume le feu de son Oncle, il essaie tout pour le faire sortir de sa méditation, mais rien ne marche. Puis il va aux pieds de l'Oncle, il se prosterne devant lui, il crie "Oncle, Oncle!" Et l'Oncle s'éveille.

*ki mām̄ ne palak kholÒ,*

*ki mām̄ ne poche-pald̄che god m̄f dhar/chai.*

*ki mām̄ kunÒ, /rê bhã-ij, dêkh dhās!*

*i' kilai ā chai patā/ lok m̄f?*

Oncle s'est ouvert les paupières.

Oncle l'a pris, le caressant, dans son giron.

Puis Oncle a dit, Neveu, regarde!

Pourquoi es-tu venu dans le monde des enfers?

C'est ainsi une conjonction souhaitée, une conjonction pleine d'amour, qui résoud la crise provoquée par une séparation.

Il est frappant que les membres de ces couples sont d'une part une mère et sa fille, d'autre part un oncle maternel et son neveu, tous les deux étant, dans ces deux sociétés patrilinéaires, des rapports hautement affectueux qui existent en dehors de la lignée. Il est frappant aussi que les deux personnages qui descendent et qui remontent, Saim et Perséphone, sont tous les deux sans descendance directe. Saim, on insiste toujours, est oncle maternel de tous les êtres, ce qui revient à dire, dans une société patrilinéaire, qu'il n'a pas de descendance lui-même, qu'il est par définition à l'écart. Perséphone reste toujours la fille, Korè, et puis épouse sans enfants dans la maison ténébreuse de son mari terrible (Kahn-Lyotard et Loraux 1981: 122). Celui (celle) par qui la fertilité revient sur la terre est lui-même (elle-même) voué(e) à la stérilité.

Pour conclure ce geste vers une interprétation, notons que dans les deux cas, un creux, une coupure, est opéré dans le temps par la descente d'un personnage chez les morts; réparer cette faille implique le lancement ou le relancement d'une alternation de moments pleins et creux dans le temps. En appelant ce monde mouvant le cercle de la mort, les Kumaonis indiquent que l'immobilité apparente de la mort introduit une impulsion de mouvement dans ce monde, d'alternation d'énergies, qui est absente des mondes plus permanents des dieux. Et que dire des mystères d'Eleusis? Citons Marcel Detienne (1981: 282): "A travers le jeu de la mort alternant avec vie, la puissance des nourritures, Déméter ouvre à l'individu l'expérience absolue de l'idée de mort ou de survie... Eleusis fait participer l'initié au grand procès de mort et de renaissance dont le champ d'extension est la physis, la nature englobant plantes et vivants."

On peut, et on doit, se poser une série de questions sur la préhistoire de ces histoires, sur leurs provenances, leurs sources. La première hypothèse est ce que je suis tenté d'appeler la tentation génétique: puisqu'il s'agit de deux sociétés qui parlent des langues indo-européennes, on peut considérer l'hypothèse de la préservation d'un fonds commun mythologique. C'est la conclusion de Frazer: les pratiques des paysans européens représentent les restes des pratiques ancestrales, et les nombreuses traditions européennes des Mères et des Vierges du Blé, souvent sacrifiées en automne pour renaître au printemps, indiquent que notre mythe doit s'interpréter aussi comme une telle survivance.

Je n'ai rien contre cette hypothèse en principe; au contraire, je travaille depuis quelques années sur une comparaison des mythes de la vache en Inde et en Irlande, mythes qui semblent effectivement offrir le type de petits points communs qui suggèrent une héritage partagée (Leavitt 2000). Mais en fait, comme Frazer a lui-même remarqué, de telles pratiques, de telles personnifications des sources de la vie, se retrouvent chez énormément de peuples agricoles, indo-européens et autres, ce qui n'a rien de surprenant. Et ce qui est plus frappant, plus on remonte chez la plupart des peuples indo-européens, moins on retrouve de telles histoires; Perséphone se trouve presque isolée dans le domaine. Les rencontres entre nos histoires n'incluent que peu des petits détails un peu bizarres qui suggèrent une origine commune (Dumézil 1943: 209). Au contraire, ici la similarité est de structure globale et de détail sensé, ce qui suggère plutôt l'emprunt et/ou une similarité typologique, plutôt qu'une parenté génétique.

Une proposition plus convaincante est que cette histoire et ce rite, comme une grande part de la mythologie, et, d'ailleurs, de la civilisation grecques, ont été empruntés de, ou au moins fortement influencés par, les civilisations anciennes du Moyen-Orient (Burkert 1992). Un élément central de ces civilisations, en commençant avec celle de Sumer, a été un complexe mythico-rituel qui traitait de la mort et de la renaissance d'un dieu, fils, frère, ou, plus souvent, amant et/ou mari d'une déesse. La mort du dieu entraîne une disette générale. Le défunt est cherché par la déesse en question ou bien par tous les dieux et finalement rapporté des enfers pour vivre le printemps et l'été avec la déesse sur terre, l'automne et l'hiver chez les morts (Richards 1974: 258-259). Des similarités de structure, de thème et de détail ont été montrées entre ces mythes moyen-orientaux, notamment l'histoire sumérienne de la Descente d'Inanna et l'histoire babylonienne de la Descente d'Ishtar, et notre histoire de Perséphone (Penglase 1994, chapitre 6). Voici comment Charles Penglase résume les données (1994: 128):

There are many parallels, especially in the central structural ideas of the journeys carried out by the gods... but there are also striking parallels of motif with similar underlying ideas; so many, in fact, that the conclusion of Mesopotamian influence is, even at first sight, hard to avoid, and on closer inspection, compelling.

Or nous trouvons nos histoires dans deux civilisations qui se trouvent géographiquement sur la périphérie de l'ancien Moyen Orient. L'impression d'avoir à faire à des emprunts est renforcée par le fait que la seule autre variante de cette histoire qui se trouve chez un peuple ancien parlant une langue indo-européenne—à part les histoires romaines de Cérès et Proserpine, emprunts transparents du grec—est l'histoire hittite du dieu Telepinus, qui, fâché, descend aux enfers et provoque ainsi la stérilité sur terre; on le cherche et finalement le rapporte (Pritchard 1955: 148 s.). Ce mythe présente des similitudes frappantes surtout avec celui de Saim et son neveu, jusqu'à une liste de tout ce qui s'arrête sur terre pendant l'absence du dieu et le fait que le dieu caché est cherché par "les grands dieux et les petits dieux." Quand le dieu revient, on a une liste renversée d'événements, exactement comme dans le mythe de Saim. Mais il ne faut pas oublier que de tous les peuples indo-européens, les Hittites sont de loin les plus moyen-orientalisés.

On a, en effet, l'impression que les histoires grecque et kumaonie sont des versions marginales, pas mal transformées, d'un complexe cohérent moyen-oriental.

A un niveau plus vaste encore, on peut parler de similarités typologiques entre les mythologies de sociétés agricoles. La mort et la renaissance de la nature représentent en fait une métaphore puissante et qui se

retrouve dans énormément de sociétés. Il est frappant de constater, en particulier, les transformations que cette métaphore a subies dans les religions sémites. On commence avec des paganismes cycliques, avec des dieux mourant et renaissant, associés avec les sociétés agricoles du Moyen-Orient. Puis les Israélites, peuple qui garde une idéologie de nomadisme pastoral même dans une économie devenue surtout agricole, imposent un dieu céleste unique qui n'a rien à voir avec ce cycle. Jésus, apparemment un prophète juif parmi d'autres, est réinterprété dans la société alors massivement agricole comme un personnage divin qui est sacrifié, qui descend aux enfers et qui renaît (c'est un parallèle que Frazer, 1926: 365-378, a déjà proposé), donnant lieu à une nouvelle religion qui va ensuite triompher particulièrement dans les sociétés très anciennement agricoles de l'Europe. Ensuite, la réforme islamique, provenant de nouveau de nomades pastoraux, réimpose le dieu céleste unique, et cette fois avec réforme du calendrier religieux pour le découper complètement de la circulation des saisons; mais en Iran, pays depuis toujours grandement agricole, il y a un intérêt particulier pour la figure d'Ali, héros sacrifié et lamenté chaque année...

Globalement, nos deux mythes grec et himalayen peuvent être compris comme représentant des variations du grand thème mythologique, peut-être universel, du passage de plénitude figée à une mobilité ordonnée, ou, dans les termes de Lévi-Strauss, du continu au discret. On commence avec une plénitude; en introduisant une faille, un découpage—disparition d'un dieu, enlèvement d'une déesse—on déclenche un nouvel ordre, où jour et nuit, hiver et été, vie et mort alternent. Celui qui introduit cette faille, comme Lévi-Strauss s'évertue pour montrer à travers plusieurs chapitres des *Mythologiques* (1964: 59-61, 1966: 395-400), est le plus souvent un personnage infirme ou bien, comme l'Oncle Saim, boiteux... En plus, dit Lévi-Strauss, "le boitement symboliserait un défaut de périodicité saisonnière, parfois désiré et parfois redouté" (1968: 287), et il vient donc à point qu'un personnage boiteux dérègle, puis permette de remettre en marche, la périodicité du temps.

A ce niveau de généralité, celui d'un jeu entre l'immobilité du vide ou du trop-plein et une mobilité tragique mais vivable, nos deux textes proposent une équivalence entre l'immobilité de la mort et celle de l'hiver, pour en tirer des conclusions sur la nature de l'expérience humaine.

C'est ce que les critiques littéraires anglo-saxons, depuis Ruskin au milieu du XIXe siècle, ont appelé *the pathetic fallacy*, l'erreur pathétique, de présumer que l'état de la nature reflète l'état de nos âmes (Robinson 1974). Erreur ou pas, il s'agit d'une métaphore évidente, qui soutient une grande part des religions du monde, ainsi que des pratiques non seulement liturgiques ou mystiques, mais littéraires. Les poésies modernes de l'hiver sont abondantes (à commencer avec Nelligan, "Ah comme la neige a neigé!")... Ici je conclus avec un exemple du genre, poème qui fait référence directe à un de nos mythes, puisqu'il s'appelle "Persephone". Le poème est de Michael Longley, poète irlandais; il se trouve dans son recueil *No Continuing City* (Longley 1969). Je l'interprète comme étant prononcé par Perséphone elle-même, figée dans son royaume ténébreux, qui rumine sur l'arrêt générale du monde dessus sa tête et qui n'imagine pas encore la possibilité du printemps.

I see as through a skylight in my brain  
 The mole strew his buildings in the rain.  
 The swallows wheel above their broken home  
 And all my acres in delirium.  
 Straightjacketed by cold and numbskulled  
 Now sleep the well-adjusted and the skilled;  
 The bat folds his wing like a winter leaf;  
 The squirrel in his hollow holds aloof.  
 The weasel and ferret, the stoat and fox  
 Move hand in glove across the equinox.  
 I can tell how softly their footsteps go;  
 Their footsteps borrow silence from the snow.

## Références

Burkert, Walter

- 1977 Greek Religion. John Raffan, trad. Londres: Blackwell, 1985.
- 1992 The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Margaret E. Pinder et Walter Burkert, trad. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Revealing Antiquity, 5.]

Calasso, Roberto

- 1988 Les noces de Cadmos et Harmonie. Jean-Paul Manganaro et Camille Dumouli, trad. Paris: Gallimard, 1991.

Detienne, Marcel

- 1981 Déméter. In Yves Bonnefoy, éd., Dictionnaire des mythologies, I, p. 279-282. Paris: Flammarion.

Dumézil, Georges

- 1943 Servius et la Fortune. Paris: Gallimard.

Foley, Helene P., éd. et trad.

- 1994 The Homeric *Hymn to Demeter*. Princeton: Princeton University Press.

Frazer, James George

- 1926 Le cycle du Rameau d'Or. Le bouc émissaire. Etude comparative de l'histoire des religions. Pierre Sayn, trad. Paris: Geuthner.
- 1935 Le cycle du Rameau d'Or. Esprits des blés et des bois. Volume I. Pierre Sayn, trad. Paris: Geuthner.

Humbert, Jean, éd. et trad.

- 1936 Homère. Hymnes. Paris: Les Belles Lettres.

Kahn-Lyotard, Laurence, et Nicole Loraux

- 1981 Mort. Les mythes grecs. In Yves Bonnefoy, éd., Dictionnaire des mythologies, II, 117-124. Paris: Flammarion.

Leavitt, John

- 1994 The Language of the Birds: Cuckoo, Crow, and Dove in Central Himalayan Discourse. Communication au symposium "Anthropology Gone Birding", congrès de l'American Anthropological Association, décembre 1994.
- 1995 Les travaux et les jours dans l'Himalaya central. In Norman Clermont, éd., L'anthropologie économique, p. 27-38. Montréal: Département d'anthropologie, Université de Montréal. [Actes du Colloque, Département d'anthropologie, Université de Montréal, 1.]
- 1997 The Language of the Gods: Craft and Inspiration in Central Himalayan Ritual Discourse. In John Leavitt, éd., Poetry and Prophecy: The Anthropology of Inspiration, p. 129-168. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 2000 The Magic Cow in India and Ireland. *Cosmos: Yearbook of the Traditional Cosmology Society* 14(1).

Lévi-Strauss, Claude

- 1964 Mythologiques 1. Le cru et le cuit. Paris: Plon.
- 1966 Mythologiques 2. Du miel aux cendres. Paris: Plon.

- 1968 Mythologiques 3. L'origine des manières de table. Paris: Plon.
- Longley, Michael  
1969 No Continuing City. Londres: Gill & Macmillan.
- Penglase, Charles  
1994 Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod.  
London: Routledge.
- Pritchard, James B., éd. et trad.  
1955 Ancient Near Eastern Texts. 2e édition. Princeton: Princeton University Press.
- Richardson, N.J., éd.  
1974 The Homeric Hymn to Demeter. Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, James K.  
1974 Pathetic Fallacy. In Alex Preminger et al., éd., Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics.  
2e édition, p. 606-607. Princeton: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall  
1972 Stone Age Economics. Chicago: Aldine.

## Le soleil aztèque était-il un vampire ? ou " la mort féconde "

Louise Iseult Paradis

Résumé d'une conférence donnée au 4ième colloque d'Anthropologie de l'université de Montréal, le 8 mars 1999. Le texte de la conférence sera publié dans *Frontières* 11 (3) : 25-30, au printemps 1999.

Si le sacrifice humain a fait couler beaucoup de sang, il a fait également couler beaucoup d'encre. Depuis les premiers observateurs espagnols jusqu'aux chercheurs contemporains, on a qualifié cette pratique de barbare, de sanguinaire, et même de génocide. Et pourtant, la conquête espagnole a fait plus de victimes que tous les sacrifices humains qui ont été perpétrés par les Aztèques et autres populations de la Mésoamérique préhispanique. J'aimerais ici tenter de resituer le sacrifice humain aztèque dans son contexte historique et culturel et, dans cet élan, déconstruire le mythe du rituel sanguinaire ou, tout du moins le relativiser.

### 1. Conception de la mort chez les Aztèques

Au cœur de la pensée mésoaméricaine, il existe un rapport dialectique entre les forces surnaturelles - les divinités - et leurs créatures. La dynamique qui met ces forces en mouvements dans la dimension de l'espace-temps est à la fois cyclique et cumulative. Le principe de l'alternance entre vie, mort et renaissance marque le temps-espace mythique des Mésoaméricains. Dans ce contexte, le sacrifice humain est une métaphore pour l'acte de donner ou de " semer " son sang pour renaître à la vie. Ce principe sera interprété et surtout mis en pratique différemment par les diverses sociétés mésoaméricaines : le temps et les contextes sociaux et politiques coloreront une pensée fondamentalement unique.

Selon les préceptes aztèques, la mort est inéluctable, soit, mais elle est dans tous les cas une transformation, un passage, une transition vers autre chose ; il n'est toutefois pas très clair s'il s'agit toujours d'une transition à une autre vie. La notion d'éternité est ambiguë dans une conception du monde qui est cyclique tout en étant cumulative. Il est clair, par contre, que c'est la cause de la mort qui détermine le lieu de séjour après la mort. Dans la hiérarchie qui en résulte, il existe une dichotomie entre les élus, ceux qui se sont le mieux acquittés de leurs obligations envers la société, et les autres. Au sommet de la hiérarchie des élus, dominent les guerriers, morts sur le champ de bataille ou sacrifiés : ils deviennent les compagnons de l'aigle, c'est-à-dire du soleil, et le suivent dans sa course diurne, de l'orient jusqu'au zénith. Les femmes mortes en couche, équivalentes féminines de guerriers sacrifiés, accompagneront, à leur tour, le soleil du zénith jusqu'à l'occident. Les enfants morts nés sont également des élus et ont droit à un séjour des morts particulier : le *chichihuaquauhco* ou séjour de l'arbre nourricier. Enfin, le dernier groupe d'élus, est celui de Tláloc, la divinité suprême de la pluie. Tous ceux qui sont morts à cause d'événements associés à l'eau ou à la foudre sont destinés au *Tlalocan* ou séjour de Tláloc.

Voilà pour les élus ! Pour les autres, et ils sont nombreux ces autres, ils constituent la grande majorité de la population aztèque, leur destination après la mort est la même : *Mictlán* ou séjour des morts, également connu sous les appellations imagées de *Ximoayan*, place des désincarnés ou encore *Tocempopolihuiyan*, notre place commune où nous nous perdons. Dans la représentation verticale que se faisaient les Aztèques de l'univers, Mictlán se situe au neuvième palier de l'infra monde.

Les chants et poèmes aztèques font souvent référence à la mort pendant la bataille et à la mort de victimes sacrifiées<sup>1</sup>. À titre d'exemple, voici des extraits d'un très beau poème sur la guerre fleurie, une pratique planifiée et institutionnalisée de combats en vue d'obtenir des victimes de sacrifices :

Il y a une clameur de cloches,  
la poussière se soulève comme si c'était de la fumée.  
Le créateur de vie est gratifié.  
Les boucliers fleuris s'épanouissent,  
la gloire se répand,  
elle devient soudée à la terre.  
La mort est là au milieu des fleurs  
au milieu de la plaine !  
Près de la guerre,  
là où commence la guerre,  
au milieu de la plaine,

la poussière se soulève comme si c'était de la fumée,  
 mêlée et enveloppée  
 avec les liens fleuris de la mort.  
 Oh princes Chichimèques !  
 Ne crains pas, mon cœur !  
 au milieu de la plaine  
 mon cœur désire ardemment la mort  
 par le fil de l'obsidienne.  
 c'est tout ce que mon cœur désire :  
 la mort au combat...2

Nous trouvons également des textes, des poèmes surtout, exprimant les angoisses existentielles de leurs auteurs sur la signification de l'au-delà et l'inévitable issue de la vie sur terre :

En vérité je dis : Certes, ce n'est pas l'endroit du bonheur ici sur terre.  
 Certes on doit regarder ailleurs,  
 là où vraiment le bonheur existera.  
 Ou alors, sommes-nous venus en vain sur terre ?  
 La place de la vie est ailleurs.  
 C'est là que je veux aller,  
 sûrement là je chanterai  
 avec les plus beaux des oiseaux.  
 Là je trouverai  
 de vraies fleurs,  
 des fleurs qui enchantent,  
 qui apaisent le cœur,  
 les seules qui donnent la paix à l'homme,  
 Qui l'intoxique de joie...3

Dans la conception que se faisaient les Aztèques de la mort, donc, le destin des victimes de sacrifices humain est exceptionnel. Mais, peut-on se demander, pourquoi ce traitement d'exception ?

## 2. *La mort féconde*

Le sacrifice humain n'est qu'une façon de mourir, mais c'est la plus belle, la plus honorable des morts, c'est la " mort féconde "4. Les mythes aztèques nous éclairent sur la raison d'être et la nécessité du sacrifice par le sang. Lors de la création du cinquième soleil, du cinquième âge de la création, c'est pour que le soleil, lui-même un dieu sacrifié, commence sa marche dans le ciel, que tous les dieux se sont sacrifiés. Évidemment, pour qu'il poursuive sa marche et permette la vie sur terre, il a soif de sang. C'est aux créatures humaines que revient l'insigne honneur d'alimenter le dieu soleil assoiffé de sang.

La pratique du sacrifice humain est partie intégrante du rapport entre les dieux et les hommes ; nous en avons des témoignages depuis au moins les débuts de l'ère chrétienne à Teotihuacan et même auparavant. Dans le cas historique qui nous concerne toutefois, le sacrifice humain est associé non seulement aux dieux, et à la dette que les humains ont envers eux, mais il est également associé de très près à la guerre ; en effet, la source principale des victimes, les " élus ", provient des captifs de guerre. Le sacrifice humain devient, dans l'État aztèque, l'instrument de la conquête militaire : c'est la soif du dieu soleil et des autres divinités pour le sang générateur de vie qui engendre cette nécessité et la sanctionne5.

L'histoire de la montée au pouvoir des Aztèques nous éclaire à ce sujet. Derniers arrivés dans les hauts plateaux du Mexique, vers le début du XIVe siècle, ils se sont, en moins de cent ans, imposés en maîtres du Mexique central et d'une bonne partie de la Mésoamérique. Cet exploit est d'autant plus étonnant qu'il se serait agi, au départ, si on se fie à une histoire où se mêlent mythes et légendes, d'une tribu de nomades venue du nord, d'Aztlán, du pays des Chichimèques. Les Aztèques surent tirer parti des conflits entre les divers groupes dirigeant les destinées du bassin de Mexico. Un jeu savant d'alliances réduisit le nombre de ces groupes à trois et puis finalement à un, les Aztèques. C'est du cœur de ce bassin, d'une île insalubre dont ils

furent une capitale politique et économique grandiose - Tenochtitlan - que les Aztèques entreprirent la conquête du reste du territoire mésoaméricain. L'État aztèque a bâti cet empire et établi son pouvoir sur la base de deux mécanismes principaux : une politique d'expansion organisée autour de l'acquisition de tribut et du commerce à longue distance, d'une part, et l'intégration de l'idéologie religieuse au pouvoir, de l'autre<sup>6</sup>.

Ce dernier point nous concerne plus particulièrement ici. En effet, l'idéologie religieuse devient un instrument politique ; la nécessité de victimes pour le sacrifice humain justifie et encourage la conquête militaire de nouveaux territoires. Le principe de dualité est à l'œuvre : il faut du sang pour maintenir la vie, on l'obtient par la guerre ; la guerre, source de mort sacrificielle, est l'unique garant de la vie humaine et de celle de l'État.

Les divers contextes et formes du sacrifice humain rendent compte de cette double fonction. Le peuple aztèque vivait au rythme des fêtes et des cérémonies qui scandaient l'année : cérémonies des 18 mois du cycle de 365 jours, cérémonies spéciales telles l'intronisation d'un tlatoani ou l'inauguration d'un nouveau temple. C'est à ces occasions qu'était célébrée la mort sacrificielle d'un ou de plusieurs êtres humains, le *tlacamictliztli*. Si le sacrifice est le point culminant du rituel, il ne prend son sens que dans le contexte de la cérémonie. En effet, le genre de victime et ce qu'il représente ainsi que la forme de mort qui lui est donnée sont déterminés par l'occasion de la cérémonie, le dieu ou les dieux qui sont honorés. Le tableau des cérémonies des 18 mois de l'année solaire donne un aperçu de la complexité de ces rituels (Tableau no. 1).

Ce sont les dieux honorés qui déterminent quelles seront les victimes choisies ; ainsi les enfants seront offerts aux divinités de la pluie, et les femmes incarneront des déesses. La grande majorité des victimes sacrificielles demeure les captifs de guerre : ils sont omniprésents dans les cérémonies des dix-huit mois de l'année et surtout lors de l'intronisation d'un nouveau tlatoani. Les autres victimes proviendraient de la classe des esclaves, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pu s'acquitter de leurs obligations économiques à l'État. On trouve très peu de référence à des sacrifices d'hommes, de femmes ou d'enfants " libres " pas plus que de " nobles ". Ceci implique que la majorité des victimes sacrificielles soit des étrangers ou des exclus de la société aztèque. Le sang qui nourrit le dieu soleil et les autres dieux ne serait-il donc pas aztèque ?

Bien que plusieurs formes de sacrifices soient pratiquées chez les Aztèques, on ne s'étonnera pas de voir privilégié le sacrifice par arrachement du cœur. Le sang de la victime sacrifiée était sacré et conférait cette même sacralité à tout ce qu'il touchait ; nul autre que les dieux avaient droit à ce liquide précieux et source d'énergie. Le cœur de la victime était second en importance au sang divin ; il était offert au soleil, à la lune ou à un autre astre, puis il était déposé dans un récipient ou lancé aux pieds ou au visage des dieux. Le lien entre le sang de la victime, source essentielle d'énergie, et le mythe initial du sacrifice de sang des dieux apparaît ici clairement.

Quel sort était réservé aux victimes sacrificielles ? Certaines parties du corps de la victime, le cœur par exemple, étaient offerts aux dieux. Les crânes des captifs étaient suspendus au *tzompantli*<sup>7</sup>. On pratiquait également l'écorchement de certaines victimes sacrificielles. Les peaux des écorchés servaient à diverses fins rituelles : représentation des dieux et déesses ; peaux de guerriers illustres que seuls pouvaient revêtir leurs capteurs ou les membres de l'élite ; peaux de sacrifiés " communs " que revêtaient les malades, les dévots et les mendiants. Une fois de plus, la double fonction de ces actes est évidente : une fonction essentiellement religieuse quand les dieux sont honorés et une fonction publique, l'expression du pouvoir de l'État, dans le cas des *tzompantli* ou celui de l'exposition des peaux de guerriers illustres.

Tous les témoignages, souvent prudents, des chroniqueurs s'accordent pour reconnaître que la chair humaine était rituellement consommée lors des banquets qui suivaient les cérémonies. On s'entend également pour reconnaître qu'il s'agit d'anthropophagie rituelle et qu'elle est réservée uniquement aux classes privilégiées. Seuls les captifs qui font les frais de ces somptueux banquets sont clairement identifiés dans les sources. On remettait les restes de la victime sacrifiée à son propriétaire qui la mangeait en communion avec les membres de sa famille et parfois quelques dignitaires. Si l'on ajoute à cela que l'on ne mangeait pas de la chair humaine de son groupe de parenté, on peut inférer que la plus grande partie de la chair humaine consommée rituellement à Tenochtitlan était non-aztèque. Était-ce là la réalité ou une justification de la part des informateurs des chroniqueurs ?

Il ressort cet exposé que le sacrifice humain chez les Aztèques a deux finalités, religieuse et politique. Les dieux et la guerre y sont omniprésents et indissociables. Certaines parties des rituels visent plus particulièrement à clamer la force et la magnificence de l'État aztèque : les exécutions en masses de captifs de guerre lors de l'intronisation d'un nouveau Tlatoani, la présence inéluctable des *tzompantli* sur les places publiques en sont les exemples les plus vibrants.

### 3. Sang et pouvoir

Le dieu soleil, tout comme toutes les divinités du panthéon aztèque, sont des vampires dans la mesure où ils se nourrissent du sang des humains. Là s'arrête toutefois l'analogie. En effet, contrairement au vampire dont la survie individuelle dépend de la consommation de sang, c'est la survie de l'univers et de l'État qui est en cause pour les Aztèques. Le vampire n'est pas un dieu ; il ne s'est pas sacrifié pour la survie de l'univers. On devient vampire parce qu'on a été vidé de son sang par un vampire ; le vampire est mort à la vie terrestre. Pour continuer de vivre dans le monde des vampires, il doit cependant se nourrir du sang des humains ou autres animaux à sang chaud.

La métaphore du sang chez les Aztèques se rapprocherait davantage de celle qui est propre au christianisme. Jésus-Christ est un dieu qui s'est fait homme, qui est venu sur terre et qui a donné son corps et son sang pour sauver le monde. Ne parle-t-on pas du sacrifice de l'eucharistie ? Et les saints martyrs ne donnent-ils pas leur sang, à l'image du Christ, pour la survie de leur foi et celle du monde ? Les victimes de sacrifice sont des élus et en quelque sorte les saints martyrs de l'idéologie aztèque : ils donnent leur sang, à l'image des dieux, pour la survie du cinquième soleil.

Si l'on se rapporte au principe de l'alternance entre vie, mort et renaissance, partagé par toutes les sociétés mésoaméricaines, le sacrifice par le sang est donc fortement associé à la fécondité, à " la force fécondante de la mort "8. Le sang du sacrifice est le liquide sacré par excellence ; il assure le lien entre la vie et la mort, il est symbole d'éternité. C'est le sang des dieux qui se sont offerts en sacrifice qui a mis le cinquième soleil en mouvement, c'est le sang de l'auto-sacrifice de Quetzalcoatl qui a donné naissance aux humains. Le sang assure donc la fécondation et la renaissance, il permet la continuité entre les forces divines et les humains dans le cycle constamment renouvelé du temps.

L'idéologie du sacrifice a, de plus, acquis une fonction nettement politique chez les Aztèques. Nous avons là, en effet, un des exemples les plus parfaits de l'exploitation d'une idéologie " religieuse " à des fins politiques : le sacrifice humain est le responsable et le garant du bien-être non seulement de l'univers mais surtout de l'État aztèque. Non seulement justifie-t-il l'expansion territoriale, mais il est identifié au pouvoir même de l'État et de ses dirigeants. Les captifs de guerre, futures victimes de sacrifice, sont omniprésents dans le cycle de fêtes rituelles et lors d'événements à teneur plus politique9. L'espace est lui-même une représentation du pouvoir : le *templo mayor* est l'édifice le plus imposant de la grande place de Tenochtitlan. Temple double dédié à Huitzilopochtli, le dieu tribal et guerrier des Aztèques, et à Tlaloc, le dieu de la pluie et de la fécondité, il symbolise et légitime le pouvoir du dirigeant suprême de l'État Aztèque. C'est là que les cérémonies d'intronisation de nouveaux *tlatoni* se déroulent, accompagnées de sacrifices humains en masse. Et dans l'enceinte adjacente au *Templo Mayor*, se dresse un majestueux *tzompantli*, symbole architectural le plus explicite du sacrifice humain10.

1. Leon-Portilla 1969
2. Cantares Mexicanos, fol.9 r
3. Cantares Mexicanos, fol. I v.
4. Morin 1970 :129
5. Voir à ce sujet Duverger 1983 :325-336. Il y a également un excellent ouvrage de ce même auteur sur le sacrifice humain : *La fleur létale*. Il traite du sacrifice humain dans une autre optique et c'est pourquoi je n'en ai pas parlé ici.
6. Paradis 1984 :94
7. Tzompantli : structure sur laquelle on exposait, en les enfilant sur des tiges horizontales, les crânes des victimes sacrificielles.
8. Morin 1970 :130
9. L'espace qui nous est alloué ne nous permet pas d'élaborer pas là-dessus mais ce sont généralement des étrangers, les captifs de guerre, ou des exclus de la société aztèques, les esclaves, qui font les frais de la pratique sacrificielle. On pourrait également ajouter que le sacrifice humain est pratiqué par toutes les sociétés contemporaines des Aztèques et qu'il y a donc échange de victimes. Ce sera pour un autre article !
10. Les justifications idéologiques et le contexte rituel élaboré qui entourent la pratique du sacrifice humain ne suffisent pas à effacer le fait qu'il s'agisse de mise à mort d'êtres humains dans des conditions de violence inouïe, et je souhaiterais ajouter, inacceptables. On ne pratique plus, ou du moins on ne parle plus, de sacrifices humains aujourd'hui ; on pourrait toutefois faire des analogies avec certaines pratiques dont l'issue est similaire bien que les justifications en soient différentes. Dans certains cas, la mort est désirée et relève de la foi en la vertu salvatrice, " fécondante ", de l'immolation volontaire : auto-sacrifice ou sacrifice de Naco, de membres de la secte du soleil, suicide collectif en Guyane anglaise, etc. Dans d'autres cas, des mises à mort collectives sont perpétrées par les partisans d'une idéologie le plus souvent à saveur raciste : génocides au Cambodge ou au Rwanda, holocauste des juifs de la guerre 1939-45. Toutes ces pratiques ont en commun la mise à mort de créatures humaines, justifiée et sanctifiée par des idéologies, la plupart du temps associées de très près au pouvoir.

*Références :*

Cantares Mexicanos

1985 *Cantares Mexicanos : Songs of the Aztecs*. Direction et traduction par John Bierhorst, Stanford University Press, Stanford. (Originellement écrit au XVIe siècle)

Durán, Fray Diego

1967 *Historia de Las Indias de Nueva España*. 2 vols, sous la direction d'Angel M. Garibay. Porrúa, Mexico D.F. (originellement écrit en 1581)

Duverger, Christian

1978 *La fleur létale*, Le Seuil, Paris

1983 *L'origine des Aztèques*. Recherches anthropologiques, Le Seuil, Paris.

Foucault, Michel

1975 *Surveiller et punir*. Gallimard, Paris.

González Torres, Yolotl

2. *El sacrificio humano entre los Mexicas*. INAH, México, D.F.

León-Portilla, Miguel

1969 *Pre-Columbian Literatures of Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman.

Morin, Edgar

1970 *L'homme et la mort*. Points/Sciences humaines, Le Seuil, Paris.

Muñoz Camargo, Diego

1969 *Historia de Tlaxcala* (1e édition en 1892), Chavero, México D.F.

Navarrete, Carlos

1982 *San Pascualito y el culto de la muerte en Chiapas*. UNAM, México D.F.

Paradis, Louise Iseult

1984 " La mort et l'archéologie : l'exemple des Aztèques " *Anthropologie et Sociétés* 8 (1) : 85-105.

Porter Weaver, Muriel

1993 *The Aztecs, Maya and their Predecessors*. Academic Press, New York

Sahagún, Fray Bernardino de

1969 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México D.F.

1981 *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* (Première édition 1880), Traduit de l'espagnol par D. Jourdanet et R. Siméon. Librairie François Maspéro, Paris.

Soustelle, Jacques

1940 *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*. Hermann et cie., Paris.

Tedlock, Dennis (Traduction et commentaire)

1996 *Popol Vuh, The Mayan Book of the Dawn of Life*, 3ième édition. Simon & Shuster, New York

MOIS	DIVINITÉS	TYPES DE VICTIMES	FORMES de SACRIFIC E	LIEUX	HEURE
<i>Atlahuala Quauhuitlehua Xilomaniztli</i>	Tlaloque 9 Ehecatl	enfants captifs	cœur	Epcóatl Montagnes Pantitlan, etc.	
<i>Tlacaxipehualiztli Coahuil</i>	Xipe Totec Huitzilopochtli	captifs ixiptla	cœur	Temple H Yopico	Jour
<i>Tozotontli</i>	Tlaloc Chalchiuhtlicue Coatlucue, Tona	ixiptla	cœur		
<i>Huey Tozoztli</i>	Cinteótl Chicomecóatl Tlaloc	enfants ixiptla	décapités		Midi Aurore
<i>Tóxcatl</i>	Tezcatlipoca Huitzilopochtli	ixiptla captifs (aux 4 ans)	cœur	Tlacoachcalco	
<i>Etzalcualiztli</i>	Tlaloc Quetzalcoatl	captifs ixiptla	cœur	Temple Tlaloc	Minuit
<i>Tecuilhuitontli</i>	Huixtocihuatl	ixiptla	cœur	Temple Tlaloc	Jour
<i>Huey tecuilhuitl</i>	Xilonen Ehécatl Chicomecóatl	ixiptla 4 captifs	décapitées puis cœur brûlés	Cinteopan Huitznáhuac	Matin, une heure avant l'aurore
<i>Tlaxochimaco Miccailhuitontli</i>	Huizilopochtli Mictlantecuhtli	vieux	inanition !	Grotte	
<i>Xócoatl huetzi Huey miccailhuitl</i>	Xiuhtecuthli + tous les dieux	captifs ixiptla	feu et cœur	Tlacacohuan Temple de Yacatecuhtli	Aurore
<i>Ochpaniztli</i>	Toci Teteoinnan	ixiptla (déeses)	décapitées + cœur	Cinteopan Xochicalco	Minuit
<i>Teotleco Pachtontli Xochihuitl</i>	Xochiquetzal	captifs	feu + cœur	Teccalco	
<i>Tepelhuitl Huey pachtli</i>	Tlaloc Mayahuel Xochiquetzal	ixiptla enfants 2 indiennes nobles	cœur	Centzontotoch- tiniteopan Tochinco	Jour Nuit
<i>Quecholli</i>	Mixcóatl Huitznahuas	ixiptla	cœur frappées sur la pierre + décapitées	Mixcoatepan Coatlan Tlamatzinco	Jour
<i>Panquetzaliztli</i>	Huitzilopochtli +	captifs + esclaves	cœur	Templo Mayor Teocalli	Jour
<i>Atemoztli</i>	Tlaloque	ixiptla	décapitées		
<i>Tititl</i>	Tona +	ixiptla	cœur + décapitées	Templo Mayor Yacatecuhtli	Crépuscule Jour
<i>Izcalli</i>	Ixcozauhqui +	ixiptla	?	Tzonmolco	Nuit Feu nouveau Aux 4 ans

Tableau 1. Les sacrifices humains pendant les cérémonies des 18 mois de l'année solaire (d'après Gonzáles Torres, Y. 1985 : 124-127) \* ixiptla : incarnation des divinités par les victimes sacrificielles.

# LA MORT SELON CERTAINES PRODUCTIONS IMAGINAIRES ALGONQUIENNES

Rémi Savard

## Introduction

Ma contribution à ce colloque prendra la forme d'un bref examen de la façon dont la mort est traitée dans certaines oeuvres classiques de l'imaginaire algonquien. Je parlerai de trois aventures survenues au personnage légendaire *Kuekuatsheu*, version régionale du trickster nord-américain, que nous avons recueillies à la fin des années 1960s sur la côte du Labrador et à Schefferville<sup>1</sup>, à la suite de William Duncan Strong qui l'avait fait dans la région de Davis Inlet en 1927-1928<sup>2</sup>, et de Lucien Turner vers la fin du siècle dernier légèrement au sud de la baie d'Ungava<sup>3</sup>. *Kuekuatsheu*, dont l'adaptation phonétique par les colons français a donné le canadianisme /kuekuatsheu/, désigne le mammifère *gulo luscus*, soit le *wolverine* des anglophones et le *glouton* des Français d'Europe. Trois petits récits comme trois actes d'un même drame. J'évoquerai en conclusion la dimension universelle de cet imaginaire, voire de ce personnage.

Dans la perspective des genèses américaines classiques, les événements rapportés dans ces oeuvres se situent à une époque ayant immédiatement précédé celle dans laquelle l'humanité se trouve aujourd'hui. Soit quand le phénomène de spéciation n'en était encore qu'à ses débuts, que les traits actuellement propres à chaque forme de vie étaient encore plus ou moins partagés par tout ce qui vivait. *Kuekuatsheu* parlait à ceux qui étaient en voie de devenir les humains tels qu'on les connaît aujourd'hui, tout comme le faisait à la même époque le serpent de la genèse biblique s'adressant à Adam et Ève encore pour peu de temps immortels. À l'époque où se situent nos récits, tout était donc encore possible. Les futures espèces rivalisaient les unes contre les autres pour s'accaparer l'immortalité, les plaisirs de la table et ceux de l'amour.

Selon les narrateurs et/ou peut-être les collectionneurs, ces trois actes sont parfois présentés comme autant de récits différents, mais parfois aussi comme autant d'épisodes d'un même récit. Quant au cycle même du Trickster, il déborde l'aire linguistique algonquienne. Si bien que nos trois aventures, et surtout les deux premières, ont été retrouvées un peu partout en Amérique du Nord dans des langues appartenant à plusieurs familles linguistiques autres que l'algonquienne.

## Premier acte : les plaisirs de la table

Lors d'une de ses nombreuses virées *Kuekuatsheu* arrive près d'un lac, sur lequel est posé un groupe de gibiers d'eau qu'il a bien l'intention de se mettre sous la dent. Avant que ceux-ci ne l'aperçoivent, il cueille des végétaux et revient au rivage en les portant ostensiblement sur son dos. Et pour que les oiseaux s'approchent de lui, il leur crie : «Mes jeunes frères, je vous apporte des chants.» Il y a si longtemps qu'il a chanté, ajoute-t-il, que les chants lui sortent du corps et risquent de le recouvrir complètement. Les oiseaux sont conquis. Il leur propose de danser en cercle pendant qu'il chantera, et leur recommande de le faire en gardant les yeux fermés. Chose dite, chose faite. *Kuekuatsheu* arrive ainsi à tordre le cou de plusieurs de ces danseurs aveugles, d'autant plus que sa voix couvre le bruit

---

<sup>1</sup> Rémi Savard, *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*, Québec, Éditeur du Québec (1<sup>ère</sup> édition 1971, 2<sup>e</sup> édition 1972, 3<sup>e</sup> édition 1974).

<sup>2</sup> Eleonor B. Leacock and Nan A. Rothschild (Edited by), *Labrador Winter. The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927-1928*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1994.

<sup>3</sup> Lucien Turner, «Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory», *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1889-1890*. L. Turner les considérait comme un groupe de Cris ayant pénétré dans le district d'Ungava en raison «to the decrease of the food supply along that portion of the eastern coast of Hudson Bay.» (p. 267). Vers la fin des années 70s, dans le sillage de la Convention de la Baie James, alors que ces gens étaient installés à Schefferville depuis une vingtaine d'années, Québec décida de les reconnaître comme la nation Naskapi, une nation distincte des Innus-Montagnais. L. Turner avait pourtant écrit à la fin du siècle dernier que le mot [...] *naskapi* était «a term of reproach applied to them by the mountaineers (the Montagnais of the early Jesuits missionaries) [...]» (*ibid.*). L'Innu Mathieu André était du même avis.

causé par l'agonie des victimes écorchées. Mais le succès de cette chasse est mitigé; sentant qu'il avait moins de contacts corporels avec les autres, un des danseurs entrouvre un oeil, réalise ce qui se passe et alerte ses congénères encore vivants qui s'empresent de regagner le lac, échappant ainsi à *Kuekuatsheu*. Ce dernier met au feu les gibiers morts et s'étend pour dormir durant la cuisson, non sans avoir d'abord prévenu son anus de l'éveiller si des gens s'avisait de venir voler son repas. Mais à la demande de chasseurs venus effectivement voler les oiseaux morts, l'anus n'en fait rien. À son réveil, *Kuekuatsheu* ne trouve qu'un peu de graisse au fond de la casserole. Pour des raisons qu'il serait trop long d'expliquer ici, il ne parvient pas à se la mettre dans l'estomac.

Au deuxième acte on retrouvera les mêmes personnages: le Trickster, un groupe de gibiers d'eaux et des chasseurs.

#### Deuxième acte : l'immortalité

*Kuekuatsheu* fait la rencontre d'un groupe d'oies sauvages sur le point d'entreprendre la migration saisonnière, et obtient d'elles de pouvoir les y accompagner. Il se recouvre le corps de plumes et se met à voler. L'oie sauvage de tête lui donne les instructions suivantes pour le voyage. Lorsqu'on volera au-dessus des régions habitées par les chasseurs, ceux-ci les appelleront en imitant leurs cris; toutes les oies devront alors voler cercles au-dessus des chasseurs et fermer leurs yeux pour éviter de voir en bas. Les choses se passent effectivement ainsi. Cependant *Kuekuatsheu* ne peut résister à l'envie de regarder, ce qui entraîne immédiatement sa chute comme s'il avait été atteint d'un projectile. Il se retrouve gisant au sol à une certaine distance du groupe de chasse, au sein duquel deux vieilles femmes ressentent à ce moment-là une irrépressible envie d'excréter. On leur suggère d'aller, comme il est dit, «excréter sur l'excréteur». Les deux vieilles se rendent donc auprès de *Kuekuatsheu*, qui s'enquiert aussitôt de l'objet de leur visite. Informé de leur projet, il leur suggère d'aller d'abord chercher deux bouts de bois pour se torcher. Quand elles reviennent avec les bâtons, il leur dit de les planter en terre de chaque côté de son corps, et leur offre le choix de l'endroit par où elles aimeraient excréter. C'est à ce moment-là qu'elles lui tournent non pas le dos mais le derrière. Sans perdre un instant, il saisit les bâtons et empale les vieilles. Elles en meurent. Las de les attendre, on va les chercher et on les trouve mortes. «C'est un sale coup de *Kuekuatsheu*», disent les gens.

Si la nourriture représentait au premier acte l'enjeu de la rivalité entre *Kuekuatsheu* et les futurs humains, c'est de l'immortalité dont il est question au second. Et si la première manche fut gagnée par les humains, la seconde se devait d'être celle de *Kuekuatsheu*. Le destin de chacun se précise; les humains mangeront, mais mourront, *Kuekuatsheu* accédant ainsi au statut de personnage légendaire éternellement en quête d'une nourriture qui ne cessera jamais de lui échapper. D'où les deux caractéristiques que les spécialistes ont depuis longtemps reconnues au Trickster nord-américain : il est toujours en manque de nourriture, mais la mort n'a aucune prise sur lui.

Outre le fait qu'ils mettent en scènes les mêmes personnages, on notera l'*effet de miroir* qui s'établit entre ces deux aventures :

- d'une part, si dans les deux cas les oiseaux forment un même cercle aveugle, leur survie tient au fait d'ouvrir les yeux dans le premier récit et de les garder fermés dans le second.
- d'autre part, pour ce qui est de *Kuekuatsheu* et des humains, la victoire des seconds tient au fait que *Kuekuatsheu* annule sa perception visuelle au premier acte (il dort), tandis que leur défaite au second acte résulte de ce que *Kuekuatsheu* a transgressé l'interdit d'ouvrir les yeux lorsque les oies volaient en cercle au-dessus des chasseurs.

On aura aussi noté que l'argument, comme c'est le cas pour la plupart des récits formant le cycle du Trickster, fait un usage rigoureux de ce que Lévi-Strauss appelait, dans *La Potière jalouse*, le «[...] champ sémantique construit au moyen des tuyaux naturels et de leur orifices [...] dont chacun peut être «[...] fermé, ouvert, et dans ce dernier cas ouvert pour absorber ou bien pour éjecter.»<sup>4</sup> À cet égard, nos deux récits sont loin de se limiter à la perception visuelle et à son annulation. Les oreilles, la bouche et l'anus y sont également mobilisés : il n'est qu'à penser au chant de *Kuekuatsheu* utilisé pour

---

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 217.

couvrir le bruit qu'il fait en tordant le cou des oiseaux, et à la rétion sonore de son anus qui le prive de son repas. Sans parler des femmes empalées. Nous y reviendrons. Pour l'instant prenons connaissance du dernier acte de cette hominisation inachevée. Car si les humains ont obtenu l'accès exclusif aux aliments, en échange de l'immortalité dorénavant réservée aux dieux, il tarde encore de mettre au point ce qui leur permettra d'empêcher que la mort en arrive à compromettre la survie du groupe.

### Troisième acte : les plaisirs de l'amour

Au cours d'une autre de ses innombrables tournées, *Kuekuatsheu* arrive au bord d'une rivière, aperçoit sur l'autre rive des gens occupés à cueillir des baies sauvages et les interpelle au moyen du terme de parenté *nistaatuk*. Si, dans la bouche d'un homme, ce terme signifie «mon beau-frère», la femme l'emploiera pour désigner ses belles-soeurs. Et pour des groupes exogames matrilineaires et matrilocaux comme l'étaient ceux des Innus, le comportement de ce mâle évoque le jeune célibataire venant chercher une épouse auprès de laquelle il résidera. Or il s'adresse sans le savoir à des femmes, qui évidemment lui répondent : «Comment peux-tu [sous-entendu "toi un homme"] nous appeler *nistaatuk*, alors que nous sommes des femmes?» Incrédule, *Kuekuatsheu* leur crie : «Tournez-vous donc vers moi». Acquiesçant à la demande, elles s'exposent un moment à sa vue et s'éloignent aussitôt. *Kuekuatsheu* trouve bien sûr le moyen de traverser la rivière. Puis il les suit à l'odeur laissée aux endroits où elles s'étaient assises pour cueillir les baies, parvenant ainsi à leur campement.

Les femmes ne savent pas encore très bien ce qu'il convient d'offrir à manger à un homme. Elles lui présentent successivement des côtes, de la poitrine, du cou et enfin une tête entière de cervidé. *Kuekuatsheu* refuse les trois premières parties et accepte la dernière, mais ses motifs n'ont rien d'alimentaire. Il met plutôt au point sa stratégie pour s'approprier les femmes au détriment des futurs humains. La tête est suspendue à un bâton par une corde près d'un feu. La technique est celle du *barbecue* : la corde tordue de temps à autre se déroule continuellement assurant ainsi une cuisson égale sur toutes les parties de la pièce de viande. Pendant ce temps, *Kuekuatsheu* observe les femmes et trouve l'une d'elles particulièrement séduisante. Aussi, quand on lui remet la tête à manger, il s'arrange pour en arracher presque complètement la mâchoire sans toutefois que les femmes ne s'en aperçoivent. Par la suite, feignant de ne pas être capable de venir à bout d'une telle opération, il demande de l'aide. Puis il concentre toute la force de sa pensée pour qu'on lui délègue justement la jeune femme faisant l'objet de son désir. Ce qui bien sûr se produit.

Il propose alors à l'élu de son cœur de s'asseoir à terre face à lui en écartant les jambes. Lui même adopte cette position; leurs pieds se touchent donc. Il feint ensuite de s'agripper à la tête et lui demande d'en faire autant avec la mâchoire. «Il faudra tirer de toutes tes forces», dit-il. Ce qui devait arriver arriva: elle tombe à la renverse et lui sur elle. C'est la première relation sexuelle dans l'univers. Les vieilles femmes protestent : «Il va mettre notre jeune chasseur enceinte!», disent-elles. Mais il les rassure en leur disant : «Mes jeunes frères chasseront pour vous», promettant ainsi une éventuelle division sexuelle du travail dans une société composée d'hommes et de femmes. Mais c'est là une autre de ses perfidies! *Kuekuatsheu* n'a pas du tout l'intention de perdre au profit de ses frères<sup>5</sup>, comme ce fut le cas de la nourriture, le bonheur nouveau qu'il vient d'expérimenter. Ainsi revient-il à la maison en tentant de brouiller ses pistes, afin que ses jeunes frères n'aient jamais accès aux femmes.

Rendu chez lui il s'endort. Ses jeunes frères s'éveillent avant lui et, après quelques vérifications olfactives, acquièrent la conviction qu'il a découvert les femmes. Ils décident alors de suivre ses traces, mais non sans avoir d'abord caché ses longues chaussettes pour qu'il ait à les chercher. Et avant de partir ils confient à deux d'entre eux la tâche de rester là et de tout faire pour le retarder lorsqu'il chercherait à les rejoindre. Il importe d'indiquer l'endroit où les chaussettes furent cachées : dans un estomac de caribou suspendu dans la tente. La présence de ce contenant animal n'a rien de saugrenu. On garde dans ce premier estomac du ruminant, à demi vidé de son contenu végétal, du sang de la bête fraîchement abattue. Le tout sèche en fermentant, et se transforme en une sorte de pain dont on se sert entre autres pour épaissir les bouillons. Les ayant finalement trouvées, *Kuekuatsheu* enfle les chaussettes ensanglantées et s'élance à la poursuite de ses jeunes frères.

---

<sup>5</sup> Rémi Savard, *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*, Québec, Éditeur du Québec (1<sup>ère</sup> édition 1971, 2<sup>e</sup> édition 1972, 3<sup>e</sup> édition 1974).

Mais ceux-ci ont amplement le temps de débrouiller les pistes et d'arriver chez les femmes bien avant lui. Aussi, à son arrivée, elles sont toutes prises. En fait il reste deux vieilles non réclamées. *Kuekuatsheu* le prend très mal. S'éloignant un peu du groupe en compagnie de ses deux épouses, il utilise ses pouvoirs magiques pour empêcher ses jeunes frères d'attraper du castor. Lui seul réussit à en tuer. La famine s'installe donc chez les autres et finit par leur faire entendre raison. Ils lui remettent celle qu'il avait désirée dès sa première rencontre avec les femmes, et *Kuekuatsheu* met aussitôt fin à ses pratiques magiques pour enfin s'adonner au plaisir gratuit de la sensualité.

Quelle avait été l'erreur des rivaux de *Kuekuatsheu* pour en arriver à se retrouver dans une telle impasse? Ils en avaient fait deux : d'abord le choix du lieu où cacher les chaussettes, ensuite le fait de ne laisser à *Kuekuatsheu* que les femmes dont aucun d'eux ne voulait. La première, il est aisé de s'en rendre compte, avait identifié *Kuekuatsheu* à un aliment cuisiné ; pour la seconde il faut savoir que, dans le répertoire imaginaire innu, l'apparition d'un couple de vieilles femmes symbolise généralement la mort. On l'a bien vu au second acte. Alimentation et mort, deux phénomènes définissant leur identité en tant qu'espèce, qu'ils viennent par étourderie de remettre à leur rival. Comment s'en sortent-ils? En redonnant à *Kuekuatsheu* l'accès à la séduction érotique la plus libre de toute arrière-pensée de fécondité qui, c'est bien connu, représente le dernier des soucis des immortels. Un excès de passion leur avait ainsi momentanément fait perdre, au profit de *Kuekuatsheu*, l'accès à la nourriture dont ils avaient si habilement réussi à obtenir l'exclusivité. Pour des mortels, le mariage est d'abord un outil de reproduction, à plus forte raison dans le cas de société organisées autour de la division sexuelle du travail. Leur égarement avait été de se prendre encore pour les immortels qu'ils avaient cessé d'être. Qui pourrait le leur reprocher? Comme l'écrivait Jean-Pierre Vernant à propos d'un autre de ces immortels, «La semence d'Adonis demeure toujours [...] inféconde.»<sup>6</sup>

Ainsi furent donc instaurées la société hétérosexuelle, la division sexuelle du travail, la reproduction de l'espèce ainsi que la distinction entre les mortels et les immortels. Avec comme corollaire nostalgique la vieille idée du paradis perdu ... mais par ailleurs promis au-delà de la mort.

Avec ce troisième acte se poursuit l'utilisation de ce que Claude Lévi-Strauss appelait le «champs sémantique construit au moyen des tuyaux naturels et de leurs orifices». À cet égard, je ne suis pas loin de penser que le personnage même du Trickster n'est rien d'autre que justement la personification de ce *champ sémantique*. Le fait d'être un corps vide, cherchant perpétuellement mais en vain à manger, n'en fait-il pas un *contenant* dont le destin légendaire se limite à devenir son propre *contenu*? Et à ce titre, ne représente-t-il pas le personnage le plus doué pour jouer les premiers rôles dans ce que Lévi-Strauss appelait les «mythe[s] en forme de bouteille de Klein», c'est-à-dire ceux «[...] qui font un emploi non inconnu, certes, mais inégalé ici, de l'imagé du tube ou du tuyau.»<sup>7</sup> Chacune de nos trois aventures offre au moins une application possible de la formule lévi-straussienne présentée en anglais en 1955<sup>8</sup>, reprise une seule fois dans *Anthropologie structurale* en 1958<sup>9</sup> et finalement réaffirmée à maintes reprises dans *La potière jalouse* de 1985. À titre indicatif seulement, et sans aller ici jusqu'à les transcrire selon les termes de la fameuse formule, voici ces trois applications :

#### acte 1

Les végétaux tenant lieu de chants trop longtemps contenus dans le corps de *Kuekuatsheu* en arrivent à déborder et finissent par l'inclure dans l'arbre pendant qu'on lui dérobe son repas

#### acte 2

Le végétal contenant le corps de *Kuekuatsheu* (les deux bâtons plantés de chaque côté de son corps) devient végétal contenu dans le corps des femmes tuées par empalement

#### acte 3

*Kuekuatsheu* prétendant faussement vouloir manger une tête de caribou parvient à se

<sup>6</sup> Jean-Pierre Vernant, introduction à Marcel Détiéne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, xvii.

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, 1985, o.c. p. 210

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth», in Myth, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol. 78, no 270, oct.déc. 1955, p. 428-444 [F<sub>x</sub> (a) : F<sub>y</sub> (b) ≈ F<sub>x</sub> (b) : F<sub>a-1</sub> (y)].

<sup>9</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 252.

faire avaler par la gueule de cette bête qui s'avère être le vagin de la femme qu'il désirait

Ma brève allusion à Adonis n'avait rien de gratuit. Les hellénistes Marcel Détiénne et Jean Pierre Vernant se sont inspirés des travaux de Georges Dumézil et de Claude Lévi-Strauss pour, comme Vernant l'écrivait, reprendre à zéro la lecture de l'hellénisme<sup>10</sup>. Ceci les a conduit à découvrir dans la tradition grecque une dimension ayant jusque-là échappé aux études classiques sur la mythologie, parce que celles-ci étaient restées beaucoup trop tributaires de la vision qu'en avaient eu les premiers philosophes grecs au V<sup>e</sup> siècle avant J.X. Il s'agit de la *mètis*. «[...] les hellénistes modernes, écrivent-ils, en méconnaissant son rôle, son impact et jusqu'à son existence, restent fidèles à une certaine image que la pensée grecque a donné d'elle-même et où la *mètis* fait étrangement figure d'absente.»<sup>11</sup> Qu'en est-il de cette *mètis* grecque? «Sur le plan du vocabulaire, selon Détiénne et Vernant, *mètis* désigne, comme nom commun, une forme particulière d'intelligence, une prudence avisée ; comme nom propre, une divinité féminine, fille d'Océan. [...] Première épouse de Zeus, à peine se trouve-t-elle grosse d'Athéna qu'elle est avalée par son mari. [...]»<sup>12</sup> Quant au mode de pensée, qui aurait prévalu aux époques préhomérique avant d'être détrôné par l'univers intellectuel des premiers philosophes, nos deux auteurs le définissent au moyen des termes suivants: *flair, sagacité, prévision, souplesse d'esprit, feinte, débrouillardise, opportunisme, tours de main, adresse, stratagème, jeux de bascule entre pôles opposés, etc.*<sup>13</sup> Les personnages doués de *mètis*, sont *madrés, finauds, bigarrés, ondayants, retors, et inventifs*<sup>14</sup>. Autant de termes convenant parfaitement à *Kuekuatsheu*, voire à ceux qui réussissent parfois, comme on l'a vu, à lui redonner la monnaie de sa pièce. Un tel mode de pensée, écrivent-ils encore, «s'applique à des réalités mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux.»<sup>15</sup> il «[...] a pour champ d'application le monde du mouvant, du multiple, de l'ambigu. [et] porte sur des réalités fluides, qui ne cessent jamais de ce modifier et qui réunissent en elles, à chaque moment, des aspects contraires, des forces opposées.»<sup>16</sup> Reconnaissons que ce champs d'application de la *mètis* n'est pas sans rapport avec l'indistinction des diverses formes de vie à l'aube de toute genèse. D'ailleurs Vernant et Détiénne ne nous présentent-ils pas la déesse *Mètis* «[...] à l'origine du monde, comme une grande divinité primordiale»<sup>17</sup>?

Dans l'introduction de leur ouvrage sur la *mètis*, les deux hellénistes ont cette remarque qui nous ramène explicitement à *Kuekuatsheu* :

Le personnage de *Mètis*, son rôle dans les mythes de souveraineté et, chez les orphiques, dans les mythes cosmogoniques, appellent la comparaison avec les traditions mythiques du Proche-Orient, spécialement avec les récits où le dieu sumérien Enki-Ea apparaît lui aussi en maître des eaux, inventeur des techniques, dépositaire d'un savoir plein d'astuce. Plus généralement, la *mètis* grecque pose le problème de la position qu'occupe dans l'économie des mythes d'un grand nombre de peuples le personnage du type «trompeur», celui que les anthropologues anglo-saxons conviennent de désigner du nom de *Trickster*, le décepteur.<sup>18</sup>

En terminant cet exposé, j'aimerais rappeler cet aveu que nous faisait Claude Lévi-Strauss, lors d'une conférence donnée il y a déjà plusieurs années à Ottawa. Sans pouvoir citer exactement ses paroles, je me souviens qu'elles avaient le sens suivant : «Nous vous envions beaucoup, vous anthropologues américains, de la facilité avec laquelle vous pouvez vous entretenir avec les petits-fils d'Homère.»

---

<sup>10</sup> Jean-Pierre Vernant, *o. c.*, p. iv.

<sup>11</sup> Marcel Détiénne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 9-10.

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 18

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 10

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 26

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 10

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 27-28

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 18

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 17

## Binarité et complémentarité en Géorgie du nord-est. La présentation des garçons et des filles au sanctuaire d'Iaqsar.

Kevin Tuite (Département d'anthropologie, Univ. de Montréal) et  
P'aat'a Bukhrashvili (Département d'ethnographie, Univ. de Tbilissi)

0. INTRODUCTION. La religion traditionnelle des montagnards géorgiens des provinces de Pshavi et de Xevsureti, (situées approx. 70-100 km au nord de la capitale Tbilissi) a été étudiée par des folkloristes, historiens et ethnographes depuis plus qu'un siècle. C'est grâce à leurs efforts qu'aujourd'hui nous disposons d'une petite bibliothèque de textes en dialecte originale, des témoignages de montagnards recrutés par l'Académie des sciences géorgienne, des descriptions détaillées des sanctuaires et des sites sacrés, et des dizaines d'articles et de monographies. Quelques tentatives ont été faites de synthétiser ces matières ethnographiques, notamment par Véra Bardavidze (1957), Georges Charachidzé (1968) et Zurab K'ik'nadze (1996) (résumé par Tuite 1997). C'est à Charachidzé en particulier que nous devons l'analyse binariste de la cosmologie pshav-xevsur ci-dessous (Tab. 1), avec quelques modifications et additions apportées par nous:

Tableau 1. ASSOCIATIONS SYMBOLIQUES DES DEUX SEXES (SYSTÈME RELIGIEUX PSHAV-XEV SUR)

sexe	féminin	masculin
divinités	<i>dobilni</i> , ("soeurs" divines des dieux, p. ex. Samdzimari), <i>gamits'reuli djvari</i> (patronne d'un sanctuaire abandonné)	<i>xtishvilni</i> ("enfants de Dieu")
sang	accouchement, menstruation	sang d'animaux sacrifiés
célébrant	femme postménopausale (aux rites de deuil)	<i>qevisberi</i> , <i>xutsesi</i> (rites publiques)
oracle	<i>mesultane</i> (prophétesse communicant avec les âmes des morts)	<i>kadagi</i> (prophète communicant avec les déités)
morts	cadavres, morts récents	cimetière
nourriture	vaches, produits laitiers	viande, gibier
sacrifice	chevreau, chèvre	taureau, bélier (vache, veau, brebis)
boisson	eau-de-vie ( <i>araq'i</i> )	bière, vin ( <i>zedashe</i> )
plante	foin	céréale (orge, blé)
espace	domestique, local	public, extérieur, sanctuaire
altitude	plus basse, rez-de-chaussée de la maison	montagne, <i>ch'erxo</i> (2e étage)
relation	<i>ts'ats'loba</i> , <i>sts'orproba</i> (relations prémaritales)	mariage
attributs	impure, corruptible ( <i>mireuli</i> , <i>narevi</i> ); faible; ligature	pur, incorruptible ( <i>ts'mida</i> , <i>nats'iliani</i> ); fort; noyau, charpente

1. LA PRÉSENTATION DES NOUVEAUX MEMBRES DU CLAN AU SANCTUAIRE. La vie religieuse des Pshaves et les Xevsurs est centrée sur les sanctuaires (*xat'i*, *djvari*) des clans (*gvani*), des villages, et d'autres unités territoriales ou généalogiques (Bardavidze 1974, 1982). Chaque nouveau membre de la communauté — enfant nouveau-né ou femme se mariant avec un homme du village — est présenté à l'un des sanctuaires locaux (Bardavidze 1974: 118; Ochauri 1991: 147-148, 247-249). Le rite de présentation du garçon est nommé *vazhis (ts'ulis) gaq'vana* (lit. "la sortie du garçon, ou de l'enfant"). Voici un extrait du texte prononcé par le prêtre Simon Shushanashvili du clan Kist'aurta (Pshavi), enregistré par nous lors de la fête estivale d'Atengenoba en 1997. Après avoir prononcé ce texte, le prêtre a tracé le signe de la croix sur le front du garçon avec le sang d'un agneau offert par son père.

VAZHISGAQ'VANA — présentation d'un garçon à la divinité clanique Iaqsar  
(Tavqevisberi Simon Shushanashvili; vill. Shuapxo, clan Kist'aurta, juillet 1997)

*dideba sheni ghmerto maghalo kveq'nierebis tsata da qmeletis damaarsebelo,*  
*Gloire à toi, haut Dieu, fondateur du monde, des cieux et de la terre ferme,*  
*kveq'ana da mze-mtvaris momshenebelo, dedamits'is damaarsebelo, dedamits'aze*  
*qorcielta [...]blo.*  
*Bâtitseur de la terre et du soleil et de la lune, fondateur de la terre-mère, [...] des mortels sur la terre-mère.*  
*tkven sasaseneblad, tkven sasaxelad tkvenis madlisa da saxelis ch'irime!*  
*À votre mémoire, en votre nom — que votre charité et votre nom soient bienheureux!*

*ushvelo, umeshveliet sak'lavis momq'vansa, bavshvisa gamq'vanioda, dalotsvilo lagho iaqsaro, qeli moumarte, sak'lavis momq'vansa.*

*Aidez, portez secours au porteur du sacrifice, porteur de l'enfant, bienheureux Iaqsar le libre, assiste-le, le porteur du sacrifice.*

*gverdze shamaaqdine shen gverdze mshvidoba, sixarulita da k'etilis gult, k'etilis muxlit, dalotsvilo, maumarte qeli.*

*Donne-lui, toi, donne-lui la paix, avec joie, un bon coeur, un bon genou, bienheureux, assiste-le! saxlshiatsa, gzashiatsa, sasts'avlebensa da samsaxurshiatsa sadatsa dagq'avdes, tkven moumartet [...].*

*À la maison, sur la route, à l'école et au travail, où vous l'amenez, assistez-le ...*

*rogorts tkvengan dats'ebuli q'opila, vazhishvilis xat'shi gaq'vana, mouq'vania sak'lavi, bavshvis gamq'vaniod, maumarte qeli, dalotsvilo.*

*Comme la présentation d'un garçon au sanctuaire a été institué par vous, il a amené le sacrifice, le porteur de l'enfant, assiste-le, bienheureux.*

*aktsie krist'ianad, imsaxure. [...]. adiane, adzmiane, qeli moumarte, shenis madlisa da saxelis ch'irime!*

*Fais de lui un chrétien, fais de lui ton serviteur [...] Donne-lui des soeurs, des frères, assiste-le, que ta charité et ton nom soient bienheureux!*

*qortsielni vart, chven [...]ovni vart, tu rame kebasa da didebas gak'lebdit tkven, tu ver viktseodet rogorts ghirni iq'vnet, gvap'at'iodit, dalotsvilo.*

*Nous sommes mortels, nous sommes [...], si nous avons manqué de vous donner louange et gloire, si nous ne nous comportons pas comme vous le méritiez, pardonnez-nous, bienheureux.*

*da sak'lavis momq'vansa qeli moumartodit.*

*Et donnez assistance au porteur du sacrifice.*

La présentation d'une fille, par contre, est accompagnée uniquement des offrandes non sanglantes (des cierges et des galettes cérémoniales qui s'appellent kada-p'uri). Le texte suivant a été enregistré près d'une petite tour en pierre dédiée à la "Mère de Dieu" (Deda Ghvtsismshobeli), à peu près 200 m du sanctuaire clanique d'Iaqsar, à l'occasion de la présentation de la petite-fille du prêtre Simon Shushanashvili :

PRÉSENTATION D'UNE FILLE AU SANCTUAIRE DE LA MÈRE DE DIEU  
(Tavqvisberi Simon Shushanashvili; village Shuapxo, Géorgie, juillet 1997)

*dideba sheni ghmerto maghalo, shenis madlisa da saxelis ch'irime,*  
*Gloire à toi, haut Dieu, que ta charité et ton nom soient bienheureux!*

*shengan ari gachenili ghtishvilnits, kveq'nierebats, dalotsvilo!*

*Les divinités (les "enfants de Dieu") et le monde ont été créés par toi, bienheureux!*

*krist'eo da ghmerto, tkvenamis ididebit da idzlierebit, tkvenis madlisa da saxelis ch'irime!*

*Christ et Dieu, que vous soyez magnifiés et fortifiés, que votre charité et votre nom soient bienheureux!*

*lagho iaqsaro, dedao ghvtsismshobelo, shenis madlisa da saxelis ch'irime,*

*Iaqsar le libre, Mère de Dieu, que ta charité et ton nom soient bienheureux!*

*rogor dadgenili q'opila tkvengan, ghtisgan, gogobis tkventan moq'vana da gaq'vana, dalotsvilo, maumarte qeli lilesa.*

*Comme il a été établi par vous, par Dieu, la présentation des filles chez vous, bienheureux, donne ton assistance à Lile.*

*adzmianet, dalotsvilno ghtishvilno, adianet.*

*Donne-lui des frères, bienheureux, des soeurs.*

*gamravlet, dalotsvilno, qeli maumartet, tkvenis madlisa da saxelis ch'irime!*

*Que (sa descendance) soit nombreuse, assistez-la, que votre charité et votre nom soient bienheureux!*

*ushvelet, umeshveliet, gaadjanmrtelet, djanmrtelet, kali gazardet.*

*Aidez-la, portez-lui secours, qu'elle soit en bonne santé, faites en sorte qu'elle devienne une femme saine.*

*qeli maumartet, tkvenis madlisa da saxelis ch'irime, dalotsvilo!*

*Assistez-la, que votre charité et votre nom soient bienheureux!*

*lagho iaqsaro, gmiro k'op'alao, tamar mepeo, lasharis jvaro, k'arat'is ts'veris angelozo,*

*k'virao p'at'iosano, nino k'ar-darbazian angelozo,*

*Iaqsar le libre, K'op'ala le héros, Tamar la reine, Croix de Lashara, Ange de la cime de K'arat'e, K'viria*

*l'honorable, Nino l'ange de la cour,*

*mogvimartet qeli, chem shvils, sablood, dedao ghtismshobelo, tkvenis madlisa da saxelis ch'irime!*

*Assistez-nous, mon enfant, enfin, Mère de Dieu, que votre charité et votre nom soient bienheureux!*

La présentation du garçon est accompagnée d'un sacrifice sanglant, qui sert à fournir du sang pour la mise d'une marque d'appartenance à la communauté des croyants (une croix) sur le front de l'enfant. Mais l'utilisation du sang dans le rite du vazhis gaq'vana, et son absence dans le cas d'une fille, ne s'explique que par une examination plus approfondie de la culture pshav-xevsur. La juxtaposition des descriptions des deux rites fait ressortir deux différences significatives:

i. *Le rôle du sang.* Ici, comme dans le contexte de plusieurs rites pshav-xevsur, le sang des taureaux, des béliers (parfois celui des femelles de ces espèces) sert à neutraliser l'effet "polluant" du sang des femmes — la présentation du garçon marquant, en effet, son transfert du cercle de sa mère à celui du patrilignage — ou celui d'autres sources de la pollution (p. ex. la purification de la maison du défunt, dont nous ferons mention plus bas).

ii. *Le site de la présentation.* Chez les Pshavs, les garçons sont présentés par leurs pères au sanctuaire principal du clan (dont l'enfant portera le nom, djvaris saxeli, Bardavelidze 1949), tandis que la présentation des filles et des brus a lieu à un sanctuaire local, dédié à une déesse ou dobili du dieu clanique (Ghvtismshobeli "La mère de Dieu", Adgilis-deda "La patronne du lieu", Samdzimari "La dame au collier", etc.).

D'un côté, le système symbolique met en contraste — le type de contraste qui fait le bonheur des structuralistes, on dirait — le sang purifiant d'une bête sacrifiée et celui considéré polluant de la menstruation, de l'accouchement, et du cadavre. Cela rappellera, au moins à première vue, les schémas de termes contrastifs présentés dans quelques descriptions structurales des systèmes idéologiques des peuples mélanésiens, comme le suivant, de Maranda et Maranda 1970 (sur les Laus):

Tableau 2. ANALYSE BINAIRE DE LA RELIGION DES LAUS (ÎLES SALOMONS)

homme	femme
<u>mamana</u> (= <i>mana</i> )	<u>sua</u> (force attribuée au sang féminin)
ancêtres	ogresses
haut, amont	bas, aval
sacrifice	naissance
prière	possession par l'esprit
danse festive	danse funéraire
chair (de l'homme et de cochon)	légumes

Les ressemblances sont frappantes, et chaque fois que nous faisons la connaissance d'un océaniste, nous en trouvons davantage. Mais il faut toutefois résister à la tentation d'analyser le système religieux pshav-xevsur trop «à la mélanésienne». Le fait que les deux séries de termes (du Tableau 1) sont conçues comme complémentaires plutôt qu'opposées est un trait central de la pensée religieuse des montagnards géorgiens.

Parmi les croyances et pratiques reflétant cette complémentarité se rangent les rites d'adhésion des enfants des deux sexes, qui ont lieu à des sanctuaires consacrés à des divinités des deux sexes, reliées par un rapport de parenté artificielle (la déesse étant la dobili "soeur par serment" du dieu clanique). Chaque dieu clanique (mâle) est accompagné par, ou — dans le cas de certains sanctuaires — forme un couple avec, une ou plusieurs dobilni ("soeurs-épouses" [Charachidzé] = déesses ou anges, parfois d'origine souterraine ou "démoniaque", potentiellement dangereuses, dont la plus célèbre est Samdzimari, la dobili de St. Giorgi à Qaqmat'i). Près de chaque sanctuaire d'un dieu clanique se trouve au moins un lieu saint où on présente des offrandes aux dobilni. Fondamentalement relié à ce principe de la conjonction des dieux et des déesses est la conception du "mal" ou du "démoniaque" du système religieux des montagnards géorgiens. En effet, une bonne partie de la pratique religieuse a comme objectif la conciliation, l'apaisement et l'intégration (ou le bon «positionnement») des déesses, des "démons", des âmes des défunts, et quelques autres classes d'êtres invisibles. Toutes ces entités sont potentiellement maléfiques, mais aussi capables d'apporter la fertilité, la prospérité et la bonne fortune. En un certain sens, le même principe s'applique à tout membre des sociétés visible et invisible, où chacun a sa place appropriée.

2. LA RACINE GÉORGIENNE -REV- “MÊLER” ET LE CONCEPT DE L’IMPURETÉ. La signification principale de la racine verbal -rev-, attestée dans tous les dialectes contemporains, est “mêler, mélanger, confondre”, p. ex.:

a(gh)=rev-a [en.haut=mêler] “confondre, brouiller”  
 she=rev-a [dans=mêler] “mélanger, confondre”  
 guli m-e-rev-a (littéralement, “j’ai le cœur mêlé”) = “j’ai mal au cœur”

Mais dans le contexte de la terminologie religieuse des dialectes pshav et xevsur, la racine -rev- a une connotation plus précise: “être en contact avec, ou contaminé par, une source de l’impureté” (v. Tab. 3). Dans une prière en dialecte pshav transcrite par A. Ochiauri, l’expression qelis a=rev-a, mot à mot “mêler la main (avec quelqu’un, quelque chose)”, est utilisée par un “prêtre des céréales” (mep’ure qevisberi) pour désigner la mise en contact de sa main impure avec les grains provenant des champs du sanctuaire. Avant de prononcer la prière, il se purifie les mains et les épaules avec le sang frais d’un sacrifice, enlève son chapeau et ses chaussures, et entre dans le grenier sacré (ts’mida begheli, où lui seul peut aller):

nu shamisats q’indebi qortsielsa shens ts’mida beghelshi shemosvlazeda da shent kor-okrotashi qelis a=rev-a-zeda

‘Ne te fâche pas à cause de l’entrée d’un mortel dans ton grenier sacré, et à cause du “mélange” de sa main sur ton orge doré.’ (Ochiauri 1991: 133)

Tableau 3. TERMES RELIGIEUX UTILISANT LA RACINE -REV-

<i>terme géorgien</i>	<i>morphologie</i>	<i>sens</i>
na=REV-i	na-: participe passé	croque-mort, femme accouchée ou ayant ses règles
mi=RE(V)-ul-i	mi-: mise en contact	impur(e); synonyme (en dialecte pshave) de <u>narevi</u>
sa=m-RE(V)-l-o	sa- -o: lieu	cabane d’isolement (menstruation)
qelis a=REV-a	qeli : main; a-: en haut	contact avec une source de l’impureté

Les na=rev-i (en dialecte xevsur) ou mi=re-ul-i (en dialecte pshav) sont les croque-morts des communautés géorgiennes du nord-est du pays. “Les narevi sont les jeunes hommes et les hommes encore jeunes du village et du clan du mort. Dès que le défunt est devenu «cadavre» (litt. le “froid”, tsivi), ils s’assemblent chez lui et le veillent. Ils sont chargés “d’en prendre soin” : le laver, l’habiller, le manipuler en général. Ils sont considérés comme impurs, et personne les approche” (Charachidzé 1968: 378). Giorgadze (1987) rajoute que pendant six jours ou plus, les narevi restent chez la famille du mort; avant de rentrer chez eux, ils se lavent. Pendant la période de service, les narevi n’ont pas le droit de s’approcher du sanctuaire, ni de partager le repas avec d’autres personnes (en général, les autres évitent de toucher les objets manipulés par les croque-morts).

Les prêtres et les autres officiants du sanctuaire (xat’is msaxurni) ne fonctionnent jamais comme narevi et en général ils se gardent de tout contact avec l’impureté de la mort. Le prêtre (en dialecte xevsur, djvaris xutsesi) ne préside pas aux rites funéraires, et il ne prend jamais ni de la nourriture ni des boissons servies aux banquets funéraires. À l’occasion de la mort d’un membre de la communauté, le prêtre du sanctuaire clanique est remplacé par un soi-disant sulis xutsesi (“prêtre de l’âme”), qui a spécifiquement la responsabilité de prononcer la prière de commémoration des morts (shandoba), de consacrer le banquet en honneur du défunt, et de pratiquer les sacrifices lors de ces occasions. C’est au sulis xutsesi qu’incombe le rite de la “purification de la maison” (saxlis sanatlavi) : selon un informateur xevsur (cité par Giorgadze 1987), “les anges ne restent plus” dans une maison polluée par une mort récente. Le sulis xutsesi y sacrifie un veau ou un agneau 2-3 jours après l’enterrement, et asperge la maison et ses environs de son sang.

Les tabous concernant la pollution cadavérique sont particulièrement stricts pour les officiants du sanctuaire de K’op’ala (clan Udzilaurta, Pshavi). Selon un informateur: “K’op’ala déteste une personne qui était en contact avec un cadavre (tsivtan namq’opi) ... Il n’y a rien qui “mêle” [= polluer] notre sanctuaire plus qu’un cadavre (chvens salotsavs q’velaze met’ad tsivi revs), et il se fâche. ... Il faut spécialement éviter un cadavre, parce que l’esprit saint (sults’minda) n’est plus dedans ... La personne qui était dans la maison d’un cadavre et le

propriétaire de cette maison ... devaient sacrifier une bête chacun pour que le sanctuaire ne se fâche pas contre eux.”<sup>1</sup>

Le mot narevi avait une deuxième dénotation chez les Xevsurs, qui “l’emploient pour nommer les femmes accouchées et les femmes ‘mensuelles’ (tviuri) ... Les Xevsur traduisent narevi par «impur» ... La souillure féminine est conçue de façon analogue à la souillure cadavérique ou tout au moins qu’elles sont contenues dans une même catégorie” (Charachidzé 1968: 379). On note que chez les Pshavs et Xevsurs jusqu’à la 2e Guerre mondiale, comme chez plusieurs sociétés de l’Eurasie, de l’Océanie et d’ailleurs, le sang menstruel était considéré comme polluant, ou — plus correctement — comme doué d’une force qui le rendait capable de nuire à l’efficacité des hommes dans la performance de certaines fonctions réservées à leur sexe, dont le sacrifice, la chasse, la communication avec les dieux. On note aussi que les montagnards géorgiens, comme d’ailleurs les Kwaios (Keesing 1983) et les Laus (Maranda et Maranda 1970) des Îles Salomons, attribuaient plus de force au sang d’accouchement qu’à celui des règles (Demidov 1933: 45-47); chez les uns comme chez les autres, les cabanes où les femmes donnaient naissance (sachexi ou koxi en géorgien) étaient situées plus loin des villages que les cabanes de menstruation (samrelo).

3. LA CONCEPTION DE LA DIVINITÉ. Pour comprendre la signification attribuée par les montagnards géorgiens à ces termes formés de la racine -rev-, il faut les juxtaposer à la notion de nats’ilianoba “ayant une part/portion [de la divinité], participant”. À la tête du panthéon pshav-xevsur est le dieu suprême, souvent nommé “Créateur” (Dambadebeli) ou “Dieu le directeur” (Morige Ghmert). Après avoir créé l’univers, avec ses divinités et populations humaines, Dieu se tient en général à l’écart des affaires humaines, dans sa “cour” (ghvtis k’ari) céleste. Il ne se manifeste jamais aux hommes, et aucun sanctuaire terrestre ne lui est consacré. Dieu représente l’essence divine pure, sans mélange avec le charnel et l’impur. Une prière à la louange de la Trinité en géorgien médiéval fait usage de la racine -rev- en soulignant cet aspect de sa nature (cité dans Sardjveladze 1995: 242):

samgwamovnebao, ganuq’opelo da she=u-rev-n-el-o ertghmerteebao! [ms. Ier 48 (XI s.)]  
(trois-corps, indivisible et ‘sans mélange / immaculée’ divinité-unique)

Toute autre créature visible ou invisible a une “part” (nats’ili) plus ou moins grande de cette essence divine, mais chez les mortels cette part de la divinité est diluée, “mêlée” (narevi, mireuli) avec l’impureté (ou la carnalité), dont le sang féminin et le cadavre “sans âme” sont les manifestations les plus concentrées.<sup>2</sup> Entre les dieux et les mortels sont certains héros, prêtres et prophètes (kadagi) demi-légendaires et demi-divinisés, commémorés dans des épopées et des cultes locaux. D’un côté se trouvent les héros “participant” de la divinité (nats’iliani), et ayant reçu une portion spéciale de l’essence divine qui se manifeste par une force et une beauté exceptionnelles, l’invulnérabilité, et une marque sur le corps (typiquement une représentation du soleil ou de la lune sur les épaules; Bardavelidze 1957: 110; Charachidzé 1968: 322). De l’autre se trouvent, par exemple, les prêtres du passé lointain du sanctuaire d’Iaqsar en Pshavi. Les ruines de leur résidence (sabero) sont aujourd’hui hors limites à tous sauf au prêtre en chef, qui s’y rend une fois par an pour verser le sang d’un sacrifice sur les sept sièges en pierre qui s’y trouvent. Personne ne se souvient plus de leurs noms, mais les gens locaux sont convaincus qu’ils étaient des prêtres particulièrement proches du dieu clanique (xat’tan daaxlovebulebi; Ochiauri 1991: 62).

<sup>1</sup> La religion traditionnelle des Abkhazes, qui partage plusieurs traits avec celle des Pshav-Xevsurs, semblait localiser l’impureté entourant la mort dans des esprits malins plutôt que dans le cadavre lui-même. Selon Adjindjal (1969: 271-272) certains rites performés directement après la mort avaient comme objectif principal l’expulsion de la maison du défunt les esprits supposément impliqués dans sa mort.

<sup>2</sup> Le concept de la divinité segmentable, distribuée en forme de “parts” ou “portions” a reçu une élaboration particulière dans la religion traditionnelle abkhaze. Chaque clan, famille et individu a sa “portion de Dieu” (i-ntswaxu), une sorte de divinité locale ou ange gardien (Bardavelidze 1957: 106-110; Inal-Ipa 1965: 561-563). Certains dieux abkhazes sont imaginés comme étant de nature multiple, ayant plusieurs “portions”, le plus typiquement, sept, p. ex. le dieu forgeron Shashwy-abzh-nyxa “Shashwy-sept-sanctuaires” et la divinité de la fertilité bzh-Aytar “sept-Aytar”, un conglomérat divin de la “Mère des chèvres”, la “Mère des vaches”, la lune, le soleil, etc. (Inal-Ipa 1965: 520; Adjindjal 1969: 101). Mais il paraît que la pensée religieuse abkhaze concevait la distinction entre divinités (les portions de Dieu) et humains comme claire et étanche; il n’y avait rien dans la religion abkhaze, à notre connaissance, qui correspondait aux mortels demi-divinisés (nats’iliani) de la mythologie pshav-xevsur.

Rangeant les diverses classes des dieux et des êtres humains selon la prédominance relative des principes nats'iliani et de mireuli, on aura une hiérarchie approximativement comme ci-dessous (Tab. 4):

Tableau 4. HIÉRARCHIE DE NATS'ILIANOBA

ÊTRE	ESPACE APPROPRIÉ
i. Dieu suprême ( <u>Morige Ghmeri</u> )	"la cour de Dieu", éloignée de la société humaine
ii. <u>Xtisshvilni</u> ("enfants de Dieu"), dont certains (K'op'ala, Iaqsar) étaient humains avant leur divinisation par Dieu	sanctuaire clanique (surtout le <u>k'vrivi</u> [ <i>sancta sanctorum</i> en forme de tour] marquant l'endroit où le dieu a mis le pied sur la terre)
iii. <u>Dobilni</u> ("soeurs-épouses" des Xtisshvilni); <u>Adgilis-Deda</u> ("mère du lieu")	sanctuaires locaux
iv. Héros <u>nats'iliani</u> (ayant une part spéciale de la divinité), prêtres demi-légendaires et demi-divinisés	maisons, tombeaux (devenus des sites de culte)
v. Prêtres, oracles, diacres	bâtiments spéciaux ( <u>darbazi</u> , <u>sadast'uro</u> ) près du sanctuaire
vi. Hommes 'laïques' (parfois femmes post-ménopausales aussi)	espace à l'extérieur du sanctuaire (marqués par un <u>galavani</u> [mur])
vii. Femmes adultes (autres que celles des groupes [vi] et [viii])	espaces plus éloignés (marqués par un deuxième mur)
viii. Femmes pendant un écoulement de sang (accouchement, menstruation)	<u>samrelo</u> [cabane d'isolement], <u>sachexi</u> [cabane d'accouchement]

Correspondant à cette hiérarchie sont des restrictions, parfois extrêmement rigoureuses, sur le contact ou même la proximité des entités de différents degrés de nats'ilianoba (mireuloba) :

(a) Une fois par an à plusieurs sanctuaires claniques de la Pshavi, les fidèles offrent un sacrifice collectif (sasoplo sak'lavi) au dieu-patron local, et le prêtre (tavqvisberi) verse son sang sur le sanctuaire. Mais le k'vrivi à Matura, une petite tour de construction solide, est considéré tellement sacré que même le prêtre n'ose pas traverser le mur qui l'entoure. À l'occasion du sacrifice collectif, le tavqvisberi trempe des boules de neige dans le sang de l'offrande, et, de son côté du mur, les lance au k'vrivi (Ochiauri 1991: 238; K'ik'nadze 1996: 14).

(b) Pendant deux-trois mois avant la grande fête estivale, Ioseb K'och'lishvili, le tavqvisberi du clan Udzilaurta (un clan noté pour son conservatisme en ce qui concerne la pureté rituelle), doit éviter tout contact avec les femmes (même sa propre épouse), et avec d'autres sources d'impureté. Même quand il lui faut voyager sur de longues distances, il refuse tout offre de transport en autobus ou en camion, par peur que le véhicule en question ait été utilisé pour transporter des femmes, des poules ou des cochons (notes du terrain, Shuapxo, juillet 1997).

(c) Notre collègue xevsur Ivane Ts'ik'lauri nous a raconté l'histoire du dernier oracle du village Blo (Xevsureti), qui s'est suicidé dans les années 1960. Comme c'était le cas avec d'autres oracles xevsurs, il était obsédé par la nécessité de se maintenir dans un état exceptionnel de pureté rituelle : il ne descendait jamais dans le rez-de-chaussée de sa maison (où se retrouvaient les femmes et l'étable des vaches); quand il lui fallait quitter la maison, il sortait directement du deuxième étage par une échelle; les femmes n'avaient pas le droit d'entrer dans sa chambre. Il ne voyageait jamais dans les villages de la plaine, considérés trop proches des diverses sources d'impureté et trop loin de son sanctuaire. Dans les années 50 la presque totalité de la population xevsur a été forcée à s'installer dans la plaine. Finalement l'oracle rendit visite à ses parents à Ts'iteli Ts'q'aro (Kakheti). Quelques jours plus tard, il entra dans un état d'extrême angoisse, annonçant aux siens que "mon ange m'a déjà abandonné, ma vie n'a plus de sens" (chemma angelozma uk've damt'ovao, azri aghar akvs chems tsxovrebaso). Il se retira dans sa chambre, et mis fin à ses jours (notes du terrain, Tbilisi, août 1996).

4. LE TRAITEMENT DE L'IMPUR ET DU DANGEREUX. Les religions de l'humanité n'ont pas les mêmes images du "mal", si sous cette rubrique extrêmement générale on groupe tout ce qu'un système idéologique quelconque évalue négativement, comme méchant, mauvais, dangereux, impur, corrompu (ou

corruptible), etc. Les religions n'ont pas non plus les mêmes dispositifs pour le traitement du mal. Certaines cherchent à le vaincre, d'autres à l'éliminer, encore d'autres à l'éloigner. Il nous paraît que la pensée religieuse pshave-xevsur — et peut-être aussi celle de certaines autres cultures traditionnelles du Caucase — représentait la moitié mireuli de son système symbolique comme à la fois dangereuse et essentielle pour la survie de la société humaine. L'attitude complexe (et souvent mal comprise) des montagnards géorgiens à l'égard des étrangers en est une bonne illustration. Les Tchétchènes et Ingouches immédiatement au nord, qui sont nominalement musulmans, ainsi que les Ossètes au ouest et les Géorgiens de la province de Tusheti, étaient les cibles préférées pour des razzias sur leurs troupeaux de moutons et de chevaux, et en revanche les porteurs de maints malheurs chez les communautés pshaves et xevsurs. Les poésies épiques de ces régions consistent en large partie de ballades racontant les batailles plus ou moins légendaires de guerriers locaux contre leurs voisins de tous les côtés. Mais ces mêmes Ingouches et "Tatars" (terme générique pour tout musulman) faisaient du commerce régulièrement avec leurs voisins du sud, faisaient de serments de fraternité avec eux, s'installaient parfois en grands nombres dans des vallées géorgiennes (Margoshvili 1985). La sociologue russe N. G. Volkova a qualifié la frontière xevsur-tchétchène-ingouche de "zone de contact" interethnique, caractérisée par un taux de bilinguisme plutôt élevé, surtout chez les Xevsurs (Volkova 1978: 36-50). À quelques endroits en Géorgie, on note l'existence de lieux saints spécifiquement désignés "sanctuaires des croyants et des non croyants" (rdjulian-urdjulo salotsavi), dont les plus célèbres se trouvent à Qaqmat'i et à Anat'ori en Xevsureti, où les Tchétchènes et Ingouches et des représentants d'autres communautés non géorgiennes présentent leurs sacrifices à côté des Géorgiens nominalement chrétiens (Goniashvili 1971). La magnifique cathédrale médiévale d'Alaverdi, dans la plaine de la Géorgie orientale, semble avoir eu une fonction semblable : à l'intérieur du mur entourant l'église, qui délimite l'espace sacré de l'espace profane, se retrouve une mosquée. Somme toute, l'étranger représentait un danger potentiel pour la communauté, mais également une source des biens, des technologies, des services et de l'aide nécessaires pour la survie de la communauté. Cette ambiguïté fondamentale a trouvé son reflet dans le panthéon pshav-xevsur. St. Georges, le dieu guerrier par excellence, marchant à la tête de l'armée géorgienne se rendant au lieu de bataille, est souvent présenté comme d'origine étrangère, soit Tchétchène, soit "Tatar", etc. (Virsaladze 1958: 309; Bardavelidze 1982: 132).

Les ogres, les démons, l'impureté du sang féminin et celle de la mort représentent également des sources de danger, qui menacent la sécurité de la société montagnarde, ou risquent de provoquer la colère des dieux. En ce qui concerne le sang de la menstruation et de l'accouchement, la procédure sanctionnée par l'idéologie pshav-xevsur était la ségrégation spatiale des femmes pendant des périodes d'impureté (dans le samrelo et le sachexi), accompagnée par des pratiques d'évitement et de purification. Voici deux exemples additionnels du traitement des êtres potentiellement dangereux:

i. On trouve en Pshavi et surtout en Xevsureti un bon nombre de lieux saints et de sanctuaires qui sont effectivement consacrés à des "ogres" (dev) ou à des "démons", généralement de genre féminin. Un exemple ce type de sanctuaire est celui de la soi-disante Dev-deda ["Mère des ogres"] près de Roshk'a en Xevsureti. Selon des informateurs locaux, après que le héros déifié K'op'ala ait eu massacré les communautés d'ogres qui harcelaient la population humaine, seules quelques ogresses dont la Mère des ogres restèrent en vie (Bardavelidze 1982: 110-111).<sup>3</sup> Ces ogresses représentent une menace pour les enfant nouveau-nés et pour les femmes, dont les anges-protecteurs sont moins forts que ceux qui veillent sur les hommes. Afin de les apaiser, des offrandes de galettes sucrées (xavits'iani) et occasionnellement des chevreaux sacrifiés sont présentées périodiquement à leurs sanctuaires. Quelques autres sites en Xevsureti, typiquement les ruines d'un sanctuaire abandonné, sont considérés comme les habitations des divinités dites gamits'rivlebuli. Ce terme, inconnu des autres dialectes géorgiens, semble provenir de la racine mits'a "terre", indiquant peut-être la transformation d'une divinité céleste en esprit souterrain. Un informateur questionné par Ochiauri a offert la définition suivante: "gamits'rivleba signifie qu'une divinité (xat'i) qui jusqu'alors avait la forme d'un ange, devient un

<sup>3</sup> Les Yézidis du Proche-Orient sont souvent accusés par leurs voisins chrétiens et musulmans d'être des 'adorateurs du diable'. L'accusation est effectivement vraie, mais la pratique en question est beaucoup plus répandue dans la région : Les Yézidis considèrent que Dieu n'a pas besoin de leurs prières et de leurs offrandes, parce qu'il est bon par nature, et se tient à l'écart des affaires humaines en tout cas. Le diable, par contre, est capable du mal, mais les êtres humains peuvent le convaincre de les épargner par des actes continuels de propitiation (Cherchi, Platz et Tuite 1995). Même s'ils ne représentent pas — comme chez les Yézidis — le noyau de la pratique religieuse, la même logique est sous-jacente à certaines pratiques des Géorgiens, des Circassiens, des Ossètes et d'autres communautés du Caucase : les rites de propitiation à l'intention des démons, des ogres, des criquets (Charachidzé et Esenç 1991: 38-41), des loups, du génie de la petite vérole (Charachidzé 1987: 48-60; Tuite 1994: 131-132), et des morts.

démon (eshmak'adgadaiktseva) quand les gens cessent à prier à lui. Si auparavant il était capable d'aider les gens, maintenant il n'est capable que du mal" (Ochiauri 1988: 194-5). Ces divinités démonisées sont le plus souvent imaginées en forme de femmes, auxquelles sont attribuées certaines maladies infantiles. Pour les apaiser, les femmes allument des cierges devant leurs sanctuaires et leur font des offrandes de biscuits farcis de fromage.

ii. L'enterrement des cadavres dans le cimetière clanique assure le passage de l'âme du monde des vivants au monde des âmes (Suleti), et le bon positionnement de l'âme au sein de son andabi (le "clan" des morts qui correspond au clan des vivants). Les cadavres enterrés ne sont plus considérés impurs, ce qui explique aussi la situation du cimetière près du sanctuaire, parfois même à l'intérieur du mur. Par contre, "les âmes qui ne parviennent pas à destination inspirent [de l'] horreur aux montagnards géorgiens. Elles viennent grossir les rangs des démons et des créatures dangereuses qui peuplent les espaces sauvages" (Charachidzé 1968: 264). Les âmes coincées dans un état d'impureté étaient particulièrement redoutées: celles des femmes suicidées dans les cabanes d'isolement, et celles des victimes de la noyade, des avalanches, ou du suicide par pendaison. Les premières, selon les sources citées par Charachidzé, étaient inhumées hors du cimetière clanique, "et leurs âmes vouées à l'état démoniaque" (1968: 265).<sup>4</sup> Les âmes des dernières, emprisonnées sous la surface de l'eau ou de la neige, ou coincée à l'intérieur du cadavre (dans le cas des pendus), devaient être libérées par un rite appelé sulis qsna ("libération de l'âme), effectué par le mk'adre (porte-drapeau du sanctuaire, avec des fonctions semblables à celles du kadag). Les Géorgiens pensaient que les âmes des individus morts sous ces circonstances anormales étaient capturées par des démons; le mk'adre, accompagné par le drapeau du dieu K'op'ala, vainqueur de démons et d'ogres, sacrifiait un chevreau noir en demandant que le démon responsable lâche l'âme, pour qu'elle puisse être ramenée au village.<sup>5</sup> Mais les âmes des morts, une fois installées au bon endroit dans le monde des âmes, continuent à avoir le potentiel d'exercer une influence positive ou négative sur les survivants. Chaque janvier, à l'occasion de la fête de Sultak'repa ("Rassemblement des âmes"), les âmes des ancêtres rendent visite chez leurs familles terrestres, et déterminent leur sort pour l'année à venir. Les vivants leur préparent un accueil somptueux, avec des banquets, des chansons et la récitation des contes de fées, pour s'assurer la bonne volonté des ancêtres.

En résumé, les attitudes envers les étrangers, comme les représentations des rapports entre divinités, et les rites de purification et d'adhérence présentés ci-haut, sont consistents avec un principe général de la religion et de la pensée sociale pshav-xevsurs, qui vise l'accommodation et le bon positionnement des forces potentiellement dangereuses, afin de les rendre bénéfique à la communauté.

#### Remerciements.

Nous tenons à exprimer toute notre gratitude aux membres de notre équipe, pour tout ce qu'ils ont fait pour réaliser le rêve de K. Tuite de faire un terrain en Pshav-Xevsureti: Romanoz Dolidze, Berucha Nik'olaishvili, Ivane Ts'ik'lauri. Nous remercions également tous les collègues et informateurs/ informatrices en Géorgie, pour la surabondance d'informations qu'ils nous ont fournies en réponse à des questions trop souvent bêtes ou naïves, et en particulier les tavqvisberebi Ioseb K'och'lishvili et Simon Shushanashvili, Mme. Thek'le Bich'uris-asuli Badrishvili, et le Prof. Zurab K'ik'nadze. Un gros merci finalement à la professeure Christine Jourdan pour ses commentaires très utiles. Les recherches de K. Tuite en Géorgie pendant la période 1995-1997 ont été subventionnées par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, et par les Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche du Québec, et organisées en collaboration avec l'Institut international de recherche en caucasologie (*K'avk'asiologiis saertashoriso sametsnihero-k'vleviti sazogadoebrivi inst'it'ut'i*).

<sup>4</sup> Il apparaît que le suicide de jeunes femmes dans le samrelo n'était pas particulièrement rare (Charachidzé 1968: 102; Tuite 1994: 144). Le choix de se donner la mort dans une condition tellement polluante que son âme ne rejoindra *jamais* l'andabi clanique semble avoir été le refus le plus dramatiquement imaginable du destin normalement réservé à une montagnarde: le mariage avec un homme choisi par les deux familles (avec ou sans le consentement de la jeune femme), la routine du travail domestique sous l'autorité de la belle-mère, les périls de l'accouchement, etc.

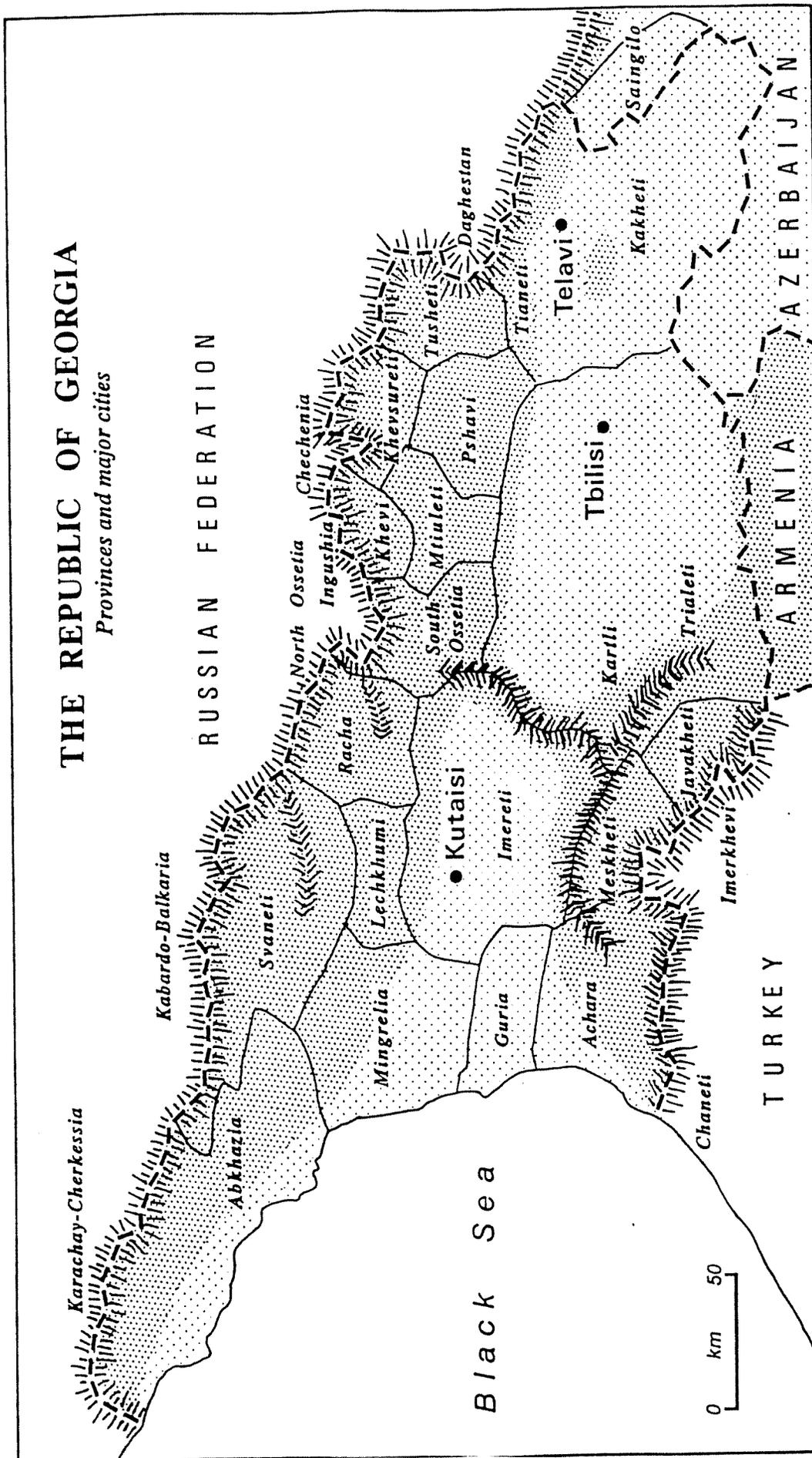
<sup>5</sup> Les Géorgiens de l'ouest et les Abkhazes connaissaient des pratiques semblables pour repêcher et ramener l'âme d'une victime de la noyade, ou en général de quelqu'un qui est mort hors de son village; cp. le kunem lit'xe des Svanes (Davitiani et al. 1957: 301), l'apsytgara des Abkhazes (Akaba 1967: 49).

## Bibliographie.

- Adjindjal, I. A. 1969. *Iz ètnografii Abxazii. Materialy i issledovanija*. Suxumi: Alashara.
- Akaba, L. X. 1967. O nekotoryx religioznyx perezhitkax u abxazov. Akaba, L. X., et Inal-Ipa, Sh. D., dirs. *Sovremennoe abxazskoe selo. Ètnograficheskie ocherki*. Tbilisi: Metsniereba, pp 27-51.
- Bardavidze, Vera. 1949. Kartveli xalxis religiuri azrovnebis ist'oriidan: mravalsulianobis k'onceptia. [De l'histoire de la pensée religieuse du peuple géorgien. Le concept d'âmes multiples]. *Mimomxilveli I*, pp. 123-155
- Bardavidze, Vera. 1957. *Drevnejshie religioznye verovanija i obrjadovoe graficheskoe iskusstvo gruzinskix plemen*. Tbilisi: Mecniereba.
- Bardavidze, Vera. 1974. *Aghmosavlet sakartvelos mtianetis t'raditsiuli sazogadoebriv-sak'ult'o dzegebi, I. Pshavi*. [Monuments communaux et culturels de la montagne de la Géorgie orientale, I. Pshavi]. Tbilisi: Metsniereba.
- Bardavidze, Vera. 1982. *Aghmosavlet sakartvelos mtianetis t'raditsiuli sazogadoebriv-sak'ult'o dzegebi, II.1. Xevsureti*. [Monuments communaux et culturels de la montagne de la Géorgie orientale, II.1. Xevsureti]. Tbilisi: Metsniereba.
- Charachidzé, Georges. 1968. *Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation*. Paris: Maspero.
- Charachidzé, G. 1987. *La mémoire indo-européenne du Caucase*. Paris: Hachette.
- Charachidzé, G. et Esenç, T. 1991. Mots oubliés retrouvés. *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 6-7: 23-46.
- Cherchi, M., Platz, S. et Tuite, K. 1994. The Yezidis. *The encyclopedia of world cultures, Volume VI: Russia and Eurasia / China*. P. Friedrich & N. Diamond, réds. du volume; D. Levinson, réd. en chef. Boston: G.K. Hall & Co., pp 407-411.
- Davitiani, A., V. Topuria and M. Kaldani, eds. 1957. *svanuri p'rozauli t'ekst'ebi 2: balskvemouri k'ilo*. Tbilisi: Mecniereba.
- Demidov, G. V. 1933. *Xevsureti*. Tbilisi: Saxelmts'ipo gamomtsemloba.
- Giorgadze, Dali. 1987. c'armodgenebi micvalebulze aghmosavlet sakartvelos mtianetshi. [Croyances concernant les morts dans la montagne de la Géorgie orientale]. *Masalebi sakartvelos etnograpiisatvis* XXIII: 202-207.
- Goniashvili, Tinatin. 1971. kartvelta da naxta k'ult'uruli k'ont'akt'idan. *K'avk'asiis etnograpiuli k'rebuli* III: 213-218.
- Inal-Ipa, Shalva. 1965. *Abxazy. Istoriko-ètnograficheskie ocherki*. Suxumi: Alashara.
- Keesing, Roger M. 1982. *Kwaio religion. The living and the dead in a Solomon Island society*. New York: Columbia University Press
- K'ik'nadze, Zurab. 1996. *kartuli mitologia, I. jvari da saq'mo*. [Mythologie géorgienne, I. Sanctuaire et communauté]. Kutaisi: Gelati Academy of Sciences.
- Maranda, P. et Maranda, E. 1970. Le crâne et l'utérus : deux théorèmes nord-malaitans. Pouillon, Jean et Maranda, Pierre, dirs. *Échanges et communications; mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*. The Hague, Mouton.
- Margoshvili, Leila. 1985. P'ank'iseli kist'ebis c'es-chveulebebi da tanamedroveba. *Tradiciada tanamedroveoba*. #14. Tbilisi.
- Ochiauri, Aleks. 1988. *kartuli xalxuri dgheobebis k'alendari: xevsureti* [Le calendrier des fêtes populaires: Xevsureti]. Tbilisi: Metsniereba.
- Ochiauri, Aleks. 1991. *kartuli xalxuri dgheobebi aghmosavlet sakartvelos mtianetshi (pshavi)* [Le calendrier des fêtes populaires dans la montagne de la Géorgie orientale: Pshavi]. Tbilisi: Mecniereba.
- Sardjveladze, Zurab. 1995. *dzveli kartuli enis leksik'oni. masalebi*. [Dictionnaire de la langue géorgienne ancienne. Matières]. Tbilisis universit'et'is gamomtsemloba.
- Tuite, K. 1994. *An anthology of Georgian folk poetry*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Tuite, K. 1996. Highland Georgian paganism — archaism or innovation? *Annual of the Society for the Study of Caucasia*, #7: 79-91.
- Tuite, K. 1999. Representations of social space in South Caucasian and Indo-European ideology. (soumis à la revue *Cosmos*).
- Virsaladze, Elene. 1958. *Kartvel mtielta zep'irsit'q'viereba. Mtiulet-Gudamaq'ari*. [Littérature orale des montagnards géorgiens. Mtiulet-Gudamaq'ari.] Tbilisi: Metsniereba
- Volkova, N. G. 1978. Ètnicheskie processy v Gruzinskoj SSR. *Ètnicheskie i kul'turo-bytovye processy na Kavkaze* (V. K. Gardanov & N. G. Volkova, red.) Moskva, Nauka, 3-61.

# THE REPUBLIC OF GEORGIA

*Provinces and major cities*



AUTRES PUBLICATIONS

- 1995            L'anthropologie économique
- 1996            L'anthropologie du contact
- 1997            Anthropologie et écologie
- 1998            Anthropologie et histoire

Département d'anthropologie de l'Université de Montréal,  
Pavillon Lionel-Groulx, 3250 Jean-Brillant, local 3008,  
Montréal, Québec H3T 1N8.