

Le sacrifice en Égypte ancienne et ailleurs humain

Textes réunis et présentés

par Jean-Pierre Albert

et Béatrix Midant-Reynes

Soleb

Le sacrifice humain

Soleb

Le sacrifice humain

en Égypte ancienne et ailleurs

Textes réunis et présentés par Jean-Pierre Albert
et Béatrix Midant-Reynes.

Le sacrifice humain

en Égypte ancienne et ailleurs

Textes réunis et présentés par Jean-Pierre Albert
et Béatrix Midant-Reynes.

Avec les contributions de Jean-Pierre Albert, Michel Baud,
Jean-Louis Brunaux, Marcello Campagno, Marine Carrin,
Éric Crubézy, Marc Etienne, Jean-Daniel Forest, Jean Guilaine,
Luc de Heusch, Patrick Johansson, Patrice Lenoble, Bertrand
Ludes, Bernadette Menu, Béatrix Midant-Reynes, Michel Petit,
Jacques Reinold, Alain Testart et Frédérique Valentin.

Le sacrifice humain

Jean-Pierre Albert, EHESS,
centre d'Anthropologie, Toulouse

Michel Baud, Collège de
France et institut d'égyptologie
Khéops, Paris

Jean-Louis Brunaux, CNRS,
laboratoire d'Archéologie
de l'ENS

Marcello Campagno, université
de Buenos Aires, Instituto
de historia antigua oriental

Marine Carrin, CNRS, centre
d'Anthropologie, Toulouse

Éric Crubézy, université
Paul-Sabatier, centre
d'Anthropologie, Toulouse

Marc Étienne, musée
du Louvre, Paris

Jean-Daniel Forest,
CNRS, Paris

Jean Guilaine, EHESS,
centre d'Anthropologie,
Toulouse, professeur
au Collège de France

Luc de Heusch,
université libre de Bruxelles

Patrick Johansson,
université de Mexico

Patrice Lenoble,
Drac Pays-de-la-Loire

Bertrand Ludes, institut
médico-légal, Strasbourg

Bernadette Menu,
CNRS, Montpellier

Béatrix Midant-Reynes, CNRS,
centre d'Anthropologie, Toulouse

Michel Petit, service
régional de l'Archéologie
Paris-Île-de-France

Jacques Reinold, ancien
représentant de la délégation
archéologique française au Soudan

Alain Testart, CNRS, laboratoire
d'Anthropologie sociale, Paris

Frédérique Valentin, CNRS,
maison de l'Archéologie
et de l'Ethnologie, Nanterre.

sommaire

Sacrifices humains et autres mises à mort rituelles : une introduction	
Jean-Pierre Albert et Béatrix Midant-Reynes	10
L'archéologie du sacrifice humain. Problèmes et hypothèses	
Jean-Pierre Albert, Éric Crubézy et Béatrix Midant-Reynes	20
Doit-on parler de « sacrifice » à propos des morts d'accompagnement ?	
Alain Testart	34
Les sacrifices humains à l'époque prédynastique. L'apport de la nécropole d'Adaïma	
Éric Crubézy et Béatrix Midant-Reynes	58
Le sacrifice humain en contexte funéraire. Problèmes posés à l'anthropobiologie et à la médecine légale. L'exemple prédynastique.	
Bertrand Ludes et Éric Crubézy	82
Le vanneau et le couteau. Un rituel monarchique sacrificiel dans l'Égypte de la I^{re} dynastie	
Michel Baud et Marc Étienne	96
Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sous la I^{re} dynastie (Narmer-Den)	
Bernadette Menu	122
Sur un régicide obscur	
Marcello Campagno	136

La mort sacrificielle des rois africains

Luc de Heusch 148

Le néolithique soudanais : quelques cas de sacrifices humains

Jacques Reinold 156

Le « sacrifice humain » des funérailles impériales de Méroé : un massacre de prisonniers

Patrice Lenoble 164

La Mésopotamie et le « sacrifice humain » en contexte funéraire

Jean-Daniel Forest 180

Le sacrifice humain dans les royaumes de jungle (Inde)

Marine Carrin 190

Sacrifices humains et sépultures anciennes de Mélanésie orientale et de Polynésie occidentale

Frédérique Valentin 212

Le spectacle de la mort sacrificielle chez les Aztèques

Patrick Johansson 234

À propos de la scène d'Addaura (Sicile)

Jean Guilaine

Sacrifices humains chez les Gaulois. Réalités du sacrifice, réalités archéologiques

Jean-Louis Brunaux 248

Les puits dits « funéraires » en Gaule romaine : pour une nouvelle lecture

Michel Petit 274

Le sacrifice
humain

9

sommaire

Sacrifices humains et autres mises à mort rituelles: une introduction

Jean-Pierre Albert
et Béatrix Midant-Reynes

L'histoire et l'ethnographie s'accordent à nous assurer de la très large diffusion des pratiques sacrificielles. À côté de la mise à mort d'animaux, celle des êtres humains occupe une place très limitée, mais non négligeable. Les témoignages sont certes inégalement fiables, et l'on a de bonnes raisons de craindre, dans certains cas, que de telles coutumes ne soient imputées à des sociétés ou des groupes dont on stigmatise ainsi la prétendue inhumanité.

Pour les sociétés anciennes, l'archéologie aide parfois à confirmer ou infirmer les sources écrites. L'appoint de cette discipline vaut aussi, comme le montre ici l'exposé de Frédérique Valentin, pour quelques sociétés sans écriture dont les traditions gardaient trace de telles pratiques. Il faut souligner, en effet, qu'en règle générale, les ethnographes n'en ont trouvé sur leur terrain que des souvenirs plus ou moins lointains : administrateurs coloniaux et missionnaires avaient déjà fait leur œuvre avant leur arrivée.

La moisson d'exemples la plus féconde est donc à chercher du côté de l'histoire, celle des sociétés anciennes ou celle des peuples qui, comme en Amérique, pratiquaient encore le sacrifice humain, et à grande échelle, lors de leurs premiers contacts avec les Occidentaux. Même si les situations décrites sont parfois assez complexes pour jeter le doute sur l'intention exacte de tel ou tel type de mise à mort ritualisée, la réalité des faits ne s'avère pas intégralement soluble dans la critique des sources. Comme l'écrit à bon droit Jean-Louis Brunaux, si l'interprétation comme sacrifice humain, en archéologie ou ailleurs, risque toujours de devenir « trop facile et racoleuse », elle ne relève pas pour autant du pur fantasme culturel.

Les contributions au présent ouvrage émanent de cinq journées d'études interdisciplinaires organisées par le Centre d'anthropologie de Toulouse en 1999-2000 d'une part, en mars 2002 d'autre part. Elles ont en commun le souci de faire avancer la réflexion théorique et méthodologique en vue de dépasser l'inconfort que suscitent ces deux certitudes contradictoires : bien des sociétés ont connu le sacrifice humain, il n'y a là aucun doute, mais, par ailleurs, le risque est grand, en ces matières, de forcer l'interprétation. Les choses ne sont déjà pas simples, on va le voir, dans les cas les mieux documentés. En l'absence de témoignages écrits, les voies de l'interprétation se font encore plus incertaines. Qu'il s'agisse de restes

osseux dont le nombre, l'état et la localisation suggèrent une mise à mort peut-être ritualisée, ou que ce soient des documents iconiques, il est difficile de trancher en l'absence d'éléments contextuels assez explicites. Michel Petit analyse, dans sa communication sur les « puits funéraires » en Gaule, un cas du premier type — même si la réalité des sacrifices humains chez les Gaulois est attestée par ailleurs, la question de leur ampleur et de leurs modalités reste un problème que l'archéologie peut utilement documenter. La communication de Jean Guilaine, quant à elle, permet de mesurer l'ampleur du spectre des interprétations d'une même gravure rupestre, la scène d'Addaura, en Sicile : scène de mise à mort judiciaire ? D'initiation ? De sacrifice humain ? Si cette dernière lecture ne soulève aucune objection dirimante, elle est tout aussi difficile à valider avec des garanties suffisantes.

Le dossier relatif à l'Égypte pré- et protodynastique offre une situation comparable. Dans le cimetière de l'Ouest d'Adaïma, en Haute-Égypte, parmi des centaines de sépultures (pour la plupart sévèrement pillées), se signalent des cas d'inhumations simultanées et des traces de mort violente sur les os, dont la comparaison avec des exemples relevés par la médecine légale (Bertrand Ludes et Éric Crubézy) révèle qu'il pourrait s'agir d'égorgements, suivis dans deux cas de décollation. C'est l'occasion pour Éric Crubézy et Béatrix Midant-Reynes de reprendre les questions soulevées par Flinders Petrie au début du ^{xx}^e siècle, et de reformuler le problème du sacrifice humain dans l'Égypte prédynastique, à l'aube des temps pharaoniques, en intégrant les données iconographiques des premiers documents écrits (les tablettes-étiquettes) et les données archéologiques des grands sites d'époque thinite, Abydos et Saqqara. Michel Baud et Marc Étienne replacent ces données dans le cadre global de la civilisation pharaonique, en y ajoutant l'interprétation inédite d'un document des annales royales du ⁱⁱⁱ^e millénaire. Les auteurs s'accordent à reconnaître, à propos des interprétations sacrificielles de ces données, le poids d'un obstacle épistémologique inverse de celui que nous avons signalé plus haut : comment une civilisation aussi « avancée » que celle de l'Égypte aurait-elle pu tolérer ces pratiques barbares ? Il a fallu l'article décisif de Jean Yoyotte (1980-81), relatif à une époque plus tardive, pour balayer cette prévention et porter un autre regard sur les matériaux disponibles.

En dépit des limites imposées par les sources documentaires, l'identification de pratiques sacrificielles peut gagner en crédibilité si tous les indices sont évalués à leur juste poids grâce, en particulier, à une approche comparatiste. C'est dans cet esprit que nous avons souhaité faire dialoguer archéologues, historiens et ethnologues spécialistes de différentes époques et aires culturelles, afin d'élaborer ensemble à la fois des garde-fous et des propositions heuristiques. Plus modestement, nous sommes au

moins parvenus à mettre en commun nos interrogations autant qu'à nous éclairer les uns les autres sur les quelques certitudes que nous pouvions verser au dossier. Mais, surtout, il est apparu que des problèmes qui pouvaient d'abord sembler purement techniques (par exemple l'interprétation des sépultures multiples) débouchaient en fait sur des questions anthropologiques de fond, comme celle de la place du religieux dans les motivations des pratiques rencontrées ou, plus radicalement encore, comme celle de la définition d'un rite sacrificiel.

Produire une définition du sacrifice est une tâche délicate et, à l'heure actuelle, il serait très optimiste de parler d'un consensus à ce propos. La catégorie du « sacrifice », en effet, inévitablement établie à partir du lexique rituel de religions érigées en paradigme (comme le sacrifice védique chez Hubert et Mauss), est vulnérable aux arguments du relativisme culturel. « L'air de famille » d'un certain nombre de rituels, relevés dans des ensembles culturels distincts, ne constitue pas un indice suffisant de la convergence de leurs significations. L'exemple du prétendu régicide aux premiers temps de la civilisation pharaonique, fondée sur la mythologie osirienne du sacrifice suprême du roi-dieu et la comparaison avec des pratiques africaines, illustre bien les difficultés soulevées par de telles convergences, comme le montre Marcello Campagno. C'est ainsi que Marcel Detienne a pu proposer de son côté, non sans bonnes raisons inspirées, en particulier, par la forte singularité du sacrifice en Grèce ancienne, de renoncer à la prétention d'ériger le « sacrifice » en catégorie surplombante, à vocation transculturelle (Detienne et Vernant, 1979 : 34). En même temps, le recours au comparatisme, joint au constat, à l'échelle mondiale, de la très grande ressemblance de certains usages et des justifications qui en sont données localement, rend inévitable le recours à une définition de fait, dont on a tout à gagner à expliciter les critères.

En vérité, cette tâche n'a rien de démesuré, au moins pour son versant négatif, c'est-à-dire l'élaboration de distinctions suffisamment fondées. Le meilleur exemple de cette démarche nous est offert ici par Alain Testart qui, au terme d'une argumentation serrée, refuse tout caractère sacrificiel aux « morts d'accompagnement » découverts dans les sépultures de grands personnages : même si de véritables sacrifices humains peuvent avoir lieu à l'occasion de funérailles, ils ne doivent pas être confondus avec la mise à mort ou le suicide des proches du défunt, qui relève d'une tout autre logique. Luc de Heusch pour l'Afrique, Jean-Louis Brunaux pour la Gaule et Jean-Daniel Forest pour les grandes tombes d'Ur, en Mésopotamie, expriment leur accord avec cette proposition, dont on mesure sans peine l'incidence sur l'interprétation des données possiblement « sacrificielles » fournies par l'archéologie funéraire.

Cet effort de clarification n'en suppose pas moins des prises de position théoriques qui, même si elles débouchent sur des résultats convaincants, ne sont pas à l'abri de toute discussion. On a ainsi vu s'opposer, au cours des longs débats qui ont suivi les communications (et dont cette introduction voudrait, à défaut d'entrer dans les détails, au moins traduire l'esprit), deux orientations. D'un côté se trouvent les tenants d'une conception étroite du sacrifice, qui se reconnaîtraient sans doute dans les éléments de définition proposés ici par Alain Testart: « Il n'y a pas de sacrifice qui ne soit offert, en principe, à une puissance surnaturelle. Il y faut un tiers, en plus du sacrifiant et du sacrifié. Tout sacrifice suppose une translation, celle qui fait passer le sacrifié des mains du sacrifiant vers le destinataire du sacrifice ». De l'autre côté se situent les partisans d'une définition élargie, considérant comme sacrificielle toute destruction de richesses ou mise à mort d'êtres vivants, ritualisée et inspirée par des motifs magico-religieux. Si l'on admet cette dernière lecture, les mises à mort d'hommes ou d'animaux relevant d'une logique du « bouc émissaire » et les cas d'accompagnement des morts motivés par la représentation d'un service dans l'au-delà entreraient, eux aussi, dans la rubrique englobante du sacrifice.

Il ne s'agit pas là d'une pure querelle de mots, chacun étant libre de ses définitions dès lors qu'il en spécifie clairement le contenu et le champ d'application. Ce qui est en jeu, tout d'abord, c'est le rapport entre le discours indigène et celui de l'observateur extérieur. On a parfois insisté sur le problème de la traduction des termes vernaculaires rendus en français par le mot « sacrifice », mais la difficulté n'est pas insurmontable: beaucoup de langues disposent d'un mot dont le champ sémantique recouvre assez bien celui-ci, tel qu'il a été défini plus haut. Concernant le sacrifice humain, la question est plutôt celle des mises à mort plus ou moins rituelles ou, en relation avec la guerre, du traitement des ennemis, vivants ou morts, dont les intentions demeurent équivoques. Tel est le cas des morts d'accompagnement déjà évoqué, et les exemples sont encore nombreux dans ce livre, même si les auteurs ont eu soin de les distinguer de ce qu'ils reconnaissent comme véritablement sacrificiel. Une fois écartées des situations *a priori* claires, comme le massacre « fonctionnel » des prisonniers qui suivait les batailles dans l'Antiquité, ou les exécutions judiciaires, que penser par exemple des massacres de prisonniers sur la tombe d'un puissant, comme à Méroé lors des funérailles impériales, ainsi que le démontre Patrice Lenoble? De l'érection de trophées avec les corps ou les crânes des victimes, comme en Gaule, comme le rappelle Jean-Louis Brunaux? De l'exécution de personnes jugées impures ou dangereuses pour des raisons religieuses? De la mise à mort d'un roi dont le règne est marqué par des calamités? Plutôt que de voir une frontière claire entre le « sacrifice proprement dit »

et ce qui n'est plus lui, il semble que l'on soit en présence d'un continuum, ou d'une inquiétante variété dans les manières de faire se rejoindre le religieux et les manipulations de la mort. De fait, on le verra, des situations tenues pour sacrificielles par certains des intervenants de nos journées ne se laissent pas ramener au noyau sémantique de l'offrande d'une victime à une entité surnaturelle. Tel est, par exemple, le cas de la mise à mort rituelle du roi des Jukun, présenté ici par Luc de Heusch, qui, tout en affirmant sa nature sacrificielle, lui reconnaît comme destinataire le peuple tout entier, et non une puissance surnaturelle.

Quant au fond, les difficultés viennent du fait que la réalité du sacrifice ne se réduit pas à une séquence d'actes intégralement objectivables : elle est inséparable du discours indigène qui en explicite le sens. On comprend, à partir de là, les incertitudes d'une interprétation reposant exclusivement sur des données factuelles, comme cela arrive en archéologie. Deux articles de fond, en début de volume, éclairent ici ce problème. Pour les données de terrain, Jean-Pierre Albert, Éric Crubézy et Béatrix Midant-Reynes tentent ici un premier inventaire des traits archéologiquement pertinents pour signaler des cas possibles de mises à mort ritualisées d'individus. D'autres contributions, pour des domaines géographiques et historiques particuliers, illustrent ces « réalités archéologiques », du Soudan à l'époque néolithique (Jacques Reinold) à la Polynésie médiévale et moderne (Frédérique Valentin), en passant par la Gaule celtique et romaine (Jean-Louis Brunaux). Reste le sens à donner à ces morts, qui ne relèvent pas toutes du seul « sacrifice » au sens strict. C'est donc en se référant, entre autres choses, à la glose des acteurs, qu'Alain Testart parvient à spécifier, par différence avec une logique sacrificielle, le cas de figure des morts d'accompagnement : on ne saurait en effet, en toute rigueur, affirmer qu'une personne sacrifie (ou se sacrifie) alors qu'elle sait ce qu'est un sacrifice et qu'elle prétend faire tout autre chose. Mais ce critère simple et incontestable en son principe (sauf à voir la rubrique du sacrifice s'ouvrir à une série indéfinie de « sacrifices inconscients d'eux-mêmes » de plus en plus improbables) se heurte à deux ordres de problèmes.

Le premier touche à ce qu'on appelle une « motivation religieuse », dès lors que notre définition du sacrifice — et c'est le cas dans sa définition étroite — introduit une référence à des puissances surnaturelles. Notre tradition intellectuelle n'a pas attendu les analyses fonctionnalistes pour reconnaître, derrière les gestes de la religion, des motifs beaucoup plus terre à terre, pour ne pas dire inavouables : servir son prestige ou son amour-propre, gagner du pouvoir, etc. Il n'y a aucune raison de refuser à nos lointains ancêtres ou nos lointains contemporains une semblable conscience démystificatrice — Evans-Pritchard notait que, chez les Nuer, ceux qui

multiplient les sacrifices de bœufs passent pour être gourmands de viande, et non pas plus religieux que les autres... Mais dans tous les cas, le rappel de ces motivations, qu'il soit le fait des acteurs eux-mêmes ou de l'observateur extérieur, ne signifie en rien que les actes en question ne sont pas religieux : c'est bien parce qu'ils ont la réputation de l'être, ou qu'ils reposent sur des convictions de cette nature, qu'ils sont tout simplement possibles. Cela n'exclut pas, pour autant, une instrumentalisation des pratiques tout à fait consciente d'elle-même. Comme le note ici Patrick Johansson, des ennemis des Aztèques étaient invités à assister au sacrifice de prisonniers issus de leur peuple : n'était-ce pas à des fins d'intimidation ?

Le deuxième ordre de problèmes tient à la complexité et à la richesse des représentations qui, dans certaines cultures au moins, entourent le sacrifice. Prenons encore l'exemple du Mexique précolombien : certaines des victimes sont identifiées au dieu ou à la déesse au nom duquel elles vont être sacrifiées ; elles sont honorées comme telles pendant la période qui précède leur exécution. Tel est le cas de la jeune fille incarnant la déesse Toci, dont la peau, après sa mise à mort, est endossée par un jeune prêtre qui devient à son tour l'incarnation de la divinité. Peut-on la considérer comme une simple offrande ? Il semblerait plutôt, comme l'écrit Patrick Johansson, que sa mort évoque celle de la divinité elle-même, vouée dans le mythe à une série de trépas et de résurrections indispensables à la fécondité et au bon ordre du cosmos. De même, dans le sacrifice du meriah pratiqué par les Kond de l'Inde centrale, la victime est supposée, une fois exécutée, devenir une divinité, comme le montre la communication de Marine Carrin.

Cela nous ramène au cœur des débats sur la nature et le sens du sacrifice. Peut-on le réduire à la logique du *do ut des*, ou à l'idée d'une humanité s'acquittant d'une dette à l'égard des dieux ? Si cette dimension existe, elle n'est pas nécessairement la seule, de même, on le sait bien, qu'elle ne préjuge en rien de la complexité des représentations de l'efficacité du rite ou des « marchandages » avec le divin autorisant un homme, grâce à une victime substitutive, à racheter sa vie sans la perdre...

Il ne saurait être question, ici, de traiter du sacrifice en général. Un axe important de nos rencontres a été, au contraire, de réfléchir sur la spécificité, si elle existe, du sacrifice humain. Si l'on excepte l'Amérique précolombienne, en effet, et si, d'autre part, on écarte de l'espace sacrificiel les morts d'accompagnement et les massacres de prisonniers à des fins triomphales, il ressort des différentes communications que sa pratique reste toujours limitée. Cela s'explique sans doute, d'abord, par le fait qu'il ne saurait exister en l'absence d'un droit de ses commanditaires sur la vie

d'autres hommes, droit que ne possède pas, en règle générale, n'importe quel membre d'une société. Ce n'est pas sans quelque risque d'anachronisme ou d'ethnocentrisme que l'on peut s'autoriser à voir là un signe du prix particulier attaché à la vie humaine, surtout lorsque les victimes sont des ennemis capturés ou appartiennent à des populations tenues pour inférieures. Il apparaît du moins que, dans les représentations de plusieurs peuples, le sacrifice humain est désigné comme un ultime recours, ou encore rapporté à un passé barbare dont on prétend être sorti. L'exemple des religions des tribus d'Inde centrale, évoqué par Marine Carrin, apporte des pièces très intéressantes au dossier d'une possible évolution vers des formules plus douces. Dans deux des exemples étudiés, le sacrifice humain littéral n'a pas lieu, mais le rituel offre des traits non équivoques de la présence affleurante de sa représentation : dans un cas, la « victime » passe plusieurs jours dans une fosse et est, à bien des égards, traitée comme un mort ; dans l'autre, celui des Santal, une hache est levée sur elle et le geste est suspendu *in extremis*, ce qui suffit d'ailleurs, au dire des informateurs, pour la désigner aux divinités qui achèveront la besogne... Faut-il voir dans ces mises en scène la transposition à peine symbolique de pratiques autrefois effectives ? L'hypothèse est plausible, mais il ne faut pas oublier, comme le rappelle l'auteur, que les Santal admettaient, au moment de l'enquête, la légitimité du sacrifice d'un être humain et que des populations voisines le pratiquaient encore à une époque récente, justifiant ainsi involontairement les intrusions « pacificatrices » des Britanniques. Il n'est donc pas invraisemblable que des sacrifices « symboliques » aient coexisté avec des exécutions réelles, et il semble difficile de ramener l'ensemble des usages d'une société à une seule ligne évolutive.

Il reste que la réprobation morale dont cette pratique a pu faire l'objet dans les populations mêmes qui s'y livraient (et qui pourrait expliquer sa disparition) est difficile à évaluer, surtout si on la replace dans le large éventail des expressions admises des violences rituelles, pouvant aller jusqu'à l'homicide ou à la mort imposée. Depuis Hubert et Mauss, on a souvent souligné le caractère transgressif du sacrifice, y compris lorsque les victimes sont des animaux. La transgression n'est-elle pas une des voies d'accès privilégiées au sacré ? Cette dimension, exacerbée dans le sacrifice humain, explique peut-être qu'il ait parfois été réservé à des divinités infernales ou tenues pour particulièrement dangereuses. C'est d'ailleurs en référence à des cultes sataniques, tel le sabbat des sorcières, qu'il intervient dans l'imaginaire européen moderne et contemporain.

De fait, même si la rareté relative des pratiques bien attestées et les exemples de substitutions spontanées donnent à penser que la gravité de la mise à mort d'un homme a pu être reconnue, il est hasardeux

de rapporter cela à des motivations affectives ou éthiques. Plusieurs auteurs le soulignent, les ressorts du sacrifice humain (et sans doute aussi de la multiplication des morts d'accompagnement) sont à chercher du côté du politique. Pour revenir à l'Égypte, l'intérêt particulier des attestations de possibles sacrifices humains dès la fin de l'époque prédynastique et au temps de la 1^{re} dynastie tient à leur relation avec l'émergence d'un État, que les mises à mort en question soient liées au moment dramatique des funérailles royales (Éric Crubézy et Béatrix Midant-Reynes ; Michel Baud et Marc Étienne), ou à la levée des impôts royaux, signe de la mainmise du pouvoir monarchique sur le pays (Bernadette Menu). C'est aussi à l'apparition de l'État en Mésopotamie que Jean-Daniel Forest rattache les sacrifices pratiqués à Ur. Comme nous le disions plus haut, ces usages présupposent un droit des uns sur la vie des autres, qui trouve sa pleine réalisation dans des hiérarchies politiques instituées. Or, l'affirmation d'un pouvoir sur la vie d'autres hommes n'est jamais aussi claire que dans leur mise à mort. On comprend ainsi que des mises en scènes spectaculaires comme des sacrifices publics, des rites funéraires sanglants ou des massacres triomphants de prisonniers aient pu avoir une portée immédiatement politique, même si des motifs religieux étaient mis au premier plan. Loin d'être motivé par les progrès d'une conscience morale, l'abandon des sacrifices royaux et autres hécatombes humaines signifierait simplement que le pouvoir d'État disposait désormais d'autres moyens de légitimation. Quoi qu'il en soit, l'hypothèse d'un lien puissant, sinon exclusif, entre exécutions rituelles et pouvoir politique très hiérarchisé (à défaut d'être à proprement parler étatique) peut contribuer à guider l'interprétation archéologique, l'archéologie étant à même de découvrir avec sûreté les traces de telles organisations sociales. Les multiples facettes du pouvoir d'État, en particulier ses liens avec la guerre et l'exercice du pouvoir judiciaire, rendent en même temps incertaines les frontières entre le recours au sacrifice et d'autres types de maîtrise de la mort des hommes. Une lecture politique du sacrifice conduit sans doute inévitablement à ce brouillage. Mais ne faisait-il pas partie de la réalité ?

Nous n'entrerons pas plus avant dans l'inventaire du riche contenu des communications qui suivent. Il ne s'agissait pour nous que de souligner, dans cette présentation, quelques-uns des axes des débats susceptibles de nourrir la réflexion des spécialistes des différentes disciplines intéressés par ces questions. Notre souhait est que cette publication contribue à la poursuite d'échanges interdisciplinaires plus que jamais souhaitables ■

Remerciements. Les éditeurs de ce volume expriment leur gratitude à Nicolas Grimal, professeur au Collège de France, qui a accepté de l'accueillir dans la collection qu'il dirige, et à Dominique Blanc, ingénieur d'étude au centre d'Anthropologie, qui s'est chargé de l'organisation matérielle et du secrétariat des journées d'étude à l'origine de cette publication.

Bibliographie

- Albert, J.-P., 1998. Le sacrifice, partout et nulle part, *Ethnologie française* 2 (avril-juin) : 197-205.
- Bloch, M., 1997. *La violence du religieux*, Odile Jacob, Paris.
- Detienne, M. et Vernant, J.-P., 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- Durand, J.-L., 1987. *Sacrifices et labours en Grèce ancienne*, Paris.
- Godelier, M., 1996. *L'énigme du don*, Fayard, Paris.
- Heusch, L. de, 1986. *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.
- Hubert, H. et Mauss, M., 1968. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899), in : Œuvres, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, éditions de Minuit : 193-307.
- Leach, E., 1980. *L'unité de l'homme*, Gallimard, Paris.
- Malamoud, C., 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris.
- Revue du MAUSS, n° 5, 1995. *À quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt*, La Découverte, Paris.
- Testart, A., 1993. *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Armand Colin, Paris.
- Testart, A., 2004. *La servitude volontaire*. Vol. I, *Les morts d'accompagnement*; vol. II, *L'origine de l'État*, éditions Errance, Paris.
- Yoyotte, J., 1980-1981. Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, *Annuaire de l'EPHE*, V^e section, t. 89, Paris : 31-102.

Le sacrifice
humain

19

introduction

L'archéologie du sacrifice humain. Problèmes et hypothèses.

1 Article paru
dans *Archéo-Nil* 10,
2000 : 9-18.

Jean-Pierre Albert,
Éric Crubézy
et Béatrix Midant-Reynes ¹

2 *Le folklore de la France*, t. iv, rééd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968 : 82-85. P. Sébillot prend bien soin de souligner qu'il s'agit là de théories d'origine savante qui se sont popularisées.

3 L'idée que des sacrifices humains primitifs auraient cédé le pas à des équivalents animaux, puis parfois symboliques, relève de la même logique d'infériorisation qui touche les cultures qui ont le mauvais goût de sacrifier des hommes. Comme on le verra plus loin, il est en fait très douteux que le sacrifice humain soit, chronologiquement, une donnée première.

La question du sacrifice humain est-elle encore d'actualité dans les sciences sociales et historiques? N'est-elle pas victime des réactions affectives et éthiques qu'elle ne manque pas de soulever? Dans son ouvrage *Le folklore de la France*, publié au début du xx^e siècle, Paul Sébillot notait déjà avec irritation que l'on ne pouvait approcher un mégalithe breton sans trouver un informateur local prêt à désigner la trace (cupule, rigole gravée dans la pierre) d'un dispositif destiné à recueillir le sang des victimes humaines de quelque culte primitif, aussi barbare que mal documenté². De même, comme le montre ici même Patrice Lenoble, l'archéologie coloniale (jointe à l'ethnologie) a pu voir du sacrifice humain partout, en accord avec l'image négative qu'elle avait des peuples concernés³.

On ne saurait pourtant disqualifier un domaine de recherche par la simple dénonciation de tels abus. L'archéologie, l'histoire et l'ethnographie offrent des témoignages incontestables de sacrifices humains. Mais les faits, pour autant, ne parlent pas d'eux-mêmes. En faisant dialoguer archéologues, historiens et ethnologues, le propos des promoteurs du groupe de travail dont on peut lire ici les contributions était de parvenir à un état de la question et de pointer quelques-unes des difficultés de méthode soulevées par l'identification anthropologique et archéologique de tels sacrifices. Comme on le verra, les problèmes ne tiennent pas seulement à l'insuffisance ou l'absence fréquente de données contextuelles; ils sont liés aussi à la définition même de l'acte que l'on appelle « sacrifice ».

Cet article se veut une présentation synthétique de ces difficultés et tente de préciser les cadres dans lesquels le travail collectif pourrait être poursuivi. La situation de référence de notre réflexion est la suivante: un archéologue met au jour des données qui, en l'absence de documentation écrite, autorisent l'hypothèse d'un sacrifice humain. Tel est, en gros, l'état de la question à propos des fouilles d'Adaïma, en Égypte, présentées dans ce volume (cf. p. 60-65). Quelles précautions méthodologiques notre archéologue devra-t-il prendre pour avancer cette identification? Comment pourra-t-il étayer son argumentation? Pour répondre à ces questions, il importe tout d'abord d'esquisser un bilan des théories anthropologiques du sacrifice auxquelles il pourra recourir; de préciser ensuite les contextes et les intentions des mises à mort rituelles d'êtres humains bien documentées; de proposer enfin une typologie des situations possibles et des indices permettant de les identifier.

Le sacrifice
humain

21

problèmes
hypothèses

Les théories anthropologiques du sacrifice.

Bref état des lieux

Cette question du sacrifice a fait l'objet, au cours des dernières années, d'un regain d'intérêt de la part des anthropologues des sociétés anciennes et des ethnologues. L'abondance récente des publications à caractère monographique et des propositions théoriques globales (voir la bibliographie) contraste ainsi avec la relative désaffection de ce domaine d'études qui suivit la publication de *l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* de Hubert et Mauss en 1899. Il ne peut être question ici d'entrer dans la discussion détaillée de cette vaste littérature. Nous chercherons plutôt à en dégager quelques grands axes permettant de nourrir la réflexion des archéologues et de déboucher sur des propositions méthodologiques.

Premier constat: la notion de «sacrifice» a pu être considérée comme un problème, et non comme une catégorie univoque et transposable d'un univers culturel à un autre. M. Detienne (1979) propose ainsi son abandon pur et simple, au profit de l'analyse des logiques locales présidant aux gestes d'offrandes, d'abattage rituel d'animaux pour la consommation alimentaire, etc. D'autres auteurs, d'inspirations très diverses, optent quant à eux pour un élargissement du champ, permettant de voir une logique sacrificielle à l'œuvre dans des situations aussi variées que la guerre, le châtement (Leach, 1980), le don d'organes, la dissection des cadavres humains (Le Breton, 1995), l'action caritative (Crochet, 1995), la corrida à l'espagnole (Pitt-Rivers, 1983, 1994), l'abattage traditionnel du cochon (Fabre-Vassas, 1994). Dès lors que l'on admet que le sens sacrificiel d'une pratique peut rester implicite, les frontières deviennent en effet indécises. En outre, cette extension du domaine du sacrifice à des situations n'ayant que de lointains rapports avec ce qu'on entend d'ordinaire par ce mot, est parfois accomplie par le discours indigène d'une culture: dans le cas du christianisme, par exemple, la messe, ou encore la souffrance volontaire (et même involontaire) d'un «virtuose du religieux», reçoit une interprétation sacrificielle. Cela signifie donc que la démarche comparatiste, indispensable en ethnologie comme en archéologie, est ici plus qu'ailleurs tiraillée entre deux excès contraires: ou bien un respect de l'individualité des cas, qui limite ou même annule la pertinence de la comparaison; ou bien une démarche extensive, qui conduit à appauvrir considérablement le contenu de la définition du sacrifice.

Second constat: après le temps des fondateurs (Tylor, Robertson Smith, Frazer, Hubert et Mauss), la production de théories globales du sacrifice ne s'est pas tarie, mais tend à multiplier des perspectives unilatérales: le sacrifice est tantôt conçu comme un mode de régulation

de la violence (Girard, 1972), tantôt comme une modalité du don, de l'échange ou de la dette (de Heusch, 1986; Testart, 1993; Godelier, 1996), tantôt comme un rituel de portée cosmologique visant le rétablissement d'un ordre (de Heusch), tantôt comme une expression parmi d'autres de la « violence du religieux » (Bloch, 1997). La liste n'est pas exhaustive. On retiendra surtout que ces propositions conduisent à situer les gestes sacrificiels dans des séries de pratiques très différentes : série des offrandes, des usages de la violence ou des manifestations du pouvoir politique, des rituels de régénération cosmique. La diversité de ces classements réagit très directement sur le travail de l'archéologue : d'une part, certaines seulement de ces séries peuvent entrer dans sa documentation (un regroupement d'offrandes incluant des victimes animales ou humaines sur un site funéraire, par exemple) ; d'autre part, la recherche d'éléments contextuels, à partir d'un cas hypothétique, peut s'orienter dans des directions multiples et inégalement praticables.

Il est difficile de valider ou d'invalider de façon décisive ces différentes options et propositions. On s'en tiendra par conséquent à une démarche pragmatique, en cherchant à associer à la notion de sacrifice un certain nombre de traits sinon universels, du moins assez récurrents pour entrer dans une définition signalétique valable dans un très grand nombre de cas⁴. Il faut d'ailleurs noter que les limites de l'approche archéologique, celles qui tiennent au type de données accessibles, se superposent assez bien aux limites épistémologiques de l'interprétation en ethnologie : quelles preuves tangibles un ethnologue pourrait-il avancer, par exemple, du caractère sacrificiel d'une guerre ? Il semble donc prudent de restreindre d'emblée la tentative de définition à des cas, largement attestés par l'histoire et l'ethnographie, où le sacrifice se définit comme une mise à mort rituelle d'êtres vivants en contexte religieux, cet épisode n'étant pas exclusif d'autres pratiques rituelles (par exemple, des rituels de purification, l'adjonction aux victimes animales ou humaines d'offrandes de produits alimentaires ou d'objets manufacturés, etc.).

Cette définition, si lacunaire soit-elle, a le mérite d'être opératoire. En premier lieu, elle intègre notre objet, le sacrifice humain au sens étroit (nous verrons plus loin que la notion de « mise à mort rituelle » couvre également des cas qui ne sont peut-être pas explicitement sacrificiels, si l'on réduit l'intention sacrificielle à celle d'une transaction avec des divinités). En second lieu, elle introduit un critère pertinent à la fois pour l'ethnologue et l'archéologue, celui de la ritualité. À supposer que des mises à mort se produisent dans des occasions religieuses, en l'absence de toute règle et de toute récurrence stables, elles ne seraient susceptibles ni de livrer leur sens à un observateur direct, ni de laisser des traces archéologiques lisibles de leur motivation. Au contraire, certains aspects au moins

⁴ Pour une justification de cette démarche et un exposé plus complet de la proposition ici très résumée, voir Albert, 1998.

5 La controverse ancienne sur la pertinence de la catégorie de surnaturel appliquée à des sociétés extra-européennes n'ayant pas construit un concept de la nature, réactivée par les réflexions de J. Pouillon (1979), doit être dépassée dans la perspective proposée par P. Boyer (1997).

de la ritualité sacrificielle peuvent laisser des vestiges durables : les techniques de mise à mort, le traitement du corps des victimes et l'usage qui en est fait, etc. Un critère minimal de l'action rituelle est qu'elle s'écarte toujours de la rationalité pragmatique, qu'elle se plie à des règles qui n'ajoutent rien à l'obtention du résultat utilitaire le cas échéant visé par ailleurs. Par exemple, une sépulture est une manière de se débarrasser d'un cadavre, mais elle n'est pas que cela ; il suffit pour s'en convaincre de comparer les modalités de l'enterrement d'une personne à celles de l'enfouissement d'une charogne animale. Aussi le simple fait qu'il existe des tombes identifiables est-il, en lui-même, un indice de l'existence d'une pratique rituelle. Dans le cas du sacrifice, l'identification de tels signes doit évidemment être beaucoup plus fine. Ses chances de succès sont donc beaucoup plus minces.

Les difficultés commencent avec la notion de « contexte religieux ». En effet, les remarques faites plus haut sur la validité d'un usage transculturel de la notion de sacrifice valent de la même manière pour celle de religion. Sans entrer dans ce débat, on se contentera une fois encore de poser une définition suffisante. *On appellera religieuse, au sens large, toute pratique engageant la représentation d'êtres ou de puissances en contradiction avec l'expérience ordinaire du monde (« surnaturels », pour employer une catégorie relevant de notre tradition culturelle) ⁵*. En ce sens, la magie participe du religieux : le traitement funéraire des morts est religieux, dès lors qu'on le juge inséparable d'une représentation de leur survie. Il reste que, par nécessité (et sauf à croire à la réalité du surnaturel), le religieux est affaire de représentations et ne saurait être jusqu'au bout objectivé dans des actes ou des objets. Une figure anthropomorphe ne peut être tenue pour une idole en l'absence de la glose qui lui reconnaît un lien avec une entité surnaturelle, ou faute d'indices suffisants qu'un culte lui est rendu. De même, un sacrifice n'est qu'une mise à mort au mieux normalisée en l'absence de la glose qui le met en rapport avec le surnaturel, ou désigne ses effets en termes de « causalité mystique ».

Le sacrifice n'est donc pas une réalité objectivable au même titre qu'une opération technique ou même qu'une institution sociale ou politique. Il n'existe que dans la rencontre d'une séquence d'actions et d'une glose indigène particulière. Celle-ci peut en principe être recueillie par l'ethnographe, mais elle échappe inévitablement à l'archéologue, réduit à des sources non écrites. Il peut seulement, comme on l'a vu, recueillir des indices montrant qu'il a bien affaire à une pratique rituelle, et donc très probablement religieuse. Or, du côté de la documentation ethnographique elle-même, les discours justificatifs accompagnant les mises à mort rituelles en contexte religieux sont extrêmement variés. La relative similitude des pratiques où, d'une manière ou d'une autre, il y aura mise

à mort, destruction de biens ou souffrance volontaire, peut prendre sens dans des perspectives mythologiques ou cosmologiques conduisant à des qualifications hétérogènes de l'acte lui-même : offrande aux dieux, expulsion du mal ou mise à mort de l'ennemi, reprise mimétique d'un épisode cosmogonique, mise en circulation d'une énergie vitale, etc.

Tel est bien le problème : la quasi-universalité des pratiques sacrificielles invite le théoricien à en proposer une explication elle-même universelle, si éloignée soit-elle de la conscience des acteurs. La diversité des gloses locales incite, au contraire, à prendre au sérieux l'hypothèse d'une pluralité à la fois ontologique et fonctionnelle de phénomènes rapprochés (artificiellement ?) par l'observateur en raison de leur « air de famille ». On reconnaîtra là la délicate question du comparatisme, indispensable mais toujours suspect d'être abusif. Dans les faits, les théories anthropologiques du sacrifice oscillent toutes entre ces deux pôles : pluralisme et relativisme radicaux chez Marcel Detienne ; attitude de compromis chez Luc de Heusch, avec l'identification de deux « schèmes sacrificiels », mais aussi proposition d'une théorie générale de la « dette sacrificielle », universalisme abstrait chez René Girard, Maurice Bloch et quelques autres. Le danger de toute théorie globale étant la généralisation d'un système de justification valable dans certains cas seulement, et le plus souvent construit à partir d'un exemple bien documenté, érigé du même coup en paradigme du « sacrifice en général ». C'est ainsi que l'on a pu reprocher à la théorie de Hubert et Mauss de n'être qu'une extrapolation de la théologie du sacrifice védique. Le même type d'argument vaudrait contre René Girard, dont le modèle du « bouc émissaire », emprunté à la Bible, ne recouvre en fait qu'une infime partie (et peut-être la moins intrinsèquement sacrificielle) des recours au sacrifice chez les anciens Hébreux : *a fortiori* peut-on douter de la pertinence de sa généralisation.

Au total, force est de constater que l'anthropologie ne propose aujourd'hui du sacrifice aucune théorie jouissant d'un consensus suffisant parmi les spécialistes. Cela ne veut pourtant pas dire que plus de cent ans de réflexion et de propositions analytiques n'ont rien apporté de solide, bien au contraire. Outre que des leçons de prudence et de modestie interprétative ne sont jamais inutiles, les données historiques et ethnographiques accumulées conduisent à plusieurs constats utiles à notre propos : le sacrifice est une des pratiques rituelles les plus répandues dans la quasi-totalité des sociétés dont nous pouvons avoir connaissance. En conséquence, il y a tout lieu de penser qu'il nous place au cœur du religieux et, par conséquent, de sa signification sociale. D'une manière ou d'une autre, pourrait-on dire, les sociétés doivent sacrifier. Mais nous savons aussi que ces perspectives

très générales, en même temps qu'elles conduisent à réhabiliter (s'il en est besoin) les interprétations « sacrificielles » proposées en archéologie, doivent autant que possible s'accompagner d'une attention aux logiques locales, et à une diversité peut-être très profonde des situations. En ce sens, l'analyse d'un cas bien particulier, celui du sacrifice humain, offre peut-être les moyens de dessiner un sous-ensemble spécifique et d'explorer les contextes eux-mêmes spécifiques de sa manifestation.

Les contextes : le funéraire, le religieux, le politique

Le choix du site d'Adaïma en Égypte comme référence paradigmatique a une conséquence importante qu'il faut à présent expliciter : le fait que les mises à mort rituelles d'êtres humains, dont on fait l'hypothèse, ont eu lieu en contexte funéraire. Il s'agit là d'un trait récurrent dans les études de cas présentées ici, et qui appelle plusieurs commentaires.

Notons tout d'abord l'évidence d'un biais documentaire : l'archéologie funéraire étant l'une des plus fécondes, et même parfois exclusive de tout autre vestige d'une société, les « sacrifices » auxquels nous avons accès peuvent ne représenter qu'une faible part des pratiques sacrificielles d'un groupe humain. La question se pose donc de l'occurrence de tels sacrifices dans des contextes religieux autres que funéraires et, corrélativement, du lien existant entre logique funéraire et logique sacrificielle. Autre biais inévitable mais qui, lui, peut s'avérer heureux : les tombes explorées nous informent sur les usages funéraires *d'une partie* seulement de la population. Dans les cas qui nous intéressent, elles sont, le plus souvent, plutôt monumentales et richement pourvues d'offrandes, reflétant le haut rang occupé de son vivant par le défunt dans la hiérarchie sociale, une position que l'existence même de tels investissements funéraires suffit à attester. Or, la mise à mort d'êtres vivants lors de funérailles est assez systématiquement associée, au niveau archéologique, à l'ampleur des investissements funéraires et, dans la documentation historique, aux funérailles « royales » ou « nobiliaires » (ces deux termes devant être tenus pour de simples indicateurs de situations hiérarchiques variées et inégalement prononcées). L'interrogation sur le sacrifice humain rejoint ainsi la question du politique et, tout particulièrement, celle des origines de l'État⁶. S'il en est bien ainsi, le domaine de recevabilité des interprétations sacrificielles se trouve considérablement réduit ou, pour formuler la chose de manière positive, rapporté à des données contextuelles assez précises pour apporter des éléments décisifs de validation ou d'invalidation.

Le sacrifice
humain

26

problèmes
hypothèses

⁶ A. Testart (1993 : 28) suggère une même corrélation forte entre État (ou société pré-étatique) et sacrifice en général. Pour un lien entre funérailles d'un chef et sacrifices humains, dans une société pré-étatique mais fortement hiérarchisée, voir J. Garanger, 1975 : 303-305.

Second ensemble de remarques : par nécessité, la taphonomie nous met en présence d'usages funéraires ayant probablement leur propre logique et leur propre justification culturelle. Il convient donc d'adresser à l'anthropologie sociale et à l'ethnologie une seconde demande concernant précisément ce registre. À cet égard, la bibliographie, encore plus désespérante par son ampleur que celle du sacrifice, offre cependant une plus grande homogénéité.

Une première idée à retenir est que le souci des morts (rites funéraires, conservation éventuelle de leur mémoire, etc.) doit d'abord être pensé par rapport à ses effets sur les vivants. À un niveau très général, il contribue à créer des liens sociaux, de l'ordre en particulier de la généalogie ou de l'ancestralité, effective ou mythique. L'inégalité des investissements funéraires contribue du même coup à certifier la hiérarchie sociale : aux « grandes familles » les « grands morts » et les nécropoles fastueuses. Il y a, dans les dépenses improductives consenties au bénéfice apparent des morts, l'équivalent exact de la dynamique du potlatch (la mort pouvant du reste imposer elle aussi des dons somptuaires à l'entourage)⁷.

La seconde idée est que la mort, outre les douleurs psychologiques qu'elle suscite le plus souvent, est aussi une affaire sociale. Comme l'écrivait Robert Hertz (1970) dans un article fondateur, elle remet en cause la confiance que la société a en elle-même ; elle introduit le doute au plus crucial de son projet, la perpétuation indéfinie⁸. En ce sens, toute mort d'homme devient un désordre particulièrement alarmant, une menace métaphysique que les forces conjuguées de toute la société doivent réduire. Il faut donc à la fois circonscrire le désordre et affirmer rituellement le rétablissement de l'ordre. D'où les tabous du deuil, l'impureté du mort et de son entourage, la nécessité aussi de signifier (grâce, entre autres choses, à la manipulation du cadavre) que le trouble introduit par la mort a son temps et doit avoir son terme. La pratique très répandue des « doubles funérailles » est révélatrice de ces exigences. Accompagnée généralement de la représentation d'un parcours du défunt aboutissant à son éloignement définitif, elle inscrit la mort dans une sorte de parenthèse rituelle qui laisse en fin de compte intactes les promesses de la vie, les morts lointains, devenus anonymes, étant même bien souvent crédités de pouvoirs bénéfiques sur sa perpétuation.

Ces remarques très lacunaires nous suffiront peut-être pour aborder mieux armés la question qui nous préoccupe : *la mise à mort d'êtres vivants entre-t-elle spécifiquement en consonance avec les intentions identifiables des pratiques funéraires ?* La chose n'a, *a priori*, rien d'évident, puisque le sacrifice intervient dans des contextes cérémoniels très variés : on note souvent, en particulier, sa présence lors des rites de passage tant calendaires que

7 On désigne par ce terme des formes de dons cérémoniels somptuaires, et parfois explicitement agonistiques, dont le type le plus connu (étudié en particulier par M. Mauss dans son célèbre *Essai sur le don*, cf. Hubert et Mauss, 1968), est celui des sociétés amérindiennes de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord.

8 Cf. Hertz, 1970 (1907) : 71.

9 Cette interprétation, avancée par Ch. Malamoud (1989) pour le sacrifice védique, a une portée beaucoup plus générale et permet, entre autres choses, de donner un sens à la substitution (ou la symbolisation) des victimes dont R. Girard (1975) a lui aussi souligné l'importance.

biographiques. Mais cette série est-elle la plus pertinente? Y a-t-il un lien intrinsèque entre le besoin de sacrifice et l'accomplissement d'un parcours personnel incluant la mort, ou le franchissement d'une étape à signification cosmique? Le second point semble assez bien attesté, un lien explicite existant parfois entre dette sacrificielle et ordre du monde (cf. Johansson dans ce volume, à propos des sociétés précolombiennes). Quant au premier, la mort d'un homme, et tout particulièrement celle d'un chef, pourrait entrer dans le cadre des « désordres » cosmiques ou métaphysiques appelant un surcroît de sacrifice. C'est en ce sens, entre autres, qu'il faut sans doute comprendre les conduites de dépense (l'importance des investissements funéraires, par exemple) assez systématiques dans des contextes culturels très divers. À ce niveau donc, la conjonction du funéraire et du sacrificiel pourrait entrer dans une définition religieuse du sacrifice: entendons par là que la mort pourrait être une situation, parmi d'autres, d'activation de la dette sacrificielle, le défunt n'étant pas quant à lui le destinataire du sacrifice. Une validation indirecte de la pertinence de cette hypothèse pourrait être cherchée dans l'attestation de sacrifices liés à d'autres menaces cosmiques, ou de représentations d'une responsabilité des hommes (ou des rois) dans la perpétuation de l'univers. On notera toutefois que cette perspective n'offre guère de moyens d'individualiser le cas du sacrifice humain, sauf à rappeler qu'une vie humaine — celle du sacrificiant — est peut-être, partout et toujours, la seule véritable contrepartie de la dette d'ordre contractée par tout homme du seul fait qu'il existe⁹. Mais cette réalité essentielle de la dette explique précisément que le sacrifice, en tant que rite, impose une victime (le plus souvent animale) comme substitut du sacrificiant: il s'agit bien de vivre, en payant les dieux de la monnaie de singe du symbolisme!

Pour cerner de plus près les cas qui nous occupent, à savoir ceux de mises à mort rituelles d'êtres humains en contexte funéraire, il suffira peut-être de rappeler que cette théologie de l'ordre et de la dette recoupe assez exactement une autre logique — sociale, celle-ci — dont elle pourrait n'être que l'idéologie. Comme on l'a vu plus haut, la dépense (surtout lorsqu'elle est improductive) est source de prestige, visualisation d'un rang ou d'un pouvoir. Or, quel que soit le prix reconnu dans une société à une vie humaine, il semble bien que la capacité d'en disposer — ce qui veut dire, concrètement, le droit ou le devoir de mettre à mort — soit, dans des conditions et pour des personnes culturellement désignées, une prérogative qualifiante. D'où les liens, déjà notés par les historiens et les ethnologues, entre sacrifice humain et hiérarchie sociale, l'ampleur parfois effrayante du cortège des victimes étant fortement corrélée à l'existence d'institutions étatiques ou pré-étatiques. Nous aurions, dans cette hypothèse, l'expression en contexte funéraire d'un sens politique du sacrifice qui appellerait

la recherche d'une nouvelle série de confirmations, accessibles à l'archéologie pour certaines d'entre elles, du côté des traces du pouvoir, de son amplitude territoriale et de la complexité des structures politiques. Les funérailles d'un grand ne seraient en somme qu'une occasion parmi d'autres pour le groupe au pouvoir de manifester sa puissance, en des circonstances où il y a le plus de chance qu'elle soit contestée. Le cas soudanais étudié ici par P. Lenoble relèverait ainsi du « massacre triomphal de prisonniers » en contexte funéraire.

Dans les deux perspectives qui viennent d'être présentées, la relation entre la mise à mort rituelle et le contexte funéraire est encore extérieure, la mort offrant un prétexte au déploiement de rites dont la signification ne lui est pas intrinsèquement liée. Et pourtant, on ne peut seulement mettre sur le compte du biais documentaire de l'archéologie funéraire la forte conjonction entre mises à mort rituelles et funérailles. On s'aperçoit en effet, dans de nombreux cas documentés par l'histoire ou l'ethnographie, que ces pratiques font l'objet de justifications explicites très éloignées de celles suggérées jusqu'ici. Un premier ensemble a pour point commun l'idée d'un accompagnement du mort, déployé dans le double registre du « confort » et du « service » posthumes. Le meilleur indice archéologique de telles représentations est l'existence de morts « surnuméraires » parmi les offrandes, et qui pourraient être identifiés comme les serviteurs, les gardiens ou les compagnons d'un défunt principal bien individualisé. Telle est l'interprétation que propose ici Jean-Daniel Forest de la présence de « morts secondaires » dans les tombes royales mésopotamiennes. C'est aussi l'interprétation qui est avancée pour les grandes tombes royales de la 1^{re} dynastie égyptienne à Abydos (voir É. Crubézy et B. Midant-Reynes dans ce volume, p. 58-81). Un second ensemble de justifications — directes ou indirectes — semble axé sur l'idée de la jouissance exclusive que le mort aurait eue de son vivant, et devrait conserver à jamais, de certains biens, de, relations avec des personnes, etc. Dans cette logique, des mises à mort ou des suicides obligatoires pourraient signifier cette exigence d'exclusivité, mais aussi de rupture entre le monde des morts et celui des vivants. Nous aurions donc affaire à deux variantes d'une même signification proprement funéraire des mises à mort rituelles d'êtres humains, celle-ci n'étant pas, du reste, exclusive des précédentes et en particulier de la pertinence politique de ces pratiques.

Le sacrifice
humain

29

problèmes
hypothèses

Bilan méthodologique

Après cette tentative de typologie, il est temps de revenir au plus près de la pratique de l'archéologue pour voir comment, concrètement, l'hypothèse de ce que nous pouvons désormais appeler, pour rendre compte de tous les cas possibles, une mise à mort rituelle d'être humain en contexte funéraire, pourra être formée et justifiée. Pour avancer une interprétation de ce type, il faut d'abord, comme dans toute enquête qui se respecte, un cadavre ou un squelette. Une fois le ou les cadavres mis au jour, deux questions que nous n'aborderons pas ici doivent être résolues : d'une part, le contexte archéologique doit être sûr et la fouille bien menée ; d'autre part, un lien suffisant doit être établi entre les sujets en position principale et adjacente. En effet, pour ne prendre qu'un exemple, dans de nombreuses tombes de l'Altaï, des sépultures doubles sont connues et l'hypothèse de sacrifices a parfois été proposée pour en rendre compte. Or, la fouille de l'une d'entre elles a démontré que, sous le terme de sépulture double, se cachait en fait la juxtaposition de deux sépultures individuelles à plus de quinze ans d'intervalle.

Si l'on suppose ces problèmes résolus, six ensembles de faits particuliers peuvent faire évoquer l'hypothèse du sacrifice, dans l'une des trois perspectives qui ont été dégagées ; cet inventaire repose sur une revue de la littérature existante et l'expérience personnelle des chercheurs. Or, pour chacun de ces faits, des hypothèses alternatives sont également concevables :

Le sacrifice
humain

30

problèmes
hypothèses

faits pouvant évoquer des sacrifices	hypothèses alternatives
traces de mort violente	guerre, rixe, meurtre, accident, exécution capitale
inhumation simultanée de plusieurs sujets	sépulture de catastrophes
hiérarchisation dans la disposition des corps	hiérarchie non sacrificielle
emplacement de sujets avec ou à la place des offrandes	problème de place
emplacement du sujet (montagne sacrée *)	décès accidentel
facteur de biais particulier dans le recrutement du site	biais lié à un recrutement spécifique ou à une surmortalité passagère dans la population

* Des cas de « montagnes sacrées » pouvant avoir été des lieux de sacrifice sont attestés dans les Andes.

En fait, aucun de ces éléments pris séparément ne suffit à suggérer le sacrifice. D'autres données doivent être prises en compte : en premier lieu, bien évidemment, la multiplicité de situations semblables ou similaires dans plusieurs sites d'une même culture ; en second lieu, l'addition de plusieurs indices : par exemple, dans un cas rencontré à Adaïma, la hiérarchie dans

la disposition des corps, le fait que l'un d'entre eux a été égorgé et enfin sa place parmi les offrandes. C'est précisément pour enrichir de telles séries d'indices convergents que le recours à des modèles sacrificiels, à la fois distincts et anthropologiquement fondés, peut s'avérer utile.

Conclusion

Au terme de ces réflexions, nous tenterons de dresser un premier bilan de la collaboration de l'anthropologie, l'archéologie et l'ethnologie à l'élaboration de la problématique qui a été posée. La collaboration de l'anthropobiologie et de l'archéologie ne soulève en vérité aucun problème, et la présence d'anthropologues sur des champs de fouilles funéraires est déjà une exigence scientifique reconnue. La contribution la plus problématique est à coup sûr celle de l'ethnologie ou, plus largement, de l'anthropologie culturelle. S'il s'agissait seulement pour elle de nourrir la démarche comparative en apportant des faits, son implication ne poserait pas plus de problèmes que celle de l'histoire: l'archéologue des sociétés sans écriture exploite à bon droit les témoignages historiques concernant des sociétés anciennes parfois très proches, dans le temps et dans l'espace, de celles qu'il étudie, quand elles n'en sont pas les héritières. Il peut, de la même manière, recourir à l'ethnographie exotique, et ne s'en prive pas. Dans l'un et l'autre cas, la légitimité de sa démarche reste suspendue à celle de la méthode comparative; problème épistémologique transversal à toutes les sciences humaines.

Or, la logique de notre questionnement a conduit à demander à l'anthropologie culturelle bien autre chose: à proposer des théories du sacrifice, et non simplement des occurrences sacrificielles, susceptibles de justifier des liens systématiques entre le sacrifice et différentes séries de données contextuelles. En d'autres termes: à proposer des modèles permettant d'enrichir la palette des preuves à verser au dossier d'une interprétation en termes de sacrifice. C'était là beaucoup demander et, comme on pouvait s'y attendre, bon nombre des résultats présentés sont des résultats négatifs. Cela tient pour partie à des considérations épistémologiques; il suffit, par exemple, d'affirmer que le sacrifice n'est pas une donnée totalement objectivable pour affecter la crédibilité de toute interprétation produite en l'absence de la connaissance de la glose indigène. La même remarque vaut pour l'interprétation ethnologique, chaque fois qu'elle invoque un «sens sacrificiel» strictement implicite.

Si quelques résultats positifs peuvent être invoqués, ils tiennent d'abord à l'affinement de la typologie des «mises à mort rituelles en contexte religieux». La production de cette formule un peu lourde est

Le sacrifice
humain

31

problèmes
hypothèses

déjà, en elle-même, un résultat : partis d'une notion du « sacrifice humain » dont les liens avec le religieux, le funéraire et le politique restaient évasifs, nous avons tenté de dessiner des logiques distinctes qui, même si elles ne sont pas exclusives, permettent le développement d'hypothèses différentielles. En second lieu, nous sommes peut-être parvenus à tirer un parti positif de ce que l'anthropologie pouvait avoir de plus décevant, à savoir l'incertitude dans laquelle elle se trouve quant à l'élaboration d'une théorie générale du sacrifice. La pluralité des hypothèses permet en effet de développer une heuristique des séries documentaires qui conforte, plutôt qu'elle ne l'invalidé, la tentative de typologie. Il est douteux qu'un même geste puisse être à la fois don à un dieu, aide à un mort et massacre triomphal. Mais chacune de ces possibilités ouvre sa propre voie de validation et fait varier la définition de l'action d'abord identifiée comme un « sacrifice ». La crédibilité des hypothèses archéologiques en termes de sacrifice passe sans aucun doute par une typologie plus fine des « mises à mort rituelles » d'êtres humains. Une claire formulation des hypothèses alternatives ne peut que donner plus de poids à l'interprétation proposée ■

Le sacrifice
humain

problèmes
hypothèses

Bibliographie

- Albert, J.-P., 1998. Le sacrifice, partout et nulle part, *Ethnologie française* 2 (avril-juin) : 197-205.
- Bloch, M., 1997. *La violence du religieux*, Odile Jacob, Paris.
- Boyer, P., 1997. *La religion comme phénomène naturel*, Bayard Presse, Paris.
- Crochet, S., 1995. Le sacrifice impossible ; contradictions de l'action humanitaire, in : Revue du MAUSS, n° 5, 1995. *À quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt*, La Découverte, Paris.
- Detienne, M. et Vernant, J.-P., 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- Fabre-Vassas, C., 1994. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris.
- Garanger, J., 1975. Préhistoire et ethnologie. Exemples océaniens, in : R. Cresswell (éd.), *Éléments d'ethnologie*, tome 1, Armand-Colin, Paris.
- Girard, R., 1975. *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- Godelier, M., 1996. *L'énigme du don*, Fayard, Paris.
- Heusch, L. de, 1986. *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.
- Hertz, R., 1970. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort (1904), in : *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris : 1-83.
- Hubert, H. et Mauss, M., 1968. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899), in : *Œuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éds. de Minuit : 193-307.
- Leach, E., 1980. *L'unité de l'homme*, Gallimard, Paris.
- Malamoud, C., 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris.
- Revue du MAUSS, n° 5, 1995. *À quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt*, La Découverte, Paris.
- Pouillon, J., 1979. Remarques sur le verbe croire, in : M. Izard et P. Smith (éd.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris.
- Testart, A., 1993. *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Armand Colin, Paris.

Le sacrifice
humain

33

problèmes
hypothèses

Doit-on parler de « sacrifice » à propos des morts d'accompagnement ?

1 Les données et arguments de ce texte sont extraits d'Alain Testart, 2004 ; seule la conclusion ne figure pas dans cet ouvrage.

Alain Testart ¹

Pour commencer, nous rappellerons brièvement ce que nous entendons par «morts d'accompagnement»: ce sont des hommes et des femmes que l'on tue à l'occasion du décès d'un personnage. Cette notion implique une asymétrie fondamentale entre: d'une part, le sujet (ou le mort) principal; d'autre part, les morts qui accompagnent et qui sont tués *intentionnellement* parce que le premier est mort (quelle qu'en soit la raison). Cette appellation de «mort d'accompagnement» est une bonne appellation, parce qu'elle est suffisamment neutre. Elle est purement descriptive du phénomène. Le label de «sacrifice» par lequel la quasi-totalité des historiens des religions, des ethnologues et, à leur suite, des préhistoriens, décrivent ce phénomène, constitue au contraire une interprétation. Nous allons montrer que cette interprétation est — sauf en de très rares circonstances — erronée, et même qu'elle véhicule un très grave contresens sur la signification de l'accompagnement.

Le sacrifice
humain

35

sacrifice?

Pour faire cette démonstration, nous avons choisi de présenter quelques données sur ce thème relativement aux steppes eurasiatiques, de l'Ukraine à la Mongolie. Nous utiliserons des témoignages historiques ou ethnographiques. Il y a plusieurs raisons à ce choix²:

- de tous les témoignages ethnographiques ou historiques sur le phénomène de l'accompagnement, celui d'Hérodote est le plus ancien³, le plus célèbre, et il est parfaitement confirmé par l'archéologie;
- les témoignages relatifs aux steppes sont particulièrement abondants, se comptant par dizaines et émanant de sources fort différentes;
- l'accompagnement dans les steppes a été bien étudié; le rapprochement entre le domaine scythe (sur lequel porte le témoignage d'Hérodote) et le domaine turco-mongol est classique;
- enfin, un chercheur au moins a dit explicitement que le phénomène de l'accompagnement n'avait rien à voir avec la pratique sacrificielle.

2 Le choix de n'importe quelle autre aire culturelle conduirait à la même conclusion, pourvu que nous disposions de bonnes données ethnographiques ou historiques sur le contexte social, culturel et religieux (ce qui n'est jamais le cas dans des exemples connus uniquement par l'archéologie).

3 En négligeant une indication contenue dans un texte mésopotamien.

Les témoignages sur l'accompagnement dans les steppes, d'Hérodote aux Turco-Mongols

Voici donc ce qu'écrit Hérodote, vers le ^v^e siècle avant J.-C., à propos des funérailles chez les Scythes royaux. Je le cite *in extenso* (ou presque), pour que l'on voie bien la complexité du phénomène, complexité que l'on ne prend jamais en compte dans les vues classiques, et toujours assez simples, sur l'accompagnement. À la mort d'un roi, écrit Hérodote, les Scythes creusent « une grande fosse carrée » et, après avoir convenablement préparé le cadavre (éviscéré et bourré d'aromates), ils le placent sur un chariot et lui font parcourir toutes les régions du royaume. Lorsqu'ils reviennent de ce périple funèbre, ils le placent enfin dans la fosse, puis : « Dans l'espace laissé libre de la chambre, ils ensevelissent, après les avoir étranglés, une des concubines du roi, son échanson, un cuisinier, un palefrenier, un valet, un porteur de messages, des chevaux, une part choisie de toutes ses autres appartenances, et des coupes d'or (point du tout d'argent ni de cuivre) ; cela fait, tous travaillent à élever un grand tertre, rivalisant avec zèle pour qu'il soit le plus grand possible.

Au bout d'un an, ils accomplissent cette nouvelle cérémonie : ils prennent parmi les autres gens de la maison du roi les plus aptes à le bien servir (ce sont des Scythes de naissance ; sont domestiques du roi ceux à qui lui-même en donne l'ordre, les Scythes n'ont pas de domestiques achetés) ; ils étranglent donc une cinquantaine de ces serviteurs, et cinquante chevaux, les plus beaux : ils leur vident le ventre, le nettoient, le remplissent de paille et le recousent. Ils fixent à deux pieux la moitié d'une roue, tournée vers le bas, l'autre moitié de la roue à deux autres pieux, et plantent en terre quantité de pieux portant ainsi des demi-roues ; ils font passer ensuite à travers les chevaux, en long et jusqu'au cou, de grosses pièces de bois, et montent ces chevaux sur les roues ; celles de devant soutiennent leurs épaules, celles de derrière supportent le ventre auprès des cuisses ; les deux paires de pattes pendent sans toucher terre. Ils mettent aux chevaux des rênes et des mors, tirent les rênes en avant d'eux et les attachent à des piquets.

Des cinquante jeunes gens qu'on a étranglés, chacun est monté sur son cheval, voici comment : on enfonce à travers chacun des corps, le long de l'épine dorsale, un morceau de bois vertical allant jusqu'au cou ; de ce morceau de bois, une pointe dépasse en bas ; on la fiche dans un trou que présente l'autre pièce de bois qui traverse le cheval. Après avoir dressé ce genre de cavaliers en cercle autour du tombeau, les Scythes se retirent. » (Hérodote, *Histoires* IV, 71-72, traduction Ph.-E. Legrand).

Le sacrifice
humain

36

sacrifice?

On notera tout de suite que l'ensemble des accompagnants se répartit en deux sous-groupes. Le premier est formé de ceux qui sont enterrés sous le kourgane (ou tumulus, le «grand tertre» dont parle Hérodote) et qui sont donc *dans* la tombe. Le second est composé de ceux qui forment une sorte de manège immobile et macabre sur leurs chevaux empaillés : ils sont dressés sur des perches, si ce n'est empalés, et restent *en dehors* du kourgane. Tout oppose ces deux groupes, et le lieu (dedans/dehors), et le temps (au moment de l'enterrement du roi/après l'enterrement du roi).

Nous passerons rapidement sur le témoignage⁴ de Jordanès qui écrit, à propos des funérailles d'Attila : « Afin de défendre tant de richesses de la convoitise des hommes, ils massacrèrent les ouvriers employés aux funérailles ». Ainsi que sur celui de Marco Polo qui dit que, lorsque les Mongols vont enterrer un de leurs khans, « tous les gens qu'ils rencontrent sur le chemin sont passés par le fil de l'épée par ceux qui conduisent le corps ». Cette pratique n'a d'autre raison que de préserver le secret du lieu de l'inhumation car les Mongols, et avant eux quelques autres peuples comme les Huns dont parle Jordanès, tenaient secret le lieu de la sépulture de leurs chefs pour éviter le pillage.

Mais de nombreux témoignages, et tous convergents, parlent de gens que l'on tue pour d'autres raisons que purement utilitaires. Nous n'en citerons que quelques-uns. Celui de l'historien arménien Kirakos de Ganjak (1201-1272) est précieux parce qu'il a vécu sous le joug mongol. Après avoir décrit la façon dont les Mongols plaçaient auprès du défunt ses armes, des richesses et de l'or, il poursuit : « Dans le cas d'un homme important, ils déposaient aussi auprès de lui dans la tombe certains de leurs serviteurs et de leurs servantes parce que, disaient-ils, ils pourraient continuer à le servir, tout comme ils déposaient un cheval, parce que, disaient-ils encore, il y a des batailles acharnées là-bas » (d'après Boyle, 1963 : 204). L'historien perse Juzjani (1193-1260) dit de même, à propos des funérailles de Batu, qu'ils placèrent ses armes dans sa tombe, tous ses biens et « quelques-unes de ses femmes, plusieurs de ses esclaves, mâles ou femelles, et la personne qu'il chérissait par-dessus tout » (d'après Boyle, 1965 : 145). Ces idées comme quoi un défunt se fait accompagner par *les meilleurs* de ses serviteurs, *les plus fidèles*, ceux que l'on chérit le plus, sont communes. À vrai dire, cette fidélité ou cet amour conduisent à des accompagnants qui sont volontaires. Les témoignages concernant cette dernière éventualité sont, il est vrai, bien plus rares. Mais voici tout d'abord (nous en verrons un autre ultérieurement) celui de Gmelin, voyageur et naturaliste allemand du XVIII^e siècle, qui est intéressant à considérer parce qu'il s'agit d'un homme de science et qu'il fait part du consentement des victimes. Ce témoignage concerne les Yakoutes, la plus septentrionale des populations de langue

⁴ Sauf mention contraire, toutes ces citations sont tirées de l'ouvrage de Jean-Paul Roux (1963 : 170-172), qui constitue ici notre ouvrage de référence ; voir aussi Roux, 1984 : 273.

Le sacrifice
humain

37

sacrifice?

5 Boyle (1974 : 12, n. 7), lui-même traducteur de l'ouvrage de Rashid al-Din (1971 : 31).

6 De leur vrai nom, les Qiptchaq. L'appellation de Comans ou Coumans sous laquelle ils sont connus dans les sources occidentales leur vient de ce que les Byzantins les appelaient les Komanoi ; c'est encore ce même peuple que les Russes ont appelé les Polovtsy.

Après l'élimination des Oghouzes vers 1065, les Comans ou Qiptchaq restèrent seuls maîtres de la steppe russe jusqu'à l'arrivée des Mongols. Ils furent suffisamment puissants pour mettre à sac Kiev en 1204. À l'époque où Joinville écrit, ils sont sous domination mongole : le royaume gengiskhanide fondé en Russie leur fit pourtant honneur, puisqu'il prit la dénomination de khanat de Qiptchaq (Grousset, 1964 : 241-242).

turque, émigrée dans la région la plus froide de la Sibérie, où elle maintient les traditions des steppes, en particulier la domestication du cheval. Gmelin dit que lorsqu'« un des grands mourait, *un des domestiques qu'il aimait le plus se brûlait avec joie* sur le bûcher pour aller servir son maître dans l'autre vie » (mes italiques).

Parmi les témoignages médiévaux concernant les chefs mongols, il en est un qui est unique. C'est celui de Rashid al-Din qui nous fournit cette information : deux ans après la mort de Gengis Khan, lors des cérémonies d'investiture de son successeur, on apprêta quarante filles jeunes et belles, on les revêtit d'or et de broderies, puis on les expédia avec quelques chevaux du meilleur choix dans l'autre monde, rejoindre les mânes de Gengis Khan⁵. Le lieu et le mode de l'exécution ne sont pas connus, mais cette seconde cérémonie n'est pas sans rappeler le deuxième cercle des cavaliers empaillés des Scythes royaux, d'après Hérodote.

Voici encore, pour finir, le témoignage de Joinville, le célèbre chroniqueur de la vie de saint Louis, à propos des Comans⁶, peuple turc installé sur le bas Dniepr, sur la foi d'un ambassadeur français envoyé là-bas. Le récit ne manque pas de saveur, en raison de ces étranges échanges entre le monde des vivants et celui des morts (rien moins qu'un prêt monétaire et une lettre de recommandation) et témoigne au surplus du sang-froid incroyable de l'accompagnateur, apparemment parfaitement consentant : « Il nous conta encore une grande merveille, qu'il vit tandis qu'il était dans leur camp : c'est qu'un riche chevalier était mort, et on lui avait fait une grande et large fosse en terre, et on l'avait assis et paré très noblement sur une chaise : et on lui mit avec lui le meilleur cheval qu'il eût et le meilleur sergent, tout vivant. Le sergent, avant qu'il fût mis dans la fosse avec son seigneur, prit congé du roi des Commains et des autres riches seigneurs ; et pendant qu'il prenait congé d'eux ils lui mettaient dans son écharpe une grande foison d'or et d'argent et lui disaient : "Quand je viendrai dans l'autre siècle, alors tu me rendras ce que je te baille". Et il disait "Ainsi ferai-je bien volontiers" ».

Le grand roi des Commains lui bailla une lettre qui s'adressait à leur premier roi, où il lui mandait que ce prud'homme avait très bien vécu et qu'il l'avait très bien servi, et le priaient qu'il le récompensât de ses services. Quand ce fut fait ils le mirent dans la fosse avec son seigneur et avec le cheval tout vivant ; et puis lancèrent sur l'ouverture de la fosse des planches bien chevillées, et toute l'armée courut prendre des pierres et de la terre ; et [ils élevèrent] une grande montagne au-dessus d'eux »⁷.

Les quatre catégories d'accompagnants et l'idée de servir

Quelles conclusions, maintenant, tirer de cette brève revue que nous avons volontairement abrégée? La première est que l'accompagnement est un phénomène multiple et complexe. Les documents que nous avons cités font état de plusieurs types d'exécution, pour des motifs différents. On peut, en tout, distinguer quatre catégories de morts d'accompagnement, qui correspondent à quatre finalités différentes.

En premier lieu, il y a les ouvriers: la raison de leur exécution est utilitaire, consistant en un moyen radical de conserver le secret. Deuxièmement, il y a ces serviteurs ou ces esclaves qui suivent le maître dans la tombe, morts d'accompagnement au sens le plus strict. Troisièmement, il convient de se demander si les quarante jeunes filles dont parle Rashid al-Din appartiennent bien à la même catégorie que les précédents. Envoyées, en effet, aux mânes de Gengis Khan deux ans après sa mort, il y a très peu de chance qu'on ait rouvert le tombeau: le soin mis pour en dissimuler la localisation est incompatible avec cette éventualité. Ces jeunes filles rejoignent peut-être l'âme de Gengis Khan quelque part dans l'autre monde (ainsi que le suggère le texte de Rashid al-Din), mais leurs cadavres ne se joignent pas à son corps. À la différence des précédents, elles n'accompagnent pas le défunt *dans la tombe*: pas plus qu'on ne peut dire qu'elles l'accompagnent *dans la mort* dans la mesure où l'on conçoit celle-ci comme un moment ou un passage. Ce sont plutôt des offrandes post-mortem. Enfin, en quatrième lieu — ce dont nous n'avons pas encore parlé —, il y a aussi des prisonniers que l'on exécute à la mort d'un homme important. Cette dernière pratique est à rapprocher de l'usage de dresser des pierres autour de la tombe, pierres *balbal* qui représentent les ennemis que le défunt a tués au cours de sa vie: leur fonction est commémorative, de même, pourrait-on dire, que la mise à mort des prisonniers commémore le fait glorieux de leur capture (nous ne savons malheureusement pas ce que l'on faisait de leurs dépouilles).

Quatre catégories d'exécutés, donc, quatre catégories distinctes quant à leur finalité, mais qui tendent à se rejoindre. On aura noté dans la citation de Marco Polo que les gens qui se trouvaient sur le passage du convoi funèbre étaient massacrés avec ces mots: «allez servir votre Seigneur en l'autre monde». L'idée de servir le défunt s'ajoute alors aux motifs premiers du massacre, ainsi que le montre bien Roux (1963 : 170): «Toute mort donnée au nom d'un défunt assure à celui-ci un serviteur». Nous suivrons encore cet auteur dans son analyse de la coutume du *balbal* qui «trouve sa raison d'être dans la croyance selon laquelle les victimes d'un meurtre sont dans l'au-delà au service de leurs meurtriers ou de ceux

Le sacrifice
humain

39

sacrifice?

7 Jean de Joinville dans son *Histoire de Saint Louis* (§ 497-498 de l'édition de N. de Wailly), cité par Gadd, 1960 : 57.

au nom duquel le meurtre a été commis» (*ibid.* : 104). On voit donc comment les prisonniers exécutés pourraient, tout comme le cheval favori, comme les serviteurs les plus fidèles ou la concubine bien aimée, être tenus pour des morts qui accompagnent le défunt en ce sens où la raison générale de ces tueries semble se ramener à une seule et unique : fournir au défunt des gens à son service.

De la différence radicale entre sacrifice et accompagnement

8 Grand voyageur qui parcourut dans les années 1840 ce que l'on appelait alors la Tartarie (la Mongolie intérieure) avant de rejoindre le Tibet : son témoignage sur la pratique de l'accompagnement est un des derniers, mais il est aussi sujet à caution.

9 L'idée selon laquelle les morts d'accompagnement seraient des gens sacrifiés est si bien ancrée dans les esprits que l'on ne se donne même pas la peine de la démontrer. Ainsi Hartog (1980 : 164), après avoir rappelé que, selon Hérodote, le sacrifice se ferait chez les Scythes par strangulation, conclut à propos des mises à mort pratiquées à la mort du roi : « L'action qu'accomplissent les Scythes sur la tombe de leur roi est *donc* un sacrifice » (mes italiques). Le raisonnement est curieux. Autant soutenir qu'un meurtre crapuleux serait un sacrifice du seul fait qu'il a été perpétré au moyen d'un couteau au sein d'une population qui pratique le sacrifice au couteau.

Les faits que nous décrivons ont été trop souvent rangés, sans autre forme de procès, sous le label de « sacrifice ». Cette appellation n'est pas indifférente. Il ne s'agit pas là d'une question oiseuse de terminologie. Qualifier ces pratiques de « sacrificielles » et les placer d'emblée sous un jour religieux conduit très directement à réduire leur caractère d'étrangeté. Les rites et les croyances passent pour aussi variables que les goûts et les couleurs ; tout au plus témoignent-ils de la bizarrerie de l'esprit humain et l'on concède volontiers qu'il est vain de leur chercher une explication trop rationnelle. À voir dans ces morts d'accompagnement autant de « sacrifices », fait que l'on s'étonne moins à leur propos. Cela contribue également à abandonner tout point de vue sociologique. Car, enfin, ce sont des hommes et des femmes qui sont tués pour accompagner un défunt et il faut bien qu'ils aient été choisis pour quelque raison. Il existe très certainement un rapport social déterminé entre ce défunt et ses accompagnateurs. Il convient de s'interroger sur ce rapport social. Et l'on sait qu'une insistance trop grande sur la dimension religieuse conduit souvent à négliger la dimension sociologique.

Or, les faits que nous examinons ne sont pas par essence de nature religieuse. C'est un premier point que nous voulons établir. Remarquons déjà qu'aucun des textes historiques dont nous avons fait état jusqu'ici ne parle de « sacrifice » à propos des pratiques d'accompagnement. Cette remarque vaut tant pour les observateurs anciens (Hérodote) que récents (le père Huc⁸), tant pour les observateurs chrétiens que musulmans. Cela n'en rend que plus surprenant la constance des spécialistes des sciences humaines, ethnologues ou orientalistes, hellénistes⁹ ou sinologues, à qualifier la pratique de l'accompagnement comme un sacrifice. Au sein de cet accord implicite, les spécialistes des Turco-Mongols font figure d'exception : la qualité des données sur lesquelles ils s'appuient, jointe à celle de leur réflexion, les a conduits à récuser le label fallacieux de sacrifice. C'est aussi pourquoi la mise au point critique à laquelle nous allons procéder maintenant¹⁰ suit très directement l'exposé des faits relatifs au monde des steppes.

Le sacrifice
humain

40

sacrifice ?

10 Cette mise au point est parallèle à celle que nous faisons à propos de l'expression d'« offrande funéraire » dans un article récent (Testart, 2001 : 46-47) : « On ne sait quelle mauvaise habitude fait si souvent dénommer "offrandes funéraires" tout ce que l'on retrouve dans la tombe, objet inanimé ou restes animaux. Une offrande est par définition quelque chose que l'on offre et qui, par conséquent, n'appartient pas à celui à qui on l'offre. Aussi est-il totalement incongru de parler "d'offrande" à propos de tout ce qui a visiblement appartenu au défunt et qu'il emporte avec lui dans l'au-delà (...). Si l'épée, l'outil, la meule dans certains cas, doivent être déposés avec le cadavre, c'est en raison d'un lien personnel, en raison d'une certaine intimité qui existait entre la chose et le défunt. Et on ne détecte nulle idée d'offrande dans les cas que je viens d'évoquer. Pour décrire ces phénomènes de façon générale, et sans préjuger des significations particulières qu'ils peuvent avoir dans telle ou telle culture, j'emploierai donc le terme neutre de "dépôt". »

11 Dans son premier ouvrage (1963 : 170 et sv.), il en parle encore comme de « sacrifices humains ».

Pour commencer par le commencement, il convient de définir ce qu'est un sacrifice. Il est notoire que le mot a deux sens en français. Au sens courant et populaire, il indique un renoncement ou une privation volontaire, à quelque fin que ce soit. C'est en ce sens qu'un général « sacrifie » une partie de ses troupes pour sauver l'autre, ou encore qu'une mère dit qu'elle s'est « sacrifiée » pour son fils. Ce n'est évidemment pas ce sens qui est retenu par les historiens des religions ou par les autres spécialistes des sciences sociales. Le second sens est strictement religieux et est défini précisément. Il faut d'ailleurs saluer le fait, rare dans nos disciplines, que la définition des dictionnaires s'accorde avec celle des spécialistes.

Pour le Robert, le sacrifice est une « offrande rituelle à la divinité, caractérisée par la destruction (immolation réelle ou symbolique, holocauste) ou l'abandon volontaire de la chose offerte ». Hubert et Mauss, dont l'*Essai sur le sacrifice* (1899) continue à juste titre à faire référence, définissent pareillement le sacrifice par sa structure ternaire composée de : un sacrifiant (celui qui offre le sacrifice), la chose sacrifiée et le destinataire (divinité ou esprit) pour lequel est accompli le sacrifice.

Le fait que la chose soit détruite (que l'animal soit tué, si c'est un animal) caractérise le sacrifice et le différencie d'une simple offrande : mais l'idée d'offrande est essentielle dans les deux cas. Il n'est pas de sacrifice qui ne soit *offert*, en principe à une puissance surnaturelle. Il y faut un tiers, en plus du sacrifiant et du sacrifié. Tout sacrifice suppose une translation, celle qui fait passer le sacrifié des mains du sacrifiant vers le destinataire du sacrifice. Or, c'est ce qui manque dans le phénomène de l'accompagnement. Le roi scythe emporte avec lui son échanson, son palefrenier, sa concubine dans la tombe : ils étaient à lui (dans une sorte d'appartenance) durant sa vie, et le seront encore après sa mort. Ce qui était à lui reste à lui. C'est le contraire d'un transfert, le contraire d'une offrande : c'est plutôt le fait égoïste de celui qui dispose de gens et veut les garder auprès de lui de toute éternité. On ne sent pas non plus de structure ternaire : imaginer que ces gens sont emportés pour être offerts à quelque dieu de l'Hadès procède d'une surinterprétation que rien, dans les données, ne vient étayer. Ce que l'on voit au contraire, et de façon tout à fait nette, est la continuation, la perpétuation d'un rapport duel et immuable : le rapport entre maître et serviteur qui existait pendant la vie se poursuit inchangé dans la mort. C'est ce qu'a très bien vu un auteur comme Roux à propos des mises à mort de chevaux dans le monde turco-mongol : ces immolations funéraires ne sont pas des sacrifices, écrit-il, elles sont « à l'opposé du sacrifice », dans la mesure où le possesseur des chevaux les emporte avec lui dans l'autre monde (Roux, 1966 : 196 ; 1984)¹¹. Il n'y a pas renonciation.

Le sacrifice
humain

41

sacrifice?

Maintenant, il s'agit de moduler. Tous les gens tués aux obsèques ne sont pas des sacrifiés, pour cette seule raison qu'ils ont été tués dans ces circonstances, mais certains le sont peut-être, pour des raisons qu'il convient de préciser. Nos premières données sur le monde des steppes ont montré que ces pratiques funéraires étaient complexes. À coup sûr, les gens (serviteurs, esclaves, concubines) dont le maître disposait et qu'il emmène avec lui ne sont pas des sacrifiés : ce sont des morts d'accompagnement par excellence, jouant le même rôle après la mort que dans la vie. Les ouvriers qui ont travaillé au tombeau et qui sont exécutés, tout comme les passants rencontrés par le cortège funèbre, ne sont pas strictement parlant des morts d'accompagnement, mais ils sont encore moins des sacrifiés. Il y manque visiblement la motivation religieuse. Quant aux prisonniers exécutés lors des funérailles d'un grand, il convient de se garder d'en donner une interprétation trop rapide. Les sources qui mentionnent le fait sont peu prolixes sur le contexte religieux de ces exécutions et tout aussi peu sur leur contexte social : de qui étaient-ils les prisonniers, du défunt ou d'un autre qui les offrirait au défunt ? Il existe une fâcheuse tendance à parler de « sacrifice humain » à propos de tout prisonnier exécuté, dès lors que cette exécution prend place au sein d'une société d'allure archaïque. On croit communément que ces sociétés baignent littéralement dans une atmosphère religieuse qui en colorerait toutes les actions et les expliquerait. C'est là une vieille idée héritée des historiens idéalistes allemands du XIX^e siècle et qui se continua pendant un temps au sein de l'école française de sociologie et chez les historiens du droit. Elle est bien fautive. Les Iroquois torturent leurs prisonniers, mais cela n'a rien d'un sacrifice. Un peu partout, on pratique la vendetta et cela n'a rien de religieux. La guerre primitive a ses rituels, tout comme la plupart des guerres d'ailleurs, mais elle n'est pas en elle-même religieuse. Le sacrifice systématique des prisonniers tel qu'il fut pratiqué par les Aztèques reste une rareté. Les sources antiques mentionnent que les Romains égorgeaient leurs prisonniers par milliers et personne ne songe à parler de « sacrifice » à ce propos. Aussi bien convient-il d'éviter de le faire si aucun indice sérieux ne vient montrer que tel était bien le cas.

Comment la question des animaux confirme les idées précédentes

S'il est une question susceptible de nous faire progresser dans notre tentative de partage entre sacrifice et non-sacrifice, c'est bien celle des animaux. Nous savons en effet à quoi ressemble un sacrifice dans les steppes, tandis que nous restons incertains des formes que peut prendre un éventuel sacrifice humain dans ce même monde.

Les documents historiques relatifs aux Turco-Mongols mentionnent tous la dépose de chevaux dans les tombes. Rien, là, de surprenant : c'était déjà le cas chez les Scythes. Mais cela permet de situer le phénomène dans une perspective plus vaste. La mise à mort des chevaux du défunt, au moins de quelques-uns provenant de son troupeau, sans doute toujours ses chevaux favoris, est attestée d'un bout à l'autre des steppes. La pratique est ancienne puisqu'elle remonte au moins à l'Antiquité du côté des Scythes de l'Ukraine ou des tombes de Pazyryk dans l'Altaï. Le fait mérite d'être noté pour sa fréquence et sa régularité : en Europe occidentale, au contraire, le dépôt de chevaux dans la tombe reste une rareté archéologique. Au surplus, ce qui vaut pour cette large bande qui court depuis l'Europe orientale jusqu'à la Chine vaut aussi pour l'Eurasie septentrionale, pour la Sibérie, bien documentée ethnographiquement. Il est vrai que là-bas ce ne sont pas des chevaux (sauf exception), mais d'autres animaux domestiques et familiers. Le grand spécialiste que fut Uno Harva (1959 : 225) écrit : « Les peuples cavaliers de l'Asie centrale ont donné au défunt, jusque tout récemment, son cheval avec bride et selle, coutume que les Yakoutes ont introduite dans leur résidence actuelle. Quant à la culture septentrionale, sa caractéristique est la chasse, ainsi que l'attestent les nombreux accessoires remis au défunt pour son usage. Partout où le renne a été domestiqué et utilisé comme bête de selle, comme chez les différentes tribus toungouses, il a accompagné le défunt dans l'autre monde. Chez les Golds [dans le Sud-Est sibérien, sur l'Amour], le mort n'emportait que son chien, qui était presque l'unique animal domestique dans bien des contrées ». Voilà énoncées les trois espèces animales qui risquent de suivre un homme dans sa tombe : cheval, chien et renne. Qu'ont-elles donc de commun entre elles et avec l'espèce humaine pour que toutes puissent jouer un rôle semblable dans l'accompagnement dans la mort ? Il se trouve que nos renseignements sur les animaux sont plus fournis que ceux sur les humains et cela est de nature à nous faire avancer dans la compréhension du phénomène de l'accompagnement, dans la mesure où il concerne à la fois les animaux et les humains.

C'est tout particulièrement le cas en ce qui concerne le sacrifice, tant en Asie centrale qu'en Sibérie. Documents historiques et documents ethnographiques s'accordent pour décrire un mode sacrificiel similaire : qu'il s'agisse du cheval, animal de sacrifice par excellence dans les steppes (et conservé à ce titre par les Yakoutes après leur migration en Sibérie), ou du chien, animal de sacrifice occasionnel chez les Turco-Mongols (Roux, 1984 : 242), mais plus régulier chez certains Paléo-Asiates¹², l'animal est dépouillé de sa peau, à laquelle adhèrent encore la tête et les pattes, et cette dépouille est tendue sur un long mât incliné comme si l'animal partait vers le ciel, où sont censés résider les esprits auxquels il a été sacrifié. Relevons

Le sacrifice
humain

43

sacrifice ?

12 Chez les Koryak, par exemple, cf. Lot-Falck, 1953 : 74 et sv., pl. iv.

tout de suite que cette mascarade évoque assez la description par Hérodote des chevaux empaillés ajustés sur des perches. Pour en revenir aux Mongols, les différents témoignages historiques concordent pour parler de chevaux que l'on fait courir jusqu'à épuisement autour de la tombe : une fois mis à mort, ils seront dressés sur des perches (Boyle, 1965 : 147). Guillaume de Rubruquis, missionnaire d'origine flamande envoyé par saint Louis auprès du grand khan, parle de seize chevaux ; au siècle suivant, Ibn Battûta parle de quatre chevaux. Voici maintenant le témoignage, sensiblement plus ancien puisqu'il date du x^e siècle, d'Ibn Fadlan à propos des Turcs Oghouz qui ravagent la steppe russe à cette époque : « Lorsque quelqu'un meurt... ils font une grande fosse... mettent tout ce qui lui appartenait. Puis ils se saisissent de ses chevaux, ils en tuent une centaine ou deux cents selon leur quantité. Ils en mangent la chair mais pas la tête, ni les pattes, ni la peau, ni la queue qu'ils suspendent sur un mât. Et ils disent : "Ce sont les montures qu'il chevauchera jusqu'au paradis". Et s'il a tué un homme et a été brave pendant sa vie, ils sculptent des images de bois au nombre de ceux qu'il a tués et les placent sur sa tombe, disant : "Ceux-ci sont ses esclaves qui le serviront au paradis". » (*id.* : 149-150)

Ce petit texte, parfaitement explicite, suffira à rappeler que les chevaux sacrifiés font l'objet d'un festin. Il en va de même sous toutes les latitudes : la pratique courante est de n'envoyer aux esprits ou aux dieux que l'animal en esprit ou de ne leur laisser que ses parties non consommables ; pour le reste, l'animal est cuisiné et mangé par les hommes. Il ne saurait en être de même pour les chevaux mis dans la tombe : ils le sont tout entiers, d'après ce que disent les informateurs et ce que l'archéologie confirme. Ces données montrent que l'affaire est assurément plus complexe qu'elle n'était apparue tout d'abord : de même qu'il y a plusieurs catégories d'humains exécutés, il y a plusieurs catégories de chevaux. C'est ce que dit bien Plan Carpin : « Une jument avec son poulain est enterrée en même temps que lui [le mort] et aussi un cheval avec son mors et sa selle. Mais ils mangent un autre cheval et emplissent sa peau avec de la paille et la mettent sur deux ou quatre mâts [...] Et les os du cheval qu'ils mangent sont brûlés pour le bien de son âme » (cité par Roux, 1963 : 173). Un cheval enterré et *un autre* mangé ; au surplus, que les os de cet autre soient brûlés fait que l'on ne risque pas de le confondre avec le premier. Il est temps d'en tirer la conclusion qui s'impose.

Les bêtes du défunt sont partagées en deux lots. Les chevaux du premier lot rejoignent intacts la sépulture du défunt. Ceux du second sont au contraire dépecés ; leur peau est suspendue sur des perches au voisinage immédiat de la tombe mais pas dans la tombe ; leur chair, enfin, est consommée. Il ne fait aucun doute que les chevaux de ce second

Le sacrifice
humain

44

sacrifice ?

13 Peut-être aux divinités du ciel (aux Tengri des Mongols), mais peut-être aussi à d'autres divinités, peut-être aux ancêtres.

14 Un article de Boyle (1965) est entièrement consacré à cette question; Roux (1966 : 196, 201) est tout à fait explicite. Dans son livre précédent, ce même auteur (Roux, 1963 : 173) a tort — même si cette erreur l'honore — de voir dans Atkinson (1860 : 62-65) un lointain précurseur de cette distinction : la description que fournit ce voyageur des funérailles d'un sultan des Kirghizes est sans aucun doute remarquable par sa précision (dix chevaux tués pour le banquet funéraire avant l'enterrement, deux enterrés avec le sultan, puis cent à nouveau pour un nouveau banquet), mais il n'en tire aucune conclusion théorique, pas plus que ne le faisait un auteur médiéval comme Plan Carpin qui avait tout aussi bien observé cette distinction.

ensemble sont sacrifiés, parce que tout correspond à la description du sacrifice non seulement dans le monde des steppes, mais encore en Sibérie ou au Caucase. Nous ne savons pas à quelle divinité ils sont destinés¹³, mais au moins le défunt, leur ancien propriétaire, s'en trouve dépossédé. L'animal, figuré par sa peau à laquelle restent attachées la tête et les pattes, est clairement orienté vers le ciel : cette image est symboliquement très claire. Les choses ne sont pas moins claires au niveau matériel : ces chevaux qui sont sacrifiés sont, comme presque partout ailleurs, consommés par tous les participants au sein d'un repas sacrificiel. La bête passe symboliquement vers une puissance surnaturelle, et passe pour sa partie consommable vers la communauté des vivants. Double mouvement, donc, double offrande : à l'adresse des puissances célestes et à l'adresse de la communauté des hommes. C'est tout le contraire des animaux enfouis dans la tombe qui restent entiers, à disposition du mort.

Cette opposition a été bien mise en évidence par plusieurs spécialistes du monde turco-mongol¹⁴. Insistons pour que l'on ne confonde pas les deux lots, dont on voit combien il serait abusif d'en parler indistinctement comme des « sacrifices » ou des « offrandes ». Le premier lot est conservé par le défunt et nous maintenons qu'il est tout à fait incongru d'en parler comme d'un sacrifice. Le second est par nature destiné à être offert et il s'agit bien d'un sacrifice. La différence n'est pas seulement entre une pratique dans laquelle nous ne voyons rien de religieux et une autre qui l'est visiblement. Elle est aussi sociale. Les chevaux emportés dans la tombe procèdent d'un mouvement qui est à la fois égoïste et prestigieux, prestigieux parce qu'il y a du panache à détruire tant de biens précieux. Les chevaux offerts en sacrifice aux dieux le sont aussi aux hommes qui festoient aux dépens du défunt : il procède d'une donation. Le premier lot s'inscrit dans ce que nous avons appelé une politique de dépôt (les survivants déposant dans la tombe les biens du mort), le second s'inscrivant dans une politique de distribution (les survivants distribuant les biens du mort aux invités de la fête funéraire ; cf. Testart, 2001 : 46-47).

On peut, pour finir, revenir sur le témoignage d'Hérodote que nous avons déjà longuement commenté. On en voit la difficulté. Rien dans la manière de mettre à mort (partout par strangulation) ne vient différencier de façon évidente le cercle des proches déposés dans la tombe et le cercle des cavaliers empaillés. Aucun indice ne montre que les uns seraient offerts tandis que les autres ne le seraient pas. Ni que les uns seraient mangés et pas les autres. Mais ce que nous n'avons pas pour les humains, nous l'avons pour les chevaux, au moins implicitement : ces chevaux, avant d'être empaillés, ont dû être consommés. Pour les funérailles des gens de condition plus modeste que le roi, Hérodote parle d'ailleurs de ce repas funéraire

Le sacrifice
humain

45

sacrifice?

(*Histoires* IV, 73). On en trouve d'ailleurs des traces archéologiques dans le cas (cas privilégié parce que le second tumulus a préservé les restes du repas autour du premier) du kourgane de Tolstaïa Moguila : à l'intérieur du fossé primitif, on a retrouvé, outre les tessons d'innombrables amphores, « les restes de trente-cinq chevaux, quatorze sangliers et deux cerfs » (Schiltz, 1994 : 428). Et puis toute la structure matérielle, parfaitement décrite par Hérodote, à la fois l'opposition entre le cercle intime des serviteurs dans la tombe et le cercle plus lointain des cavaliers, la succession chronologique entre les deux événements, la disposition des cavaliers et des chevaux sur les perches, tout est congruent avec les descriptions des funérailles dans les steppes dans les temps plus récents. S'il est donc exclu que les gens déposés dans la tombe soient des sacrifiés, la question — que nous reprendrons *in fine* — se pose pour les cavaliers.

Les raisons de l'accompagnement

Aussitôt qu'il est question de mort, l'académie a tendance à invoquer la religion. Cette tendance est déjà clairement visible dans l'habitude de traiter des pratiques funéraires dans le cadre de l'histoire des religions ou, dans un exposé relatif à une culture ou à une période historique, sous la rubrique « religion ». Elle se manifeste également dans le vocabulaire traditionnellement employé, tel celui d' « offrande » ou de « sacrifice », ce dont nous venons de faire la critique. Mais elle se manifeste d'une façon peut-être encore plus insidieuse et persistante dans cette idée que les croyances religieuses expliqueraient, et expliqueraient seules, les pratiques funéraires. La forme la plus courante de cette idée préconçue réside dans le lien que l'on croit voir entre dépôt funéraire et croyance dans l'au-delà. Elle s'exprime au moyen d'un raisonnement qui est à peu près le suivant : c'est *parce que* les gens croient en une vie outre-tombe qu'ils placent auprès du défunt tout ce qui pourrait lui être utile dans l'autre monde. La coutume du dépôt funéraire (le fait de déposer des biens dans la tombe) ou celle du mort d'accompagnement (le fait de déposer des gens dans la tombe) s'expliquerait ainsi par une croyance propre que l'on peut résumer en trois points : premièrement, il y a une vie après la mort ; deuxièmement, la vie dans l'au-delà est à l'image de celle d'ici-bas (ou encore : la société des morts reproduit celle des vivants) ; pour ne pas être dépourvu, le défunt doit donc emporter là-bas un certain nombre de ses biens (et de ses gens, s'il a l'habitude de se faire servir). La raison très générale des dépôts — et des morts d'accompagnement — serait donc la croyance religieuse. Cette manière de voir rencontre trois séries d'objections.

Le sacrifice
humain

46

sacrifice ?

La première concerne les faits: les peuples qui placent des objets dans les tombes sont loin d'avoir tous une conception claire d'une vie outre-tombe organisée à l'image de celle d'ici-bas. Le raisonnement incriminé s'appuie en effet sur un certain nombre de faits connus, qui, s'ils ne sont pas rares, n'en sont pas pour autant universels. Ceux qui les tiennent invoqueront l'Égypte ancienne, sans doute le premier exemple qui vienne à l'esprit sur ce genre de sujet. Ils pourront aussi citer la Chine, une grande partie de l'Asie du Sud-Est, et encore le monde des steppes. Dans toutes ces aires culturelles, ils trouveront sans difficulté des indices d'une croyance en une vie outre-tombe organisée comme celle d'ici-bas. Nous avons noté un tel indice à propos des Turco-Mongols: le guerrier défunt emporte avec lui son cheval parce qu'il en aura besoin dans l'au-delà qui retentit de furieux combats. Mais ce qui vaut pour l'Eurasie ne vaut pas forcément pour les mondes plus lointains.

Voici par exemple le cas des Aborigènes australiens. En dépit d'un questionnement intensif sur leurs éventuelles croyances à la survie de l'âme, sur leur conception de l'au-delà ou sur l'eschatologie, on n'a jamais réussi à dégager une représentation non ambiguë de la vie post-mortem qui serait propre à l'ensemble australien. Sans doute parle-t-on, ici ou là, d'une île des morts ou d'une lointaine contrée où ils se retrouveraient. Mais on n'y voit pas que les morts mèneraient dans leur pays une vie semblable à celle des vivants, chassant, se mariant, accomplissant des cérémonies. Ces croyances restent floues et diffèrent d'une tribu à l'autre. Qui plus est, elles diffèrent grandement au sein d'une même tribu selon l'ethnographe qui les rapporte. On a nettement l'impression que l'on n'a pas affaire là à une représentation religieuse importante, organisée et qui ferait l'objet d'un dogme. On sent même que ces bribes de croyances pourraient avoir été inventées par les Aborigènes pour tenter de répondre aux questions dont les Européens qui les étudient, missionnaires ou anthropologues préoccupés des questions religieuses, les pressent. En revanche, il est un type de représentation qui est maintenant bien connu des australianistes et qui doit être considéré comme une croyance à la fois importante et organisée, parce qu'elle fait système avec l'ensemble de ce que l'on sait des religions australiennes. Mais, on va le voir, elle est tout à fait incompatible avec l'idée d'une vie post-mortem organisée comme la vie pre-mortem. Je veux parler de la croyance dans un type d'esprit que l'on rend généralement par l'expression « esprit-enfant »¹⁵. Il est ce qui fait qu'un individu vit, qu'il est animé et est ce qu'il est. Il provient d'un site sacré appartenant au clan ou à la tribu, d'un site qui grouille d'esprits-enfants. Lorsque l'un d'eux s'introduit dans le vagin d'une femme, elle conçoit et un être humain naît. Lorsqu'il meurt, l'esprit-enfant retourne dans le site mais perd là-bas toute

Le sacrifice
humain

47

sacrifice?

15 Nombreuses références sur ce sujet que j'ai tenté de présenter dans Testart, 1992 : 208 et svr.

individualité propre. C'est là une conception que l'on pourrait comparer sur un plan formel à la conception hindoue selon laquelle chaque âme est comme une parcelle de feu qui vient d'un grand feu unique et y retourne. Le monde d'après la mort (qui est en même temps celui d'avant la vie) n'est, dans ces conditions, en aucune façon parallèle à celui de la vie : c'est celui de l'indistinction, de la non-individuation. Il est donc absurde, au terme de cette conception, que le défunt emporte avec lui ses outils ou ses armes parce qu'ils pourraient lui servir après la mort. Pourtant, c'est une coutume très générale en Australie de déposer près du cadavre ou de brûler avec lui tous les biens, boomerang, propulseur ou lances, du défunt (Berndt et Berndt, 1964 : 394 et svt.). Pour réfuter une idée qui se veut générale, la logique enseigne qu'un seul contre-exemple suffit. Celui que nous venons d'évoquer suffira donc.

En second lieu, les raisons invoquées par les peuples qui déposent des objets dans les tombes ou les brûlent avec le défunt sont très différentes de celles que suppose le raisonnement de ceux qui croient que les croyances expliquent les pratiques funéraires. Voici d'abord le cas des Pomo, petite tribu indienne de Californie qui, traditionnellement, brûlait avec le défunt sa maison, ses armes, ses outils et une grande partie de sa fortune, laquelle se présente dans cette région sous forme de rouleaux de coquilles taillées, un peu comme la monnaie de coquillage bien connue d'Océanie. On nous dit même qu'en ce qui concernait les gens riches, on pouvait brûler jusqu'à la moitié de leur fortune. Or, ces mêmes Indiens déniaient explicitement l'idée que le défunt pourrait les utiliser dans l'autre monde : « La raison de l'incinération des biens du mort n'était pas qu'il pourrait en user au royaume des ombres, mais que ces biens pourraient être souillés par les apparitions du fantôme [ghostly visitations] » (Loeb, 1926 : 291). Il est intéressant également de considérer les raisons invoquées par les Bella Coola, tribu indienne de la Colombie britannique, proche de la côte Pacifique, pour justifier leur pratique de détruire les biens personnels du défunt. C'est « l'indécence » qui apparaît comme la raison principale, « l'indécence » qu'il y aurait pour les survivants à utiliser les biens du défunt, « l'extrême indécence » qu'il y aurait à consommer la nourriture qu'il avait préparée (McIlwraith, 1948 : 1, 452, 454). S'il arrivait que quelqu'un le fasse, le fantôme du défunt se vengerait en envoyant des maladies (*ibid.*). On le voit, il n'y a rien de bien religieux dans ces motivations : il s'agit plutôt de bienséance et si l'on voit une règle, elle est de l'ordre de celles qui régissent la vie en société ; il ne s'agit ni de tabou ni d'interdit religieux. On respecte la vie privée de l'autre, sa personne et ses propriétés, après la mort comme on l'a fait pendant sa vie ; et si celui-ci a à souffrir de quelque manquement à son égard, il est censé se venger — action aussi peu religieuse que possible — comme il aurait fait du temps de son vivant.

Voici maintenant trois exemples africains. Le premier nous semble remarquable parce qu'il est documenté par des observateurs qui, précisément, partageaient le point de vue que nous critiquons. Mais la finesse de leur observation et leur honnêteté les conduisent à penser autrement. Il s'agit de Smith et Dale qui, au début des années 1920, fournissent une monographie classique des Ila ou Balla (*ba-* étant dans la plupart des langues bantoues le préfixe pour le pluriel), population de Zambie (ancienne Rhodésie du Nord). Comment, s'écrient-ils, comprendre que ces gens qui ne croient pas en une survie de l'âme, ni à un monde d'après la mort, placent dans la tombe, auprès du défunt, tant de biens? Au surplus, celui-ci, au moins lorsque c'est un chef important, a voulu qu'une part importante de son troupeau (jusqu'à cent têtes) soit réservée pour ses funérailles, abattue à ce moment et distribuée lors d'un festin funéraire auquel seront invitées des centaines de personnes provenant des villages alentours. Smith et Dale s'indignent presque du faste de ces funérailles qu'ils taxent « d'irrationnel » en l'absence d'une croyance en l'autre monde. Mais le résultat de leur enquête est particulièrement intéressant :

« Si on demande à un Mwila [singulier de Balla] pourquoi ils tuent le bétail [lors des funérailles], il répondra que c'est pour nourrir ceux qui sont en deuil et pour les reconforter. Nous avons entendu des hommes nier avec véhémence que les choses enterrées avec le cadavre puissent être emportées par le fantôme du mort ; ils disent que *la raison de les enterrer est qu'elles sont la propriété du défunt* et que si elles ne l'étaient pas, son fantôme serait très en colère et viendrait causer du tort aux vivants. Quand nous les avons questionnés à propos de cette coutume de tuer des esclaves [lors des funérailles], ils nous ont répondu que ce n'était pas pour fournir au défunt une suite, mais seulement pour montrer leur affliction. Quant au fait que les veuves se jettent elles-mêmes dans la tombe, que nous comprenions comme le résultat de leur désir de ne pas être séparées de leur mari, ils demandèrent si nous n'avions jamais entendu parler de gens qui se suicident de chagrin dans notre propre pays [...] Nous aurions dit que lorsqu'un enfant était enterré [vivant] avec sa mère, c'était parce qu'elle voulait le garder dans le monde des esprits, mais ce n'est pas ainsi qu'ils voient les choses : l'enfant est enterré simplement en raison de l'impossibilité de l'élever artificiellement et parce que les femmes ne vont pas allaiter d'autres enfants que les leurs » (Smith et Dale, 1920 : II, 117-118).

Texte remarquable, à plus d'un titre. D'abord, par cette dénégation, analogue à celle des Pomo, comme quoi les biens (ou les esclaves) déposés avec le mort pourraient lui être utiles. Ensuite, par l'affirmation non ambiguë du thème de la propriété ou de la possession : les biens du mort lui appartiennent, fait-on valoir, et c'est pourquoi on les lui

Le sacrifice
humain

49

sacrifice?

laisse. Remarquons que l'intervention du fantôme relativement à ses biens, qu'une anthropologie trop soucieuse de représentations religieuses situerait du côté des croyances, s'explique par un attachement très prosaïque aux biens de cette terre: c'est encore le thème de la propriété qui constitue le motif de son action. Les raisons invoquées pour les mises à mort (des esclaves, de la veuve, du petit enfant) sont peut-être moins nettes. Les Balla sont sous administration britannique à l'époque de l'enquête et les enquêteurs en sont les représentants officiels: l'un est missionnaire, l'autre, administrateur colonial. Aucun des indigènes ne va se vanter de ce qu'il possède des esclaves et encore moins de ce qu'ils peuvent être tués. Gageons donc que ces raisons affichées (nous en verrons d'autres dans la suite de ce travail) sont passablement édulcorées. Néanmoins, on n'aura pas manqué de noter qu'aucune raison religieuse de ces mises à mort n'est avancée.

Notre second exemple africain est celui des BaThonga, peuple bantou de Mozambique, d'après Junod (1936 : 1, 133-136, pour le mobilier funéraire), vieux classique de l'ethnologie africaniste. On fera le contraste avec le cas précédent. Ici, nul dépôt impressionnant dans les tombes. La raison exclusive pour laisser les biens avec le défunt est l'impureté de ces biens, souillés par la mort. Mais les survivants s'efforcent au maximum de récupérer les biens du défunt en les purifiant: tout ce qui peut être purifié l'est et il n'y a guère que les vieux ustensiles qui soient laissés avec le cadavre. On aurait tendance à dire: seulement ce qui est irrécupérable. Les BaThonga ont d'ailleurs une expression à ce propos, que Junod rend par *filth* en anglais, littéralement «ordure, immondices» — et dont le sens est un peu édulcoré, en «souillure», dans la traduction française. Les survivants ne laissent au mort que ses déchets ou ses déjections. On le voit suffisamment: la logique qui préside au partage des biens entre le défunt et les héritiers n'a strictement rien à voir avec celle que supposaient ceux qui pensent que les biens ne sont laissés au défunt que pour être utilisés par lui dans l'autre monde. Cette idée n'apparaît même pas.

Voici enfin l'exemple des BaKongo, sur l'embouchure du Congo, pour lesquels nous disposons d'observations dispersées, mais abondantes, et qui s'échelonnent sur des siècles, depuis que les Portugais ont pris pied chez eux en 1482. À nouveau chez ce peuple, autrefois organisé en un royaume puissant, on retrouve des dépôts somptuaires: des biens en quantité, des vêtements, des nattes, etc., placés dans la tombe et des esclaves enterrés vivants avec le défunt. La raison en est bien dégagée par Laman (1953-1968: II, 92-93) qui fournit une de nos meilleures descriptions des pratiques funéraires chez les BaKongo: «Tout cela est fait pour que chacun sache, même au royaume des morts, combien riche était le défunt. Une des raisons pour lesquelles on envoie des esclaves accompagner le défunt dans

sa tombe est qu'ainsi il voudra moins intensément ceux qui survivent, et on espère par ce moyen éviter qu'il vienne les chercher». Le motif d'ostentation est très clair, si ce n'est des motivations plus basses : envie et jalousie, attachement à sa propriété.

Pour finir, et ce sera le troisième et dernier volet de notre critique, l'idée que nous incriminons pèche encore par un certain défaut de logique. Elle fait comme si la religion pouvait tout expliquer de ces dépôts funéraires. Or, la représentation, dont nous admettons qu'elle est religieuse, d'un monde post-mortem organisé à l'image du monde des vivants explique seulement que les morts aient les mêmes besoins que les vivants. Elle rend compte de ce qu'il y a là-bas des lits, des chevaux, des mets, des coupes, des festins ou des guerres. Mais que le défunt emporte avec lui du mobilier ou des serviteurs, cela ne répond à aucune motivation religieuse : il ne s'agit que de son confort. S'il emporte des gardes, c'est pour sa sécurité ; les insignes de son rang, c'est pour son honneur ; de la richesse, c'est parce que la richesse est en elle-même désirable. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir n'importe quel manuel d'archéologie : les fournitures déposées dans les tombes, biens de luxe ou objets plus modestes, sont les biens de la vie quotidienne. Ou alors, ils n'en diffèrent que par quelque menu détail : redorés pour la circonstance ou fabriqués à neuf, ils le seront encore sur le modèle des biens de la vie quotidienne. Le monde des morts ressemble à celui des vivants et s'il faut là-bas accumuler la richesse ou les marques de son honorabilité sociale, c'est pour les mêmes raisons que dans la vie ici-bas. Pour expliquer la présence de richesses dans les tombes, la représentation religieuse ne suffit jamais : il y faut en plus un motif bien banal et tout à fait laïque, une motivation sociale, le désir très prosaïque de posséder et de conserver ses possessions au-delà du décès.

En conclusion, la croyance en un monde post-mortem organisé sur le modèle de celui-ci n'est une condition ni nécessaire ni suffisante pour que le défunt se fasse accompagner de biens ou de serviteurs. Elle n'est pas nécessaire puisque l'on voit des cultures dans lesquelles cette croyance fait défaut alors que la pratique du dépôt funéraire est attestée. Elle n'est pas suffisante parce que l'on ne voit pas comment des représentations religieuses en elles-mêmes pourraient justifier l'accumulation de richesse dans certaines tombes ou les hécatombes que la mort des rois ou des grands suscite. Les raisons générales de ces phénomènes apparaissent bien plus simples et plus humaines : lorsque ces hécatombes ou ces dépôts sont ostentatoires, ils représentent une manifestation de la puissance ou de la grandeur du défunt ; autrement, ces pratiques renvoient banalement à l'idée que l'homme est attaché à ses propriétés et entend les conserver. Il est

Le sacrifice
humain

51

sacrifice?

vrai que cette conservation prend souvent la forme d'une destruction. Mais qui n'a expérimenté ce sombre désir de détruire ce que l'on avait de plus cher, plutôt que d'imaginer qu'un autre que soi puisse en jouir?

Conclusion et discussion (I) : l'interprétation des textes

Nous avons vu pourquoi les morts d'accompagnement typiques, ceux que l'on rencontre à foison dans nos sources ethno-historiques et qui forment les plus gros bataillons des victimes de la pratique de l'accompagnement, n'étaient pas des sacrifiés. Ni le contexte général de leur mise à mort, ni les raisons qu'on y voit, n'imposent cette interprétation. Bien au contraire, tout la contredit. Épouses ou concubines, serviteurs ou esclaves, les morts d'accompagnement ne sont pas offerts au défunt : ils lui appartiennent et cette relation se continue après la mort. *A fortiori* ne sont-ils pas offerts à quelque divinité ou esprit : le défunt entend les conserver, pour lui, et pour l'éternité des temps. Les motifs dont font état nos sources — et pas seulement celles relatives aux Turco-Mongols — ne sont pas religieux.

Gardons-nous pourtant de conclure que le sacrifice en contexte funéraire ne pourrait exister. Une telle conclusion serait excessive. L'hypothèse sacrificielle ne rend pas compte de la masse de nos données — ce que nous avons appelé tout à l'heure les accompagnants « typiques » —, mais on ne peut exclure que certains des individus mis à mort à l'occasion des funérailles d'un autre aient pu constituer un sacrifice. Ni que certaines cultures aient pu pratiquer une telle forme de sacrifice. C'est donc au titre d'hypothèse particulière que nous envisageons le sacrifice en milieu funéraire. Tout ce qui précède montre que pour l'étayer, il ne suffit pas de constater que des individus ont été mis à mort : les occasions d'exécution dans une société sont innombrables (raisons pénales, torture et massacre de prisonniers, etc.) sans que cela constitue des sacrifices. Pour pouvoir parler de « sacrifice » en contexte funéraire, il faut donc des arguments spéciaux. Des arguments difficiles et jamais complètement probants.

Ainsi, pour reprendre le témoignage d'Hérodote : les victimes sous tumulus ne sont certainement pas des sacrifiés, mais les cavaliers empaillés qui tournent en une ronde immobile et macabre autour du kourgane en sont peut-être. Il convient de relire le texte : ces cavaliers sont simplement décrits comme des « gens de la maison du roi », des gens en quelque sorte anonymes pris parmi les « autres », et on notera la différence avec ceux qui ont été enterrés avec le défunt roi, décrits comme une de ses concubines, son échanson, etc. Le lien avec le roi est différent dans les deux cas, beaucoup moins intime (y compris dans leur résidence finale) dans

16 Je dis « pourquoi pas ? », c'est-à-dire que j'admets la chose, pour couper court aux discussions sans fin et qu'affectionne tant l'anthropologie sur le caractère « sacré », « divin », etc., des rois. En ce qui concerne les rois scythes, ce caractère me paraît néanmoins loin d'être prouvé.

le cas des cavaliers. Peut-être n'étaient-ils pas du tout les serviteurs du défunt souverain (tandis que les enterrés l'étaient visiblement), peut-être ne sont-ils que ceux du successeur qui a donc bien pu les *offrir* à son prédécesseur. On voit comment l'idée de sacrifice, inséparable de celle d'offrande, commence à poindre. Mais il a pu s'agir d'un simple don ; pourquoi penser offrande ou sacrifice, c'est-à-dire contexte religieux ? Il faut supposer que le défunt roi était en quelque sorte divinisé, transformé en ancêtre — au sens du culte des ancêtres. Pourquoi pas¹⁶ ? À ces premiers arguments (qui sont tous relatifs à l'opposition entre les gens enterrés à l'intérieur du tumulus et le cercle extérieur) s'ajoute le plus suggestif : la pose tendue, sinon empalée, sur des piquets, qui évoque fortement le futur sacrifice des steppes de l'époque historique. Reste que deux faits militent contre l'interprétation sacrificielle. Le premier est qu'Hérodote ne s'exprime pas en termes de sacrifice. Le second, qui va avec le premier, est qu'Hérodote ne mentionne aucune divinité à laquelle ce sacrifice pourrait être offert. Cela va à l'encontre de toutes les habitudes des auteurs grecs ou latins : quand ils parlent de sacrifice, à plus forte raison de sacrifice humain, à propos des barbares ou plus rarement chez les Grecs, ils disent toujours à qui le sacrifice est adressé. Pour maintenir l'hypothèse sacrificielle à propos des cavaliers, il faut donc supposer qu'Hérodote n'a pas compris qu'il s'agissait d'un sacrifice. Concluons donc prudemment que cette hypothèse est possible, mais seulement possible.

Il n'est pas nécessaire de présenter une discussion à propos du cas unique en domaine mongol des jeunes filles signalées par Rashid al-Din : l'indication est trop laconique, le contexte manque, et s'ajoute encore, à l'encontre d'une interprétation en termes sacrificiels, le fait que les Mongols ne sont pas connus pour faire des sacrifices humains (tandis que les Scythes en faisaient au dieu de la guerre, selon Hérodote).

Le sacrifice
humain

53

sacrifice ?

Conclusion et discussion (2) : comment le problème se pose-t-il en archéologie ?

Prouver l'existence d'un sacrifice humain en contexte funéraire est déjà difficile lorsque nous disposons de documents ethno-historiques. Comment le problème se pose-t-il en contexte purement archéologique ? Je pense que la discussion devrait être conduite en distinguant — en tentant de distinguer, car la chose n'est pas toujours possible — deux espaces au sein de l'espace funéraire.

Le premier est le domaine du défunt : c'est un caveau fermé ou un ensemble complexe de chambres, mais qui forment toutes un lieu clos, qui a été clos au moment des funérailles et qui n'est pas destiné à être

réouvert. Au sein de cet espace, si l'on rencontre la dépouille accompagnée de *ses* armes, de *ses* chiens, de *ses* serviteurs, etc., il n'y a pas lieu de penser « sacrifice » : le mort emporte avec lui les armes qui étaient les siennes, les chiens qui étaient les siens et tout pareillement ses serviteurs. On peut, pour ces objets, ces animaux ou ces gens, dire sans grande chance de se tromper — je gagerais que le risque d'erreur n'est pas supérieur à 1 % — que ce sont des accompagnants, et nullement des offrandes ou des sacrifiés.

Le second espace est tout ce qu'il y a autour, et qui n'est pas clos. C'est la zone où l'on peut faire des offrandes au mort transformé en ancêtre, où se tient le banquet funéraire (au moins dans les exemples historiques que nous connaissons), la zone encore où peuvent avoir lieu des sacrifices, humains ou pas. Cette périphérie qui fait partie du contexte funéraire, mais dont est exclue la zone nucléaire, celle où repose le défunt avec ses choses, est par excellence le lieu d'échange généralisé entre le défunt, les vivants, les dieux et les esprits : les vivants font des dons au défunt, le défunt offre une partie de son troupeau pour que l'on banquette à sa mémoire, on fait des sacrifices aux esprits pour que le mort trouve son chemin vers quelque paradis, etc. Si on trouve un ou plusieurs cadavres dans cette zone, on peut faire l'hypothèse — mais, sans argument supplémentaire, elle n'a que 50 % de chances d'être vraie — qu'ils ont été sacrifiés.

Ce partage spatial entre le domaine du mort et la périphérie se présente très différemment selon les cultures. Nous en évoquerons deux figures possibles à titre d'exemples, cette liste n'étant en aucune façon limitative.

La première configuration est celle que nous trouvons dans les steppes et qui est remarquablement constante depuis les Scythes (et même avant) jusqu'aux Turco-Mongols. Le défunt est enterré sous tumulus (ou en hypogée, mais cela revient au même pour mon raisonnement), lequel tumulus n'est pas normalement destiné à être à nouveau ouvert ; il n'y a pas non plus d'entrée permanente. Chevaux, palefreniers, cuisinière et batterie de cuisine, tout cela est enterré sous tumulus : c'est le domaine du mort. La périphérie, ce sont les alentours immédiats du tumulus. C'est là qu'a lieu le repas funéraire, ce dont nous avons quelques traces archéologiques (comme à Tolstaïa Moguila) et plusieurs descriptions ethno-historiques. Une telle périphérie non construite et non aménagée se prête mal à des découvertes archéologiques : mais, si on retrouvait dans cette zone des cadavres humains visiblement morts de mort violente, on pourrait penser à un sacrifice. C'est le cas à Anyang, pour les grandes tombes royales de la civilisation Shang. Tout autour des immenses hypogées, les archéologues chinois ont retrouvé d'innombrables petites fosses contenant à chaque fois quelques individus, le plus souvent mutilés : on en parle comme de « fosses sacrificielles ».

L'interprétation comme telle est probable, bien que non prouvée, et d'autant plus vraisemblable que nous savons par les inscriptions sur os que la Chine de cette époque faisait un usage immodéré du sacrifice humain.

La seconde configuration est celle qui permet de séparer au sein d'un même ensemble architectural le monde clos du caveau (éventuellement avec plusieurs chambres) et une entrée souterraine ou bâtie, une antichambre (ou un dédale de plusieurs chambres communicantes), qui reste ouverte et accessible aux vivants. Les tombes chinoises des périodes Shang et Zhou ressortissent au modèle précédent, tumulus ou hypogées; mais notre nouvelle configuration est bien représentée par un type de tombe présent dès la période Han où un long couloir mène à une dalle qui ferme la chambre sépulcrale. C'est l'endroit où auront lieu les offrandes. On évoquera pareillement la « fausse-porte » en Égypte, qui joue le même rôle que la dalle chinoise. Ces portes, qui ne sont pas destinées à être ouvertes, séparent assurément le domaine du mort de ce que nous avons appelé la périphérie, quoiqu'ici elle soit interne au monument funéraire. Si l'on retrouvait des cadavres humains à l'extérieur de ces portes, parmi les offrandes, on pourrait argumenter qu'il s'agit de sacrifiés. Ce n'est le cas ni en Chine (pour la période que nous envisageons), ni en Égypte (pays pour lequel la question de l'accompagnement ne se pose que dans les premières dynasties, mais d'une tout autre façon), mais on voit bien que le problème est général, puisque le modèle que nous avons décrit se rencontre dans maintes civilisations.

Le repérage de deux espaces funéraires distincts permet de poser des questions, sans plus. Reste aussi qu'il peut exister une gradation insensible entre l'intérieur (le domaine propre du mort) et l'extérieur (la périphérie). C'est le cas à Anyang, où les rampes qui descendent vers le caveau sont remplies de cadavres visiblement tués sur place. Leur position est intermédiaire. Pour ceux de l'extérieur, ceux des petites fosses dites « sacrificielles », l'hypothèse d'un sacrifice est vraisemblable. Pour ceux de l'intérieur, ceux qui sont couchés tout près du souverain dans la grande chambre centrale, les plus proches étant d'ailleurs somptueusement parés, l'hypothèse sacrificielle nous semble exclue: ce sont très certainement des suivants, domestiques ou grands serviteurs de l'État, des proches du souverain et sans doute liés à lui de façon personnelle, qui l'accompagnent. Mais que dire de ceux dans les rampes? Qu'ils sont peut-être des gens sacrifiés au tombeau, pour que la fermeture soit effective, dans un rituel analogue aux sacrifices de fondation ou aux rites de seuil. À moins qu'ils ne soient des accompagnants de très bas niveau. L'interprétation, ici, hésite et il faut souligner que cette hésitation est une bonne chose, qu'elle ouvre sur un questionnement plus riche que ne le ferait l'apposition du label simple et non problématisé de « sacrifice ».

Le sacrifice
humain

55

sacrifice?

Encore une remarque de méthode, pour finir. On suppose ordinairement que tous les gens tués dans un contexte funéraire ont été enterrés sur place. Ce n'est pas le cas. On peut, à l'encontre de cette idée, citer plusieurs exemples bien documentés. Le premier est celui de l'Afrique noire au sud du Sahara : une partie des esclaves tués à la mort d'un maître est déposée au fond de la tombe et, pour une autre partie, on jette les cadavres dans la forêt. Il en va de même au Michoacán (royaume indépendant à l'ouest des Aztèques) ou pour les Natchez : les accompagnants, volontaires en principe, ne sont pas enterrés (ou brûlés) avec le cadavre du souverain. Sur la côte nord-ouest américaine, qui a pratiqué jusque vers le milieu du XIX^e siècle l'accompagnement par des esclaves (esclaves autochtones, l'esclavage étant très important dans cette région), on jetait les cadavres des accompagnants à la mer. N'allons donc pas conclure, du simple fait que des cadavres se retrouvent en périphérie funéraire, que ce serait en soi une donnée en faveur de l'interprétation sacrificielle. C'est plutôt que les pratiques funéraires sont complexes, et les idées que les peuples se forment sur ces pratiques plus encore : mourir sur la tombe, ce n'est pas être enterré dans la tombe, et pour bien accompagner son maître défunt, il peut suffire de l'accompagner en esprit ■

Le sacrifice
humain

56

sacrifice?

Bibliographie

- Atkinson, Th.W., 1860. *Travels in the regions of the upper and lower Amoor and the russian acquisitions on the confines of India and China*, Hurst et Blackett, Londres.
- Berndt, R.M. et C.H., 1964. *The world of the first Australians*, Angus et Robertson, Londres.
- Boyle, J.A., 1963. Kirakos of Ganjak on the Mongols, armenian historian (1201-1272). *Central Asiatic Journal* 8 : 199-214 [reproduit in : J.A. Boyle, *The mongol world empire 1206-1370*, *Variorum Reprints*, Londres, 1977, texte XIX].
- Boyle, J.A., 1965. A form of horse sacrifice amongst the 13th and 14th century Mongols. *Central Asiatic Journal* 10 : 145-150 [reproduit in : J.A. Boyle, *The mongol world empire 1206-1370*, *Variorum Reprints*, Londres, 1977, texte XX].
- Boyle, J.A., 1974. The thirteenth-century mongol's conception of the after-life ; the evidence of their funerary practices, *Mongolian Studies* 1 : 5-14 [reproduit in : J.A. Boyle, *The mongol world empire 1206-1370*, *Variorum Reprints*, Londres, 1977, texte XXXIII].

- Gadd, C.J., 1960. The spirit of living sacrifices in tombs, *Iraq* 22 : 51-58.
- Grousset, R., 1964. *L'empire des steppes*, Payot, Paris.
- Hartog, Fr., 1980. *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris.
- Harva, U., 1959 [1933, 1938]. *Les représentations religieuses des peuples altaïques* [trad. du finnois, puis de l'allemand], Gallimard, Paris.
- Hérodote, 1960 [1932-1954]. *Histoires* [trad. de Ph.-E. Legrand en 11 vol.], Les Belles Lettres, Paris.
- Hubert, H. et Mauss M., 1899. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *L'Année Sociologique* 2 : 29-138.
- Junod, H.A., 1936 [1913]. *Moeurs et coutumes des Bantous: La vie d'une tribu sud-africaine* (2 vol.) [trad. de l'angl.], Payot, Paris.
- Laman, K., 1953-1968. *The Kongo* (4 vol.), Victor Pettersons Bokindustri Aktiebolag, Stockholom.
- Loeb, E.M., 1926. *Pomo folkways*, University of California Press, Berkeley.
- Lot-Falck, E., 1953. *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, Paris.
- McIlwraith, T.F., 1948. *The Bella Coola Indians* (2 vol.), University of Toronto Press, Toronto.
- Rashid al-Din, 1971. *The successors of Genghis Khan* [trad. du persan par J.A. Boyle], Columbia University Press, New York.
- Roux, J.-P., 1963. *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Adrien-Maisonneuve, Paris.
- Roux, J.-P., 1966. *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Adrien-Maisonneuve, Paris.
- Roux, J.-P., 1984. *La religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris.
- Schiltz, V., 1994. *Les Scythes et les nomades de la steppe, VIII^e siècle avant J.-C.-I^{er} siècle après J.-C.*, Gallimard, Paris.
- Smith, E.W. et Dale, A.M., 1920. *The Ila-speaking peoples of northern Rhodesia* (2 vol.)
- Testart, A., 1992. *De la nécessité d'être initié: Rites d'Australie*, Société d'Ethnologie (Université Paris-x-Nanterre), Paris.
- Testart, A., 2001. Deux politiques funéraires, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 41 (3-4): 45-66.
- Testart, A., 2004 : *La servitude volontaire*, vol. I : *Les morts d'accompagnement*, Errance, Paris.

Le sacrifice
humain

57

sacrifice?

Les sacrifices humains à l'époque prédynastique : l'apport de la nécropole d'Adaïma

1 Article paru
dans *Archéo-Nil* 10,
2000 : 21-40.

Éric Crubézy
et Béatrix Midant-Reynes ¹

Introduction, historique

² Wainwright, *in* : Petrie, 1912 : 11-15; Lexa, 1957; Barta, 1979.

Lorsqu'en 1896, Sir Flinders Petrie publie les résultats des fouilles des 3000 tombes de Nagada (Petrie, 1896), il révèle, en même temps que l'existence d'une culture prédynastique, des cas divers de manipulations de cadavres que les égyptologues mirent immédiatement en relation avec certains passages des textes des Pyramides et du livre des Morts². Petrie remarque, en effet, que « The skull was often intentionally removed before burial... the lower arms and hands were often removed before burial... sometimes the trunk was partly cut to pieces before burial... the whole body was sometimes dismembered completely before burial and artificially arranged » (Petrie, 1896 : 31-32)). Concernant la grande tombe T5 de Nagada, dans laquelle des os cassés étaient empilés, l'auteur note aussi : « Not only were the ends broken off; but in some bones the cellular structure had been scooped out forcibly, what remains of it being very firm and strong; and beside this there were grooves left by gnawing on the bones » et conclut : « After these instances we must conclude *that bodies were sometimes — with all respect — cut up and partly eaten* ». Prélèvement de crâne, démembrement, arrangement artificiel, réduction de corps et même cannibalisme, tout avait donc été envisagé dès le début, mais nombre de questions, jamais fondamentalement traitées, avaient été rapidement entourées d'un halo de suspicion.

Bien que les méthodes de l'archéologue britannique fussent, pour l'époque, d'une rigueur exemplaire, des doutes ne manquèrent pas d'être émis quant à l'exactitude des observations. « Dans l'état où les sépultures nous sont parvenues, note J. Vandier (1952 : 248), il n'est pas toujours facile de reconnaître avec certitude si le démembrement est accidentel ou non ». Par ailleurs, de tels concepts étaient d'autant plus difficiles à manier qu'ils se heurtaient à une vision ethno-centriste du problème, présentant, au regard de notre culture, des signes d'archaïsme et de barbarie auxquels Petrie ne pouvait se référer sans précaution : « *with all respect* » ! Ils prennent place aux origines d'une civilisation qui a porté à un point élevé le souci de l'intégrité corporelle après la mort et, à ce titre, ces pratiques ne pouvaient apparaître que comme une contradiction, un désordre, une erreur

Le sacrifice
humain

59

Égypte

3 Le point le plus récent sur cette question a été fait par Wright, 1979.

4 Dans le mastaba d'Ima-Pepi, à Balat, A. Minault-Gout et P. Deleuze (1992 : 61 et n. 55) signalent que, selon toute probabilité, le squelette du gouverneur a été démembré.

5 Cf. Crubézy, Janin et Midant-Reynes, 2002 ; en particulier le chapitre 4, § 7 : « Les pratiques funéraires ». Voir également Crubézy, 1998a.

6 Sur la nécropole, voir en particulier Midant-Reynes *et al.*, 1996 et Crubézy, 1998a ; sur l'approche anthropologique, Duda *et al.*, 1990 et Crubézy *et al.*, 2000.

de jeunesse, qui ne pouvaient s'expliquer qu'en les rejetant en des temps lointains et barbares. Le flou méthodologique tomba donc comme un voile sur les observations de Petrie, et l'on posa le problème du pillage ancien des tombes et de l'influence qu'aurait pu exercer, sur l'imagination de l'archéologue, la connaissance des textes égyptiens³. Cependant, dès 1898, le cimetière de l'Ancien Empire de Deshasheh livrait lui aussi des cas nombreux de tombes « with dissevered bodies », auxquelles Petrie (1898) consacra un chapitre. Progressivement, les exemples de mutilations des corps se multiplièrent dans les nécropoles de l'époque prédynastique et de l'Ancien Empire⁴, soulevant des questions auxquelles seul G.R.H. Wright, dans un article de synthèse publié en 1979, tenta d'apporter des réponses.

Les fouilles en cours d'Adaïma relancent le débat, révélant, sans conteste possible, des manipulations d'ossements et des interventions sur les cadavres⁵. Elles témoignent, à l'intérieur d'une symbolique liée au corps et à ses différentes parties, de cérémonies funéraires complexes, qui commencent avec la mort et se poursuivent sur le squelette ou le corps momifié. C'est dans ce cadre général que se pose aussi le sacrifice humain, inscrit au nombre des funéraires.

L'apport d'Adaïma

Les fouilles de la nécropole d'Adaïma sont conduites, depuis 1990, avec les techniques dites de l'anthropologie de terrain, qui est une approche dynamique des sépultures, où la reconstitution des gestes funéraires est recherchée par les fouilleurs⁶. En 1999, presque cinq cents tombes avaient été fouillées et, en ce qui concerne les sacrifices humains, la réflexion s'est organisée à partir du croisement des données issues de l'archéologie (les sépultures multiples), de l'anthropologie médico-légale (Crubézy et Ludes, dans ce volume, p. 82-95) et des informations anthropologiques relatives au recrutement du cimetière de l'Ouest (Crubézy *et al.*, 2000).

Les sépultures doubles et multiples

Les sépultures doubles et multiples sont intéressantes dans la mesure où la simultanéité ou la non-simultanéité des inhumations peut-être démontrée et la cause des décès envisagée. Encore faut-il rappeler que ce que l'archéologue appelle « simultanéité » concerne des tombes dans lesquelles le dépôt du second sujet n'a pas perturbé le squelette du premier. Cela signifie que, dans nombre de cas, la « simultanéité » archéologique pourrait recouvrir plusieurs semaines. Toutefois, il y a des exemples, comme ceux que nous discuterons ici, où il faudrait imaginer que la tombe a été

rouverte et les premiers corps, en cours de décomposition, manipulés afin de déposer le second. Dans certains cas (S11 ou S55), ces hypothèses sont néanmoins tellement difficiles à soutenir que nous pouvons quasiment affirmer que l'inhumation des sujets a été réalisée en un seul et même temps.

Sur 349 tombes fouillées dans le cimetière de l'Ouest (Nagada IC-III A, vers 3500-3100 avant J.-C.), dont plus de la moitié sont sévèrement pillées, 33 sont doubles, 5 triples et une seule regroupe six individus (S55) (**fig. 1**) ; les autres sont individuelles. Sur 160 tombes fouillées dans le cimetière de l'Est (Nagada III A-III C, 1^{re} et II^e dynasties, vers 3200-2700 avant J.-C.), presque toutes intactes, une seule (S466) a livré deux sujets. Toutefois, dans le cimetière de l'Ouest, sous le terme de sépulture double ou triple, on rencontre plusieurs cas de figure :

- (i) Tombes totalement remaniées par le pillage, où l'inhumation simultanée des différents sujets est impossible à prouver ;
- (ii) Tombes relevant de phases chronologiques différentes qui se sont recoupées, et qui ensuite ont été pillées et considérées comme doubles ou multiples à la fouille en raison du mélange des ossements ;
- (iii) Emplacements de tombes réutilisés lors d'une même phase chronologique ;
- (iv) Inhumations simultanées prouvées : cas des tombes intactes ou suffisamment peu perturbées pour permettre une analyse fine : S11, S34, S55 (Crubézy, 1998a). Dans d'autres tombes (S24), cette simultanéité peut être envisagée mais rien ne permet de la prouver. Rappelons à ce propos que nombre de problèmes archéologiques sont liés au fait que, dans le cimetière de l'Ouest, les sujets sont inhumés dans le sable, ce qui rend impossible, par exemple, la reconnaissance des fosses d'inhumation (Crubézy *et al.*, 1992).

Dans plusieurs cas du cimetière de l'Ouest, la simultanéité des inhumations ne fait cependant aucun doute. La tombe S55 contenait six sujets, deux adultes et quatre enfants (Janin, 1993 ; Crubézy, 1998 : 53 ; Crubézy, Janin et Midant-Reynes, 2002). C'est la sépulture la plus ancienne de la nécropole (Nagada IC, vers 3500 avant J.-C.). Elle est située sur une éminence qui domine le Nil, et l'ensemble du cimetière s'est organisé par rapport à elle. Les sujets ont été déposés dans les restes d'un foyer. Il y a certainement une hiérarchie dans la disposition des squelettes ; les deux adultes devaient avoir une position nettement plus centrale que les quatre enfants, qui sont relégués dans le quart sud de la fosse. Aucune trace de mort violente n'a pu être suspectée sur les os. Face à une sépulture multiple d'une telle importance, deux hypothèses classiques peuvent alors être évoquées : (i) soit une sépulture de catastrophe, à la suite d'une épidémie ou d'un massacre par exemple ; (ii) soit celle de décès provoqués, sacrifices notamment. En fait, S55 ne rappelle en aucun cas les sépultures de catastrophes

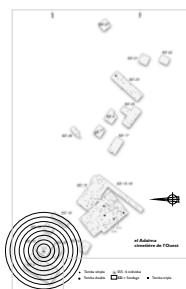


fig. 1, p. 76

telles qu'on peut les voir, par exemple, en Europe à l'époque historique lors des épidémies ; les sujets n'ont manifestement pas été jetés et les pratiques funéraires sont très élaborées. Dès lors, soit il faut retenir l'hypothèse du sacrifice, soit celle de la mort simultanée de six sujets qui aurait tellement marqué les esprits qu'ils auraient eu droit à une inhumation tout à fait particulière, exceptionnelle, et que leur tombe serait devenue par la suite un élément central du paysage. Notons que si l'hypothèse du sacrifice devait être retenue, les enfants sont déposés dans des positions classiques, en rapport avec celles observées dans la nécropole ; les considérer comme des « offrandes » serait trop facile et certainement loin de la vérité. Ils apparaissent cependant en « association », tout comme les vases groupés en une fois six et deux fois trois, ce qui est pour le moins troublant.

À l'est de cette sépulture, quelques tombes sont très particulières, car elles présentent l'inhumation simultanée de deux sujets. Ces sépultures, S11, S34 et S24, sont espacées entre elles et peuvent être rattachées à une occupation Nagada IIA (vers 3400 avant J.-C.). Par ailleurs, trois des sujets présentant des incisions sur le rachis cervical et provenant de tombes archéologiquement doubles proviennent de sépultures remaniées de cette zone. S11 est la tombe d'une femme et d'un enfant certainement apparentés ; S34 contient deux hommes jeunes, certainement parents du côté de leur lignée maternelle ; aucun ne présente de traces de mort violente. L'inhumation simultanée d'une mère et d'un enfant est une situation peu fréquente, mais connue à l'époque historique (Crubézy *et al.*, 2000), pour laquelle les anthropologues posent régulièrement la question des causes du décès de l'enfant : pour certains, en effet, on aurait préféré tuer l'enfant plutôt que de le voir dépérir et mourir lentement. Si S34 est étonnante, elle connaît un parallèle à Hiérakonpolis où, à la même période, une tombe double contient elle aussi deux hommes jeunes, déposés dans des positions semblables à celles d'Adaïma, et présentant tous les deux des incisions sur leur rachis cervical, qui pourraient être en rapport avec un égorgement (Maish, 1998 ; Maish et Friedman, 1999).

Dans le cimetière de l'Est, la sépulture n° 466 est plus récente que les précédentes, datant de la 1^{re} dynastie. C'est, pour l'instant, la seule tombe double de cette partie de la nécropole, mais nous avons pu démontrer que les inhumations n'y étaient pas simultanées. Les deux sujets qui occupent cette tombe en fosse, creusée dans le limon, sont un homme adulte (âge indéterminé) et une femme âgée. L'homme est harmonieusement disposé au fond avec l'un de ses pieds (complet) totalement remanié. La femme est en porte à faux, comme jetée parmi les vases qui occupent la partie supérieure de la fosse. Elle présente une incision sur la face antérieure de sa troisième vertèbre cervicale, en rapport avec un égorgement.

L'un des vases proches du sujet masculin est cassé, les tessons étant dispersés au fond de la fosse, à l'exception d'un gros fragment de panse au contact du sujet féminin. Dès lors, la reconstitution la plus vraisemblable des gestes pourrait être celle-ci : (i) dépôt d'un premier sujet dans une fosse profonde, accompagné d'offrandes sous forme de vases ; (ii) puis, à distance dans le temps (quelques mois à quelques années, le temps que l'un des pieds passe à l'état de squelette), réouverture de la tombe, avec, à cette occasion, le bris (accidentel?) d'un des vases qui s'y trouvait et le remaniement (accidentel) de l'un des pieds du premier inhumé ; (iii) dépôt d'un nouveau sujet (égorgé) et réarrangement vraisemblable des vases du premier inhumé (d'après l'étude de la dispersion des tessons) et peut-être dépôt d'autres vases (à titre d'hypothèse). Les opérations (ii) et (iii) seraient certainement contemporaines ; la profondeur initiale de la tombe, inhabituelle à cet endroit du cimetière, suggère qu'elles avaient peut-être été prévues dès le creusement, donc dès l'inhumation du premier sujet. Par rapport aux sépultures doubles les plus anciennes discutées plus haut, la situation du second inhumé suggère qu'il était peut-être considéré comme une offrande, en tout cas situé parmi celles-ci et disposé sans ménagement ni attention particulière. Il ne s'agit pas d'un sacrifice au moment de l'inhumation première, mais à distance, certainement plusieurs années après.

Le sacrifice
humain

Les traces sur les ossements et le recrutement de la nécropole

Les traces sur les os sont largement discutées dans cet ouvrage (Crubézy et Ludes, p. 82-95). Nous rappellerons qu'elles ont été retrouvées, dans quatre cas sur cinq, dans des tombes doubles où seul un sujet en présente. Si elles impliquent parfois un égorgement, elles sont parfois aussi à associer à un enchaînement de faits complexes où la décollation et/ou une large ouverture de la gorge du sujet étaient recherchées. À l'heure actuelle, environ 10 % des égorgements laisseraient des traces sur les os. Même si ce pourcentage est peut-être différent chez des tueurs entraînés, cela signifierait toutefois que, dans le cimetière de l'Ouest, le nombre de sujets décédés de cette façon pourrait avoir été de vingt à quarante. Cela pose le problème du recrutement de cette nécropole et de l'une des anomalies démographiques majeures qui y a été enregistrée : un nombre anormalement élevé de sujets entre dix et vingt ans, par rapport à une population où la mortalité est naturelle (Crubézy, Janin et Midant-Reynes, 2002). Soit cette « anomalie démographique » est due au fait que ce cimetière était en grande partie réservé à cette classe d'âge au détriment des autres (pourtant bien présentes), soit qu'une mortalité tout à fait exceptionnelle, sur plusieurs générations, l'ait intéressé. En raison de la durée du phénomène, la deuxième hypothèse est très improbable et un phénomène culturel doit

donc être évoqué. En raison de la classe d'âge et du sexe intéressé — il s'agit d'hommes jeunes, comme ceux retrouvés à Abydos (cf. *infra*) — l'hypothèse de sacrifices en vient donc à se poser.

Faits et hypothèses

Chacun des faits que nous venons de présenter, s'il était isolé et quantitativement moins représenté, prêterait à discussion, et ne permettrait pas d'évoquer le sacrifice. En effet, certains suicides ou homicides à l'arme blanche, en dehors de tout contexte sacrificiel, peuvent laisser des traces sur les os ; deux sujets peuvent décéder simultanément, et une anomalie démographique renvoie plus à un facteur de biais dans le recrutement qu'au résultat de sacrifices humains. Toutefois, le cumul de ces faits est étonnant et prête pour le moins à discussion : les sépultures doubles et multiples sont nombreuses dans le cimetière de l'Ouest et c'est essentiellement parmi elles que les égorgements hypothétiques ont été rencontrés. Par ailleurs, le cas du cimetière de l'Est est éloquent et ne prête guère à discussion. Ses sépultures doubles et multiples, dans les cas bien conservés, n'évoquent en aucune façon des sépultures de catastrophe naturelle, telles que l'on peut en rencontrer en cas d'épidémies aux époques historiques, certaines (S55) ayant même un mobilier abondant et spécifique. Par ailleurs, lorsque des fouilles sont menées avec des techniques semblables à celles mises en œuvre à Adaïma, comme à Hiérakonpolis ces dernières années, des phénomènes similaires sont reconnus. Quant à l'anomalie démographique, elle évoque le recrutement de certains sites comme Abydos où, justement, l'hypothèse de sacrifices avait déjà été envisagée.

Si nous considérons donc qu'à Adaïma nous avons suffisamment de faits pour évoquer l'hypothèse d'inhumations de sujets mis à mort en contexte funéraire, les modalités de ces exécutions, leurs circonstances et les modalités d'enterrement des sujets qui les ont subies semblent variables. Même s'il a pu y avoir une prédominance d'hommes jeunes, tous les âges et tous les sexes sont représentés. Si nous posons la question de savoir pour qui ces mises à mort ont été réalisées, force est de constater que la disposition des corps n'apporte pas de réponse. Dans aucun cas nous n'avons pu prouver que l'un des sujets avait été sacrifié lors du décès d'un autre⁷. La tombe S466 démontre le contraire, même si la position particulière du sacrifié suggère qu'il a pu être exécuté pour le premier inhumé. À ce propos, à l'exception de S466 (très récente par rapport aux autres), aucun des sujets potentiellement sacrifiés n'a été traité comme une offrande. En ce qui concerne la cause de ces mises à mort, il faut noter que les sépultures multiples sont nombreuses au début de l'histoire de la nécropole, à un moment où celle-ci ne fonctionnait pas comme le cimetière de la communauté, mais

7 Dans la tombe double de Hiérakonpolis, semblable à la tombe double d'Adaïma (S34), les deux hommes inhumés simultanément pourraient avoir été sacrifiés.

plutôt comme une aire privilégiée, peut-être à vocation religieuse, où les élites ne tarderont d'ailleurs pas à s'installer (Crubézy, 1998 ; Crubézy, Janin et Midant-Reynes, 2002).

Égypte prédynastique et sacrifices humains

8 Ni en Grèce, comme le montre Georgoudi, 1999, dans un article parallèle à celui de J. Yoyotte.

9 Comme l'indiquent le trou de suspension et le nom de l'huile figurant dans le texte ; ces étiquettes sont de très petites dimensions.

10 Pour Helck (1987 : 20), le cœur de la victime est arraché : «...ein Mensch getötet und sein Herz heraus-genommen wird».

11 Pour une lecture plus précise des textes, voir les articles de M. Baud et M. Étienne, dans ce volume, p. 96-121, ainsi que celui de B. Menu, p. 122-135.

Nul ne peut, depuis l'article fondamental de J. Yoyotte (1980-1981), prétendre que la pratique de sacrifier des êtres humains a été totalement inconnue en Égypte⁸. Cependant, les cas qu'il a étudiés ne sont ni prédynastiques, ni en contexte funéraire. La mise à mort d'humains y apparaît comme un acte sacrificiel « fort », adressé, dans des moments exceptionnellement graves, à des dieux en colère. Elle est un « plus » de la pratique sacrificielle, qui participe à la remise en place d'un ordre bouleversé.

Les cas relevés à Adaïma ont le mérite d'attester l'existence, dès Nagada 1C au moins (vers 3500 avant J.-C.), de mises à mort d'êtres humains en contexte funéraire. Hors ce site, existe-t-il des attestations de telles pratiques ? Il ne fait aucun doute qu'on en trouverait si l'on était en mesure de réexaminer tous les squelettes des cimetières prédynastiques. La récente découverte, par nos collègues américains, de semblables traces sur les vertèbres de sujets inhumés à Hiérakonpolis, en apporte la preuve (Friedman, 1999 : 11-14, fig. 12). Mais lorsqu'on évoque le problème des sacrifices humains en Égypte pré- et protodynastique, on songe immédiatement à l'iconographie des tablettes de Djer et de Aha, et, en milieu funéraire, aux deux grands sites de référence : Abydos et Saqqara. Nous les analyserons successivement.

Les tablettes de Djer et de Aha

Découverte dans la tombe d'Hemaka, à Saqqara et conservée au musée de Berlin, cette étiquette de jarre à huile⁹, en bois d'ébène, est au nom du roi Djer (Emery, 1938 : 35, cat. n°411, fig. 8 et pl. 17). Elle présente en trois registres des scènes dont l'interprétation a fait couler beaucoup d'encre — ce qui est le cas pour la plupart des documents de ce type (fig. 2). Sur l'identification de l'une d'elle, néanmoins, il semble n'y avoir pas d'hésitation et c'est précisément celle qui nous intéresse : en haut, à droite, sous le trou de suspension, on remarque deux personnages agenouillés, face à face ; celui de droite a les bras apparemment liés derrière le dos, tandis que celui de gauche, plus grand, plonge un objet (type couteau) dans sa poitrine et tend de l'autre main un récipient (sans doute destiné à recevoir le sang)¹⁰. La scène est surmontée des deux plantes de Haute et de Basse-Égypte soulignées par le signe « recevoir »¹¹. À gauche de ce groupe,

Le sacrifice
humain

65

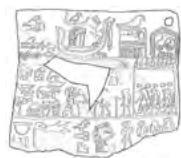
Égypte



fig. 2, p. 77



fig. 3 et 4, p. 78



12 Celui-là même qui sert à écrire le nom de Narmer.

13 Wilkinson, 1999 : 266, en relation avec un passage des textes des Pyramides où une échelle sert au roi défunt à rejoindre les étoiles.

14 Vandier, 1952 : 845.

15 Weill, 1961 : 8. Cet auteur interprète l'ensemble de la tablette à la lumière des scènes de funérailles représentées dans les tombes de Rekhmiré et Montouherkhepechef, du Nouvel Empire.

16 Helck, 1987 : 153-154.

17 Sur l'interprétation « mort des Deux Maîtresses ou des Deux Reines », voir Helck, 1987 : 154, n. 5. Pour une réinterprétation de cette iconographie, cf. Baud et Étienne dans ce volume, p. 96-121.

18 Il s'agit en fait d'un fragment que l'on a pu compléter grâce à un autre morceau d'une scène identique (Petrie, *o.c.*, pl. III, n°4), ce qui porte à trois, au minimum, le nombre de documents où cette scène se trouve attestée. Voir aussi B. Menu dans ce volume, p. 122-135.

se dirigeant vers le roi Djer, exprimé par son nom dans le *serekh* surmonté du faucon (le nom d'Horus), une procession légendée par le signe *ms*, « façonner », est formée par des porteurs de différents objets : en partant de la gauche, on relève une lance, un oiseau (pélican?), un poisson-chat *nar*¹², une statue momiforme et un objet qui a été diversement interprété : une échelle¹³, un autel à feu¹⁴, voire un traîneau¹⁵. L'ensemble peut être ainsi compris : « faire naître, façonner les objets de culte (lance, oiseau, etc.) pour le roi Djer, lorsqu'il reçoit les plantes de Haute et de Basse-Égypte ». C'est à cette occasion qu'une victime humaine est sacrifiée. Le cortège se poursuit au second registre avec la présentation de l'enseigne au taureau¹⁶, suivie de celle du coffret, puis de la présentation de boules d'encens (?) et enfin de deux personnages en chaise à porteur, dont l'étrange mèche qui jaillit de la tête peut représenter la coiffure en désordre ou un filet de sang. Dans les deux cas, on a affaire au deuil et à la mort¹⁷. Le dernier registre renvoie au nom de l'huile et à sa quantité, l'étiquette étant à l'origine attachée, par une cordelette, à un vase contenant cette matière (*supra* n. 5).

La scène du sacrifice se retrouve sur une tablette de Aha (**fig. 3.1-3**), provenant d'Abydos (Petrie, 1901 : pl. III, n°6)¹⁸. Devant le nom du roi, placé à gauche sur le document, se trouvent une porte, un personnage debout, en pagne, portant un bâton, puis la scène en question, dominée, comme sur la tablette de Djer, par l'inscription : « recevoir les plantes de Haute et de Basse-Égypte » ; à droite, sous le signe *ms* « façonner », se dressent le faucon sur pavois et la nébride¹⁹. Les interprétations proposées divergent peu : un personnage dont le haut rang est exprimé par le bâton — peut-être le roi lui-même ? — assiste, devant la porte du palais, au sacrifice d'une victime humaine, à l'occasion de la fête (?) au cours de laquelle le souverain reçoit les plantes de Haute et de Basse-Égypte et où sont façonnés Horus sur son pavois et la nébride.

La relation entre l'union du Double Pays et le sacrifice humain apparaît donc attestée trois fois au moins entre les règnes de Aha et de Djer²⁰ ; elle figure dans ce cas-ci dans un contexte manifestement funéraire.

D'une autre manière, la tablette de Nagada (**fig. 4**), au nom du roi Aha, rejoint la question des victimes humaines en présentant, au second registre, dans le contexte d'un repas, une rangée de trois (pluriel) personnages accroupis parmi les offrandes alimentaires (Vandier, 1952 : 827-830 ; Spencer, 1993 : 63, fig. 42). En effet, le centre du registre est occupé par une grande marmite installée sur un support, marmite dont le contenu est remué par un ou deux personnages, à l'aide d'une grande cuiller (?) au manche coudé. Un personnage portant bâton — le roi ? — se tient debout, devant un édifice abritant trois (pluriel) individus de haut rang. Il assiste



fig. 5 et 6, p. 79



19 La nébride est une peau d'animal sans tête, pendue à un mât. On a proposé d'y voir la peau dans laquelle le cadavre d'Osiris avait été enveloppé (Helck, 1987 : 55-56). Sur l'origine et la signification de cet objet, cf. Logan, 1990.

20 Pour Helck (1987 : 149), il nous est difficile de saisir pleinement le contexte mental qui sous-tend cette relation, dans la mesure où l'épisode du « sacrifice humain » a été par la suite consciemment passé sous silence : « Es ist eindeutig ein Menschenopfer, das aber in den beschriebenen Weise bewußt vergessen worden ist, so daß wir den gedanklichen Zusammenhang zwischen diesem Menschenopfer und dem « Entgegennehmen » der beiden Landesteile nicht mehr nachvollziehen können ».

21 Légende très peu visible. Cf. la reconstruction de Helck, 1987 : 146 ; traduction de Kaplony, 1963 : 295.

22 Cité par Vandier, 1952 : 833 : « *Vikentiev* prétend qu'ils ont des têtes d'hippopotames, et que l'artiste leur a donné intentionnellement l'aspect sethien ». Ce n'est cependant pas évident : M. Baud et M. Étienne proposent d'y voir des sacrificateurs (ce volume, p. 96-121).

à la scène de préparation du repas de la même façon qu'il assistait à celle du sacrifice humain sur les deux tablettes précédentes. Une légende hiéroglyphique, située juste au-dessus de la marmite, indique : « offrandes de Haute-Égypte et nourritures de Basse-Égypte »²¹. On retiendra, parmi les offrandes accumulées, la présence d'êtres humains²², sans doute des prisonniers sacrifiés à l'occasion de ce repas (Loggan, 1990 : 67). On note également, dans le dernier registre, face au nom de l'huile, quatre individus se dirigeant vers la gauche, les mains (liées?) sur la poitrine. R. Weill (1961 : 25) les interprète comme des danseurs, les *Mu.w*, les mêmes que ceux que l'on trouve sur la massue de Narmer, ce qui pourrait renvoyer à l'univers du deuil. On ne peut cependant exclure qu'il s'agisse d'ennemis vaincus.

Tout se passe comme si nous avions là un prototype de ce qui deviendra le stéréotype des scènes d'offrandes sur les stèles et sur les parois des tombes. Mais de ce prototype s'effaceront la préparation du repas, illustrée par la marmite, et la présence d'êtres humains²³, tout comme disparaîtra la scène du sacrifice dans la cérémonie de « recevoir les Deux Terres ».

Les tombes subsidiaires d'Abydos et de Saqqara

À Abydos, la nécropole des rois thinites fouillée par E. Amélineau (1895-1898), par F. Petrie (1899-1900), puis par E. Naville et E. Peet, entre 1910 et 1914, fait l'objet depuis 1973 d'investigations par l'Institut allemand d'archéologie du Caire, travail qui a considérablement renouvelé nos données sur la question (Dreyer, 1990 ; 1992). Haut lieu d'inhumation des rois de la 1^{re} dynastie et, en partie, de la 1^{re} dynastie, le site de Oumm el-Qaab a livré des tombes monumentales de briques crues, dont l'architecture a été le sujet de bien des débats (fig. 5 et 6). En particulier, la présence d'un nombre plus ou moins important — parfois considérable — de petites chambres autour, à côté ou à proximité de la chambre funéraire, a suggéré à Flinders Petrie l'existence d'une pratique du sacrifice humain (1901 : 14), idée reprise par G.A. Reisner (1936 : 75-121) qui interprète ces tombes comme des « *Sati-burials* », rencontrées dans l'aire soudanaise (voir Patrice Lenoble, dans ce volume, p. 164-179), et dont le nom, *Sati*, évoquant le sacrifice humain, est d'origine indienne. Ainsi, ce que l'on appellera dorénavant « tombes subsidiaires » pose le problème du sacrifice humain en relation avec l'inhumation des rois de la 1^{re} dynastie, en un écho aux grandes tombes royales d'Ur, en Mésopotamie (voir Jean-Daniel Forest, dans ce volume, p. 180-189). Pour Reisner, qui reprend la documentation de Petrie, toutes les tombes subsidiaires ne signent pas systématiquement une telle pratique, et les seuls cas où le toit couvre à la fois la sépulture principale et ces tombes annexes sont retenus. Ils concernent la tombe

Le sacrifice
humain

67

Égypte



fig. 6, p. 79

23 Si, comme l'a relevé Vikentiev (cf. n. 22), ces êtres humains ont été transformés, «sethianisés», c'est qu'on a gommé leur humanité, au sens égyptien du terme, les transformant en êtres dangereux, en ennemis ressortissant d'un univers démoniaque. On rejoint là une pratique qui est au cœur de la monarchie égyptienne : la destruction des rebelles et de tout être considéré comme dangereux par des pratiques d'envoûtements à caractère sacrificiel. On renverra, pour cette question, à l'article de fond de Yoyotte 1980-1981. On peut également se demander si Vikentiev n'a pas été influencé, dans la lecture de ce document, par sa connaissance des textes.

24 On doit se reporter à l'état des connaissances en 1936. Aujourd'hui, l'existence d'un roi Ménès est controversée et la tombe attestée de Narmer est sans chambres subsidiaires. En revanche, le nombre de tombes subsidiaires autour de la tombe de Djer s'élève à 590 depuis les fouilles allemandes.

25 Pour le résumé du travail de Klug, voir dans ce volume p. 103, n. 5.

de Semerkhet et de Qa'a, les deux derniers rois de la 1^{re} dynastie (fig. 6). Partout ailleurs, on peut avoir affaire à des tombes subsidiaires ordinaires, où «the person dies an ordinary death and is buried in his time in a grave prepared by the king or master in anticipation of his death» (Reisner, 1936 : 118). Il faut cependant noter que, dans la plupart des cas, la superstructure des tombes n'étant pas conservée, les attestations de Semerkhet et de Qa'a nous donnent, là encore, un minimum.

Pour Reisner, Djer introduit une extension de la pratique déjà attestée sous Ménès et Narmer²⁴, avec une centaine de tombes subsidiaires autour de la tombe principale, au nombre desquelles on peut identifier, par la présence d'objets et de stèles, des dames du harem et des personnalités de la cour. Les mêmes se retrouvent, mais en moins grand nombre, autour de la tombe de Djet, puis de Den, où, d'après Reisner, les deux types de tombes — *Sati-burials* et tombes ordinaires — pourraient coexister. La distribution est atypique chez Anedjib et pourrait traduire ici encore les deux types d'inhumation. Enfin on les trouve bien attestées, quoique moins nombreuses chez Semerkhet et Qa'a (68 et 26 respectivement).

Mis à part les complexes de ces deux derniers rois, partout ailleurs les reconstructions proposées par Reisner, quelque convaincantes qu'elles pussent être, n'en appelaient qu'à la liberté de chacun d'y croire ou de ne pas y croire. Il fallait une eau nouvelle pour faire tourner le moulin du sacrifice humain.

Les travaux allemands, conduits par G. Dreyer, ont permis d'apporter sur ce thème de précieuses précisions (Dreyer, 1990 et 1992). La reprise des fouilles de la tombe du roi Aha (complexe B10/15/19 + l'ensemble B16), premier roi de la 1^{re} dynastie, après les déblaiements intempestifs d'E. Amélineau et plus rigoureux de F. Petrie, ont amené à dégager, dans les débris provenant des tombes subsidiaires (B16), des ossements humains, qui, bien que mélangés, appartenaient pour la plupart à des individus de sexe masculin, morts aux environs de 20 ans²⁵. Aucun, est-il souligné, n'avait plus de 25 ans, et G. Dreyer conclut (1992 : 59) : «This means that they must have been killed when the king was buried. The low age also indicates that most probably they were not high-ranking officials, but rather strong, young servants.»

L'attention des fouilleurs fut également attirée par des ossements animaux, qui, analysés par J. Boessneck et A. von den Driesch, se révélèrent ceux de sept jeunes lions, manifestement élevés en captivité.

Les tombes subsidiaires n'intéressent pas seulement les tombes royales. Elles s'étendent aux «enceintes funéraires», situées à plusieurs centaines de mètres en contrebas du cimetière d'Oumm el-Qaab, près des constructions monumentales de Peribsen et Khasekhemouy



fig. 5, p. 79

26 Kemp, 1966, 1967;
Kaiser, 1969;
O'Connor, 1989.

27 D'autres fonctions
ont été suggérées,
cf. Kemp, 1966 : 14.
Ce dernier propose
d'y voir des « Funerary
Palaces », lieux
de résidence du *ka*
du roi défunt.



fig. 7, p. 80



fig. 8, p. 81

(II^e dynastie), l'une et l'autre respectivement nommées « Fort » et « Shounet el-Zebib » (**fig. 5**). Là, dès 1922, F. Petrie avait mis au jour trois groupes de tombes parées de briques, construites en tranchée autour d'un vaste espace rectangulaire. Par leur analogie avec les tombes subsidiaires qui entourent les sépultures royales, elles inspirèrent à Petrie l'idée qu'il s'agissait là encore de tombes de sacrifiés au service des destinées royales : il les nomma « Tombs of the Courtiers » (Petrie, 1925) et les data, grâce à l'analyse de leur contenu, des règnes de Djer, de Djet et de Merneith. Les nombreux travaux effectués par la suite permirent de déterminer que ces groupes de tombes couraient le long d'enceintes à façade de niches et de redans²⁶, ces ensembles devant constituer des lieux réservés à l'exercice du culte funéraire royal²⁷. Ainsi, les tombes royales d'Oumm el-Qaab se présentaient comme des complexes monumentaux dédoublés comprenant, dans le désert, la tombe elle-même avec ses chambres annexes et ses tombes subsidiaires, et plus loin, dans la Vallée en contrebas du plateau, un lieu de culte individuel.

Les fouilles conduites par W.B. Emery (1938, 1939, 1949, 1954 et 1958) dans le secteur nord du plateau de Saqqara, entre 1938 et 1956, mirent au jour les tombes monumentales d'une nécropole thinite qui n'aurait pas tardé à s'inscrire comme rivale d'Abydos (**fig. 7**). Il n'est point de notre propos de reprendre ici l'exposé d'un débat que les découvertes des archéologues allemands à Abydos semblent bien — au moins pour un temps — avoir clos. Les monuments funéraires de Saqqara, destinés à des personnages de haut rang, étaient composés d'une chambre funéraire souterraine, surmontée d'un tumulus, le tout enveloppé dans une superstructure rectangulaire de briques crues présentant une façade à niches et redans. Comme à Abydos, mais en plus petit nombre, des tombes subsidiaires disposées en tranchée s'alignaient le long des côtés (**fig. 8**) et, comme à Abydos, des stèles, par endroits, indiqueraient le statut de leur propriétaire. Cependant, tant par l'élaboration de leur architecture que par leur contenu, toutes les tombes subsidiaires ne sont pas identiques et, dans un article de fond consacré à cette question, B. Kemp put comparer Saqqara, Oumm el-Qaab et les enceintes funéraires (Kemp, 1967). Il s'est avéré que si les tombes de Saqqara et des enceintes révélaient essentiellement des inhumations d'artisans, celles d'Oumm el-Qaab intéressaient surtout des personnages de haut rang. Ainsi, au nombre des quatre-vingt-dix-sept stèles privées issues des tombes subsidiaires de Djer, soixante-seize appartenaient à des femmes du harem royal.

Comme on le voit, dans ces deux « grands » cas qui font référence pour l'Égypte, on possède plus de fortes présomptions que de certitudes. Le fort pillage qui a prévalu durant des décennies à Abydos a rendu illisibles les traces déjà ténues du sacrifice humain. Aucun squelette

Le sacrifice
humain

69

Égypte

en place n'a été mis au jour, ni à l'intérieur des tombes, ni dans les tombes subsidiaires. S'il y a eu mise à mort collective au moment des funérailles royales, rien n'apparaît de la manière dont les victimes furent sacrifiées. On peut seulement noter qu'elles occupaient dans la société une place qui leur valait une sépulture propre. Il est, d'une part, peu probable, comme l'avait remarqué G.Reisner, que toutes les tombes subsidiaires aient été des tombes de sacrifiés et que la cour entière ait suivi le roi dans la mort ; mais il apparaît, d'autre part, difficile de nier le sacrifice d'êtres humains au cours des funérailles royales.

Conclusion

L'exécution en contexte funéraire n'a, à notre connaissance, été mise en évidence que pour la période pré- et protodynastique. Cependant, la fragilité des données archéologiques invite à la plus grande prudence sur les interprétations que l'on peut avancer.

À Adaïma, le contexte brouillé par le fort pillage ne permet guère de s'avancer quant à l'identification des sacrifiés et de ceux à qui ils étaient destinés. Tout au plus pouvons-nous revenir sur la question de l'espace funéraire et nous demander quelles interactions pouvaient avoir les tombes entre elles : S26 aurait pu fonctionner avec S24, cette dernière tombe révélant un investissement particulier.

À Abydos, comme à Saqqara, les relations entre tombe principale et tombes subsidiaires sont claires, puisque les secondes émanent évidemment de la première. Mais un doute crucial pour notre propos demeure sur la simultanéité des inhumations. Même si, comme l'ont démontré les récentes découvertes des archéologues allemands, on peut fortement présumer la pratique du sacrifice humain lors des funérailles des rois de la 1^{re} dynastie, il reste l'irritante question de savoir combien et qui, ce dont seules des fouilles scrupuleuses lorsqu'il en était encore temps auraient pu nous informer.

Ces éléments, si ténus soient-ils, autorisent néanmoins à s'arrêter sur la question du sacrifice humain en contexte funéraire en Égypte pré- et protodynastique, et à s'interroger sur leurs possibles significations à la lumière des données accumulées par l'anthropologie sociale.

D'emblée, les *Sati-burials* d'Abydos ont été rapprochés des grandes tombes royales d'Ur, en Mésopotamie, de la Chine des Shang et des cultures soudanaises (Kerma, Napata), intégrées dans une relation avec les monarchies naissantes, où elles apparaîtraient comme un « plus » dans l'affirmation du pouvoir. « It was a symbol of the transitional process from

prehistory to history, from small-scale chiefdom to an unified, totalitarian state. It was an aberration of power at a time when power was becoming the game everyone played. As such, it quickly fell into disuse once the rules of the game were firmly established after the passing of Khasekhemwy and the second dynasty around 2700 B.C.» (Hoffman, 1980 : 279).

Certes, comme nous l'avons noté plus haut, le souci des morts doit d'abord être pensé par rapport à ses effets sur les vivants (Albert, Crubézy et Midant-Reynes, dans ce volume). À ce titre, il contribue à créer des liens sociaux en certifiant, notamment, la hiérarchie. Ainsi s'expliquerait qu'à la fin de la 1^{re} dynastie, l'institution monarchique se soit sentie suffisamment affirmée, assez sûre d'elle-même pour faire l'économie de la plus somptuaire des dépenses funéraires : la vie humaine. En fait, tout rite a trois fonctions principales : (i) gérer l'angoisse et l'agressivité (rationalisation intellectuelle) ; (ii) assurer et structurer le lien social ; (iii) médiatiser les options de vie et les adhésions de sens (d'après Kaempf *et al.*, 2000). Nous comprenons facilement que, dans le contexte de la formation d'un État et de la montée en puissance de ceux dont émergera un jour le pharaon, la pratique sacrificielle ait pu se développer. En effet, il ne pouvait que créer des liens sociaux en certifiant, notamment, la hiérarchie.

Par ailleurs, la mort est rupture. C'est le désordre essentiel qui va à l'encontre de la société, dont le souci unique est de s'installer dans la durée. Deux forces entrent en conflit, ordre et chaos, dans un bras de fer qui provoquera inmanquablement le déchirement du tissu social, à moins que l'on calme le jeu, que l'on répare en quelque sorte les dégâts provoqués. La mort du chef apparaît donc comme un danger pour l'ensemble du corps social et les dépenses somptuaires consenties pour ses funérailles sont le prix à payer pour un retour à l'ordre.

C'est bien à ce double niveau que se situe le sacrifice humain dans des contextes funéraires de ce type : (i) l'affirmation de la hiérarchie, garantie de l'ordre social ; (ii) le paiement nécessaire pour éviter le désordre cosmique. Ce double niveau se résume à reboucher au plus vite les béances provoquées par la mort.

On notera, cependant, que la monarchie égyptienne ne s'est pas installée *ad vitam eternam*, mais qu'elle a connu au contraire de graves et longues ruptures, des reconquêtes et de profondes remises en question. Les travaux de ces dernières années ont jeté sur l'image du pharaon un éclairage plus nuancé, où les aspects « divins » sur lesquels les premières études s'étaient focalisées, ont cédé du terrain aux ressorts plus « humains » du personnage (O'Connor et Silverman, 1995). Qu'en est-il du sacrifice humain dans cette très longue histoire ? Pourquoi, toutes les fois que la royauté a dû se reconstruire — notamment après les longues périodes intermédiaires

28 Helck, 1987 : 19-20. Cet épisode appartiendrait au « bewusten Vergessen ».

29 Cf. le rituel d'envoûtement analysé à Mirgissa par Vila, 1973.

— ne s'est-elle jamais entourée de l'appareil sacrificiel qui fut celui des premiers temps ? Celui-ci paraît bien avoir été gommé, comme l'aurait été, d'après W. Helck²⁸, le « meurtre rituel » du roi qui est au cœur de la fête-*sed*.

En fait, plus que la pratique, c'est la disparition du sacrifice humain qui pose la question de sa signification. Il faut que des modifications fondamentales se soient produites dans la structure sociale à l'aube des temps dynastiques pour que, quelle que soit la mégalomanie affichée des rois, quel que soit l'acharnement de leur reconquête, jamais plus le sacrifice humain ne soit inscrit au programme des investissements funéraires. Cette disparition à la fin de la 1^{re} dynastie pourrait être interprétée comme une crise du rite qui serait liée à un éclatement de ses différentes composantes. Ainsi, il n'y aurait plus eu besoin de structurer le lien social de cette façon.

L'idée, émise pour la Mésopotamie par J.-D. Forest, pourrait apporter ici aussi des éléments de réponse : une société qui s'individualise. Le roi ne possède tout simplement plus ceux qui l'entourent, chacun accrochant dorénavant sa petite barque au paquebot royal, au gré de ses propres vents. Le sacrifice humain ne devient alors qu'occasionnel, ponctuel, lié à des états de crise et limité aux êtres considérés dangereux²⁹.

Toutefois, il est possible qu'il y ait eu une crise plus profonde du rite vers les premières dynasties, comme l'évolution des pratiques funéraires à Adaïma pourrait le laisser penser. Le nœud d'une problématique concernant le rite se tient classiquement dans le mythe fondateur (récit) que le rite représente symboliquement de façon répétitive (Kaempf *et al.*, 2000). On ne peut exclure que le mythe fondateur des premières dynasties fût représenté par celui d'Osiris (voir M. Campagno, dans ce volume, p. 136-147) : mort et dépecé, il est reconstitué et vivant. À Adaïma, à la même période, le point le plus fort des pratiques funéraires est le rassemblement des différentes parties de cadavres dans un même endroit (sépultures secondaires), voire des découpes parfois accompagnées de remise en place. Il se pourrait qu'ici le rite et le récit se répondent mutuellement, dans la mesure où le récit (le mythe) est la référence fondatrice, marquant l'antériorité, l'altérité et la distance. Après un paroxysme du rite sacrificiel à la fin de Nagada III qui évoque plus un discours idéologique que le passage à l'acte d'un récit, celui-ci aurait disparu, son sens ne devant plus être lié, pour les Égyptiens de l'époque, au mythe fondateur. Classiquement, lorsqu'un rite perd sa signification, et devient coutume, il persiste encore durant quelque temps lors des moments forts de l'existence : naissance, passage à l'âge adulte, mort. Dans le cas de la longue histoire de la civilisation égyptienne, le moment fort de l'existence de chaque pharaon était la « fête-*sed* » pour laquelle la question du « meurtre rituel » et du sacrifice humain a été posée de longue date (M. Campagno, dans ce volume, p. 136-147). Peut-on y voir

la réminiscence d'un rite lointain, dont la signification exacte était peut-être déjà perdue? La question théologique du dieu ou des dieux que l'on célébrait avec la mise à mort violente d'une victime était peut-être déjà une question sans réponse ■

Bibliographie

- Barta, W., 1979. Bemerkungen zur Bedeutung der im Pyramidenspruch 273/274 geschilderten Anthropophagie, *ZÄS* 106 : 89-94.
- Crubézy, É., 1998a. La nécropole d'Adaïma : une première synthèse, *Archéo-Nil* 8 : 33-65.
- Crubézy, É., 1998b. Des pratiques mortuaires aux rites funéraires : Le difficile passage, in : *Croyances et rites en Rouergue des origines à l'an Mil*, éd. du musée du Rouergue, n°6 : 51-62.
- Crubézy, É., Masset, C., Lorans, E., Perrin, F. et Tranoy, L., 2000. *Archéologie funéraire*, Errance, Paris.
- Crubézy, É., Janin, T. et Midant-Reynes, B., 2002. *La nécropole prédynastique d'Adaïma*, IFAO, Le Caire.
- Dreyer, G., 1990. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 3/4 Vorbericht, *MDAIK* 46 : 53-90.
- Dreyer, G., 1992. The royal tombs of Abydos, in : S. Kerner (éd.), *The Near East in Antiquity. German contribution to the archaeology of Jordan, Palestine, Syria, Lebanon and Egypt*, vol. III, Goethe-Institut Amman : 55-67.
- Duday, H., Crubézy, É., Courtaud, P., Sellier, P., Tillier, A.M., 1990. L'anthropologie « de terrain » : Reconnaissance et interprétation des gestes funéraires, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. 2, n°3-4 : 29-50.
- Emery, W., 1938. *Excavations at Saqqara: The tomb of Hemaka*, Government Press, Le Caire.
- Emery, W.B., 1939. *Excavations at Saqqara 1937-1938: Hor Aha*, Government Press, Le Caire.
- Emery, W.B., 1949. *Great Tombs of the First Dynasty*, I. *Excavations at Saqqara*, Le Caire.
- Emery, W.B., 1954. *Great Tombs of the First Dynasty*, II. *Excavations at Saqqara*, Londres.
- Emery, W.B., 1958. *Great Tombs of the First Dynasty*, III. *Excavations at Saqqara*, Londres.
- Friedman, R., avec Maish, A., Fahmy, A.G., Darnell J.C. et Johnson E.D.,

Le sacrifice
humain

73

Égypte

1999. Preliminary Report on Field Work at Hierakonpolis 1996-1998, *JARCE* 36 : 1-35.
- Georgoudi, S., 1999. À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques, *in* : I. Assmann, F. Graf, T. Hölscher, L. Koenen et J. Scheif (éd.), *Sonderdruck aus Archiv für Religionsgeschichte*, 1. Band, Heft 1, Stuttgart, Leipzig : 60-82.
- Helck, W., 1987. *Untersuchungen zur Thinitenzeit, Ägyptologische Abhandlungen* 45, Wiesbaden.
- Hoffman, M.A., 1980. *Egypt before the Pharaohs. The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*, Londres.
- Janin, T., 1993. Intérêt d'une approche anthropologique des sépultures. Exemple de la nécropole prédynastique d'Adaïma, *Archéo-Nil* 2 : 31-36.
- Kaempf, B., Grellier, I., Parmentier, E., Adler, G., Binz, A., Moldo, R., Pfrimmer T. et Roy A., 2000. Avant-propos, *in* : B. Kaempf (éd.), *Rites et ritualités*, Les Éditions du Cerf, Paris : 7-8.
- Kaiser, W., 1969. Zu den königlichen Talbezirken der 1. und 2. Dynastie in Abydos und zur Baugeschichte des Djoser-Grabmals, *MDAIK* 25 : 1-21.
- Kaplony, P., 1963. *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit, Ägyptologische Abhandlungen* 8, Wiesbaden.
- Kemp, B., 1966. Abydos and the royal tombs of the 1st Dynasty, *JEAO* 52 : 13-22.
- Kemp, B., 1967. The Egyptian 1st Dynasty Royal Cemetery, *Antiquity* 41 : 22-32.
- Lexa, F., 1957. La société prédynastique à l'époque préhistorique, *Archiv Orientalni* 25 : 525-530.
- Logan, T., 1990. The Origin of the imy-wt Fetish, *JARCE* 27 : 61-69.
- Maish, A., 1998. Trauma at HK43, *Nekhen News* 10 : 6-7.
- Maish, A., Friedman R., 1999. Pondering Paddy: Unwrapping the mysteries of HK43, *Nekhen News* 11 : 6-7.
- Minault-Gout, A. et Deleuze, P., 1992. *Balat II. Le mastaba d'Ima-Pepi, FIEAO* 33, Le Caire.
- O'Connor, D., 1989. New funerary enclosures (*Tabelbezirke*) of Early Dynastic period at Abydos, *JARCE* 26 : 51-86.
- O'Connor, D. et Silverman P., 1995. Ancient Egyptian Kingship, *in* : W. Helck (éd.), *Probleme der Ägyptologie* 9, Leyde, New York et Cologne.
- Petrie, W.M.F., 1898. *Deshasheh, EEF*, Londres.

- Petrie, W.M.F., 1900-1901. *The Royal Tombs of the First Dynasty*, EEF Excavations Memoir 18 et 21, Londres.
- Petrie, W.M.F., 1925. *The Tombs of the Courtiers and Oxyrhynchos*, BSAE, Londres.
- Petrie, W.M.F. et Quibell, J., 1896. *Nagada and Ballas*, BSAE, Londres.
- Reisner, G., 1936. *Development of the Egyptian Tomb, down to the accession of Cheops*, Cambridge.
- Spencer, A. J., 1993. *Early Egypt. The rise of civilization in the Nile Valley*, British Museum, Londres.
- Vandier, J., 1952. *Manuel d'archéologie égyptienne. Les époques de formation* t. 1/2, Paris.
- Vila, A., 1973. Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire, in: *L'Homme d'hier et d'aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à A. Leroi-Gourhan*, Paris : 625-639.
- Weill, A., 1961. *Recherches sur la 1^{re} dynastie et les temps pré-pharaoniques*, 2 vol., *Bibliothèque d'Étude* 38, IFAO, Le Caire.
- Wilkinson, T.A.H., 1999. *Early Dynastic Egypt*, Londres.
- Wright, G.R.H., 1979. The Egyptian Sparagmos, *MDAIK* 35 : 345-358.
- Yoyotte, J., 1980-81. Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, *Annuaire de l'EPHE*, v^e section, t. 89, Paris : 31-102.

Le sacrifice
humain

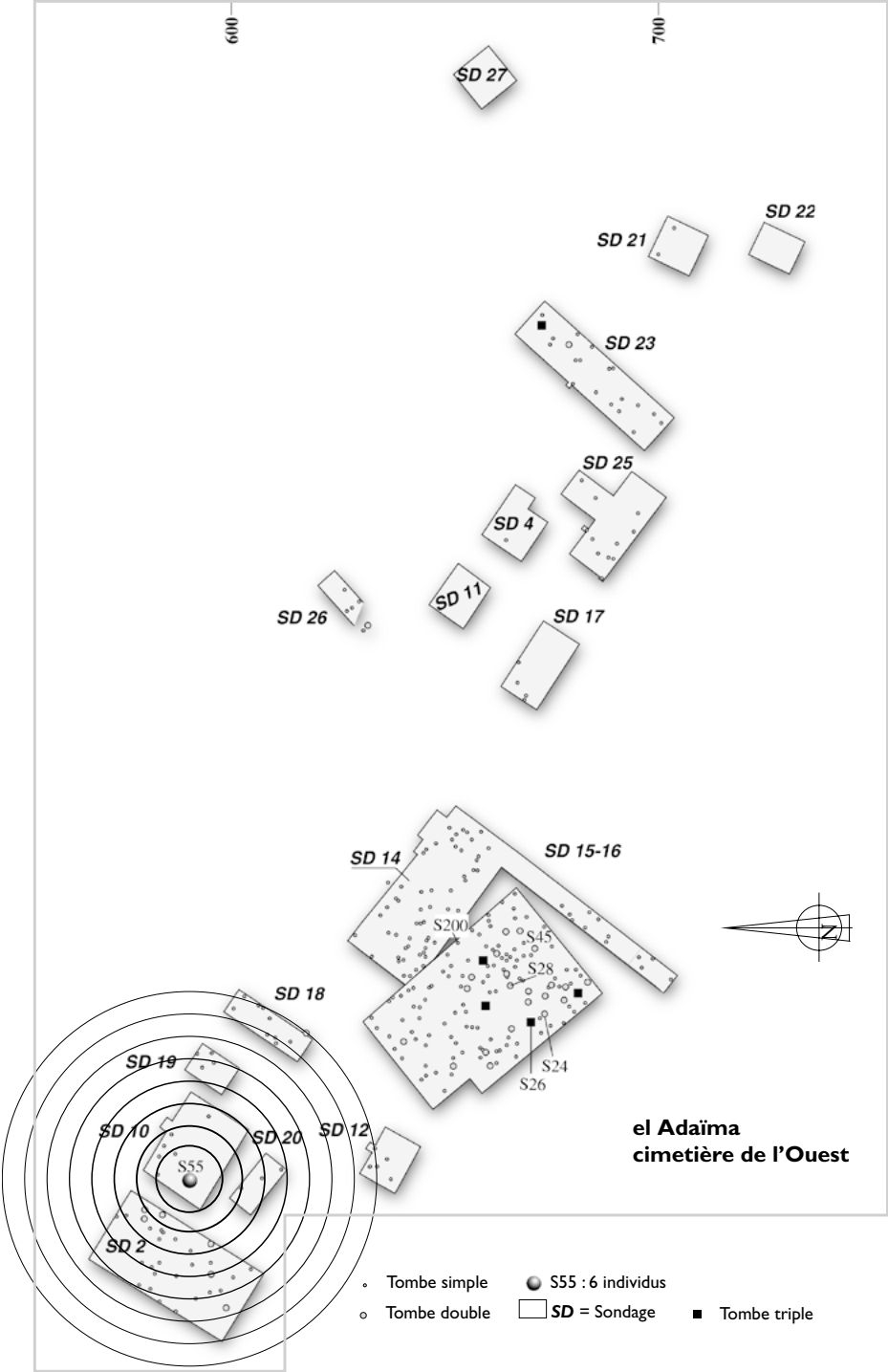
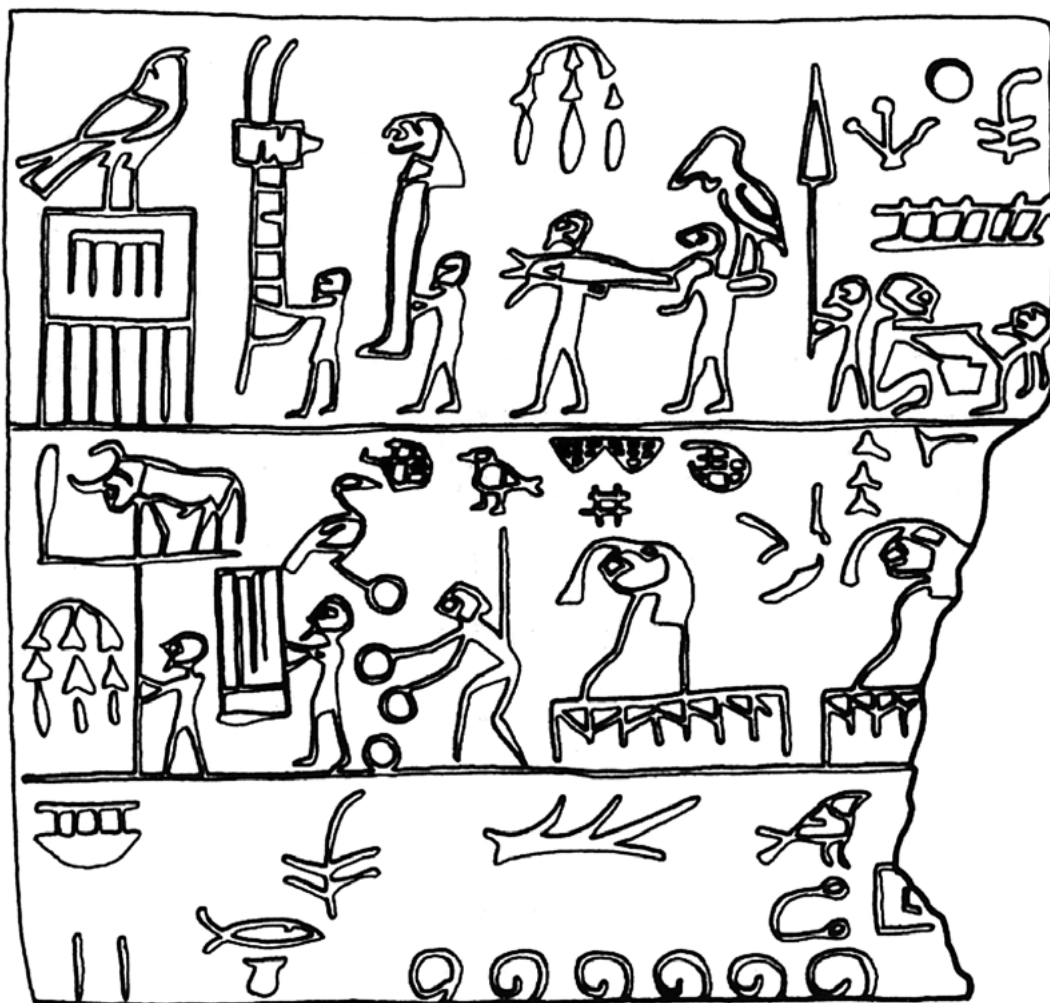


Fig. 1 : Adaïma. La nécropole de l'Ouest
(mission Adaïma, IFAO, Le Caire).



Le sacrifice
humain

77

Égypte

Fig. 2 : La tablette de Djer, tombe d'Hemaka à Saqqara. Musée de Berlin.
Emery, 1938 : 35-39, pl. 17-18; Vandier, 1952 : 845-848, fig. 565; Weill,
1961 : 21 et svt.; Kaplony, 1963 : 981 avec bibliographie; Helck, 1987 : 153;
Wilkinson, 1999 : 266 et fig. 8.2.

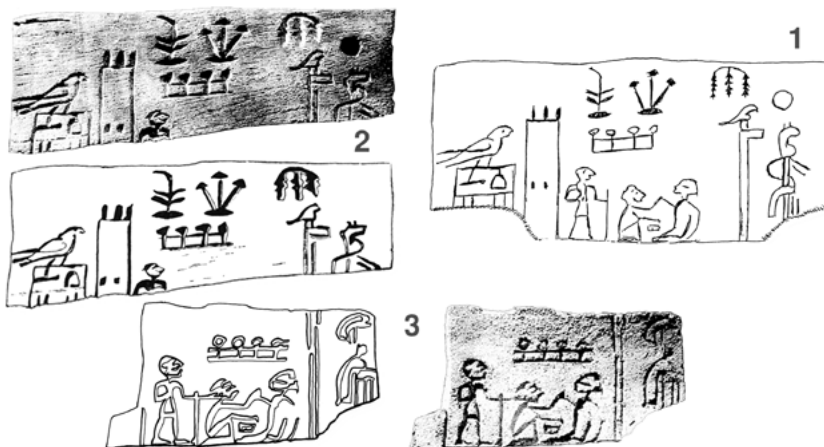


Fig. 3 : La tablette de Aha et fragments similaires, Abydos. Petrie, 1901 : pl. III n°6 et 4 ; Vandier, 1952 : 835, fig. 559 ; Weill, 1961 : 33 ; Helck, 1987 : 149 ; Logan, 1990 : 66-67 ; Wilkinson, 1999.

Le sacrifice
humain

78

Égypte

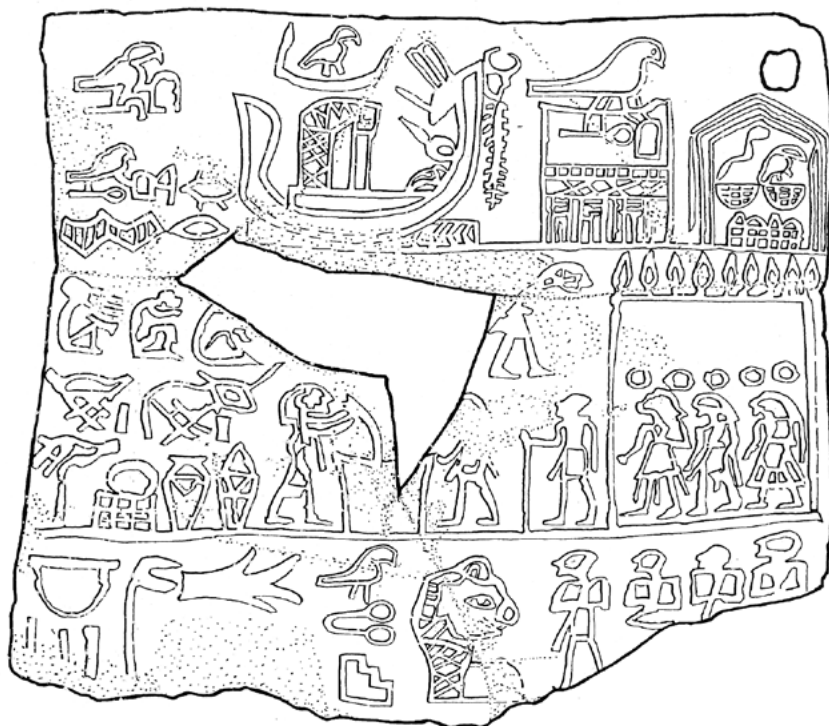


Fig. 4 : La tablette de Aha, Nagada. Spencer, 1993 : 63, fig. 42 ; Vandier, 1952 : 827-834 et fig. 556 ; Weill, 1961 : 32 ; Helck, 1987 : 146.

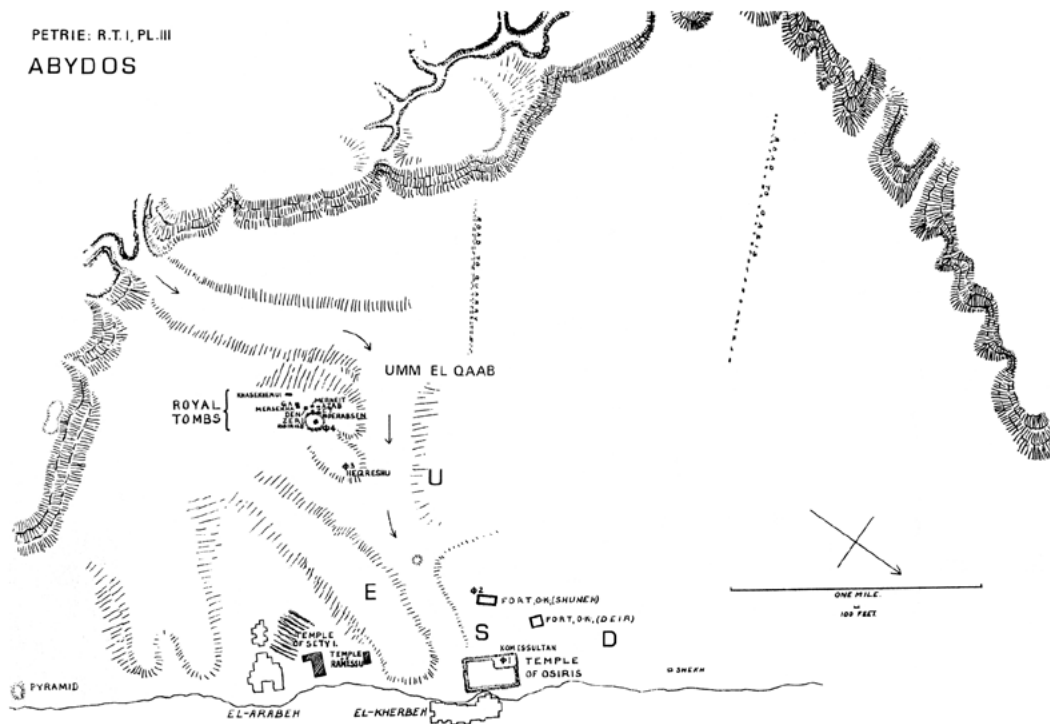


Fig. 5 : La nécropole d'Abydos (d'après Petrie, 1900, pl. III).

Le sacrifice
 humain

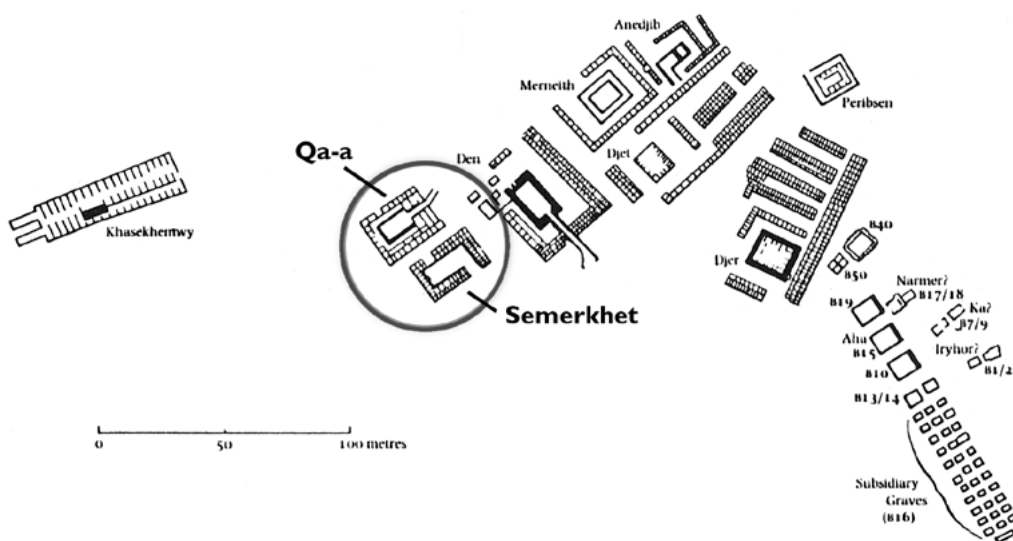


Fig. 6 : Oumm el-Qaab, la nécropole des rois thinites
 (d'après Spencer, 1993 : fig. 53).

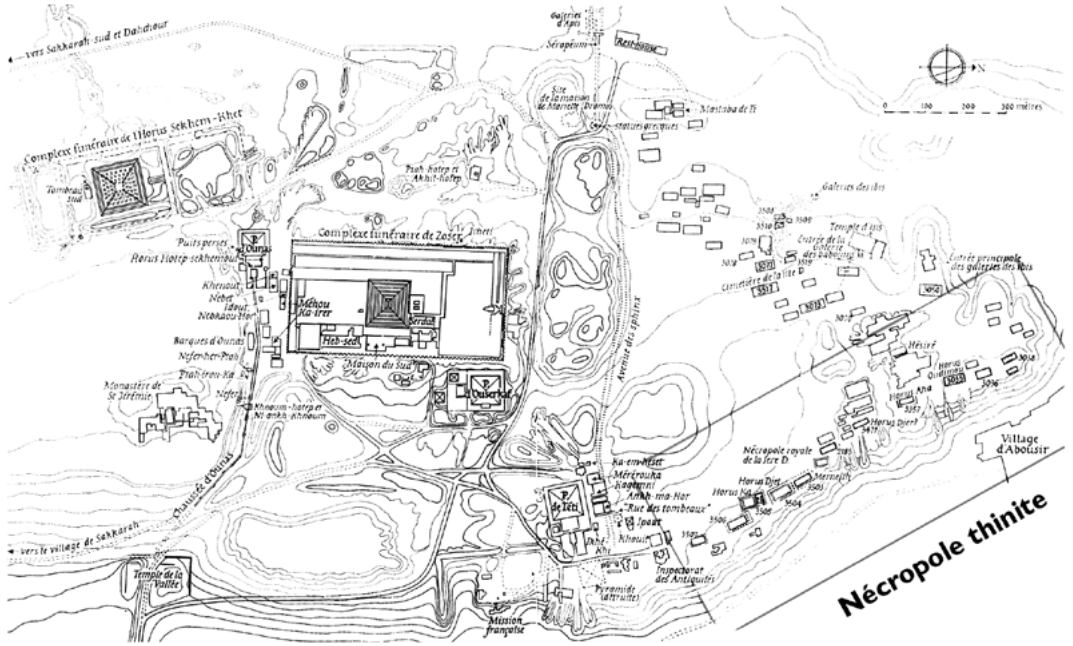
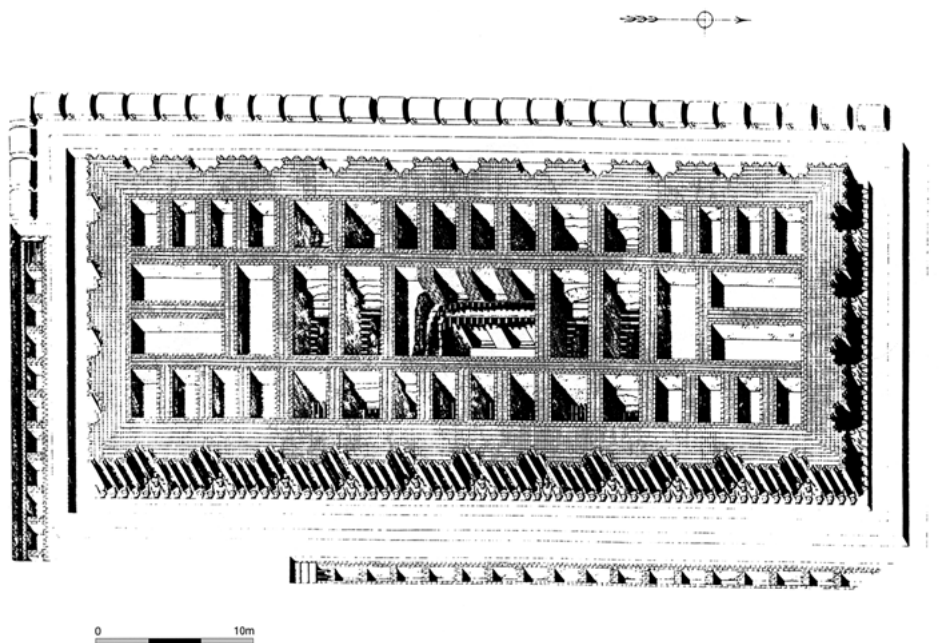


Fig. 7 : Plan général de Saqqara (d'après J.-Ph. Lauer, *Saqqarah. La nécropole royale de Memphis*, Paris, 1977 : fig. 1).



Le sacrifice
humain

81

Égypte

Fig. 8 : Saqqara, la tombe 3504 (d'après Emery, 1954 : pl. 1).

**Le sacrifice humain
en contexte funéraire :
problèmes posés
à l'anthropobiologie
et à la médecine
légale. L'exemple
prédynastique.**

1 Article paru
dans *Archéo-Nil* 10,
2000 : 43-53.

Bertrand Ludes
et Éric Crubézy¹

Plusieurs contextes, en milieu funéraire, peuvent évoquer des sacrifices, notion qui, une fois les hypothèses différentielles discutées et les faits démontrés, n'en pose pas moins divers problèmes d'interprétation (cf. J.-P. Albert *et al.*, dans ce volume). En fait, la problématique des mises à mort rituelles en milieu funéraire repose sur trois phases d'interprétations complémentaires : l'enregistrement archéologique et l'étude des faits, l'étude anthropologique et, finalement, l'interprétation historique qui se doit de prendre en compte le contexte culturel dans sa totalité.

L'enregistrement archéologique, lorsqu'il est réalisé par des professionnels maîtrisant l'anthropologie de terrain (Duday *et al.*, 1990 ; Crubézy *et al.*, 2000), ne devrait plus guère poser de problème lorsque les sépultures sont bien conservées. Nous ne reviendrons donc pas sur la reconnaissance d'une inhumation simultanée, secondaire ou autre : elle a été largement exposée par ailleurs (Duday *et al.*, 1990 ; Crubézy *et al.*, 2000), y compris dans le cas particulier qui nous va nous intéresser ici, celui de l'Égypte prédynastique (Crubézy éd., 1992 ; Crubézy *et al.*, 2002). L'interprétation des données dans leur contexte culturel est complexe, et elle est largement abordée dans ce volume (cf. Midant-Reynes et Crubézy). L'étude anthropologique, et plus spécialement la recherche des coups et des causes de décès sur les ossements est en plein développement et, pour l'Égypte, ne fait que débiter. Les traces sur les os humains sont restées pendant longtemps ignorées des anthropologues et des préhistoriens. Avec le renouveau des études sur le cannibalisme (Defleur *et al.*, 1999 ; Degusta, 1999 ; Marlar *et al.*, 2000), elles se sont développées ces dernières années et, depuis peu, les progrès de l'anthropologie médico-légale et ses relations accrues avec l'anthropologie du passé permettent des approches complémentaires.

C'est dans ce dernier contexte, celui de l'approche croisée entre les études anthropologiques et médico-légales, que nous aborderons le cas des incisions vertébrales à Adaïma (Haute-Égypte, époque prédynastique ; cf. Crubézy *et al.*, 2002). Après la présentation des lésions, nous aborderons leur signification dans le contexte des égorgements et des décollations, tel qu'il est rencontré dans des contextes actuels ou anciens.

Les cas d'incisions vertébrales cervicales à Adaïma

Introduction, présentation des cas

De 1990 à 1999, à Adaïma, cinq squelettes humains présentant une ou plusieurs incisions au niveau cervical ont été retrouvés :

- (a) Dans trois cas, ces découvertes ont été effectuées lors de l'étude anthropologique d'ossements « ramassés » par les fouilleurs dans des tombes remaniées (Crubézy *et al.*, sous presse) ;
- (b) Dans un cas, la découverte a été réalisée lors de l'étude anthropologique du squelette provenant d'une tombe intacte. Elle avait donc été fouillée, photographiée, relevée avec soin par un spécialiste en anthropologie qui n'avait rien remarqué ;
- (c) Dans un cas, l'observation a été réalisée sur le terrain par un anthropologue et un paléopathologue lors de la découverte d'une tombe où, dès le départ, le contexte « sacrificiel » avait été évoqué. La pièce anatomique et le crâne se sont par la suite effondrés à cause de la perte de collagène liée à la chaleur, et parce que leur position, en équilibre à quelques centimètres sous la bande de roulement d'une route, les avait fragilisés.

Dans aucune de ces situations le crâne n'était absent. Seul le rachis présentait des incisions et, dans les deux cas où la position de l'extrémité céphalique a pu être observée, elle n'appelait rien de particulier. Notons l'excellent degré de conservation de l'aspect macroscopique superficiel des os, qui apparaissent parfaitement lisses et non érodés.

Description des cas

Rappelons pour mémoire que le rachis cervical est constitué de sept vertèbres, C1 à C7, qui sur le vivant sont très profondes par rapport aux plans cutanés superficiels. Sur la face postérieure, elles comportent en effet plusieurs plans musculaires, épais et résistants ; sur la face antérieure, plusieurs plans musculaires séparés des vertèbres par les viscères du cou (trachée et œsophage) et par des muscles qui s'appliquent directement sur elles ; de la partie supérieure et parfois jusqu'à la partie moyenne du cou, se trouve la base de la langue constituée de muscles qui s'insèrent sur l'os hyoïde. Par ailleurs, le menton se projette très bas (C3/C4), protégeant les vertèbres de C3 à C2 de coups horizontaux lorsque le rachis n'est pas en extension. En ce qui concerne la première vertèbre cervicale (atlas), elle s'articule avec l'os occipital dont les parties latérales légèrement concaves la protègent d'atteintes latérales².

2 Notons à ce propos que les décapitations intéressent bien souvent la deuxième et (ou) la troisième vertèbre cervicale et que, dans ces cas, une partie de la mandibule reste attachée au cou.

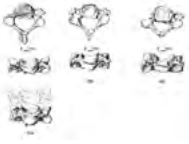


fig. 1, p. 95

Tombe S 26

Cette sépulture a livré trois sujets remaniés: un individu très fragmenté et très partiel (enfant?), un adolescent et une femme jeune. La troisième (C3) et la quatrième vertèbre cervicale (C4) de la femme présentent des traces d'incision ou de section³.

La troisième vertèbre cervicale (C3) (fig. 1) est incisée sur la partie antérieure de son corps et sur sa face inférieure; le processus unciforme gauche de la quatrième vertèbre cervicale (C4) est sectionné en biseau.

3 De ce sujet il reste aussi la C1, la C2, la C4 et au moins une vertèbre thoracique.

1- L'incision de la face antérieure de C3 est située dans le tiers supérieur droit du corps. Longue de 11 mm et large de moins de 0,5 mm, elle est orientée très légèrement vers le bas et en avant. Cachée par un dépôt blanchâtre de sel, il semble qu'elle ait juste entamé l'os spongieux.

2- Sur la face inférieure de C3 et la face supérieure de C4, trois éléments sont notés:

- **(a)** Une trace longue de 33 mm, orientée vers le bas et la gauche, se développe depuis le processus transverse droit de C3 jusqu'à la partie latérale droite de la face inférieure de son corps. Les processus articulaires supérieur et inférieur droits de C3, qui ont presque été sectionnés, présentent une trace biseautée, à angle supéro-postérieur, large de plus de 5 mm et haute d'environ 2 mm à son maximum. Elle est à attribuer à un objet effilé et tranchant qui a pénétré entre les processus articulaires supérieur et inférieur droits, puis qui a enfoncé la partie latérale droite du plateau vertébral inférieur sur presque 2 mm. Cette action ne semble pas s'être produite en une fois comme le suggèrent les trois stries notées sur le plateau (fig. 1).
- **(b)** La strie centrale effilée, de moins de 0,5 mm de profondeur et de largeur, se prolonge sur la partie gauche du plateau. Le processus unciforme gauche de C4 est sectionné en biseau et, lorsque l'on remet C3 et C4 en connexion anatomique, l'on s'aperçoit qu'il se trouve dans le prolongement de cette strie; il pourrait donc s'agir du point le plus profond de pénétration de l'objet tranchant. Le reste de C4 est indemne, ce qui se comprend aisément en raison de la lordose cervicale à cet endroit.
- **(c)** Les trois stries précédemment notées sont associées à l'enfoncement du plateau vertébral et au détachement de fins éclats de l'os spongieux sous-jacent de part et d'autre. De plus, à l'exception d'un fin liseré irrégulier de listel, l'os spongieux du tiers antérieur de la face inférieure de C3 a été mis à nu, et est légèrement enfoncé à droite. Il s'agit donc bien d'une agression sur os frais (n'ayant pas perdu sa trame collagène: de la période *peri mortem* soit à plusieurs années après le décès) à mettre en relation avec les éléments précédents.

Le sacrifice
humain

85

Égypte

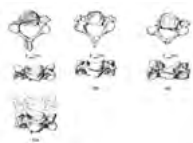


fig. 1, p. 95

Il s'agit d'une sépulture qui a livré deux sujets, un adolescent de 12 à 15 ans et un jeune adulte de 20 à 25 ans, certainement déposés en même temps. La quatrième vertèbre cervicale (C4) (**fig. 1**) de l'adulte jeune présente, au tiers supérieur de la face antérieure de son corps, d'une part, une incision (longueur: environ 15 mm; largeur maximum 2,2 mm; profondeur maximum 1,8 mm) aux bords tourmentés dont l'extrémité est orientée vers le haut et à droite, et d'autre part, un biseau assez net qui encoche la partie antéro-inférieure du corps.

L'incision: cette incision, orientée vers le haut et la droite, mord sur la face latérale gauche du corps, où elle est la plus profonde, parcourt la presque totalité de la face antérieure de la vertèbre, et se termine à la jonction face antérieure-face latérale droite. À droite et à gauche, les bords de l'incision, qui intéressent essentiellement l'os compact, sont fins et nets. Au milieu, l'os spongieux a été atteint et si la lèvre inférieure est nette sur toute sa longueur, parce que l'os compact a résisté, il n'en est pas de même de la lèvre supérieure où l'os compact s'est effrité sur presque 9 mm de long et parfois sur presque 2 mm de hauteur. Le geste à l'origine de cette incision était donc vraisemblablement orienté de haut en bas et de droite à gauche.

Le biseau: le bord antéro-inférieur du corps présente une érosion en biseau, orientée vers le haut et à droite. Dans la partie la plus médiane, seul le listel a été intéressé, tandis qu'à droite le corps vertébral a été amputé sur plus de 2 mm de haut et 4 mm de large. Si la partie à droite peut prêter à confusion avec une atteinte sur os sec, la partie la plus médiane ne laisse que peu de place au doute en raison du micro-tassement de l'os spongieux, qui ne s'est pas effrité. Une telle lésion pourrait être en relation avec un coup tranchant ayant intéressé l'espace entre C4 et C5.

Tombe S 45

Il s'agit d'une tombe dont il ne reste que quelques ossements, certains très blanchis (dont des fragments de crâne), ce qui montre une exposition prolongée à l'air libre. D'après le dénombrement des calcaneus et la présence de deux cinquièmes lombaires, l'on peut assurer qu'il y avait au moins deux sujets. Ces ossements sont très robustes, surtout pour l'un, ce qui suggère qu'il y avait peut-être au moins un homme. La quatrième vertèbre cervicale (C4) (**fig. 1**) de l'un des deux sujets présente, en plein milieu de la face antérieure de son corps, une incision dont l'extrémité est orientée vers le haut et la droite (longueur de l'incision: 13 mm; largeur maximum: 1,2 mm; profondeur maximum à la jonction face antérieure/face latérale gauche du corps: 1,2 mm).

Cette incision, orientée vers le haut et la droite, mord sur la face latérale gauche du corps, où elle est la plus profonde, parcourt la presque totalité de la face antérieure de la vertèbre, et se termine un peu avant la face latérale droite. Les bords de l'incision, légèrement biseautés vers la partie postérieure, sont très nets. Il s'agit d'une coupure sur os frais (cf. *supra*, remarque à propos de S26), qui a très bien pu être réalisée avec un silex.

Tombe S 332

Il s'agit de la sépulture, intacte, d'une jeune femme âgée de moins de 25 ans. Sur la face antérieure du corps vertébral de C2, cinq incisions ont pu être observées :

- **(a)** L'incision n° 1 est située dans le tiers inférieur du corps vertébral sur sa face antérieure. Mesurant 0,5 cm x 0,2 cm, elle est oblique de la gauche vers la droite, du haut vers le bas, et forme un angle de 20° avec l'horizontale. La berge supérieure, d'une profondeur de 0,3 cm, est nette ; la berge inférieure est oblique, vers l'extérieur, avec une éraflure due au silex probablement utilisé.
- **(b)** L'incision n° 2 est située au-dessus de la précédente. Mesurant 0,3 cm x 0,2 cm, elle suit la même orientation que l'incision n° 1, de 0,1 cm de profondeur, et forme un angle de 25° avec l'horizontale.
- **(c)** L'incision n° 3 est peu marquée. Horizontale, elle mesure 0,3 cm x 0,1 cm, et est située à la base du processus odontoïde. Ses deux berges sont évasées en U.
- **(d)** L'incision notée n° 4 est située à l'union du tiers inférieur et des deux tiers supérieurs du processus odontoïde sur sa face antérieure. Elle mesure 0,3 cm de long, et a une profondeur de 0,1 cm.
- **(e)** L'incision n° 5 est située sous la surface articulaire gauche, sur sa face antérieure. De 0,5 cm x 0,2 cm, d'une profondeur allant de 0,1 cm à 0,2 cm oblique de gauche à droite, du haut vers le bas, elle forme un angle de 25° avec l'horizontale.

Les incisions n° 1, 2 et 5 sont les plus profondes. Elles se présentent dans le même sens et dans la même direction. L'incision n° 5 est dans le même alignement que l'incision n° 2. Les incisions n° 3 et 4, situées au niveau du processus odontoïde et de sa base, sont plus superficielles et horizontales.

Tombe S 466

Il s'agit d'une tombe intacte, masculine, où une femme âgée a été retrouvée parmi les offrandes. La femme présente une incision au niveau de la face antérieure de sa troisième vertèbre cervicale (C3).

Le sacrifice
humain

87

Égypte

Les incisions cervicales dans le cadre des observations paléopathologiques et médico-légales contemporaines

4 C'est-à-dire sans autres incisions sur le squelette, telles celles que l'on peut rencontrer en cas d'éviscération thoracique et (ou) thoraco-abdominale par exemple (cas des corps éviscérés de l'Altai : Crubézy et Francfort, à paraître).

Afin de mieux comprendre les incisions cervicales retrouvées à Adaïma, il convient de les comparer aux corpus actuels des incisions cervicales de causes connues. Ceux-ci sont rares (Dérobert, 1980 ; Knight, 1991 ; Madea et Schmidt, 1993 ; Marcikic et Mandic, 1990), et essentiellement limités aux observations médico-légales réalisées pour la plupart dans les pays occidentaux, et à quelques observations ethnologiques (Gauthier, 2000). En fait, les incisions cervicales isolées⁴ renvoient essentiellement à deux grandes pratiques : les égorgements et les décollations ou les essais de décollation de l'extrémité céphalique. Dans le monde occidental contemporain, les égorgements sont presque systématiquement le fait de tueurs occasionnels non rompus aux techniques d'égorgements que pourraient avoir eu certains « professionnels ». Dans ces cas, les atteintes des vertèbres sont peu fréquentes ; elles ne se rencontreraient que dans moins de 10 % des cas examinés dans le monde occidental. Les décollations de l'extrémité céphalique avec l'utilisation d'un objet pouvant laisser des incisions sur les os ont été beaucoup moins décrites. De nos jours, elles peuvent être rencontrées lors du dépeçage de victimes que le tueur espère faire disparaître et (ou) pour empêcher l'identification du corps ; elles ont aussi été décrites dans des charniers gaulois, lors de la mise en pièces de corps (Poplin, 1985).

Dans certaines sociétés traditionnelles qui ont pu être observées par les ethnologues aux XIX^e et XX^e siècles, les interventions sur les cadavres dans la région du cou ont souvent pour but la décollation de l'extrémité céphalique (Gauthier, 1988). Toutefois, ces interventions ont fréquemment lieu plusieurs années après le décès et bien souvent le crâne, déjà libéré des chairs, vient seul par traction. Seul l'atlas (C1) a parfois besoin d'être retiré avec un objet tranchant, comme cela a pu être observé par l'ethnologue Jean-Gabriel Gauthier au Cameroun (Gauthier, 2000).

Des décollations peuvent aussi être effectuées lors de la réalisation de sépultures secondaires ; toutefois, dans ces cas, des incisions sont souvent retrouvées en d'autres points que le rachis cervical (Degusta, 1999).

En dehors de ces éléments classiques, d'autres scénarios peuvent être imaginés, d'autant plus qu'à Adaïma des manipulations osseuses et des découpes de cadavres parfois surprenantes ont été rencontrées (Midant Reynes *et al.*, 1996 ; Crubézy, 1998 ; Crubézy *et al.*, 2002).

Il faut toutefois préciser qu'à Adaïma, comme dans toutes les nécropoles du passé, le contexte est différent de la plupart des observations médico-légales contemporaines, dans la mesure où la médecine

légale est généralement confrontée à des sujets décédés depuis peu, ou à des cadavres dont il reste encore des parties organiques; à partir de ceux-ci, les restitutions de gestes sont donc plus aisées et moins sujettes à caution.

5 Il est bien évident que nous ne discuterons ici que des cas qui pourraient avoir un rapport avec ceux précédemment décrits. Tous les cas de décapitation, par exemple, seront donc exclus.

Les cas de décollations isolées (sans autres lésions sur le squelette et le cadavre) sont rares⁵. Ils sont plus fréquemment associés à des dépeçages ou des tentatives de dépeçage du cadavre (Vesterby et Poulsen, 1997). Les lésions sont fonction de l'instrument utilisé et elles intéressent généralement une grande partie du corps vertébral, ainsi que les masses articulaires; des lésions latérales et postérieures sont également observées (Bondi, 1978; Pollack et Ropohl, 1992; Start *et al.*, 1992; Vanezis, 1989). Dans le site gaulois de Gournay-sur-Aronde, les mutilations de cadavres sont nombreuses et les incisions sur les vertèbres cervicales fréquentes (Poplin, 1985; voir Jean-Louis Brunaux dans ce volume). Elles pourraient être en rapport avec des décollations ou l'enlèvement des vertèbres sur le crâne après décapitation. Quelles que soient les hypothèses retenues, ces entailles résultent de la découpe d'un cadavre sur lequel les muscles et les ligaments étaient encore présents. Les descriptions (Poplin, 1985) démontrent que les atteintes sont retrouvées sur les trois premières cervicales (C1, C2, C3), que les traces postérieures sont les plus fréquentes, suivies des latérales et des antérieures. Sur une pièce, quelques incisions sur la face antérieure de C3 évoquent celles parfois retrouvées à Adaïma, mais les lésions associées sont totalement différentes. En Égypte prédynastique, un cas identifié à Hiérakonpolis évoque la décollation (Maish et Friedman, 1999): il s'agit d'une tombe double où les crânes des deux sujets avaient été disposés à côté. La description de l'un des rachis cervicaux, détaché avec les crânes, signale 15 stries, étagées de C4 à C1, antérieures, latérales et postérieures. Cependant, toutes auraient été réalisées depuis la partie antérieure. La lésion unique sur C3 rappelle celles rencontrées à Adaïma. La cause du décès du sujet par égorgement n'est pas envisagée, toutes les lésions ayant été rapportées à la décollation.

Dans les cas d'égorgements contemporains, les médecins légistes s'intéressent rarement aux descriptions des lésions cervicales. Toutefois, à titre d'exemple, nous présenterons ici quelques cas rencontrés par l'Institut de médecine légale de Strasbourg. Si, dans certaines situations, les instruments sont connus et les méthodes du tueur envisagées lors des reconstitutions, pour d'autres il ne s'agit que de constatations sans interprétation autre que celle d'un égorgement. Les exemples sont les suivants: — **(a)** Une femme victime de coups de hache au niveau de l'extrémité cervicale: ceux-ci ont entraîné des fractures transversales sur la colonne cervicale antérieure paramédiane gauche, au niveau de C5 et de C6, avec

Le sacrifice
humain

89

Égypte

le détachement d'un fragment d'os au niveau du corps vertébral antérieur, d'une profondeur de 0,8 cm, oblique de la gauche vers la droite et du haut vers le bas, avec un angle de 20°.

— **(b)** Un enfant âgé d'un peu plus de deux ans: le corps vertébral de C2 présentait une incision à la partie antérieure et inférieure de 2 cm de long, horizontale, se poursuivant sous les articulations intervertébrales droites et gauches, entraînant une section de la moitié antérieure du foramen transversaire gauche. Au niveau de l'articulation intervertébrale droite de C2, sur l'os et le cartilage, il y a cinq stries grossièrement parallèles entre elles, compatibles avec le passage d'une lame d'objet tranchant. La lésion supérieure et horizontale est située à la partie antérieure du foramen transversaire, entraînant une profonde section de la partie antérieure. La partie droite de la quatrième strie remonte vers le haut et vers l'arrière en décrivant une courbe concave vers le bas. On note également une section linéaire au niveau de l'articulation inférieure droite de C2.

— **(c)** Une femme présentant une incision située sur la face antérieure du corps de C6.

— **(d)** Un homme avec de multiples plaies et une incision de la face antérieure de l'espace intervertébral C1-C2, correspondant à une plaie cutanée située au-dessus de l'os hyoïde et de l'épiglotte, orientée de gauche à droite.

Lors des égorgements, l'objet tranchant utilisé atteint rarement le plan vertébral. Toutefois, dans les exemples qui ont été cités, compte tenu de la force appliquée au coup, il a été intéressé. Malgré les nombreux coups, à l'exception du cas de l'enfant, seule une vertèbre a été atteinte. Il peut s'agir de C5 et C6 mais, contrairement à nombre d'idées reçues, C2, voire l'espace C1-C2, peuvent aussi être intéressés.

En ce qui concerne l'Égypte prédynastique, une tombe double d'Hiérakonpolis présente un sujet dont le crâne est en place, mais avec une lésion de l'os hyoïde, trois incisions sur C2 et une sur C3 (Maish, 1998).

Pour résumer, dans l'état actuel des connaissances, il semblerait que, dans les cas de dépeçage ou de décollation, les lésions soient multiples et intéressent une grande partie du corps vertébral ainsi que les masses articulaires. Des lésions latérales et postérieures sont également observées. Dans les égorgements contemporains, les lésions sont le plus souvent uniques; elles sont antéro-latérales et antérieures, moins profondes que dans les cas de décollation. Lors des interprétations, il faudra penser qu'en cas de sacrifice, l'officiant devait être expérimenté et que la victime devait avoir le cou en extension.

Essai d'interprétation des lésions

En se basant sur le résumé des connaissances actuelles présenté précédemment, nous pouvons d'ores et déjà suggérer que les cas des tombes s45 et s466 correspondent à des égorgements, tandis que pour s26 et s28, il s'agit plutôt de décollations. En fait, une étude fine de ces deux sépultures-ci suggère qu'il y a pu y avoir égorgement avant décollation.

Tombe s 26

Les traces décrites sont à attribuer au moins à deux actions différentes :

- **(a)** L'une, menée par un objet tranchant, s'est arrêtée sur la face antérieure du corps vertébral de c3 ; elle venait de l'avant, sinon le pédicule ou le processus articulaire supérieur droit auraient été intéressés.
- **(b)** L'autre est arrivée par la partie postéro-latérale droite du corps. Elle montre, d'une part, une volonté de recherche de l'espace intervertébral à l'aide d'un objet tranchant et effilé, d'autre part, une volonté de séparation de c3 et c4. L'incision de la face antérieure de c3 évoque l'arrêt au contact de l'os de la lame d'un couteau. Il s'agirait donc d'un égorgement avec une incision dirigée de bas en haut et d'avant en arrière, ayant débuté au ras de la mandibule (en raison de la position très haute de c3 dans le cou). Les autres traces évoquent plutôt une mutilation destinée à décoller l'extrémité céphalique. En effet, l'action combine d'abord une recherche de l'espace intervertébral puis une manipulation d'avant en arrière de l'objet tranchant (ce qui expliquerait le biseau entre les processus articulaires et les trois stries), associée à un mouvement de prono-supination concomitant qui expliquerait les éclats d'os spongieux de part et d'autre des stries et la mise à nu de l'os spongieux à la partie antérieure du corps. L'enfoncement du plateau vertébral serait lié à la pression exercée sur l'instrument utilisé.

Si l'égorgement a eu lieu en premier, il explique parfaitement le choix de ce site anatomique : « l'opérateur » a mis la lame de son instrument (couteau ?) sur la partie latérale de l'ouverture ; il a suivi la plaie et a recherché l'espace intervertébral. La façon dont cette dernière action a été menée démontre par ailleurs que l'opérateur avait des notions très précises, sinon d'anatomie, du moins de boucherie. Il n'a, en effet, pas essayé de passer en force à travers une vertèbre, mais a, au contraire, cherché directement l'espace intervertébral.

Le sacrifice
humain

91

Égypte

Comme pour le cas précédent, le biseau évoque plutôt une trace de mutilation du cadavre, destinée à décoller l'extrémité céphalique (bien que des détachements d'os soient connus en cas d'égorgement ; cf. les cas médico-légaux), tandis que l'incision évoque l'égorgement. Celui-ci ne pouvait, encore une fois, que simplifier la deuxième action, puisque toutes les parties molles du cou avaient été ouvertes.

Le cas de cette sépulture est très particulier. En effet, d'après l'observation, deux coups portés au niveau de C2 sont certains et profonds. Deux autres incisions sont moins profondes, peut-être en raison d'une protection de cette zone par l'atlas. Les coups ont été portés de la gauche vers la droite et du haut vers le bas avec un angle de 20 à 30° par rapport à l'horizontale. L'instrument était coupant, avec un fil large de quelques millimètres, comme en témoigne l'incision n° 1. Le nombre et l'orientation de ces lésions suggèrent une décollation, mais le crâne était en place, et le rachis et la jonction craniale étaient en connexion ! Cette description et les circonstances de la découverte (crâne en connexion) se rapprochent du cas signalé à Hiérakonpolis (Maish, 1998), bien qu'ici les auteurs n'aient envisagé qu'un seul coup.

Discussion et conclusions

Sur les cinq cas de squelettes présentant des incisions cervicales à Adaïma, quatre proviennent de tombes doubles ou multiples, l'un d'une sépulture individuelle. Pour les premières, deux présentent des lésions en faveur d'un égorgement seul, et deux en faveur d'un égorgement suivi d'une décollation de l'extrémité céphalique. Pour l'un des cas d'égorgement suspecté (S 466), le squelette a été observé intact, non remanié par le pillage. Dans les trois autres cas, les corps étaient perturbés, mais les lésions semblent suffisamment caractéristiques : ils auraient tous été égorgés, et au moins deux auraient ensuite eu leur extrémité céphalique décollée et laissée dans la tombe. Dans le cas de la sépulture individuelle S 332, tombe intacte, les lésions sont plus en faveur d'une décollation que d'un égorgement, mais il ne peut s'agir que d'une tentative de décollation ou d'autres gestes, puisque la tête était en place sur le squelette.

Rappelons qu'un égorgement est généralement effectué pour entraîner la mort du sujet, de sorte qu'il pourrait témoigner d'un sacrifice, tandis que la décollation de l'extrémité céphalique n'est qu'un mode

de traitement du cadavre, qui peut être effectué des mois après le décès sur un corps en décomposition. À propos des sacrifices en milieu funéraire (quatre des cinq cas décrits ici concernent des tombes doubles), et plus exactement de l'inhumation de sujets égorgés, nous constatons que, sur le plan strictement anatomo-pathologique, plusieurs cas de figure ont été rencontrés. Ils démontrent que tous les sujets égorgés n'ont pas été traités de la même façon et que les gestes sacrificiels et funéraires pouvaient être mêlés. Par ailleurs, en raison de l'intérêt porté par la population prédynastique aux manipulations crâniennes et à certaines « interventions » sur le rachis cervical, il se pourrait que l'égorgement n'ait pas été un simple mode de mise à mort, mais qu'il ait eu une valeur symbolique. Ce symbolisme de l'« ouverture du cou » permettrait, sinon de comprendre, du moins d'envisager plus sereinement les cas, tel celui de la S 332, qui restent une énigme pour les médecins légistes actuels et les anthropologues ■

Bibliographie

- Bondi, G.C., 1978. Ein Fall atypischen Selbstmordes durch Halsschnitt, *Arch. Kriminol.* 161 (5-6) : 129-132.
- Crubézy, É., 1998. La nécropole d'Adaïma : une première synthèse, *Archéo-Nil* 8 : 33-65.
- Crubézy, É., 1992. De l'anthropologie physique à la paléo-ethnologie funéraire et à la paléo-biologie, *Archéo-Nil* 2 : 7-19.
- Crubézy, É., Duda, H. et Janin, T., 1992. L'anthropologie de terrain : le particularisme égyptien, *Archéo-Nil* 2 : 21-36.
- Crubézy, É. et Francfort, H.P., à paraître. Pratiques funéraires, in : *La tombe gelée de Bereel (Kazakhstan)*.
- Crubézy, É., Janin, T. et Midant-Reynes, B., 2002. *La nécropole prédynastique d'Adaïma*, IFAO, Le Caire.
- Crubézy, É., Masset, C., Lorans, E., Perrin, F. et Tranoy, L., 2000. *Archéologie funéraire*, Errance, Paris.
- Defleur, A., White, T., Valensi, P., Slimak, L., Crégut-Bonnou, E., 1999. Neanderthal Cannibalism at Moula-Guercy, Ardèche, France, *Science* 286 : 128-131.
- Degusta, D., 1999. Cannibalism : Osteological Evidence from Navatu', *American Journal of Physical Anthropology* 110 : 215-241.
- Dérobot, L., 1980. Blessures par armes blanches, in : L. Dérobot (éd.), *Médecine Légale*, Flammarion, Paris : 459-462.

Le sacrifice
humain

93

Égypte

- Duday, H., Crubézy, É., Courtaud, P., Sellier, P., Tillier, A.M., 1990. L'anthropologie « de terrain » : Reconnaissance et interprétation des gestes funéraires, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. 2, n°3-4 : 29-50.
- Gauthier, J.-G., 1988. *Les Chemins du mythe*, Éditions du CNRS, Paris.
- Gauthier, J.-G., 2000. *Des cadavres et des hommes ou l'art d'accommoder les restes*, Musée d'ethnographie, Genève.
- Knight, B., 1991. Self-inflicted injury, in: B. Knight (éd.), *Forensic pathology*, Edward Arnold, Londres : 212-216.
- Madea, B., Schmidt, P., 1993. Über ungewöhnliche suizidale Stichverletzungen, *Arch. Kriminol.* 192 (5-6) : 137-148.
- Maish, A., 1998. Trauma at HK43, *Nekhen News* 10 : 6-7.
- Maish, A., Friedman R., 1999. Pondering Paddy: Unwrapping the mysteries of HK43, *Nekhen News* 11 : 6-7.
- Marcikic, M. et Mandic, N., 1990. Homicide-suicide by stabbing, *Am. J. Forensic Med. Pathol.* 21 (4) : 312-315.
- Marlar, R.A., Léonard, B.L., Billman, B.R., Lamber, P.M., Marlar, J.E., 2000. Biochemical evidence of cannibalism at a prehistoric Puebloan site in southwestern Colorado, *Nature* 407 : 74-78.
- Midant-Reynes, B., Crubézy, E., Janin, T., 1996. The Predynastic Site of Adaïma, *Egyptian Archaeology* 9 : 13-15.
- Pollak, S., Ropohl, D., 1992. Befundmuster bei suizidalen Stichverletzungen des Halses, *Arch. Kriminol.* 190 (3-4) : 72-81.
- Poplin, F., 1985. Les gaulois dépecés de Gournay-sur-Aronde, in: J.-L. Brunaux, P. Meniel, F. Poplin (dir.), *Gournay 1, Revue archéologique de Picardie* : 147-164.
- Start, R.D., Milroy, C.M., Green, M.A., 1992. Suicide by self-stabbing, *Forensic Sci. Int.* 56 : 89-94.
- Vanezis, P., 1989. Penetrating injuries, in: P. Vanezis (éd.), *Pathology of neck injury*, Butterworths : 29-43.
- Vesterby, A., Poulsen, L.W., 1997. The diagnosis of a murder from skeletal remains: a case report, *Int. J. Legal Med.* 110 : 97-100.

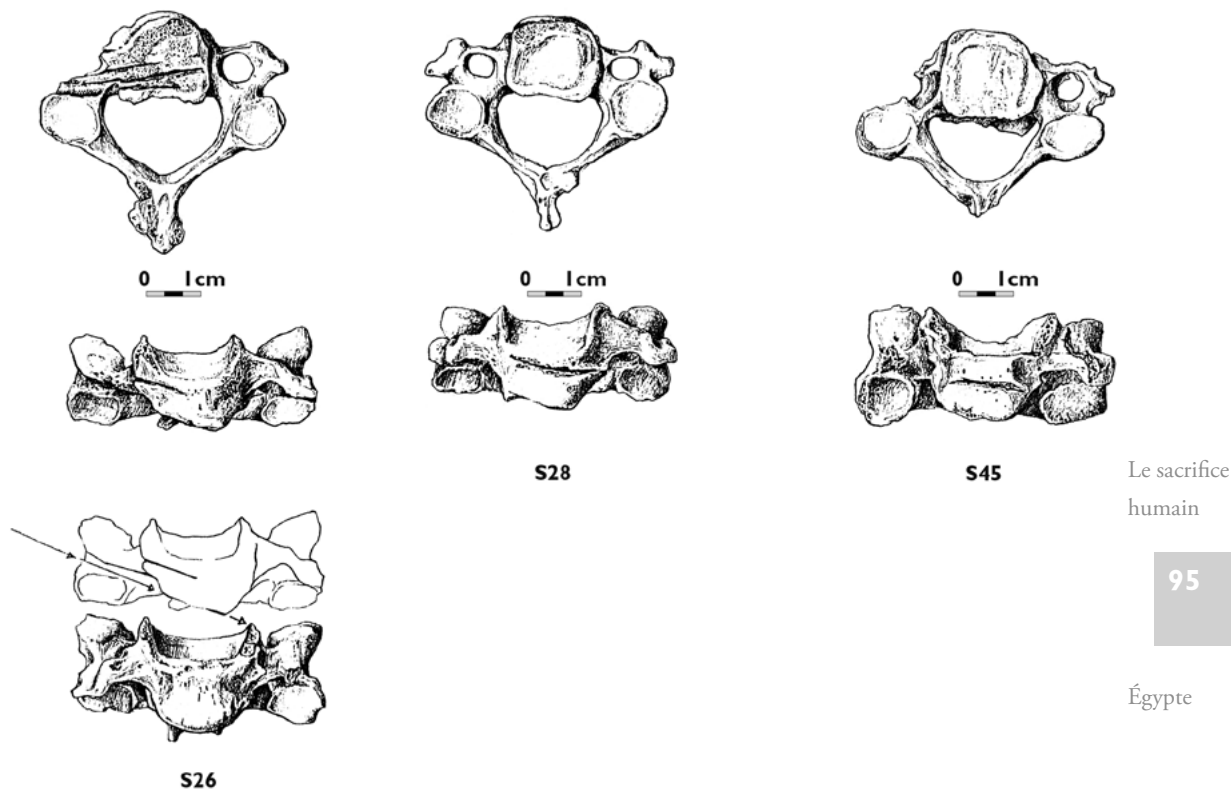


Fig. 1: Adäima, traces d'incision sur les vertèbres. De haut en bas : vues inférieure, antérieure de C3 pour la tombe S26, de C4 pour S28 et S45 ; vue antérieure de C3-C4 pour S26.

Le vanneau et le couteau. À propos d'une scène de « sacrifice » sur deux étiquettes thinites

1 Article paru dans
Archéo-Nil 10, 2000 :
55-77 ; certaines parties
ont été résumés pour
éviter des descriptions
redondantes
avec celles de Crubézy
et Midant-Reynes,
dans ce volume, p. 58-81.

Michel Baud
et Marc Étienne¹

La question de l'existence du sacrifice humain dans la civilisation égyptienne de l'époque pharaonique a fait l'objet de nombreuses controverses depuis la fin du XIX^e siècle. Elle demeure quelque peu taboue, généralement occultée sinon niée, car on la juge incompatible avec le « degré de civilisation » atteint par les Égyptiens. Le magistral article consacré à cette pratique par Jean Yoyotte (1981) en montre pourtant de nombreuses occurrences à toutes les époques.

Si la mise à mort est admise pour l'Égypte ancienne dans le cadre de châtements infligés par le roi ou par l'appareil judiciaire à la suite d'une rébellion ou d'un délit, elle reste beaucoup plus difficile à accepter dans le cadre de la mise en œuvre de rituels religieux ou magiques. Le crâne associé aux dépôts de vases d'envoûtement retrouvé à Mirgissa au Soudan en constitue pourtant une attestation archéologique certaine, bien que demeurant un cas unique (Vila, 1963 ; Étienne, 2000 : 45).

Si les anciennes fouilles des nécropoles prédynastiques et thinites n'avaient pu mettre en évidence des morts volontairement administrées, la question des morts massives, sacrifices ou suicides collectifs, avait pu être évoquée du fait des très nombreuses sépultures satellites des tombes royales et de certaines caractéristiques archéologiques de leur architecture. Les récentes fouilles des cimetières d'Adaïma (Crubézy, 1998 ; Crubézy, Janin et Midant-Reynes sous presse) et de Hiérakonpolis (Friedman, 1999) ont permis de mettre en évidence, de façon sûre, des mises à mort volontaires dans un contexte funéraire. Pour sa part, la documentation pharaonique textuelle et iconographique avait livré de nombreux exemples d'exécutions, notamment dans les scènes de triomphe du roi, ou encore dans les scènes des temples d'époque ptolémaïque et romaine. Si, dans ce dernier contexte, l'interprétation magique ou prophylactique permet d'éclairer ce type de scène et de le qualifier de « sacrifice » — qui s'adresse en l'occurrence à une divinité dont on attend une contrepartie —, comment pourrait-on expliquer une telle pratique en contexte funéraire et comment la dénommer ?

En effet, quelle terminologie doit-on employer pour qualifier la mort d'un être humain qui résulte d'une volonté délibérée et implique non seulement l'intervention de personnes dotées de statuts divers, mais également la mise en œuvre d'un ensemble de pratiques, ainsi

Le sacrifice
humain

97

Égypte

qu'une certaine mise en scène de la privation de la vie? Le terme d'androc-tonie serait le plus approprié, car il reflète au plus près l'acte de tuer un être humain. La mise à mort doit être qualifiée de «sacrifice», renvoyant ainsi à une offrande qui implique tous les mécanismes du don et de la contre-partie dans la relation entre le commanditaire, l'exécutant, la victime et le bénéficiaire humain ou divin. Est-elle plutôt «rituelle», intervenant à un moment précis d'une séquence d'actes spécifiques, comme élément central ou périphérique d'une ou plusieurs cérémonies?

Une curieuse scène de mise à mort sur deux étiquettes thinites est le point de départ de cette réflexion, ouvrant quelques pistes de recherche pour appréhender ces pratiques et leur évolution.

De l'exécuteur au boucher : la mort d'homme et ses traces

Une attestation iconographique indiscutable

La scène en question, attestée par des étiquettes de jarre des règnes de Aha et Djer (voir **fig. 2**, p. 77, et **fig. 3**, p. 78)², présente deux hommes se faisant face. Celui de droite est agenouillé³, les mains liées derrière le dos au niveau des coudes. Celui de gauche est également à genoux, ce qui le met au niveau du prisonnier; il tient à la main un objet relativement court qu'il plonge dans la poitrine de l'homme ligoté. Rien dans son apparence ne le distingue de son vis-à-vis; tous deux, par exemple, portent une barbiche. Aux côtés de l'homme actif se trouve un objet qui est très vraisemblablement un récipient, vers lequel il tend la main. Les auteurs y ont vu, sans aucune hésitation, une scène de «sacrifice d'un prisonnier».

Cette scène appelle cependant quelques remarques. Tout d'abord, les deux protagonistes sont humains: aucun signe divin ou royal (enseignes, animaux) n'intervient ici. Par ailleurs, le traitement infligé au prisonnier et sa posture sont pour le moins inhabituels. Si ce dernier est entravé d'une façon bien attestée par les documents prédynastiques, le sort qu'il subit est insolite: le captif n'est ni décapité, ni étendu au sol pour être piétiné ou dévoré par des animaux, ni frappé. Il fait face à son exécuteur, agenouillé et le dos droit, ce qui laisse à penser qu'il est vivant au moment où s'effectue l'acte. On plante dans sa poitrine un instrument perforant ou tranchant au vu de la façon dont il est manié. Cet instrument n'est pas aisément identifiable: couteau ou ustensile effilé? Le coup est porté de face et non dans le dos, comme c'est le cas dans les scènes d'exécution au moyen d'un instrument perforant où l'exécuteur est généralement placé derrière sa victime. Par ailleurs, le captif est représenté au même niveau et à la même échelle que son exécuteur, sans rapport de hiérarchie ni de différence sensible de costume ou de parure, ce qui permettrait de déterminer s'il s'agit d'un étranger ou d'un Égyptien.

Le sacrifice
humain

98

Égypte

2 Pour la documentation et une description détaillée, voir Crubézy et Midant-Reynes, dans ce volume, p. 58-81.

3 Le relevé de la tablette publié par Emery pourrait faire penser que le personnage est renversé vers l'arrière; il s'agit en fait de la réduction du trait indiquant que la jambe est repliée.

Ce face à face dramatique est accompagné de la légende *rsy mhw šzp*, en conservant l'ordre des signes. Les traductions de Petrie et Griffith (1901 : 20 ; 49 4, 6), Emery (1938 : 36) et Helck (1987 : 149, 153) montrent toutes une même tendance : celle de garder au verbe *šzp* son sens le plus souvent attesté de « recevoir », et aussi celle de considérer les signes de la ligne supérieure, en antéposition honorifique, comme compléments, donnant ainsi la traduction « recevoir le Sud et Nord ». Un bref survol du champ sémantique de ce verbe montre pourtant qu'il est lié, plus précisément, à l'acte de prendre quelque chose dans la main, d'où le sens de « recevoir », mais également « devenir le détenteur de », dans les textes économiques ; « empoigner, mettre la main sur, saisir », plus précisément dans les contextes d'exécutions des ennemis ; ou encore « disposer de, détenir, agripper », concernant le défunt et les parties de son corps (*Wb* IV : 530-533). Si on laisse de côté le problème de la lecture du premier signe (*šm'* ou *rsy*), ce qui ne change pas le sens général du mot désignant le sud de l'Égypte, l'ensemble peut être considéré comme un énoncé-titre définissant le contexte — au sens large — de la mise à mort : « Haute et Basse-Égypte : mainmise », *šzp* pouvant être un infinitif ou un nom d'action.

La scène comportant cette légende intervient cependant dans deux contextes différents évoqués par leur environnement immédiat, à savoir les scènes adjacentes dont seule la tablette de Saqqara (**fig. 2**, p. 77) permet d'avoir une vue d'ensemble. Les vestiges des tablettes d'Aha (**fig. 3**, p. 78) montrent que cette scène peut intervenir comme une opération précise dans un contexte rituel différent de celui illustré par l'étiquette au nom de Djer. La présence d'un dignitaire et de l'édifice interprété comme le palais royal dans le premier cas, et des personnages sur leurs palanquins dans le second, indiquent une relation étroite de ce rituel avec des cérémonies à caractère royal, dont il constitue un épisode (cf. l'article de Béatrix Midant-Reynes, dans ce volume).

Dans le cas de l'étiquette de Djer (**fig. 2**, p. 77), la séquence narrative est la plus développée mais son interprétation demeure délicate (voir ci-dessous). Petrie (1901 : 20) l'a expliquée à la lueur des terrains archéologiques qu'il avait explorés, et rattache la scène à une représentation de funérailles royales. Outre la question de savoir si les scènes constituent un tout ou si chaque registre forme une unité narrative distincte, on doit s'interroger sur ce que représente le nom du roi dans le *serekh*, vers lequel se dirige la procession d'enseignes. Est-ce la personne physique du roi et, à travers elle, la fonction royale, ou un bâtiment spécifique lié à la royauté, distinct du palais royal et du complexe de culte *hwt* ? Est-ce la tombe, du fait de l'alternance de saillants et rentrants de la superstructure ?

Le sacrifice
humain

99

Égypte

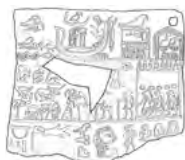


cf. fig. 2, p. 77



cf. fig. 3, p. 78

L'interprétation de cette étiquette comme une suite de séquences de rites liés à la tombe serait ainsi à rattacher aux funérailles elles-mêmes ou au culte royal effectué par le successeur.



cf. fig. 4, p. 78

Un autre document du règne de Aha a été versé au dossier des représentations de mise à mort d'être humains, l'étiquette fragmentaire de la tombe de la reine Neith-hotep à Nagada (**fig. 4**, p. 78). Elle comporte, à l'extrémité gauche du registre médian, la figuration de trois hommes assis au-dessus de bovins attachés et de vases. À leurs côtés, un homme verse un liquide ou agite le contenu d'un grand récipient — selon les reconstitutions — en présence de deux dignitaires portant une canne jouxtant un édifice (le palais?). Ces trois hommes, du fait de leur proximité avec les bovins ligotés, ont souvent été interprétés comme des victimes sacrificielles (O'Mara, 1979 : 188). Cette opinion doit être révisée en raison de leur attitude. Elle ne correspond pas, en effet, à celle d'un prisonnier, agenouillé et les bras ligotés (Emery, 1939 : 84, n° 5), élément iconographique récurrent pour indiquer le statut de victime. En revanche, il est fort probable qu'il s'agisse de la représentation de sacrificateurs.

Vers une caractérisation de ces pratiques dans les nécropoles royales thinites ?

La question complexe des tombes subsidiaires à un grand tombeau, installées sur un ou plusieurs côtés de celui-ci et fermées ou non simultanément après décès du personnage principal, a déjà été abordée par Béatrix Midant-Reynes dans ce volume (voir p. 67-70). Il faut rappeler que des traces de mort violente n'y ont pas été mises en évidence lors des fouilles anciennes. Il faut cependant se garder de toute idée préconçue, en l'absence de recours à la tracéologie osseuse par les fouilleurs du XIX^e siècle. Ainsi Amélineau, sensible aux observations de Petrie sur les raclage des os dans les cimetières de Nagada, et fort de son expérience des fouilles préhistoriques menées pour le compte de De Morgan, indique qu'il n'a pas observé de telles traces sur les os des squelettes qu'il a exhumés et examinés (Amélineau, 1904-1905 : 475-476). Peut-être ne s'en est-il tenu qu'aux seuls os longs, mais on ne peut que regretter que les études anthropométriques se soient concentrées sur les crânes, dans la perspective de définir l'appartenance ethnique des populations. Des traces au niveau des vertèbres cervicales auraient pu ainsi être détectées.

La question de la simultanéité de l'inhumation des sujets pose également problème. La disposition des tombes autour de la sépulture principale pourrait faire penser à l'utilisation des premières — et par extension du corps qu'elles recèlent — comme offrande déposée à proximité de la tombe royale. Le cas des tombes de Saqqara n°3504 (attribuée à Djer par Emery, 1954 : 8-9, pl. 1, 6-7) et n° 3507 (*id.* : pl. 90, reine Hor-Neith)

constituerait un exemple intéressant de cette assimilation : aux têtes de bovins modelées, placées à proximité immédiate des murs à redans de la tombe sur deux de ses faces, répondent les tombes des particuliers sur le pourtour. Celles-ci sont d'emblée exclues à Saqqara de la zone de la tombe principale par un ou deux murs d'enceinte. À Abydos, ce sont ces tombes de particuliers qui constituent la délimitation du complexe dont la tombe principale est le centre, sans qu'une séparation supplémentaire ait été mise en évidence. Il est tout aussi difficile de dégager une règle s'appliquant à toutes les tombes d'un même site que de considérer que les inhumations n'ont pas présenté des variantes d'un règne à l'autre en plus de leurs caractéristiques propres.

Les traces de mise à mort dans les rituels religieux ultérieurs

Quelques questions méritent d'être évoquées, à titre de pistes, pour examiner l'arrière-plan religieux susceptible de motiver un meurtre rituel ou sacrificiel d'êtres humains en contexte funéraire, avec toutes les réserves qui s'imposent.

Plusieurs rituels ont conservé le souvenir d'une cérémonie de mise à mort d'un adversaire, afin d'assurer un triomphe ou une prise de pouvoir. Le cas le plus clair est celui des rituels osiriens, qui offrent, tant par les opérations décrites que par l'iconographie, une forte parenté avec la scène sacrificielle des étiquettes thinites. Le corps de Seth y est offert à Osiris comme marque de son triomphe, de sa résurrection et de son investiture en tant que souverain du monde des morts. Seth est souvent représenté sous la forme d'un captif à la poitrine lardée de couteaux (Cauville, 1997 : 20-21). Son cœur constitue, en effet, l'une des offrandes principales faites à Osiris (**fig. 1**). Les rituels typiquement osiriens, comme celui de protéger la barque *nechemet* (Goyon, 1969), le rituel des quatre boules (Goyon, 1975), le rituel d'abattre Seth et ses complices (Schott, 1929) et le rituel « fin de l'ouvrage » (Derchain, 1965 ; Herbin, 1988) sont particulièrement sanglants envers personne de Seth. Ce dernier, figure emblématique de l'ennemi, se trouve voué à avoir la tête fracassée, les os brisés, son *ba* anéanti et ses formes réduites à néant s'il devait se montrer hostile ; son corps est aussi promis à être brûlé dans un brasier. Dans un cas, une menace supplémentaire est ajoutée (Goyon, 1975 : 390) : « (les dieux de l'Ouest) arracheront ton cœur avec leur couteau, à l'endroit (réceptacle) de ta cuisse ». Que la cuisse abrite le cœur peut sembler singulier, mais il est probablement fait allusion ici au sacrifice du bœuf ou du veau, acte fondamental de l'offrande funéraire, qui consiste à trancher la patte antérieure du vivant de la bête, à la jonction de ce membre et du poitrail, afin de la présenter frissonnante au défunt, promesse de sa revivification (Gordon et Schwabe, 1998 ; Guilhou, 1993). Seth



fig. 1, p. 119

Le sacrifice
humain

101

Égypte

est donc menacé d'être sacrifié, et pas simplement abattu (Te Velde, 1967 : 84-87) : lui découper la cuisse revient à extirper son cœur de sa poitrine, à la manière du geste de l'étiquette de Djer. Par métaphore avec la bête sacrifiée, d'ailleurs, au moins à partir de la Première Période intermédiaire, « couper un membre » (*shj hps*) sert à désigner la peine de mort infligée à un coupable, déguisée en acte rituel (Willems, 1990). C'est aussi ce châtiment qui est infligé à Seth par Horus et qui est à l'origine de la mise en place de l'astérisme de la Grande Ourse, qui affecte en Égypte la forme d'une patte avant de taureau (Étienne, 1999). Cela constitue peut-être aussi le souvenir et la transposition d'un rituel à caractère royal où l'investiture, et donc la prise de possession des Deux Terres, passe par l'éradication de l'ennemi selon un mode spécifique.



fig. 2, p. 119

Le rituel de l'ouverture de la bouche (Otto, 1960 ; Goyon, 1972) conserve également la trace d'une dichotomie Haute et Basse-Égypte en liaison avec une mise à mort : pour chacun des bovins associés à ces régions, le boucher monte sur la bête, découpe la patte avant *khepesh* et extrait le cœur pour les présenter à la statue, qui sert de substitut au défunt rétabli dans son intégrité (Goyon, 1972 : 121). Cette action se retrouve également dans les scènes du culte funéraire des particuliers avec, dans certains cas, la figuration du vase *'ndw* qui sert à récupérer le sang (fig. 2 ; voir aussi Posener-Krieger, 1976 : 171-172)⁴. Il est tentant de rapprocher la scène thinite de celle de l'abattage du bovin, en considérant que la victime animale remplace une victime humaine.

Parmi les rites de confirmation du pouvoir royal qui comportent un épisode d'anéantissement des ennemis, celui de « contraindre les *pât* et soumettre les *rekhyt* » se traduit iconographiquement par les rites de chasse au filet étudiés par Alliot (1946). Entre autres proies, figurent des captifs rappelant les instructions du rituel concernant la destruction par le feu d'effigies en cire présentant la même attitude. Il est possible que l'on ait ici un lointain écho du rite représenté par notre scène de mise à mort ; la mainmise du roi sur la Haute et la Basse-Égypte se traduit par la domination des deux catégories principales constituant la population du pays, et est entérinée par la destruction des ennemis potentiels qui pourraient en être issus.

L'hymne « cannibale » des textes des Pyramides (Spruch 273-274) constitue une variante intéressante de l'affirmation du statut royal aux dépens d'êtres vivants. Le roi défunt, pour asseoir son pouvoir et se faire reconnaître dans le ciel, doit absorber le *héka* des dieux contenu dans leur abdomen, siège de la force magique. Cette assimilation se fait par le biais d'un repas dont les ingrédients sont préparés selon un ordre précis : les dieux à manger sont tout d'abord capturés au lasso, puis entravés et gardés,

4 Ce que l'on fait avec le sang de la victime reste un mystère. Les textes des Pyramides sont, eux aussi, assez discrets sur le devenir du sang dans la préparation du repas à base de chairs.

5 Klug in : Dreyer *et al.*, 1990 (sans synthèse, seulement un compte rendu corps par corps) : sur trente-sept individus (incomplets) et compte tenu des perturbations de contexte, seize sont de sexe masculin avec certitude, cinq probables, seize de sexe inconnu ; seize sont d'âge adulte sans précision, deux de la tranche 20-30 ans, douze de moins de 25 ans et sept d'âge indéterminé. La question des causes de décès mérite dès lors d'être soulevée, cf. Crubézy et Midant-Reynes, dans ce volume, p.58-81.

et ensuite attachés ou immobilisés. La quatrième étape comporte une mention qui peut être mise en parallèle avec la scène des étiquettes thinites : les dieux sont étranglés par Khonsou qui extrait, pour le roi mort, ce qu'il y a dans leur corps. Les hommes sont mangés à différents moments de la journée et selon leur catégorie d'âge, inversement proportionnelle à l'intensité solaire : les adultes le matin, les jeunes le midi, les plus jeunes le soir. La force de ces derniers est semble-t-il nécessaire au roi défunt pour la nuit, alors que les plus âgés sont livrés à la flamme de l'encensoir divin. Cet élément pourrait faire écho aux catégories de population mises en évidence dans les tombes secondaires de Aha fouillées par G. Dreyer, à savoir des gens dans la force de l'âge inhumés au voisinage de la tombe royale⁵. Il est notable que tous ces repas comportent un prélèvement d'organe : le pharaon brise la colonne vertébrale et prend le cœur des dieux. Il serait séduisant de mettre le prélèvement en rapport avec celui de l'exécuteur des étiquettes, justifiant ainsi la fonction du bassin présent à ses côtés, dont les scènes de boucherie perpétueraient le souvenir (fig. 2).

Des victimes humaines : pour quel usage et quelle contrepartie ?

Que peut représenter la mort du roi et quelles conséquences cette conception peut avoir sur son type d'inhumation ? Pour la structure étatique égyptienne, un Horus disparaît comme avant lui d'autres « suivants d'Horus ». Le successeur doit-il célébrer les rites de confirmation et de saisie de son pouvoir, et y inclure des rites concernant son prédécesseur ? Y a-t-il une prise de possession symbolique, assimilable à une réinstauration de la monarchie, par le biais de rites spécifiques incluant une mise à mort ? On verrait alors l'androctonie se produire du vivant du roi et non à sa mort. Ce type de cérémonie pourrait de ce fait correspondre à ce qui est représenté sur la tablette au nom de Aha. Au vu des sources textuelles postérieures, comme les rites liés à la confirmation du pouvoir royal, au couronnement ou encore au jubilé, la question mérite d'être posée.

Cependant, quel lien existe-t-il entre le roi et les gens qui sont enterrés à proximité de sa sépulture ? Est-ce encore un lien de subordination, la cour étant figée pour l'éternité ? Quel bénéfice le roi tire-t-il de la présence de sujets « choisis », aux inhumations bien caractérisées dans certains cas ?

Si l'on écarte l'idée qu'ils constituent une simple offrande grâce à laquelle le roi va pouvoir renaître, ces individus peuvent-ils, par leur présence, servir à une identification *post mortem* — par les dieux — du statut royal de la personne qu'ils accompagnent ? Les textes des Pyramides insistent davantage sur un processus d'identification centré sur le roi, du fait des costumes, parures, sceptres et couronnes qu'il va revêtir. Cependant,



fig. 2, p. 119

Le sacrifice
humain

103

Égypte

6 Tombes n°3357 attribuée au roi Aha par Emery (1939 : 18), n° 3503 attribuée à la reine Merneith (Emery, 1954 : 138, pl. 44-45), n° 3506 contemporaine du roi Den (Emery, 1958 : 42, 49, pl. 44).

7 Pour Adaïma : Crubézy, 1998 : 63-64 ; pour Hiérakonpolis : Friedman, 1999 : 11-14.

8 À propos des tombes annexes à celles de Aha et de Semerkhet, voir Wilkinson, 1999 : 227, 237 ; sur le jeune âge des probables sacrifiés de Aha, voir *supra* n. 5.

ces textes sont liés à un dispositif architectural qui ne concerne que le roi et à un moment où la parentèle royale et les hauts fonctionnaires ne bénéficient plus d'une inhumation dans la pyramide elle-même. Dans le cas des inhumations thinites, cette escorte était peut-être un signe distinctif. Faut-il y voir les membres de l'équipage de la barque solaire ? Le peigne en ivoire au nom de Djet, conservé au Musée du Caire, atteste, par la disposition des figures, de la conception de la course de l'astre en barque mise en rapport direct avec le *serekh* royal. De plus, des fosses à barque ont été retrouvées tant à Saqqara, pour les tombes de la 1^{re} dynastie⁶, qu'à Abydos pour la 11^e (Haldane, 1992), pouvant attester d'une nature solaire du devenir *post mortem* du roi. Les critères de sélection des particuliers qui se font enterrer auprès de la tombe royale sont de types divers et varient également selon le secteur où ils se trouvent. L'âge, le sexe, le type physique peuvent être des éléments discriminants dans le cas des inhumations groupées de jeunes adultes, de femmes ou de nains. On trouve également des animaux (chiens, lionceaux) qui peuvent être assimilés à des marqueurs de prestige ou à des animaux propres à la qualité royale, reposant peut-être sur des raisons religieuses. Les jeunes hommes et leurs animaux, les nains et les femmes, pourraient en constituer un équipage, expliquant ainsi le processus de sélection des individus, ces catégories se retrouvant parmi les représentations ultérieures de la barque de Rê à travers les caractéristiques de certaines des divinités qui s'y trouvent (Hornung, 1984). La scène de sacrifice rattacherait bien cet ensemble à un rituel royal, « saisir la Haute et la Basse-Égypte », mais il s'agit peut-être d'un simple habillage monarchique de pratiques ancestrales, comme l'attestent les cas d'égorgement découverts dans des tombes prédynastiques⁷. Il est évidemment tentant de lier ces pratiques au culte du canidé Khenti-imentiou, ou de ses équivalents éventuels en d'autres sites de la région, qui pourraient constituer un modèle pour la cérémonie des funérailles royales, d'autant plus que l'on suppose qu'elles donnaient lieu, pendant la 1^{re} dynastie, à des sacrifices massifs⁸.

Quel peut être alors le rôle du roi dans le devenir posthume de ses sujets, conférant à l'emplacement de ces inhumations secondaires un caractère de choix ? Les tombes des particuliers enterrés près du roi sont *a priori* closes et ne comportent aucune superstructure incluant un accès, tout comme la tombe royale. Seules la niche en façade — préservée dans la superstructure des tombes secondaires de Saqqara — et la stèle sont des supports destinés à être éventuellement accessibles. Dans le cas des stèles, celles trouvées à Abou Rawach étaient encastrées à plat dans la maçonnerie (Montet, 1938 : 23-24). Les exemplaires retrouvés à Abydos montrent que, pour les plus anciennes — celles des règnes de Djer ou Djet —, elles n'ont pas *a priori* de fonction ostentatoire (Amélineau, 1904-1905 : 462-465 ;

Petrie, 1900 : 26-27, pl. 31-36). Leur emplacement n'est pas connu avec certitude. Il est ainsi difficile de dire si elles étaient placées dans ou en dehors de la chambre funéraire. Ces exemplaires sont de facture très fruste. Ils ont pour point commun de mettre l'accent sur le nom de l'individu, figé dans la pierre pour l'éternité, et également sur les déterminatifs accompagnant le nom, qui servent ainsi doublement de classificateur. À travers eux, une catégorie d'individus ou d'animaux est clairement définie. Ces stèles ne comportent pas les titres des personnes. C'est probablement l'emplacement de la tombe qui en tenait lieu, l'enterrement auprès de la tombe du roi étant en soi révélateur d'un statut. Celui-ci pouvait être un statut social équivalent à un rang, mais pouvait aussi être acquis par « sélection » de l'individu destiné à être aux côtés du roi pour l'éternité. À Abydos, le changement de configuration des tombes à partir du règne de Djer traduit probablement un changement de la conception du rôle du roi. À une disposition en « comète » du cimetière B, où la tombe royale est en tête de l'alignement et où les tombes annexes constituent un cortège, on passe à une organisation centripète des tombes secondaires, où le monument du monarque constitue le point focal du complexe, traduisant physiquement la dépendance entre le souverain et son entourage.

Cette dépendance va progressivement s'estomper et on assiste à une affirmation de l'individu, tant dans sa représentation du devenir *post mortem*, notamment à travers le thème du défunt devant son repas funéraire, que dans l'iconographie et la qualification des individus sur leurs stèles. Le lien entre le devenir posthume du roi et celui de l'individu ne se manifestera plus que par certains éléments : l'octroi de l'emplacement de la tombe dans le cimetière dont la pyramide constitue le point focal ; la mention du roi comme ordonnateur du repas funéraire dans la formule d'offrande (*hetep di nésout*) et par le statut d'honoré (*imakh*) qui est donné au défunt auprès du souverain du monde de morts, lui faisant réintégrer une position au sein d'une cour ordonnée dont la disposition du cimetière royal est le reflet. La présence de saillants et de rentrants initialement conçus comme marqueur royal (Baines, 1990), sur les tombes de particuliers dès la fin de la 1^{re} dynastie, puis sur les niches des fausses-portes des mastabas, est peut-être à interpréter comme le souvenir de la nécessaire intervention de la fonction royale dans le devenir posthume de l'individu (Altenmüller, 1997), selon des modalités qui restent inconnues pour les époques les plus anciennes. Cette individualisation est peut-être la cause de la disparition de ces mises à mort dans un cadre strictement funéraire.

Il est difficile de savoir quand ce type de pratiques a cessé, pour peu qu'elles aient été systématiques et non ponctuelles. Elles semblent surtout avoir eu cours pendant la 1^{re} dynastie, et plus particulièrement

Le sacrifice
humain

105

Égypte

sous les règnes de Djer et de Djéti. Progressivement, les victimes animales, bovidés et volatiles, vont être substituées aux victimes humaines. Cependant, la trace de ces anciennes pratiques se retrouve dans l'iconographie, quelquefois dans le nom même des souverains thinites (Meltzer, 1979), ainsi que dans les textes concernant l'anéantissement des ennemis du roi et des dieux exerçant des prérogatives royales. La désignation des hommes comme « bétail du dieu » masque peut-être une ancienne réalité sacrificielle, à laquelle s'est superposée la notion du dieu jouant le rôle de pasteur. À titre d'hypothèse, on peut se demander si le choix de la tombe de Djer, parmi les tombes thinites d'Oumm el Qaab, pour matérialiser la tombe du dieu Osiris à la fin de l'Ancien Empire, ne renvoie pas au souvenir d'une telle pratique, souvenir qui se serait peut-être maintenu au travers des annales royales. La sensibilisation à l'observation des traces de ces pratiques en milieu funéraire permettra peut-être aux futures fouilles de nécropoles pré-dynastiques et thinites d'en préciser l'ampleur et la durée.

Des étiquettes aux annales de Djer : sacrifice, rituel et événement monarchiques

Le sacrifice
humain

106

Égypte



fig. 3, p. 120

Le grand fragment des annales royales des cinq premières dynasties, conservé à Palerme, comporte, sur le 2^e registre du recto, une case au contenu énigmatique (fig. 3). Elle se rapporte au début du règne de Djer (troisième roi de la 1^{re} dynastie), une identification assurée par la titulature figurant sur un autre grand fragment, conservé au Musée du Caire (Caire n° 1). Les deux morceaux appartiennent en effet à la même dalle, et sont séparés, dans leur état actuel, par une lacune large d'une vingtaine de cm (Kaiser, 1961 : 44-47). L'événement en question, selon le système de l'éponymie en vigueur sur les annales, sert à dénommer l'année sous laquelle il est intervenu. Il prend place dans un temps monarchique organisé sur un rythme biennal, scandé par des tournées royales (*šms Hr*) qui sont peut-être l'occasion, dès l'origine, d'un recensement (*tnw.t*) des ressources du pays (Wilkinson, 1999 : 220-221 ; Baud, 1999b). La case au contenu mystérieux correspond à la seconde tournée royale du règne de Djer, c'est-à-dire à l'an 3. C'est en fait la 4^e case du règne, mais la première, qui ne comporte que quatre mois — le reste de l'année civile ayant été largement accompli par le prédécesseur — vaut pour un an zéro.

La description de l'événement en question se réduit à trois signes :

- (a) un encensoir, présenté de biais, avec sa fumerolle (Gardiner R6) ;
- (b) un vanneau *rekhyt*, barré par un couteau incliné vers le bas ;
- (c) une femme assise sur un trône cubique, portant la perruque longue, et dont un trait rectiligne prolonge le front.

Cette suite de signes, jugée incompréhensible dans son ensemble par H. Schäfer, qui a effectué la première édition de ce texte, est hypothétiquement présentée comme l'association entre encensement (*kꜣp*), décapitation (*hsk?*) et personnage féminin blessé ou frappé (K. Sethe in Schäfer, 1902 : 16). À partir de cette lecture ambiguë du dernier signe, qui reconnaît un jet de sang dans le trait partant du front, deux interprétations ont été données⁹. Dans un cas, en quelque sorte passif, il s'agirait de signaler le décès de la reine (Helck, 1987 : 118, 150) ; l'écoulement de sang devient alors emblématique d'une quelconque cause de décès. Dans le second cas, cet écoulement serait représentatif de l'action que désigne le signe du couteau, une exécution rituelle. Le texte pourrait alors être lu « encenser une victime sacrificielle » (Wilkinson, 2000 : 97-98, avec références).

L'étiquette d'ivoire du même règne, déjà évoquée, offre à première vue un intéressant parallèle à la notice des annales, puisqu'on y retrouve, outre la scène de sacrifice humain (voir plus haut), la femme « au jet de sang » (**fig. 2**, p. 77). La cérémonie, qui se déroule sur deux registres et comporte une série de tableaux, n'a pas encore trouvé d'explication d'ensemble satisfaisante (Emery, 1938 : 35-39, fête-*sed* ; Helck, 1987 : 153-154, sans interprétation générale ; Wilkinson, 1999 : 266-267, procession de « totems »). Au premier registre, tournant le dos à la scène du sacrifice, cinq personnages présentent des statues et des emblèmes au roi, symbolisé par le faucon perché sur le *serekh*.

L'une des étiquettes de Aha (**fig. 3**, p. 78) présente à cet emplacement un palais de cérémonie (*ah*), valeur qu'il faut sans doute conférer au *serekh* de l'étiquette de Djer, selon les jeux de correspondances iconographiques mis en lumière par J. Baines (1990) entre palais, trône, *serekh* et roi. Au second registre, deux objets supplémentaires sont portés en procession. Derrière eux, un personnage incliné saisit deux des quatre boules alignées en zigzag, dans un sens vertical ; la plus haute est apparemment tenue par un échassier. Enfin, deux femmes assises assistent passivement à la cérémonie.

La correspondance entre l'étiquette de Djer et la case des annales du même roi paraît donc assez forte :

⁹ Sans compter d'autres lectures très incertaines, comme celle de Kaplony, *LÄ* III : col. 419, n. 3, qui y voit un nom de reine, *Hsq-rhyt*, pourtant bien négatif pour un anthroponyme.



cf. fig. 2, p. 77



cf. fig. 3, p. 78

Le sacrifice
humain

107

Égypte

étiquette

case-année des annales

sortie royale

[Djer]

procession d'emblèmes divins

encenser

sacrifice humain

trancher (le cou ?) des rekhyt

maniement de boules (magiques)

[encenser ?]

présence de deux femmes assises

femme assise

Suite ininterrompue d'événements monarchiques, les annales royales s'affranchissent du rappel systématique de l'intervention du souverain. L'encensement doit servir de terme générique pour traduire l'accomplissement d'un rituel, à moins que les boules de l'étiquette (voir ci-dessous) n'aient été réinterprétées comme des boulettes d'encens. Le second signe des annales ne laisse aucun doute sur une équivalence avec le sacrifice humain, et la correspondance entre les femmes assises est très claire. Il reste à en identifier les participants, à en cerner le rôle, afin d'aboutir à une interprétation d'ensemble du rituel.

Reines éplorées et renaissance royale

Le signe de la femme « au jet de sang » est connu dans l'iconographie thinite (**fig. 4**), sur des étiquettes d'ivoire essentiellement, et à présent sur une inscription à l'encre découverte à Éléphantine (Dreyer, 1987A; Kahl *et al.*, 1995 : 170-171, n° D3/E1/3). Dans tous les cas, il s'agit d'un événement associé à une dénomination d'année de règne. Le dipinto sur vase est daté, par le contexte archéologique, de la III^e dynastie. Les étiquettes appartiennent, en l'état actuel de la documentation, à la I^{re} dynastie, ce type de monument disparaissant après le règne de Qa'a.

Selon certaines interprétations, les victimes sacrificielles sont les deux femmes représentées au second registre, hypothèse qu'avalierait la case des annales. Leur identité est assurée par la légende de la plaque : ce sont des reines (Helck, 1987 : 118 et n. 4). La première est en effet désignée par le titre de *wr.t hts* (« grande de récompense (?) »), la seconde de *m3(3.t) Hr* (« celle qui voit Horus »), éléments bien connus de la titulature des épouses royales, dès les plus hautes époques (Helck, 1987 : 119-121; Kuchman-Sabbahy, 1993). L'inscription d'Éléphantine confirme cette interprétation, puisque la femme « au jet de sang » est aussi une *wr.t hts*. La gravure de l'étiquette de Djer est suffisamment précise pour livrer un détail clé sur leur coiffe : la longue chevelure (ou perruque) ne couvre pas entièrement la tête, mais l'arrière du crâne seulement. Cette présentation, dégagant largement le front (**fig. 5**), rappelle des représentations en relief ou ronde-bosse de reines (-mères), dont l'iconographie des III^e-IV^e dynasties porte encore des traces, même s'il s'agit dans ce cas d'une perruque courte

Le sacrifice
humain

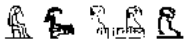


fig. 4, p. 120

108

Égypte



fig. 5, p. 121

(Fay, 1998 : 107-109 ; Baud, 1999A : 196-197). Dans ces conditions, le signe ovale et quadrillé qui précède le titre de chaque femme sur l'étiquette représente peut-être une perruque courte, ou une sorte de calotte, plutôt qu'une pustule, que W. Helck considère comme un signe désignant la mort. Sur l'étiquette encore, l'élément curviligne qui part du haut du front est évasé dans sa partie inférieure, dont la base apparaît tranchée net. Il est clair qu'il ne s'agit pas d'un jet de sang, mais d'une mèche de cheveux ramenée en avant, hypothèse déjà avancée par G. Dreyer (1987A : 105 ; Dreyer *et al.*, 2000 : 115 ; cf. aussi Fay, 1998 : 114).

Il n'est pas sans intérêt de signaler, à cet égard, qu'É. Amélineau avait découvert, autour du « tombeau d'Osiris » — c'est-à-dire de Djer — des tombes annexes qui renfermaient des quantités importantes de cheveux tressés en longues nattes. Malgré un contexte stratigraphique perturbé par les activités cultuelles postérieures, ces tombes appartenaient très majoritairement à des femmes, comme le montrent les stèles d'époque thinite retrouvées à proximité. Si ces dépôts de cheveux devaient se rattacher à l'inhumation de ces femmes, dans un contexte lié à l'enterrement royal, l'hypothèse d'Amélineau liant ces pratiques à la lamentation d'Isis, qui se coupe une mèche de cheveux lorsqu'elle apprend la mort de son époux, retrouve quelque crédit. Du point de vue iconographique, cette mèche projetée en avant du visage évoque bien le désordre des cheveux caractéristique des pleureuses, et plus particulièrement, selon les conventions adoptées, la partition entre une mèche avant et la masse arrière de la chevelure (**fig. 6**). Ce type de représentation s'accompagne néanmoins d'une gesticulation (cf. les poses) et de lamentations (cf. les légendes) qui tranchent avec l'attitude statique des reines, quoique les pleureuses *djérryt*, par exemple, soient régulièrement représentées agenouillées, dans une apparente inertie (Fischer, 1976 : 39-50). L'attitude passive des reines rappelle surtout l'iconographie de la figure cultuelle Répit et celle des « enfants royaux », intervenant assis en palanquin dans des rites monarchiques (Kaiser, 1983 ; Troy, 1986 : 79-83). Sur l'étiquette, l'élément rectangulaire sur lequel chaque reine est assise est indubitablement une caisse de chaise à porteur, sans brancard ni couverture ; elle est d'ailleurs striée de lignes verticales, un motif habituel des palanquins fermés (de type « façade de palais » ?). Dans le rôle de Répit, les personnages féminins ainsi transportés participent à la renaissance du monarque pendant la fête-*sed*, même si leur présentation paraît inactive (Kaiser parle de figures « momiformes »), en se résumant apparemment à une présence. Les représentations de reines en manteau, avec la coiffe découvrant largement le front déjà évoquée, sont d'ailleurs elles aussi en relation avec le jubilé royal, et doivent être assimilées aux personnages en palanquin (Fay, 1998 : 113-116). Cette nouvelle interprétation

Le sacrifice
humain

109

Égypte



fig. 6, p. 121

renforce la démonstration de W. Kaiser, selon laquelle les « enfants royaux » (*ms.w nswt*) en palanquin sont en fait, à l'origine, « celles qui enfantent le roi », c'est-à-dire des reines (-mères), fonction qui caractérise justement les deux femmes de l'étiquette, moyennant sans doute une hiérarchie entre *wr.t hts* et *m33.t Hr*.

Reines (-mères) dans les rituels de fête-*sed* comme sur la cérémonie de l'étiquette, représentées dans une attitude passive, installées en chaise à porteur et associées à un rituel monarchique : tout rapproche donc ces personnages, à deux exceptions près. L'une est l'absence de cabine, mais le visage de l'occupante de la chaise à porteurs, masqué par une mèche de cheveux, peut en quelque sorte remplacer la ligne de l'arceau protecteur. L'autre est le type de cérémonie impliqué, puisqu'aucun élément de l'étiquette n'évoque la fête-*sed*, aux attributs caractéristiques, reconnaissables sur d'autres monuments du même type. La force du parallèle laisse néanmoins soupçonner un contenu commun entre la célébration jubilaire et le rituel de l'étiquette, celui de la renaissance royale.

Couteau, vanneau et sacrifice humain

À ce stade, il est clair que les reines n'ont pas de relation directe avec l'accomplissement du sacrifice, dont elles sont encore moins les victimes. C'est au contraire d'un homme dont il s'agit sur les étiquettes (Aha, Djer), individu ou groupe que le texte des annales désigne comme *rekhyt*. Il s'agit, à l'origine, d'un peuple rebelle, étranger, installé dans le Delta occidental (Nibbi, 1997 : 99-116, 222-223 ; Nibbi, 2000), mais aussi des êtres négatifs en général, rituellement impurs et en rébellion contre l'ordre établi (en dernier lieu, Pavlova, 1999). Leur sacrifice trouve ici son sens dans une cérémonie d'union des Deux Terres, comme l'indique la légende de la scène, *šzp šm'w mhw*, « saisir la Haute et la Basse-Égypte ». On sait par ailleurs que le renouvellement de l'union *zéma-taouy* du Nord et du Sud¹⁰, dans l'iconographie traditionnelle, s'accompagne très souvent de motifs en rapport avec la soumission des rebelles (Baines, 1985 : 138, 245-250, 296 ; Nibbi, 1997 : 397-403). Rappeler la défaite d'un peuple en particulier, représentant un ultime obstacle dans l'unité historique du pays, ou éliminer les forces centrifuges qui menacent la souveraineté à l'échelle nationale, ne change pas, de toute manière, la teneur de la cérémonie, ni sa portée. En tout état de cause, elle ne se confond pas, compte tenu de la terminologie employée — *šzp* « saisir, empoigner » et non *zm* « unir, rassembler » —, avec les cérémonies de l'intronisation et de ses rites d'union des Deux Terres, et ce d'autant plus que, si l'équivalence entre l'étiquette et la case des annales est avérée, le rituel de « saisir la Haute et la Basse-Égypte » est intervenu en l'an 3 pour Djer (voir ci-dessous).

Le sacrifice
humain

110

Égypte

10 Et non de l'Est et de l'Ouest comme l'affirme Nibbi (1997 : 147-176, 187-208, 381-418). La complémentarité entre la déesse-serpent Ouadjit de *Bouto*, patronne de *ḫ-mhw*, et la déesse-vautour Nekhbet d'*El Kab*, maîtresse de la région *šm'w*, ne laisse aucun doute à ce sujet. Entre autres innombrables monuments témoignant de cette partition, voir la cour à portique de l'avant-temple de Sahouré, divisée en deux moitiés nord-sud, portes comprises : les architraves et les fûts de colonnes comportent systématiquement les inscriptions géographiques adéquates, soit *ḫ-mhw* pour la partie nord et *šm'w* pour celle du sud, cf. Borchardt, 1903 : 40-46, fig. p. 45, et 52, pl. 10.

Il faut donc considérer que le hiéroglyphe composite des annales, associant le vanneau et le couteau, est l'idéogramme qui sert à désigner ce type de sacrifice. Faute de compléments phonétiques, le signe résiste hélas à la lecture, puisque les termes « trancher, couper (un membre), percer (la poitrine), etc.. » (*jṯt, ḥsq, shj, dn, dm 3, šd...*) sont très nombreux, d'autant plus que le geste précis que traduit l'idéogramme reste incertain. La position du couteau fait penser à un égorgement ou une décapitation, mais n'écarte pas non plus la possibilité d'un geste similaire à celui de l'étiquette, à savoir poignarder. Rien ne dit que le mode de mise à mort ait été le même sur les deux documents, ou, hypothèse plus convaincante, que sa désignation n'ait pas varié. Il faut en effet garder à l'esprit que la compilation annalistique présente, compte tenu de la petitesse des cases, un condensé des événements. L'écart par rapport à la relative « narrativité » des étiquettes, aux cérémonies déroulées en plusieurs registres et à intervenants multiples, suffit à le démontrer, là où les annales, bien souvent, se contentent d'indiquer la simple « naissance » d'une statue de dieu. Par ailleurs, ce résumé est sans doute nettement postérieur aux événements décrits, même s'il peut être antérieur à la compilation finale, et son inscription sur la dalle de Palerme-Caire, qui date du milieu de la v^e dynastie.

Le sacrifice
humain

Un rite de protection du corps et de la tombe

L'étiquette apporte d'autres précisions sur ce rituel complexe mêlant sortie royale, procession d'objets cultuels, union nationale réalisée *manu militari* et sacrifice humain en présence de reines explorées. Il est tentant de rapprocher le maniement des quatre boules (2^e registre), qu'effectue l'un des participants, du rituel abydnien du même nom. Connu jusqu'ici à partir du Moyen Empire, il consiste à repousser les ennemis d'Osiris, enterré dans sa ville d'Abydos, dans les quatre directions cardinales (Étienne, 2000 : 36-39). Sans entrer dans les détails de ce rituel complexe, aux intervenants multiples, certains traits méritent d'être soulignés, qui militent en faveur du rapprochement supposé. Les textes qui le décrivent désignent les boules comme *bnn.w n(y.w) sjn.t*, « boules d'argile » (Goyon, 1975), et c'est peut-être en vertu de ce terme et de sa consonance que le héron *bmw*, s'il s'agit bien de cet oiseau, est associé à la scène de l'étiquette de Djer¹¹. Rituel magique de protection du corps d'Osiris, il consiste en des imprécations extrêmement violentes à l'encontre de Seth, figure emblématique de l'ennemi. Celui-ci est menacé, entre autres, de sacrifice par arrachement du cœur, à l'image du bœuf abattu après découpe de sa patte antérieure (voir plus haut).

Ce type bien connu de rituel funéraire, « trancher la cuisse (de bœuf) », c'est-à-dire « sacrifier », n'est pas seulement la promesse d'un approvisionnement de la tombe en offrandes. Comme H. Willems

11 Pour W. Helck (1987 : 46-47), il s'agirait de balles *bf* et de l'oiseau *bf3*. Le rituel qu'il évoque, accompli au moyen d'une batte, consiste pourtant à frapper les balles (*sqr bf* ou *sqr hm2*), et non à les lancer à la main, comme dans le rituel des quatre boules.

l'a montré, il s'agit aussi, au moins à partir de la Première Période intermédiaire, d'une menace d'exécution à l'encontre de tout violateur du tombeau, qui, dans les faits, encourait réellement la peine de mort, déguisée de la sorte en un acte rituel (Willems, 1990). Dès l'Ancien Empire, sous la IV^e dynastie, les profanateurs sont également menacés d'anéantissement, par l'entremise de bêtes sauvages, le plus souvent serpent et crocodile (*e.g.*, *Urkunden* 1, 23, n° 16), parfois hippopotame et lion (Reeves, 2000 : 231), ou encore scorpion. Des boules d'argile, qui peuvent porter le signe du crocodile et le terme *tm*, « sceller » ou « c'est scellé », ont d'ailleurs été découvertes en grand nombre dans la structure (murs ou remblais) de deux tombes de cette époque, à Abydos et Reqaqnah (Peet, 1915 ; Ziegler, 1979). Cette expression prend tout son sens lorsque l'on sait que certaines boules renfermaient des morceaux de tissus. Par le procédé classique de la métonymie, ou de la contiguïté, il s'agissait d'enfermer magiquement tout ennemi humain, d'assurer son emprisonnement éternel par la mention « scellé » et de garantir, s'il y avait lieu, son anéantissement par la mise en œuvre magique du crocodile.

L'archéologie et les textes de toutes époques permettent donc de démontrer qu'un rituel à base de boules protectrices garantissait l'intégrité de la tombe et du corps du défunt, dont Osiris est l'archétype. Il n'est pas certain que les directions cardinales aient été systématiquement prises en compte à l'origine (cf. les mastabas susmentionnés), quoique la plaquette de Djer puisse paraître explicite à cet égard, compte tenu du nombre de boules.

Un contexte abydénien

Curieusement pour un rituel qui comporte une longue procession, aucune indication géographique, ni aucune référence à une divinité locale n'est faite. Les étiquettes attestent pourtant l'existence de tels voyages royaux (Wilkinson, 1999 : 218-222), auxquels la reine « à la mèche » peut participer, particulièrement à Bouto. Le lien entre le rituel des quatre boules et la ville d'Abydos est bien attesté, et c'est d'ailleurs de cette région que proviennent les plus anciennes attestations de ces boules magiques en contexte archéologique, cf. ci-dessus. Rite de protection du corps d'Osiris, il remonte sans doute à une époque très ancienne, et se trouverait lié au culte du dieu-canidé Khenti-imentiou, patron de la ville et de sa nécropole royale. On sait que le second finit par s'assimiler au premier, à moins qu'il ne s'agisse de deux désignations du même dieu, « Celui qui préside aux Occidentaux » pouvant passer pour un euphémisme. Deux sceaux de nécropole d'Oumm el Qaab, qui comportent une liste de rois dans un ordre chronologique normal ou inversé, présentent ce dieu-canidé suivi de la dénomination *ntj-jmntj.w*. Sur la première empreinte, le dieu précède par trois fois le nom

royal (Narmer, Aha et Djer) ; sur la seconde, il figure uniquement en tête de liste (resp. Dreyer, 1987B et Dreyer *et al.*, 1996 : 72-73, fig. 26). Cette présence s'explique peut-être non seulement par une référence au dieu des morts et patron de la nécropole royale, mais aussi au roi défunt archétypal (Kaiser, 1987, nuanciant la thèse de Dreyer, 1987B, sur le chacal représentant les rois dont le culte serait tombé en désuétude). Les fonctions et le rôle du dieu-canidé restent obscurs, mais les éléments évoqués montrent qu'Osiris, le roi mort par excellence de la tradition, a sans doute hérité de ses caractéristiques fondamentales. Abydos est en effet la ville monarchique par excellence, lieu d'enterrement d'une longue lignée de souverains, bien avant que Memphis ne prenne le relais. La récurrence de la mention de la naissance d'une statue de « chacal », sur les annales royales de la 1^{re} dynastie, le démontre aussi, de sorte que l'on y verra plutôt une représentation de Khenti-imentiou que d'Anubis, malgré l'influence memphite supposée de la compilation annalistique. On interprétera donc l'absence de référence explicite au dieu ou au lieu de la cérémonie par un phénomène de prétérition bien connu en sciences sociales, d'autant plus que, si la scène a une forte composante funéraire (voir ci-après), elle ne correspond à aucun parallèle lié à des cérémonies de ce type, avec les habituels voyages à l'Occident, à Saïs ou Bouto, y compris à l'Ancien Empire (Settgast, 1963 : 7-25, 65-74).

Le sacrifice
humain

Mort du roi, mort du dieu ?

À tous points de vue, la cérémonie de l'étiquette de Djer est donc centrée sur le thème de la mort. Le sacrifice humain en est la manifestation la plus crue. La représentation des reines, agenouillées, le visage voilé d'une mèche, synthétise deux attitudes connues des pleureuses, l'une de douleur, l'autre de sérénité. Le sommet rasé du crâne, la présence d'un signe qui représente peut-être une calotte, portent sans doute témoignage d'autres pratiques touchant à la mutilation de la chevelure, qui nous restent obscures. Le rituel des quatre boules évoque la protection du corps momifié, dans un contexte abydénien en relation avec la nécropole royale, qui fait nécessairement intervenir son dieu tutélaire, Khenti-imentiou (Osiris?). La procession elle-même, avec ses objets culturels, oriente vers une interprétation similaire (cf. **fig. 2**, p. 77).



cf. fig. 2, p. 77

Parmi les statues ou emblèmes fabriqués et présentés au roi, l'un représente peut-être une momie (1^{er} registre ; cf. Emery, 1938 : 36), l'autre un élément d'architecture (2^e registre) qui pourrait se référer à la tombe, à moins qu'il ne s'agisse d'un sanctuaire portatif (Helck, 1987 : 153-154). Si le premier objet de la série (1^{er} registre) est bien une échelle, ce pourrait être un moyen d'ascension céleste *post-mortem*, bien connu dans les textes des Pyramides (Wilkinson, 1999 : 266). Le taureau sur étendard (2^e registre)

symboliserait la force génésique, puissant moteur de régénération. Dans ce contexte, il s'agit certainement du dieu Tjasep (Helck, 1987 : 73, 154), dont le culte est un apanage des reines des IV^e-V^e dynasties. Il en garantit probablement la fertilité, c'est-à-dire la reproduction monarchique (Baud, 1999A : 341-343, avec références). Le pélican (1^{er} registre), selon les textes des Pyramides, est un animal qui intervient dans la protection du défunt contre les serpents (TP § 226, 435, 671, 680). Ces reptiles symbolisent la menace chthonienne, c'est-à-dire le risque de dépérissement du corps face aux agents néfastes peuplant la terre, ce qui inclut sans doute les vers qui attaquent le cadavre.

Le rituel comporte donc trois aspects complémentaires, lamentation envers un défunt, royal et/ou divin, protection de l'intégrité physique de son corps, enfin renaissance. Certains éléments de la scène, contrairement aux emblèmes, jouent sur plusieurs de ces registres. Le sacrifice humain, qui peut se concevoir comme une pratique liée au deuil, est sans doute aussi une aide à la renaissance : c'est le sens de l'offrande funéraire en général, et particulièrement de celle de la cuisse de bœuf encore frémissante (voir *supra*). Ce double aspect est, lui aussi, clairement illustré par les reines en palanquin, qui participent, lors de la fête jubilaire, à la renaissance d'un roi vieillissant, symboliquement remis au monde. Leur état de deuil, sur l'étiquette, n'est donc autre que la préfiguration d'une renaissance annoncée. Elles y participeront comme duo, sans doute une évocation des « deux oiseaux-*djéryt* » Isis et Nephtys, pleureuses et agents de résurrection du roi-défunt archétypal (Fischer, 1976 : 39, avec références).

Cette fête monarchique, assortie sans doute d'une célébration divine, ou réciproquement, paraît être une préfiguration du culte osirien, connu par des documents nettement postérieurs. La célébration, pourtant, ne doit pas être réduite aux seules funérailles royales. Si l'on identifie en effet le rituel de l'étiquette à celui des annales royales, qu'il s'agisse chronologiquement du même événement, ou de sa répétition à une date différente, son intervention en l'an 3 écarte la possibilité d'un enterrement du roi. De prime abord, la présence du souverain en majesté, sous forme du faucon, ne plaiderait pas en faveur d'une telle hypothèse. En outre, il est peu probable qu'il s'agisse du prédécesseur défunt, compte tenu de la durée minimale qui séparerait son décès de la mise au tombeau, 2 ans (cas 2+3) et 4 mois (case 1, fragment d'année civile). Il est vrai que le successeur joue un rôle important dans ce type de cérémonie, ainsi que dans la fourniture de la tombe en offrandes, dont il peut compléter le stock (Dreyer *et al.*, 1996 : 71-72 ; Dreyer *et al.*, 1998 : 166 ; Dreyer, 1998). L'époque prédynastique et thinite, de plus, témoigne de pratiques complexes de réenterrement et d'intervention sur les cadavres (Crubézy, 1998 : 61-65 ; voir aussi Crubézy et Midant-Reynes

et Ludes et Crubézy dans ce volume), de sorte qu'il n'est pas totalement exclu que l'on ait procédé à un remaniement du corps plusieurs années après le décès, ou que de grandes cérémonies mémorales aient eu lieu à cette date dans ou autour de la tombe, indépendamment de telles pratiques.

Célébration du roi-mort archétypal, rite d'enterrement secondaire du prédécesseur ou autre formule encore, ce dont la documentation ne permet pas de décider, la cérémonie donnait clairement lieu à un renouvellement de l'union nationale, sur un mode énergétique, en « saisisant » les Deux Terres et en sacrifiant des individus, figures emblématiques des forces hostiles. Une telle confirmation du pouvoir royal, si elle avait effectivement lieu à Abydos peu d'années après l'intronisation, placerait le nouveau souverain dans un rôle de protecteur, voire de vengeur (cf. le sacrifice) de son prédécesseur-père. Protection du corps de ce dernier, lamentation des deux femmes *djéryt*, période de maturation du nouveau roi : il est tentant de voir, à travers ces aspects complémentaires, l'intervention de la parentèle osirienne, œuvrant pour le maintien de la lignée royale dans une trame mythique bien connue par les sources postérieures ■

Bibliographie

- Alliot, M., 1946. Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et Esneh, *RdE* 5 : 57-118.
- Altenmüller, H., 1997. Der Grabherr des Alten Reiches in seinem Palast des Jenseits, in: C. Berger et B. Mathieu (éd.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqara dédiées à J.-Ph. Lauer, Orientalia Monspeliensia* 9 : 11-19.
- Amélineau, E., 1899. *Le tombeau d'Osiris*, Paris.
- Amélineau, E., 1904-1905. *Nouvelles fouilles d'Abydos 1897-1898*, 2 vol., Paris.
- Baines, J., 1985. *Fecundity figures. Egyptian personification and the iconology of a genre*, Warminster.
- Baines, J., 1990 : Aspects du symbolisme royal et divin des temps archaïques, *BSFE* 118 : 13-27.
- Baud, M., 1999a. *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *Bibliothèque d'Étude* 126, IFAO, Le Caire.
- Baud, M., 1999b. Ménès, la mémoire monarchique et la chronologie du III^e millénaire, *Archéo-Nil* 9 : 103-141.
- Borchardt, L., 1903 et 1910. *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-re'*, Leipzig.
- Cauville, S., 1981. Chentayt et Merkhètes, des avatars d'Isis et Nephthys, *BIFAO* 18 : 21-40.
- Cauville, S., 19997. *Dendera — Les chapelles osiriennes. Commentaire*, *Bibliothèque d'Étude* 118, IFAO, Le Caire.

Le sacrifice
humain

115

Égypte

- Chassinat, É., 1966. *Les mystères d'Osiris au mois de Khoiak*, fasc. I et II, IFAO, Le Caire.
- Crubézy, É., 1998a. La nécropole d'Adaïma : une première synthèse, *Archéo-Nil* 8 : 33-65.
- Crubézy, É., Janin, T. et Midant-Reynes, B., 2002. *La nécropole prédynastique d'Adaïma*, IFAO, Le Caire.
- Derchain, Ph., 1965. *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051) — Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Mémoires t. 58, fasc. 1 a, Bruxelles.
- Dreyer, G., 1987a. Drei archaisch-hieratische Gefäßaufschriften mit Jahresnamen aus Elephantine, in : G. Dreyer et J. Osing (éd.), *Form und Maß, Fs. G. Fecht, ÄAT* 12 : 98-109.
- Dreyer, G., 1987b. Ein Siegel der frühzeitlichen Königsnekropole von Abydos, *MDAIK* 43 : 33-43.
- Dreyer, G., 1998. Der erste König der 3. Dynastie, in : H. Guksch et D. Polz (éd.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. R. Stadelmann gewidmet*, Mayence : 31-34.
- Dreyer, G. et al., 1990. Umm el-Qaab. 3/4. Vorbericht, *MDAIK* 46 : 53-9.
- Dreyer, G. et al., 1996. Umm el-Qaab. 7/8. Vorbericht, *MDAIK* 52 : 11-81.
- Dreyer, G. et al., 1998. Umm el-Qaab. 9/10. Vorbericht, *MDAIK* 54 : 77-167.
- Dreyer, G. et al., 2000. Umm el-Qaab. 11/12. Vorbericht, *MDAIK* 56 : 43-129.
- Emery, W., 1938. *Excavations at Saqqara: The tomb of Hemaka*, Government Press, Le Caire.
- Emery, W., 1939. *Excavations at Saqqara 1937-1938: Hor Aha*, Government Press, Le Caire.
- Emery, W., 1954. *Great Tombs of the First Dynasty*, II. *Excavations at Saqqara*, Londres.
- Emery, W., 1958. *Great Tombs of the First Dynasty*, III. *Excavations at Saqqara*, Londres.
- Etienne, M., 1999. Un curieux objet céleste : le bronze Louvre E3739, in : *La science des cieux : sages, mages, astrologues*, *Res Orientales* 12 : 113-127.
- Etienne, M., 2000. *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, RMN, Paris.
- Fay, B., 1998 : Royal women as represented in sculpture during the Old Kingdom, in : *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, Paris : 99-147.
- Fischer, H.G., 1976. *Egyptian Studies 1. Varia*, New York.
- Friedman, R.F., 1999. Preliminary report on field work at Hierakonpolis : 1996-1998, *JARCE* 36 : 11-14.

- Gordon, A.H. et Schwabe, C.W. 1998. « Live flesh » and « opening-of-the-mouth » : biomedical, ethnological, and egyptological aspects », in : C.J. Eyre (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, OLA 82 : 461-469.
- Goyon, J.-Cl., 1969. Textes mythologiques 1 : I « Le livre de protéger la barque du dieu », *Kêmi* 19 : 23-65.
- Goyon, J.-Cl., 1972. *Rituels funéraires de l'Égypte ancienne*, Paris.
- Goyon, J.-Cl., 1975. Textes mythologiques, II. Les révélations du mystère des quatre boules, *BIFAO* 75 : 349-399.
- Guilhous, N., 1993. La mutilation rituelle du veau dans les scènes de funérailles du Nouvel Empire, *BIFAO* 93 : 277-299.
- Haldane, Ch., 1992. « A Pharaoh's fleet » : Early Dynastic hulls from Abydos, *The INA Quaterly* 19, n°2 : 12-16.
- Helck, W., 1987. *Untersuchungen zur Thinitenzeit, Ägyptologische Abhandlungen* 45, Wiesbaden.
- Herbin, F., 1988. Les premières pages du pap. Salt 825, *BIFAO* 88 : 95-112.
- Hornung, E., 1984, *Ägyptische Unterweltbücher*, Zurich et Munich.
- Kahl, J. et al., 1995. *Die Inschriften der 3. Dynastie, Ägyptologische Abhandlungen* 56, Wiesbaden 56.
- Kaiser, W., 1961. Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit. II », *Zäs* 86 : 39-61.
- Kaiser, W., 1983. Zu den *msw nswt* der älteren Bilddarstellungen und der Bedeutung von *rpw.t*, *MDAIK* 39 : 261-296.
- Kaiser, W., 1987. Zum Siegel mit frühen Königsnamen von Umm el-Qaab, *MDAIK* 43 : 115-119.
- Kuchman-Sabbahy, L., 1993. Evidence for the Titulary of the Queen from Dynasty One, *GM* 135 : 81-87.
- Leahy, A., 1977. The Osiris-Bed reconsidered, *Orientalia* 46 : 424-434.
- Logan, T.J., 1990. The Origins of the *Jmy-wt* Fetish, *JARCE* 27 : 61-67
- Meltzer, E.S., 1979, Horus Den, « Cutter, Severer (of heads) » ?, *JNES* 31 : 338-339.
- Montet, P., 1925. *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg.
- Montet, P., 1938. Tombeaux de la I^{re} et de la IV^e dynastie à Abou-Roach, *Kêmi* 7 : 11-69.
- Nibbi, A., 1997. *Some Geographical Notes on Ancient Egypt*, *DiscEg* special number 3.
- Nibbi, A., 2000. *Rhyt* again, *DE* 46 : 39-48
- O'Connor, D., 1989. New Funerary Enclosures (*Talbezirke*) of the Early Dynastic Period at Abydos, *JARCE* 26 : 51-86.

Le sacrifice
humain

117

Égypte

- O'Mara, P.F., 1979. *The Palermo Stone and the Archaic Kings of Egypt*, La Canada (CA).
- Otto, E., 1960. *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, Wiesbaden.
- Pavlova, O.I., 1999. *Rhyt* in the Pyramid Texts: theological idea or political reality, in: J. Assmann et E. Blumenthal (éd.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, *Bibliothèque d'Étude* 127, IFAO, Le Caire: 91-104.
- Peet, T.E., 1915. A remarkable burial custom of the OK, *JEA* 2 : 8-9.
- Petrie, W.M.F., 1900. *The Royal Tombs of the First Dynasty*, *EEF Excavations Memoir* 18, Londres.
- Petrie, W.M.F., 1901. *The Royal Tombs of the First Dynasty*, *EEF Excavations Memoir* 21, Londres.
- Petrie, W.M.F., 1902. *Abydos I* (avec A.E. Weigall), *EEF Excavations Memoir* 22, Londres.
- Petrie, W.M.F., 1903. *Abydos II* (avec F.Ll. Griffith), *EEF Excavations Memoir* 24, Londres.
- Posener-Krieger, P., 1976. *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï*, *Bibliothèque d'Étude* 65, IFAO, Le Caire.
- Reeves, N., 2000. *Ancient Egypt. The great discoveries*, Londres.
- Schäfer, H., 1902. *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen*, *VKAW*, Berlin.
- Schott, S., 1929. *Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth*, *Urkunden VI*, Leipzig.
- Settgast, J., 1963. *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, *Abh. DAIK* 3.
- Simpson, W.K., 1976. *The Mastabas of Qar and Idu G7101 and 7102*, *Giza Mastabas* 2, Boston.
- Spencer, A.J., 1993. *Early Egypt. The Rise of Civilization in the Nile Valley*, Londres.
- Te Velde, H., 1967. *Seth, God of Confusion*, *Probleme der Ägyptologie* 6, Leyde.
- Troy, L., 1986. *Patterns of Queenship in ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala.
- Vila, A., 1963. Un dépôt de textes d'envoûtement au Moyen Empire, *Journal des Savants*: 135-160.
- Wilkinson, T.A.H., 1999. *Early Dynastic Egypt*, Londres, New York.
- Wilkinson, T.A.H., 2000. *Royal Annals of Ancient Egypt*, Londres, New York.
- Willems, H., 1990. Crime, cult and capital punishment, *JEA* 76 : 27-54.
- Yoyotte, J., 1980-81. Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, *Annuaire de l'EPHE*, v^e section, t. 89, Paris: 31-102.
- Ziegler, Chr., 1979. À propos du rite des quatre boules, *BIFAO* 79 : 437-439.



Fig. 1. Seth lardé de couteaux, Dendera, chapelle osirienne est, n°1, paroi nord (*Dendera* X/2, pl. X 6, d'après Mariette, *Dendera* IV, 1874, pl. 56).

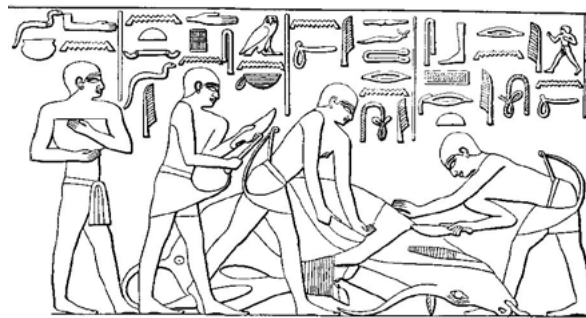


Fig. 2. L'abattage du bœuf, mastaba de Ti (d'après Montet, 1925 : 165).

Le sacrifice
humain

119

Égypte

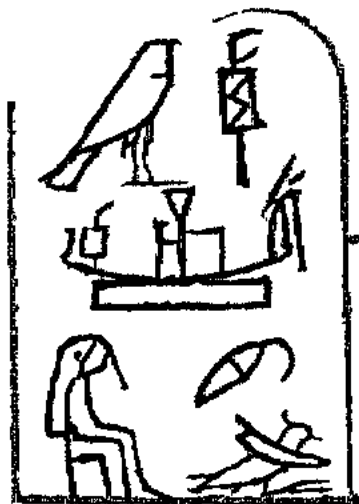
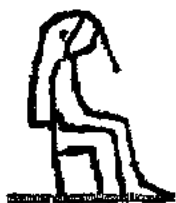


Fig. 3. La 4^e case des annales royales de Djer (Schäfer, 1902 : 16, n° 6).

Le sacrifice
humain

120

Égypte



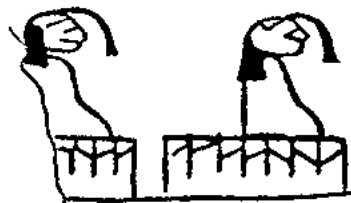
Schäfer 1902 : 16

Ve dyn.



Dreyer 1987A : fig. 2

IIIe dyn.



Helek 1987 : 153 (inversé)

Ire dyn. (Djer)



Helek 1987 : 152

Ire dyn. (Djer)

Fig. 4. Iconographie des reines éplorées (avec inversions de sens).



Fig. 5. Une coiffe des reines des III^e-IV^e dynasties (Baud, 1999A : fig. 20, avec inversions de sens).



Fig. 6. Lamentation et chevelure en désordre (Simpson, 1976 : fig. 35, sélection).

Le sacrifice
humain

121

Égypte

Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sous la I^{re} dynastie (Narmer-Den)

1 Article paru dans
Archéo-Nil 11, 2001 :
164-175 ; les fig. 1 et 2
ont été redessinées.

Bernadette Menu¹

En consacrant ce volume au sacrifice humain en contexte funéraire, les auteurs de la revue *Archéo-Nil* et sa vaillante éditrice, Béatrix Midant-Reynes, ont eu conscience, pour l'Égypte ancienne, de transgresser un tabou, de franchir en quelque sorte les limites de l'égyptologiquement correct. On ne peut que les féliciter chaleureusement pour cette initiative courageuse. Qu'il s'agisse des observations faites dans les nécropoles d'Adaïma (Haute-Égypte), dans les tombes royales d'Ur, en Mésopotamie, dans les cimetières soudanais du néolithique et de l'époque méroïtique, ou dans d'autres régions encore, l'étude des ossements dans leur contexte archéologique fournit, sinon des preuves irréfutables, du moins de très fortes présomptions quant à l'existence de mises à mort rituelles d'êtres humains.

Du côté des sources iconographiques et épigraphiques égyptiennes, une représentation de sacrifice humain sur des étiquettes de la 1^{re} dynastie (règles des pharaons Aha et Djer) a retenu l'attention d'Éric Crubézy et Béatrix Midant-Reynes, d'une part, de Michel Baud et Marc Étienne, d'autre part (voir leurs contributions dans ce volume). Les deux étiquettes quasi complètes et les trois fragments étudiés par ces auteurs enregistrent des actions royales et des cérémonies, accompagnées de légendes hiéroglyphiques, qui méritent d'être réexaminées à la lumière de documents parallèles, à savoir les autres tablettes des règnes de Aha, Djer, Djet et Den²; nous mentionnerons aussi une petite et importante étiquette en ivoire au nom de Narmer, récemment découverte à Abydos (voir *infra* et note 4). Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que ces étiquettes (en os, en ivoire, en ébène ou en autre bois) sont de petites tablettes rectangulaires peu épaisses, d'une surface d'une dizaine de centimètres carrés, munies d'un trou de suspension pour être attachées à des éléments du mobilier funéraire royal. L'étiquette de Den relative à une victoire sur les Orientaux, par exemple, était accrochée à une paire de sandales dont le dessin figure au verso (Spencer, 1993 : 87, fig. 67). Les étiquettes (ou tablettes) rapportent, sur une de leurs faces, un (ou des) événement(s) important(s) du règne. Elles pouvaient sans doute aussi être enfilées sur des tiges dans les coffres à archives.


La comparaison montre que le sacrifice humain, figuré sur trois et probablement quatre des cinq documents invoqués par les auteurs cités, s'insère non dans le contexte des funérailles royales comme

² Petrie, 1900; Vandier, 1952 : 827-834 (avec références à Vikentiev et Grdseloff; Kaplony, 1963; Helck, 1987; Godron, 1990, voir, *infra*, note 8.

ils l'affirment tous les quatre, mais dans celui des événements saillants du règne, manifestant le pouvoir politique et rituel du monarque, renforcé par le prélèvement des impôts royaux (*inou nesou*).

Avant de reprendre chacun des cinq documents, posons comme préalable que le meurtre légitime — qu'il soit punitif ou rituel — relève exclusivement de la compétence et de l'autorité du pharaon, qui désigne l'exécutant et le surveille (ou le fait surveiller, le cas échéant). Ceci vaudrait de la même façon pour les éventuels sacrifices collectifs accompagnant la mort du roi, pour lesquels je tenterai une autre explication. Je procéderai à l'analyse successive des cinq documents, en allant du plus explicite au moins évident en ce qui concerne la réalité du sacrifice humain, ce qui entraîne une inversion chronologique entre les deux étiquettes quasi complètes.

La scène n° I : procession, sacrifice et deuil (fig. 1)

Les deux premiers registres se lisent en continuité, le deuxième à la suite du premier, de droite à gauche face au roi (Horus sur le *serekh*) tourné vers la droite. Le défilé des porteurs d'objets manufacturés à valeur rituelle, introduit au premier et au deuxième registre par le mot  *mès*, « mettre au monde », « façonner », est entrecoupé par la scène du meurtre cérémoniel, et se termine avec la scène de deuil. Le troisième registre est entièrement consacré à une légende hiéroglyphique qui donne son sens à tout l'ensemble et sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Notes de la fig. 1

- (a) Nous traduirons au plus près du texte : « Sud. Nord. Recevoir » (intitulé du document en son entier).
- (b) Comme l'ont bien noté M. Baud et M. Étienne (ce volume, p. 98), la victime et le bourreau sont placés sur le même plan, au même niveau hiérarchique. Ce constat, ainsi que la qualité des pleureuses [voir *infra*, notes (e) et (f)], invitent à admettre que la victime est de sang princier. L'acte d'immolation a déjà été décrit dans les articles cités : le sacrificateur plonge un poignard dans le cœur de la victime dont les bras sont attachés derrière le dos ; de la main gauche, il tient un vase prêt à recueillir le sang. Que la victime ait les mains liées derrière elle peut s'expliquer très simplement par une précaution bien connue des chirurgiens, prise afin d'éviter les réflexes désordonnés qui entraveraient le geste du sacrificateur.
- (c) L'échassier, cigogne ou jabiru, est représenté à maintes reprises sur les documents de la dynastie zéro³. Cet oiseau, comme le héron, l'éléphant,

³ Voir principalement : Quibell, 1898 : pl. XII-XIX, XXII, 16 ; Vandier, 1952 : 540-544 ; Davis, 1992 : 49-51, 57-59 ; Dreyer, 1998 : 125, 141-142.

4 Baud, 1999 : 113-114, reproduction et commentaire d'une étiquette en ivoire au nom de Narmer, récemment découverte à Abydos par la mission allemande. On y voit, au registre inférieur, le signe *hat* suivi de la branche d'arbre et du chiffre 300 ; une lacune oblitère le mot relatif aux prélèvements. La partie supérieure montre, armé d'un bâton et d'une massue, le roi sous sa forme animale (le poisson-chat), faisant le geste de massacrer un homme agenouillé, sous la protection du vautour Nekhbet et avec l'assistance de l'étendard « au faucon » placé derrière le second élément de son nom (*mer*). Si la victime est bien le « chef des Tjéhénou » (Baud, 1999 : 113), nous pourrions nous trouver devant l'un des tout premiers témoignages de sacrifice humain à l'occasion des prémices.


5 Kaplony, 1963 : vol. 1, 301-317 ; en dernier lieu : Helck, 1987 : 171-172 ; Godron, 1990 : 74-76.




— (e) La lecture de ce groupe de hiéroglyphes est difficile. M. Baud et M. Étienne (ci-dessus, p. 108-109) adoptent les propositions de Helck (1987 : 118-121).

— (f) On se reportera aux développements de M. Baud et M. Étienne sur les « reines éplorées » dont la chevelure est en désordre avec, semble-t-il, des mèches arrachées tout autour (ci-dessus, p. 108-110).

— (g) Pour séduisante qu'elle soit, l'interprétation osirienne proposée par ces deux auteurs me paraît anachronique, puisque seul le nom de Khentamentiou est attesté sur les documents du début de la 1^{re} dynastie. En outre, les « quatre boules d'argile » qu'ils évoquent sont peut-être plutôt des anneaux, cf. l'étiquette d'Abydos X183 (Dreyer, 1998 : 135) qui montre deux personnages face à face, tenant ensemble un grand anneau, comme si l'un le remettait à l'autre. Il pourrait s'agir d'anneaux d'or, d'argent ou de cuivre, servant aux échanges. Pour trancher, la comparaison avec des documents urukéens analogues s'avère indispensable. La présence du héron évoque Bouto, la capitale du nord.

— (h) Le taureau est le seul élément du défilé qui soit porté sur un pavois : c'est un étendard, au même titre que les faucons, le placenta royal et Khentamentiou sur les documents de Narmer (voir Menu, 1996 : 339-342), ainsi que l'*imy-out*, ou « nébride », qui apparaît dès le règne de Aha comme étendard de la royauté (**fig. 3**). Khentamentiou incarne le roi déifié, Horus au-delà de la mort. À ce propos, on remarque, sur l'empreinte de sceau découverte et publiée par Dreyer, 1987 (reproduite par Spencer, 1993 : 64, **fig. 43**), une intéressante distinction effectuée entre les trois premiers Horus (Narmer, Aha, Djer), désignés par la mention « Horus, Khentamentiou », et les trois personnages suivants qui ne sont pas « Khentamentiou » : l'Horus Djet, l'Horus Den et la reine-mère Mer(yt)neith, épouse puis veuve de Djet, et régente pendant la minorité de son fils Den (voir aussi l'empreinte de sceau publiée dans Dreyer, 1992).

— (i) La restitution de *hat* dans la lacune est certaine : voir ci-dessous, les parallèles des **fig. 3** et **4**. Le mot apparaît à plusieurs reprises sur les tablettes de la 1^{re} dynastie, et dès Narmer⁴, dans sa forme la plus simple : la partie antérieure du lion couché. Je propose de le rendre par : « commencement », « début ». Une seule fois (ci-dessous, **fig. 3**), il est déterminé par un vase décoré, précision graphique qui impose alors le sens de « prémices ». Or, les auteurs qui se sont penchés sur les étiquettes de la 1^{re} dynastie traduisent partout *hat(t)*  par « huile »⁵. Cette lecture et cette traduction remontent à Newberry, 1912 (cf. Vikentiev, 1934 : 5), mais elles résultent d'une idée préconçue, l'auteur cherchant à reconstituer, d'après les tablettes de la 1^{re} dynastie, la liste des sept huiles canoniques (cf. la liste plus tardive des huiles sacrées, dans la tombe de Ptahhotep à Meïdoun). Par exemple,


le groupe  dans lequel l'oiseau est clairement un faucon , est lu par Newberry *ash*  «cèdre», d'où: *hat(t) ash*, «huile de cèdre». De même, il interprète à tort le signe du jeune animal (*iou*) comme une désignation de Seth, afin d'obtenir l'«huile de Seth» (*id.*: 289). Malheureusement, sauf sur l'étiquette de Aha (**fig. 3**) où il est suivi d'un déterminatif de vase ovale décoré et s'ouvrant par un col haut et élargi, le mot *hat* n'est jamais déterminé, et, surtout, il ne comporte jamais son complément phonétique \triangle (*Wb* III, 28, 8-12). Sur les étiquettes de Narmer, Aha (sauf fig. 6) et Djer, *hat* est écrit simplement à l'aide du seul signe de l'avant-train du lion couché. La traduction «début (prémices)» s'impose *a priori*. Cette remarque n'exclut pas, bien entendu, la possibilité — sans doute fréquente — de percevoir l'impôt en huile: Newberry, 1912 : 281 (il s'agit d'une étiquette plus tardive du règne de Qa'a); voir aussi Newberry, 1912 : pl. XXI, fig. 8 (étiquette conservée à l'Ashmolean Museum). C'est à partir du règne de Den, semble-t-il, que le mot *hat*, «début», «prémices», s'est mis à désigner l'huile (*hat(t)*), un des principaux produits des rentrées fiscales. Une traduction: «le meilleur», d'où: «(huile) de première qualité» devient alors également possible. Il faut garder à l'esprit que la 1^{re} dynastie comporte des subdivisions très importantes dont les contemporains eux-mêmes

Le sacrifice
humain

127


Égypte


Quand bien même toutes les étiquettes qui comportent le mot *hat* auraient été retrouvées attachées à des jarres à huile, ce qui est loin d'être assuré, il n'en reste pas moins que ces tablettes jouent avant tout le rôle de marqueur des événements d'un règne. Elles en mentionnent les moments les plus importants, liés à la perception des impôts et tributs (*inou*, *iout*, etc.), sans que rien ne précise la nature des prélèvements royaux, sauf peut-être sur l'étiquette de Den, la dernière chronologiquement de la série retenue. De plus, sur les dix exemplaires de l'étiquette de Den (Godron, 1990 : n° 1 à 10, pl. I à V), l'ordre des signes, les hiéroglyphes et le contexte sont différents (voir ci-dessous, **fig. 4**). La reconstitution qu'en donne G. Godron (1990 : 76) est la suivante. À droite, sous l'évocation de la fête-*sed*, nous aurions le texte «Envoyer une expédition. Démanteler la forteresse “La Belle Porte”. Frapper les Iounout. Les capturer avec Sopdou qui préside aux mines (2^e registre). Chasser les oiseaux au boomerang par le roi de Haute et de Basse-Égypte Khasty (= Den). Harponner < les poissons > (3^e registre). Harponner l'hippopotame par le roi de Haute et de Basse-Égypte Khasty. Fabriquer la statue de Henou (4^e registre). À gauche figure le *serekh* de l'Horus Den, puis le texte «Le chancelier du roi

de Basse-Égypte Hemaka. Château royal : château des fondeurs, des charpentiers et des constructeurs (?). Le  Ti-iounty (?). Trône d'Horus (*set Her*) », suivi de la mention d'une certaine quantité d'huile de Libye (*hat Tjéhénou* + quantité), ou, en adoptant un énoncé différent selon la nouvelle interprétation proposée, « Début (prémices). Les Tjéhénou : tant ».

Signalons, pour terminer, la mention du dernier registre d'une étiquette de Djer qui condense en une seule formule la désignation du « début des prélèvements » et celle des « apports du Sud et du Nord » (Helck, 1987 : 152).

— (j) *set Her (i)tj* (?), groupe déterminé par la branche d'arbre. La lecture est incertaine mais le sens est clair, en raison de l'apposition qui suit : *inou nesout*, « impôts royaux ». Nous traduisons : « Trône d'Horus (*set Her*, cf. Godron). Prélever (*itj*) ». Kaplony (1963 : vol. 1, 313) lit : *hat(t) setjy Herou*, « huile aromatique d'Horus ». Un autre mot ou groupe est utilisé sur une tablette de Djet ou Ouadjy (« le Serpent ») : Helck, 1987 : 156. Deux signes, un vase tubulaire et une jambe pliée (*ouhem* ou *khepesh*), sont également déterminés par la branche d'arbre et suivis de la mention très claire : *inou nesou 1 100*.

— (k) Le signe  représente-t-il une unité de mesure, de compte, ou de capacité, et de quel ordre ? Différent du contenant habituel de l'huile, qui est un vase cylindrique ou tronconique, ce peut être aussi une sorte de silo (pour les céréales, les olives ou autre chose) dont la partie inférieure aurait été enterrée dans le sol. Il est accompagné ici du chiffre 2, du chiffre 3 (ou du pluriel) sur l'étiquette de Aha de la **fig. 2**, de chiffres illisibles tels qu'ils sont reproduits sur l'étiquette de Aha de la **fig. 3**, et sur l'étiquette de Den (**fig. 4**).

On proposera de lire ainsi la légende du troisième registre : *Hat set Her (i)tj* (?) *inou nesout*  600, soit : « Début (prémices). Le trône d'Horus. Lever (ou : percevoir) les impôts royaux : 600 doubles-mesures (?)/silos (?) ».

La scène n°2 : sacrifice aux portes du palais

Trois fragments d'étiquette décrivent la même scène (voir *supra* p. 78, fig. 3, n° 1-3). Sur celui que l'on connaît par un dessin schématique (n° 1), à droite sous le signe *mès* « façonner », sont représentés les étendards de la nébride et du faucon. Au milieu, la scène du sacrifice humain est surmontée par l'intitulé : « Nord. Sud. Recevoir » (*méhou résy shesep*). On remarque, derrière le bourreau, un personnage debout, la main droite ramenée sur la poitrine, s'appuyant de la main gauche sur un long bâton ; j'y vois un prêtre


ou un dignitaire représentant le roi. Ce dernier figure dans sa fonction, à gauche, sous la forme du faucon sur le *serekh*; il est précédé par une façade de palais: le meurtre rituel se déroule devant la porte du palais royal.

Sur le fragment le plus petit (n° 3), seule subsiste en entier la scène du meurtre rituel: le sacrificateur poignardant la victime et, derrière lui, le dignitaire s'appuyant sur un long bâton. Au-dessus, il ne reste de la légende que le mot: « recevoir » (*shesep*). À droite, l'énoncé relatif à la fabrication des étendards est attesté par une portion d'étendard *imy-out*.

Enfin, le dernier morceau (n° 2) représente la partie supérieure, apparemment complète, d'une autre étiquette dont il manque toute la moitié inférieure. On lit, à droite, le mot *mès*, « façonner », surmontant le haut des étendards « nébride » et « faucon ». Au milieu, l'intitulé « Nord. Sud. Recevoir » est complet; en dessous, la scène du meurtre rituel fait défaut, à l'exception de la tête et du buste du dignitaire debout qui se trouve en principe derrière le sacrificateur. À gauche, le roi dans sa fonction (Horus sur le *serekh*) préside, précédé d'une façade de palais.

La scène n°3 : réception royale (fig. 2)

6 Vandier, 1952 : 829, fig. 556, photographie d'un exemplaire complet; Vikentiev, 1933 : pl. I, fig. 2, photographie d'un fragment réduit au deuxième registre, et pl. II, fig. 2, photographie d'une tablette dont le premier registre est fragmentaire.

L'exemplaire reproduit est celui du Musée du Caire, mais il en existe d'autres⁶. Bien qu'il s'agisse d'une cérémonie royale accompagnée du « début des prélèvements », ceux-ci étant dénombrés à 1 000 (triples?) silos ou vases-mesures, l'objet et le déroulement en sont différents. Pas plus que sur l'étiquette de Aha (fig. 3) ou celle de Den (fig. 4) n'est figurée la scène du meurtre rituel. La première mentionne la mise au monde de l'étendard *imy-out*, les pèlerinages royaux à Saïs et Bouto, accompagnés de rites cérémoniels et d'offrandes (?), une expédition fluviale ou maritime; sur le dernier registre, la légende hiéroglyphique mentionne: *hat (i)tj (?) set Her*. Le groupe est déterminé par une branche d'arbre et un chiffre (?) (le chiffre 100? Un autre exemplaire de cette tablette montre le chiffre 300). *Méhou iout*  X. « Début. Prélever (par) le trône d'Horus: les revenus (?) du Nord, X mesures (?) ». En ce qui concerne l'étiquette de Den (fig. 4), on se reportera plus haut à l'interprétation donnée par G. Godron.

Le document qui nous occupe (fig. 2) est divisé en trois registres. Le premier est entièrement consacré aux noms et épithètes du roi, et le troisième comporte, à droite, un personnage debout suivi de trois individus assis (sans doute un pluriel collectif), tandis qu'à gauche nous lisons la formule relative au « début des prélèvements royaux ». Le deuxième registre est plus délicat à interpréter. Il semble toutefois que nous ayons affaire à une présentation de vivres, prêts à être consommés, devant la famille royale.

Le sacrifice
humain

129

Égypte

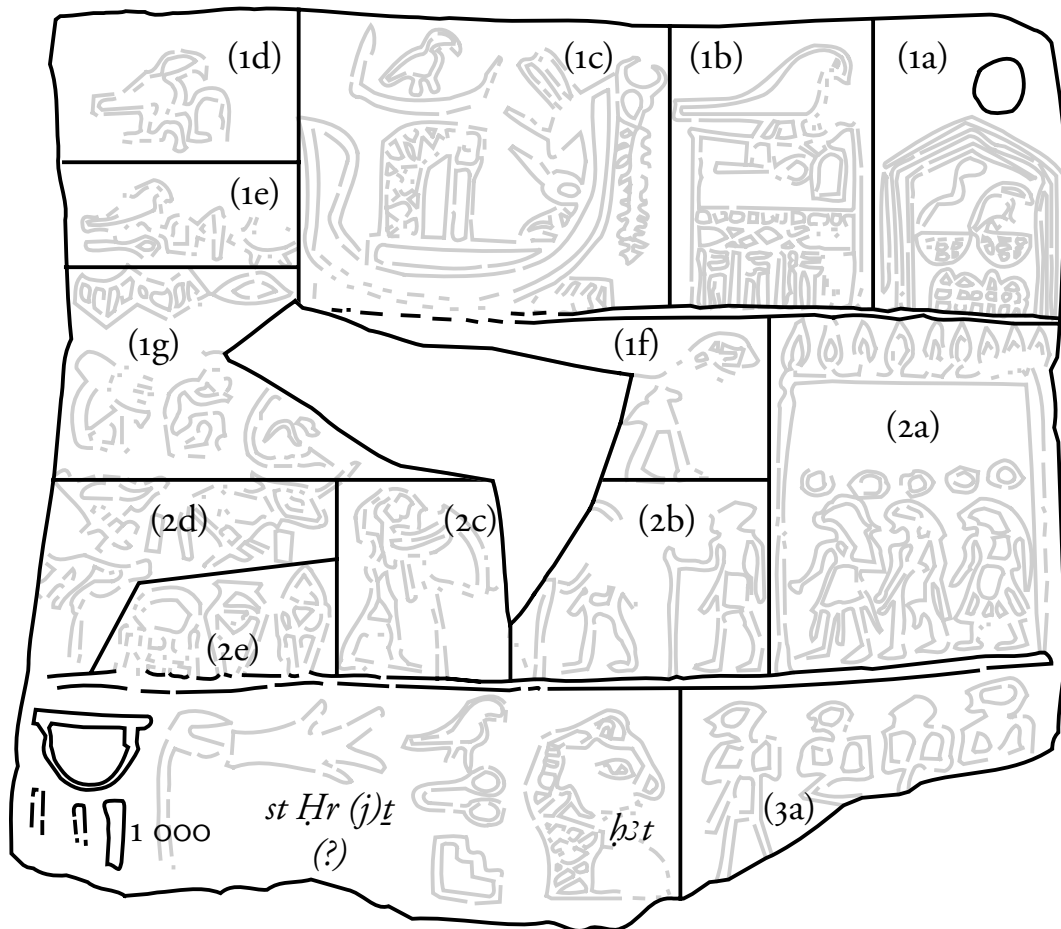


Fig. 2 : L'étiquette de Âha, interprétation
(pour l'original, voir *supra* fig. 4, p. 78 ; pour les notes, voir texte).

Notes de la fig. 2

— **1) Les noms et épithètes royaux.** Nous avons :

(1a) Le nom des Deux-Déeses, *nebtj*, sous un kiosque ; ce nom est Méni (Aha poursuit l'œuvre fondatrice de Narmer, cf. Menu, 1998 : 67, n. 7).

(1b) Le nom d'Horus, Aha (« le Combattant »).

(1c) « Horus-au-dessus-de-la-barque », c'est-à-dire « le roi chef de la flotte », nom explicité juste en dessous par la barque royale⁷. On ne trouve ici aucune mention de datation. Des étiquettes plus tardives comportent une référence à l'année de la « tournée royale » (*shemès Her*) ; cf. Baud, 2000 : 41. À partir de Djeter (ou Ouadjy, « le Serpent »), les étiquettes sont parfois

⁷ Cf. Dreyer, 1998 : pl. 35, n°X187 (?) ; voir aussi la palette de Narmer, r°, en haut, au-dessus des prisonniers décapités ; également le vase publié par Quibell, 1898 : pl. xix.

marquées, à droite, du signe ¶ pour « année » ; on observe, sous la 1^{re} dynastie, une césure chronologique entre Djer et Djet (voir *supra*, note i de la figure 1).


(1d) De nouveau, le nom d'Horus Aha.

(1e) Le nom d'Horus Aha précédé de deux signes que l'on peut rendre par « Bâtitteur d'une forteresse » (?) (cf. Vikentiev, 1933). En dessous : le mot (*i*) *r(y)*-? (déterminé par un canal?).

— **2) L'apport de vivres.** Le deuxième registre est divisé en trois parties, autour d'une malencontreuse lacune. La photographie d'une tablette complète publiée dans Vandier, 1952 : 829, fig. 556, ainsi que les tablettes et fragments publiés par Vikentiev (voir *supra*), montrent toutefois clairement les groupes *Résy djefaou. Méhou inou* : « Les provisions du Sud. Les impôts du Nord » (également Helck, 1987 : 146).

(2a) À droite, un kiosque d'apparat abrite des personnages richement vêtus ; au-dessus, cinq anneaux (?) sont alignés ; selon Vikentiev (1934 : 3), les cinq ronds sont des « poutres en saillie ».

(2b) Devant ce kiosque, le roi marche, précédé d'un dignitaire.

(2c) En face, un personnage pile des graines, des olives (importées) ou autre chose, dans un grand mortier (Helck, 1987 : 174, « Ölmühle ») ; la même figure se trouve en effet sur l'étiquette de Den dont il existe, rappelons-le, dix exemplaires connus (voir ci-dessous, **fig. 4**, en haut et à gauche). Il s'agit du signe hiéroglyphique A 34 de Gardiner qui est dessiné ainsi sur un fragment d'étiquette de Den (Helck, 1987 : 161) : 

(2d) et (2e) Derrière, on reconnaît des victuailles parées : un boviné, un petit quadrupède et un oiseau (les deux derniers sans tête), ainsi que deux jarres et un panier, soit un ensemble de vivres déjà prêts à être consommés, tandis que l'attention est attirée sur la fabrication de l'huile (?).

(2f) et (2g) Un personnage debout, suivi de trois hommes assis (un pluriel collectif, vraisemblablement), va à la rencontre de la famille royale. Ce sont sans doute des administrateurs provinciaux, ou des vassaux, apportant les impôts et tributs.

— **3) La perception des impôts et tributs :**

(3a) Un autre personnage debout, suivi de trois autres assis (même remarque que ci-dessus), s'avance en sens inverse (c'est-à-dire dans le sens de la marche de la procession royale) vers la mention du « début des prélèvements » ; on peut en déduire qu'il s'agit de fonctionnaires royaux préposés à la collecte des recettes et à la comptabilité.

Le sacrifice
humain

131

Égypte

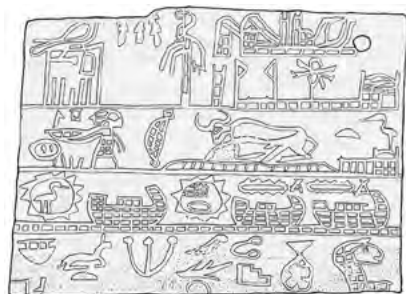


Fig. 3 : Étiquette de Âha

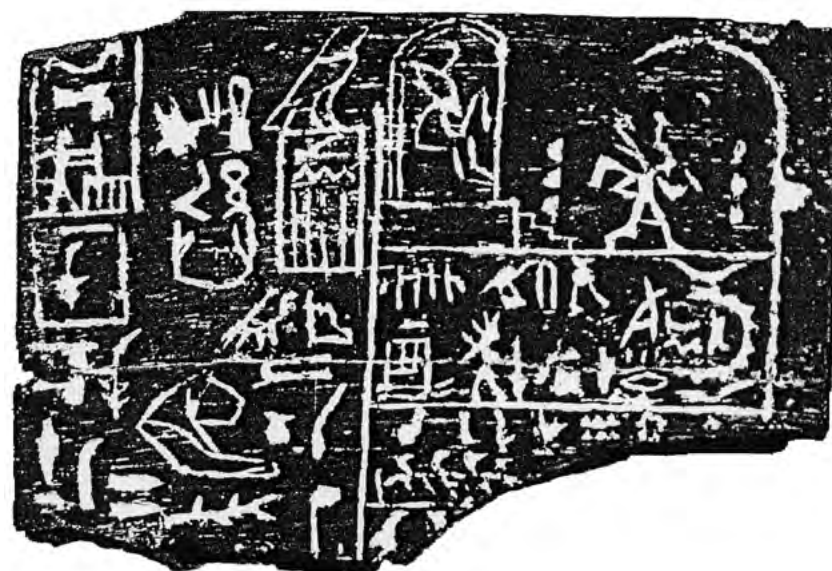


Fig. 4 : Etiquette de Den

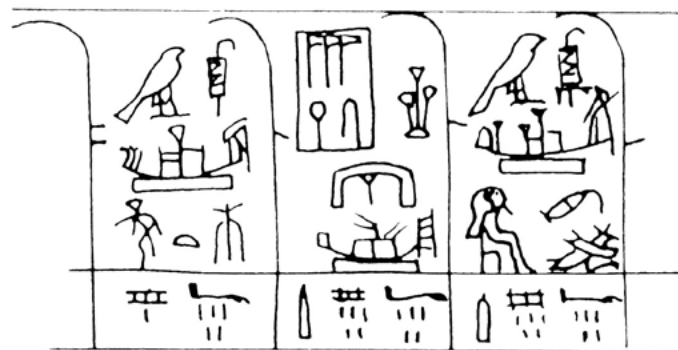


Fig. 5 : Extrait de la Pierre de Palerme

Commentaire général

L'épisode intitulé «Sud. Nord (ou: Nord. Sud). Recevoir» est donc accompagné, sur les documents étudiés (**fig. 1** et *supra* p. 78, **fig. 3**):

- du meurtre rituel;
- de la mise au monde des étendards de la royauté;
- du début des prélèvements d'impôts.

La mention du «début du prélèvement (des revenus royaux)» est associée à d'autres événements et cérémonies, ainsi qu'en témoignent les étiquettes de Aha (**fig. 2** et **3**). La tablette de la **fig. 2** semble décrire plus simplement une réception royale offerte à l'occasion de la perception des impôts et tributs.

Les levées d'impôts ou de tributs ont un caractère cérémoniel, principal ou secondaire. En échange des contributions du pays et des vassaux, le roi manifeste sa puissance, son prestige; en quelque sorte il verse, de son côté, un important tribut humain: le sang et les larmes (**fig. 1** et *supra* p. 78, **fig. 3**, n° 1-3), d'abondantes contributions alimentaires (**fig. 2**) ou d'autres bienfaits.

Dans le premier cas, si la victime du sacrifice est bien un membre de l'entourage royal (*i.e.* les agnats et cognats du roi, leurs familles et celles d'anciens chefs locaux), cela pourrait expliquer, au moins en partie, la présence des «tombes subsidiaires» autour des tombeaux des rois de la 1^{re} dynastie, notamment Aha, Djer, Djeter, Mér(yt)neith et Den⁸. On peut en effet supposer que la personne mise à mort était ensuite enterrée auprès de la sépulture royale, ce qui constituait pour elle un honneur insigne.

Il reste à se demander quelle pouvait être la fréquence des sacrifices humains exécutés à l'occasion de certaines cérémonies royales. Si un ou plusieurs sacrifices humains étaient accomplis à chaque récolte⁹, on peut comprendre le nombre des «tombeaux subsidiaires» construits par ces pharaons.

Le sacrifice humain des débuts de la 1^{re} dynastie s'inscrit, sans aucun doute, dans l'idéologie royale de la monarchie absolue à son émergence. Il pourrait fournir au roi une première réponse concernant la conduite rituelle à tenir par rapport à son rôle nourricier, fondamental: le roi entretient le cycle de la vie¹⁰. Verser le sang sur la terre qui vient de produire, avant de procéder aux nouvelles semailles, est un gage de fécondité. C'est répandre la vie — une vie précieuse si c'est celle d'un proche du roi —, pour que la vie renaisse et se perpétue. En tout cas, nos documents décrivent des actions et cérémonies royales qui ne sont pas funéraires, même si elles sont archivées dans la tombe de leur auteur

8 L'existence de «tombes subsidiaires», liées à des sacrifices humains, est attestée pour Djer, Djeter, Mér(yt)neith; en ce qui concerne Aha, la question s'est posée: cf. Hoffman, 1993: 276; Vercoutter, 1992: 202, carte VII. Voir maintenant Crubézy et Midant-Reynes, dans ce volume (p. 58-81).

9 Le sacrifice à l'occasion des prémices, bien attesté dans la tradition biblique (l'égorgement d'un agneau), trouvera des échos jusque dans la liturgie chrétienne, en la célébration de la procession et de la messe (le «saint sacrifice») des Rogations.

10 Le roi est guerrier et nourricier. Ces deux aspects fondamentaux et complémentaires de sa fonction garantissent un ordre qui sera désigné plus tard sous le nom de *Maât*, mais qui bien entendu est perçu et vécu par la royauté dès la fondation du régime. Selon ma propre définition, la *Maât* est «l'ensemble des conditions qui font naître et qui renouvellent la vie» (Menu, 2001 et 2003).

et de ses proches. La case des annales royales (**fig. 5**, case de droite) invoquée par M. Baud et M. Étienne (ci-dessus, p. 106-115) se réfère donc sûrement à un événement autre que des funérailles royales avec sacrifice humain : vraisemblablement la répression d'une révolte, peut-être dans le Delta ■

Bibliographie

- Baud, M., 1999. Ménès, la mémoire monarchique et la chronologie du III^e millénaire, *Archéo-Nil* 9 : 103-141.
- Baud, M., 2000. Les frontières des quatre premières dynasties. Annales royales et historiographie égyptienne, *BSFE* 149 : 32-46.
- Davis, W.V., 1992. *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Art*, *California Studies in the History of Art* 30, University of California Press, Berkeley — Los Angeles.
- Dreyer, G., 1987. Ein Siegel der frühzeitlichen Königsnekropole von Abydos, *MDAIK* 43 : 33-43.
- Dreyer, G., 1998. *Umm el-Qaab 1. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, *Archäologische Veröffentlichungen. Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo* 86, Mayence.
- Dreyer, G. et al., 1996. Umm el-Qaab. 7/8. Vorbericht, *MDAIK* 52 : 11-81.
- Godron, G., 1990. *Études sur l'Horus Den et quelques problèmes de l'époque archaïque*, *Cahiers d'Orientalisme* 19, Genève.
- Helck, W., 1987. *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *Ägyptologische Abhandlungen* 45, Wiesbaden.
- Hoffman, M.A., 1993. *Egypt before the Pharaohs. The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*, Londres, 2^e édition.
- Kaplony, P., 1963. *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, *Ägyptologische Abhandlungen* 8, Wiesbaden.
- Menu, B., 1996. Enseignes et porte-étendards, *BIFAO* 96 : 339-342.
- Menu, B., 1998. *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, II, *Bibliothèque d'étude* 122, IFAO, Le Caire.
- Menu, B., 2001. Analyse institutionnelle du régime pharaonique : Maât, la Référence, *Droit et Cultures* 42/2 : 127-145/
- Menu, B., 2003. La mise en place des structures étatiques dans l'Égypte du IV^e millénaire, *BIFAO* 103 : 307-326.

- Menu, B., à paraître. Le Faucon et le Triangle. Politique et environnement dans l'Égypte du IV^e millénaire avant J.-C.
- Newberry, P.E., 1912. The Wooden and Ivory Labels of the First Dynasty, *PSBA* 34: 279-289.
- Petrie, W.M.F., 1900. *The Royal Tombs of the First Dynasty*, *EEF Excavations Memoir* 18, Londres.
- Quibell, J.E., 1898. *Hierakonpolis I*, Londres (rééd. 1989).
- Spencer, A.J., 1993. *Early Egypt. The rise of civilization in the Nile Valley*, British Museum, Londres.
- Vandier, J., 1952. *Manuel d'archéologie égyptienne. Les époques de formation*, t. 1/2, Paris.
- Vikentiev, V., 1933 et 1934. Les monuments archaïques. I. — La tablette en ivoire de Naqâda, *ASAE* 33: 209-234 et *ASAE* 34: 1-8.
- Vercoutter, J., 1992. *L'Égypte et la Vallée du Nil*, 1. *Des origines à la fin de l'Ancien Empire. 12000-2000 av. J.-C.*, Nouvelle Clio, PUF, Paris.

Sur un régicide obscur

136

1 Article paru dans
Archéo-Nil 10, 2000 :
113-122. Les traductions
sont celles de l'auteur.

Marcello Campagno ¹

La question des parallélismes entre la civilisation du Nil et les autres sociétés d'Afrique — ou si l'on préfère, celle du contexte africain où se constitue la société égyptienne — fut longtemps ignorée par les chercheurs occidentaux. Pourtant, plus récemment, d'autres regards — plus relativistes, moins ethnocentriques — ont permis d'énoncer un état de choses différent. Plusieurs chercheurs ont signalé que l'*africanité* de l'ancienne Égypte est beaucoup plus qu'une évidente condition géographique, et que l'on pouvait poser l'existence d'un *substrat culturel africain* comme raison première pour la convergence de toute une série de pratiques exercées par des sociétés *a priori* très éloignées dans l'espace et le temps.

La démarche comparative se fonde sur deux unités spatio-temporelles différentes, saharienne d'une part, africaine, d'autre part. Dans le premier cas, il existe une multiplicité de motifs représentés par l'art rupestre des cultures préhistoriques du Sahara, qui trouve une remarquable corrélation avec ceux de l'art nilotique en général, et égyptien en particulier : des instruments de chasse (armes, pièges), des objets pour le corps (queue postiche, étui phallique), des barques d'un type semblable, des bovinés avec un disque entre les cornes, des ovidés avec attribut céphalique, des animaux doubles, des personnages debout entre deux grands fauves symétriquement opposés, de possibles divinités anthropo-zoomorphes. Tout cela révèle la possibilité d'un lien, principalement dans le domaine des cosmovisions, sur lesquelles se fondent ces représentations².

Dans le second cas, on a signalé une importante série de coïncidences, dans la façon de concevoir l'univers, entre les anciens Égyptiens et quantité de sociétés actuelles ou passées de l'Afrique noire. D'après Cervelló Autuori, «les anciens Égyptiens partagent avec les négroïdes les principaux motifs cosmogoniques, de la création par la pensée et la parole jusqu'à l'œuf primordial et la création par "expansion", les "quatre éléments", les couples de jumeaux primordiaux, les mêmes Ogdoade et Ennéade et le motif mythique de la séparation du ciel et la terre. Pourtant, la notion partagée la plus caractéristique, par son étendue et sa détermination, est peut-être celle de la dualité, de la dialectique des opposés complémentaires, de l'ordre et le chaos cosmiques» (Cervelló Autuori, 1996 : 79-80). De telles convergences entre l'Égypte antique et l'Afrique

² À cet égard, voir Huard et Allard, 1970 ; Huard et Leclant, 1980 ; Cassini, 1990-91 ; Le Quellec, 1993 ; Cervelló Autuori, 1996.

3 Comment parler de rois sans État? Le concept de rois-divins a été utilisé couramment par les africanistes pour parler de la qualité divine du gouvernant, plutôt que pour caractériser sa condition politique spécifique. Ainsi, le concept a pu s'appliquer autant au pharaon égyptien — tête d'un État puissant — qu'au «faiseur de pluie» dinka — chef d'une société de chefferie. Nous continuerons à l'utiliser ici dans son sens conventionnel. Convenons donc que, dans ce contexte, royaume et État ne seront pas nécessairement des attributs qui appartiennent aux mêmes types de sociétés.

4 E.g. Seligman, 1934; Frankfort, 1948; Van Bulck, 1959; Young, 1966; de Heusch, 1981; 1990, Feeley-Harnik, 1985; Inieta, 1992; Cervelló Autuori, 1996.

5 Une précision terminologique: on n'utilise ici le terme de «régicide» que pour nommer la pratique qui met à mort la personne du roi, et pas pour le sacrifice d'autres victimes, sacrifice qui a reçu, quelquefois, le nom de «régicide substitutif» (de Heusch, 1990, 27). Certes, dans la mesure où ces victimes pouvaient concentrer les aspects maléfiques du roi qui devaient être éliminés, les deux rites relèvent de la même conception fondamentale, du même concept de substrat. Néanmoins, il faut tracer une distinction entre *sacrifice du roi*/ *intrônisation d'un nouveau roi*, d'un côté,

noire deviennent manifestes lorsqu'on considère que le chef suprême de la société, dans un domaine comme dans l'autre, est conçu comme un être sacré, pénétré d'une certaine condition de divinité. En effet, pareillement au roi-dieu de l'Égypte, le registre ethnographique présente, dans l'ensemble de l'Afrique, un ensemble de sociétés sans État dirigées par une grande diversité de tels «rois divins»³, essentiellement transcendants, dont la fonction fondamentale est de garantir le maintien de l'ordre cosmique et le bien-être de leur société⁴.

Or, un élément qui caractérise une bonne partie de telles royautés divines africaines est l'exercice d'une pratique qui, depuis Frazer, a constamment attiré l'attention des africanistes: le sacrifice rituel des chefs. En effet, beaucoup de sociétés liées au substrat africain semblent partager la croyance que le chaos s'abattrait sur elles si leur chef subissait une mort naturelle, puisque sa puissance cosmique l'aurait abandonné. Il fallait donc éviter ce type de décès en avançant la mort au moyen du rituel du régicide⁵: dans quelques sociétés — comme les Jukun du Nigeria, les Evhé du Togo ou les Mundang du Tchad — il était établi que le roi devait être sacrifié après une certaine période passée au pouvoir; dans d'autres — comme les Dinka et les Shilluk du Soudan, les Konde du Tanzanie ou les mêmes Jukun —, le rite du régicide devait s'effectuer quand le roi donnait les premiers signes de faiblesse physique, ou quand des périodes de sécheresse ou de maigres récoltes se succédaient (c'est-à-dire, quand il n'arrivait plus à accomplir son devoir divin). Alors, un rite respectivement «préventif» ou «palliatif» empêchait que le chef divin ne mourût d'une façon naturelle⁶.

Une telle pratique n'est pas restée inaperçue des égyptologues. Compte tenu de ces remarquables parallélismes, qui permettent de soupçonner que les sociétés du continent noir et de l'ancienne Égypte appartiennent au même substrat culturel, un certain nombre de spécialistes a soutenu qu'un rite sacrificiel de ce type a dû être pratiqué dans la société égyptienne pré-étatique, pour n'être dépassé qu'au moment où l'État advient, c'est-à-dire lorsque ce chef, susceptible d'être exécuté, assume le pouvoir politique et militaire dans sa société⁷. Y a-t-il pourtant des raisons indéniables pour soutenir une telle idée? Le régicide est-il vraiment une pratique inhérente au substrat africain? Dans cet article, on se proposera de mettre à l'épreuve cette hypothèse.

Considérons tout d'abord les preuves qui soutiennent l'hypothèse d'un roi divin et du régicide rituel dans la vallée du Nil, à l'époque pré-étatique. Y a-t-il quelque témoignage direct qui puisse rendre compte de l'existence de tels chefs sacrés et de leur sacrifice? Assurément, aucun. Mais le défaut de preuves constitue-t-il, en soi, une objection définitive? Il est en

et sacrifice d'un substitut/
réintronisation du même
roi, de l'autre. D'ailleurs,
les Jukun — au moins
— devaient connaître
parfaitement cette
distinction, puisqu'ils
exécutaient les deux
types de pratiques.

6 La distinction entre
régicide « préventif » et
« palliatif » a été proposée
par Cervelló Autuori
(1996, 278). Sur les rites
du régicide dans
plusieurs sociétés
africaines, voir entre
autres Frazer, 1922;
Seligman, 1934;
Frankfort, 1948; Young,
1966; Muller, 1975;
1990; Adler, 1978;
de Heusch, 1990;
Cervelló Autuori, 1996.

7 *E.g.* Frazer, 1922;
Moret, 1926; Childe,
1942; Krader, 1972, 95;
de Heusch, 1981; Iniesta,
1992; Cervelló Autuori,
1996.

8 Parmi ces indices,
il faut mentionner le
sceptre (semblable au
plus tardif *sceptre-ames*)
que portait un mort
dans une tombe trouvée
à El-Omari; la coiffure
et le bâton de certains
personnages
(probablement
des chefs de chasse)
dans les gravures
rupestres du Ouadi
Gash; la tête de massue
de porphyre trouvée
dans une tombe
amratiennne
à Hiérakonpolis.
Voir entre autres
Hoffman, 1979 et 1988;
Hassan, 1988;
Midant-Reynès, 1992.

9 Entre autres Bleeker,
1967; Stork, 1973;
Lorton, 1979.

10 Frazer, 1922; Moret,
1926; Childe, 1942;
Krader, 1972; Cervelló
Autuori, 1996.

effet extrêmement improbable de trouver beaucoup de signes de ce genre, non seulement en raison de l'éloignement dans le temps (plus de cinq mille ans), mais encore parce que, même s'ils existaient, on ne saurait comment les déceler.

Quelles sont donc les données archéologiques dont on dispose? Pour la période de Nagada II/Gerzéen (vers 3500 avant J.-C.), la vallée du Nil présente un ensemble de communautés comparables à ce que l'anthropologie sociale appelle des « sociétés de chefferie », dans lesquelles, à travers la possession de certains objets de prestige et de pratiques funéraires spécifiques, une élite se différencie du reste de la communauté. Même pour des périodes antérieures au Gerzéen, toute une série d'indices pourrait suggérer l'existence d'un certain type de chefs communautaires⁸. Mais au-delà de l'existence de chefs prédynastiques, peut-être en rapport avec le divin, le registre archéologique est silencieux. La pauvreté des données nous empêche d'aller plus loin.

Certes, beaucoup d'égyptologues, face à une documentation aussi défailante en apparence, ont manifesté leur désaccord avec une telle hypothèse et ont rejeté cette possibilité⁹. Néanmoins, pour un regard moins positiviste, l'absence de témoignages directs ne saurait mettre fin à la discussion, surtout lorsque, faute de preuve directe, les défenseurs de l'hypothèse du régicide égyptien pré-étatique et de son dépassement à l'avènement de l'État offrent un autre type d'arguments, de nature indirecte.

— (1) D'abord, on a eu recours à la figure d'Osiris, en tant que dieu-roi générateur de fertilité, dont l'assassinat, de la main de son frère Seth, illustrerait, concernant les relations entre les dieux, la participation de la société égyptienne pré-étatique au même type de pratique. Dans le but de s'assurer l'abondance des récoltes futures, les Égyptiens du prédynastique auraient pu évoquer cet « assassinat primordial » de la divinité au moyen du sacrifice rituel de leurs chefs, en les assimilant, par là même, au « dieu qui meurt » donneur de vie¹⁰.

— (2) Ensuite, on a proposé que la suppression du rite régicide ait été un produit de la profonde transformation sociopolitique provoquée par l'émergence de l'État. Les rois de l'État naissant, pourvus maintenant du monopole légitime de la coercition, auraient mis fin définitivement à cette pratique, qui signifiait leur propre disparition physique. Ainsi, la réalisation de la *fêted*, un rite dans lequel le roi mourait et renaissait symboliquement avec des pouvoirs renouvelés, et dans lequel probablement d'autres victimes (peut-être des prisonniers de guerre) étaient sacrifiés, aurait été l'expédient à partir duquel on aurait pu concilier le fait que, d'une part, les pharaons évitaient le régicide et que, d'autre part, la croyance dans la nécessité du sacrifice était

Le sacrifice
humain

139

Égypte
Afrique

11 Moret, 1926;
de Heusch, 1981;
Iniesta, 1992;
Cervelló Autuori, 1996.

12 Sur l'origine
néolithique d'Osiris,
cf. Cervelló Autuori,
1996 : 182-189.
Sur le problème
de l'identification
des dieux prédynastiques,
Hornung, 1982 : 103.

13 En rapport avec
les rites des Rukuba:
Muller, 1975;
avec les rites
des Jukun:
Young, 1966.

maintenue pour le bien-être de la société. De cette façon, les rois étatiques auraient aboli la pratique effective du régicide rituel, en l'introduisant sous une forme symbolique¹¹.

— (3) Enfin, l'image la plus proche et la plus directe qui s'offre à nous pour illustrer la possible abolition égyptienne du rite est celle de Diodore de Sicile (III, 6, 3-4) sur le roi Ergamènes de Méroé (III^e siècle après J.-C.) qui — précisément — aurait éliminé le rite du régicide par l'exécution des prêtres qui lui avaient révélé que son tour était arrivé. Ainsi, Ergamènes « fut le premier à avoir eu le courage de mépriser le mandat [des prêtres]. En assumant un esprit digne d'un roi, il alla avec ses soldats dans le lieu inaccessible où l'on gardait la chapelle d'or des Éthiopiens, massacra les prêtres, et après l'avoir abolie, il corrigea cette coutume selon son propre choix ».

Si on les considère attentivement, ces trois arguments indirects présentent de sérieux inconvénients. Le rapport entre Osiris et des chefs divins sacrifiés au prédynastique se heurte au fait qu'il n'est pas possible de prouver l'existence d'Osiris pour une époque aussi reculée. Il est vrai que, d'après ses caractéristiques postérieures, on peut supposer que son origine remonte aux temps néolithiques, et il est aussi exact que tous les dieux des époques antérieures à l'écriture sont difficiles à identifier¹². L'existence prédynastique d'Osiris restant hypothétique, on se heurte au fait qu'une hypothèse sans preuve doive appuyer une autre hypothèse de même type, tableau par trop fragile. En outre, il ne semble pas exister un lien nécessaire entre l'adoration du dieu de la fertilité assassiné et la nécessité de sacrifier le chef de la communauté.

En ce qui concerne la deuxième hypothèse, on possède de bons témoignages sur la fête-*sed* dès la 1^{re} dynastie, et il est même possible qu'elle ait été pratiquée bien avant cela. Il semble assez clair que la finalité de cette fête était le renouvellement complet des pouvoirs du roi, rajeunissement de sa puissance qui lui permettait de rester le garant de l'équilibre cosmique et du bien-être de la société. Or, il paraît difficile de conclure, à partir de cela, que la fête aurait été une espèce de dépassement symbolique du régicide. L'exécution de rites de rajeunissement ou de renouvellement des pouvoirs des chefs est assez répandue dans les sociétés qui participent du substrat africain, y compris dans celles qui — comme les Rukuba — ne tuent pas leurs chefs, aussi bien que dans celles qui — comme les Jukun — connaissent cette pratique du sacrifice rituel du roi¹³. Cet exemple-ci montre certes qu'il n'y a pas de raison d'opposer *a priori* sacrifice à rajeunissement, comme s'il s'agissait d'actions qui s'excluent réciproquement, mais on ne saurait affirmer non plus que le rajeunissement du souverain, en Égypte, n'ait été en relation avec le sacrifice. L'absence de toute espèce de preuve nous empêche de nous prononcer définitivement pour ou contre cette idée.

14 Diodore de Sicile, III, 6, 3 ; il faut se rappeler que Diodore remarque que les prédécesseurs d'Ergamènes acceptaient leur sacrifice « à cause de leur grande superstition », ce qu'on peut interpréter comme un signe de leur participation à un même ordre culturel.

15 En rapport avec ce caractère différentiel du roi, en Égypte comme dans le reste de l'Afrique, voir entre autres Frankfort, 1948 ; Young, 1966 ; Adler, 1978, 25-9 ; de Heusch, 1981 et 1990 ; Bonhême et Forgeau, 1988 ; Muller, 1990 ; Cervelló Autuori, 1996 ; Campagno, 1998 ; Menu, 1998.

En ce qui concerne, enfin, l'illustration du dépassement du régicide à travers l'image de la société méroïtique donnée par Diodore, il ne faut pas seulement tenir compte des trois mille ans qui séparent les deux situations. Même à se borner aux seuls mots de Diodore, on ne peut que noter que le roi Ergamènes « avait reçu une éducation grecque et avait étudié la philosophie »¹⁴, de sorte que la perspective à partir de laquelle le roi pouvait juger le rite du régicide était déjà différente de celle de sa société d'origine. Élevé comme il l'était dans la culture hellénique, et pénétré par conséquent d'une cosmovision radicalement différente, Ergamènes était dans une condition propice pour rompre avec les conceptions proprement africaines de sa société. Rien de semblable n'aurait été le cas avec les premiers rois de l'ancienne Égypte.

Ainsi donc, on doit reconnaître que même les trois arguments indirects en question, destinés soutenir l'hypothèse du régicide rituel égyptien, restent franchement insuffisants. Doit-on alors rallier les égyptologues qui rejettent cette possibilité ? C'est peut-être encore prématuré, et l'on pourrait même essayer de donner un nouveau crédit au postulat par une autre voie. En fait, l'absence de preuve ne devrait pas condamner la démarche hypothétique, d'autant que celle-ci peut être le seul moyen disponible pour conceptualiser un processus historique. Tant qu'elle respecte une condition minimale de compatibilité avec l'ensemble des ressources théoriques à notre disposition, l'hypothèse reste un outil qui mérite d'être valorisé. Dans la situation que nous traitons ici, si les témoignages ne paraissent donc pas soutenir la théorie du régicide rituel prédynastique, il n'y a pas non plus d'éléments empiriques qui la désavouent. Si l'antécédent sociopolitique de la société des pharaons fut une pluralité de sociétés de chefferie, si, dans d'autres sociétés africaines de ce genre, on pratique le sacrifice du chef, et si, enfin, l'Égypte participe du même substrat culturel que ces chefferies, il paraît raisonnable de conclure que l'hypothèse reste licite — ce qui demande encore à être testé.

Les cosmovisions, par lesquelles les sociétés rendent compte d'elles-mêmes et de leur propre place dans l'univers, sont un type de représentations sociales et de croyances qui, d'une façon plus ou moins consensuelle, se trouve partagé par tous les membres de la société. Dans la situation que l'on décrit ici, les sociétés africaines comme celle de l'Égypte antique considéraient que l'un des éléments incontournables de leur propre existence était la figure sacrée du chef, distingué ontologiquement du reste des membres de la société¹⁵. En effet, le roi était une sorte de médiateur entre la communauté des dieux et la société humaine, et cette situation intermédiaire le plaçait comme garant de l'équilibre cosmique et de la reproduction de l'ordre social.

Le sacrifice
humain

141

Égypte
Afrique

16 Selon Young (1966 : 142), certains rois des Jukun ont pu essayer de s'opposer à leur sacrifice ; il suffisait alors d'une admonition : « on a dit que si un roi essayait d'obtenir secours pour se sauver, ses exécuteurs lui rappelaient qu'ils ne faisaient qu'accomplir l'ancienne coutume et qu'il devrait agir tranquillement comme ses ancêtres l'avaient fait. Il existait une expectative manifeste sur l'acquiescement du roi ».

17 Wainwright, 1938 : 92. C'est aussi l'avis de L. de Heusch (1981 : 81) quand il remarque qu'« en accédant à la souveraineté politique et économique, le roi tente de s'affranchir de la loi du régicide ».

Or, dans la mesure où il s'agit de représentations sociales partagées, il faut reconnaître que les chefs de ces sociétés devaient *aussi* se trouver pénétrés par ces croyances. C'est-à-dire que, si les conceptions idéologiques sont plus que des énoncés manipulés par des groupes dominants pour maintenir la soumission du reste de la société dans un état de « fausse conscience » (Godelier, 1984), ces chefs devaient aussi se reconnaître eux-mêmes comme divins et participer, en tant que tels, dans toutes les pratiques rituelles qui, précisément, menaient au maintien de l'ordre universel.

Le rite du régicide ne pouvait donc pas être pratiqué par les chefs africains sans que ceux-ci se trouvent, d'une certaine façon, convaincus de la nécessité d'une telle pratique pour la société, et du devoir qu'ils portaient en tant que chefs sacrés. « Lorsqu'un "faiseur de pluie" dinka, remarque Frazer, sent qu'il commence à devenir vieux et maladif, il dit à ses enfants qu'il veut mourir. Les agar-dinka creusent une fosse et le « faiseur de pluie », accompagné par ses amis et sa famille, se dirige vers elle et s'y couche [...] Une fois finie son admonition, il ordonne qu'on l'ensevelisse » (Frazer, 1922 : 318).

Toutes ces sociétés africaines ne passaient peut-être pas par le rite du régicide d'une façon aussi pacifique, comme cela semble avoir été le cas chez les Dinka¹⁶. Néanmoins, un fait reste évident : chaque chef savait que son sort ne serait pas différent ; en dépit de cela, il acceptait sa charge et, avec elle, son destin de divinité et de mort. Ainsi donc, le roi savait que sa mort allait être précipitée et, pourtant, il ne refusait pas de parcourir ce chemin, peut-être convaincu que sa mort était nécessaire pour sa communauté et pour lui-même, ou peut-être — comme le Christ de Scorsese — hésitant et tenté par quelque solution alternative, mais acceptant toujours, en fin de compte, le dénouement annoncé qui l'attendait en raison de sa condition de roi sacré.

Il se trouve que, en Égypte ancienne, les pharaons auraient finalement « échappé à leur sort »¹⁷. Monopolisant coercition et légalité, les rois d'Égypte auraient finalement empêché que la société réclamât leur mort, en offrant en échange un rite de rajeunissement. On peut se demander pourquoi ils auraient décidé d'échapper au sacrifice rituel, puisque les chefs africains font face à la mort, dernière charge qui leur appartient de droit de remplir en tant que chefs divins. Les pharaons auraient-ils agi contre leurs propres croyances ? Le fait de disposer d'un nouveau pouvoir aurait-il suffi à transformer la conviction de la nécessité de mourir prématurément en celle de continuer à vivre ? Voilà, selon nous, le point le plus faible de l'hypothèse, parce que, pour qu'elle soit effective, il faut présupposer la notion selon laquelle, dans n'importe quelle circonstance, l'homme essaierait toujours de préserver sa vie le plus longtemps possible.

Cette notion nous apparaît très familière à nous, membres de notre culture occidentale, mais elle semble ne pas convenir exactement avec les représentations symboliques que formulaient les sociétés qu'on analyse. Et si l'on refuse d'être ethnocentriques, nous devons nous abstenir d'appliquer nos propres conceptions idéologiques à des cultures aussi différentes de la nôtre. Il s'agit en tout cas d'un devoir de mesure. Notre culture s'appuie sur une logique de maximalisation : on maximalise les profits, les résultats, on maximalise aussi le temps de la vie. Mais pour d'autres cultures, cette logique peut rester étrangère.

Ainsi dépouillée de son caractère évident, dépourvue même de compatibilité avec nos ressources théoriques, l'hypothèse du régicide égyptien chancelle dangereusement. Et pourtant, on ne peut encore se résoudre à l'enterrer si aisément. À y revenir, quelque chose fait qu'elle ne semble pas si déraisonnable. D'où provient cette force ; qu'est-ce qui fait que rejetée, l'idée du régicide continue à présenter une certaine légitimité ?

Le problème se trouve, selon nous, dans deux des paramètres principaux qui structurent le discours historique actuel. Premièrement, une position *évolutionniste* qui conçoit l'histoire comme un continuum temporel essentiellement homogène qui, à un rythme de croissance variable, se dirige des sociétés « inférieures », moins développées, vers des sociétés « supérieures », plus développées. Et deuxièmement, solidaire avec la première, une position *institutionnaliste*, qui entreprend toute analyse en termes d'institutions — indépendamment des pratiques qui les instituent — de manière que, au moment de chercher les antécédents de ces « objets naturels », elle ne peut les trouver qu'en d'autres institutions plus anciennes et par conséquent moins évoluées (Campagno, 1995 : 69).

Ainsi placées dans le même *continuum*, royauté divine africaine et royauté divine égyptienne apparaissent comme des moments différents du même phénomène, du même objet, de la même institution. Un bref exercice peut nous aider à clarifier cette question. Nous présentons ici quatre situations sociohistoriques :

- (1) celle des Shilluk du Haut Nil, société de chefferie dans laquelle on effectue le sacrifice rituel du roi ;
- (2) celle des Jukun du Nigeria, un type de société semblable à la première, qui pratique aussi le rite du régicide, mais où, en plus, on réalise le sacrifice d'autres victimes ;
- (3) celle du royaume éthiopien de Méroé, selon le rapport de Diodore de Sicile, dans laquelle le roi Ergamènes établit la fin du régicide ;
- (4) celle enfin de l'ancienne Égypte dynastique, royaume dans lequel le sacrifice du roi ne se pratique pas, mais où il existe un rite de rajeunissement du monarque appelé fête-*sed*.

Lorsqu'on place les quatre situations l'une après l'autre, le regard évolutionniste trace vite une ligne de continuité, non pas dans un sens réel dira-t-on, mais au moins dans un sens typologique. Le raisonnement établirait que : 1) il y a des sociétés sans État qui sont régicides ; 2) à un moment donné, ces sociétés se mettent éventuellement à pratiquer le sacrifice de victimes substitutives, qui peuvent canaliser, au moins, une partie de l'attente sociale en matière de sacrifice ; 3) dans un état postérieur, un roi peut décréter la fin du sacrifice royal ; 4) finalement, la société ne le réclamera plus et pratiquera exclusivement des rites substitutifs.

Voilà donc, selon nous, le type de raisonnement qui confère à l'hypothèse du régicide dans l'Égypte prédynastique cet air de légitimité. L'institution de la royauté divine égyptienne doit avoir eu un antécédent, et cet antécédent doit être la royauté divine africaine, propre à des civilisations moins évoluées. Et si ces sociétés pratiquaient le régicide, celui-ci a dû être pratiqué aussi dans la vallée du Nil, jusqu'à son abolition par une société plus évoluée. Il s'agit d'un raisonnement sans raison, qui se transforme en raison des raisonnements suivants.

Arrivés à ce point, rien ne semble donc moins sûr que l'existence de la pratique du régicide dans l'Égypte pré-étatique. Néanmoins, un dernier regard aux preuves indirectes ne nous laisse pas indifférent, parce que, sans doute, Osiris était un « dieu qui meurt » lié à la fertilité autant qu'à la royauté. Parce que, sans doute, les pharaons pratiquaient des rites de rajeunissement, de renaissance de leur puissance pour continuer à être les garants de mâat (l'ordre cosmique et social). Parce que, sans doute, les prêtres méroïtiques étaient les gardiens d'une tradition peut-être millénaire. Et toutes ces croyances ont quelque chose en commun : à nos yeux, toutes ces pratiques apparaissent comme des spécifications différentes d'une même matrice culturelle, qui a affleuré plusieurs fois à travers beaucoup de sociétés du continent noir. Et là où il est apparu, le régicide est une de ces spécifications.

En fait, des sociétés africaines avec une royauté divine, comme les Rukuba du Nigeria, ont pratiqué des rites de rajeunissement, ont sacrifié des victimes substitutives, mais n'ont pas mis à mort — directement — le roi même. Si l'on devait donc chercher une analogie, on peut penser que le type de pratiques rituelles des Égyptiens de l'époque pré-étatique aurait dû, plutôt, ressembler aux rites pratiqués par les Rukuba nigériens. Énoncer une telle ressemblance signifierait proposer une nouvelle hypothèse sans preuve, mais, au moins, il s'agirait d'une proposition à l'abri de l'ethnocentrisme et de l'évolutionnisme ambiant, à l'abri de cette force qui affirme qu'il a dû exister un passage du régicide au non-régicide, parallèle à celui qui a dû se produire du non-État à l'État.

Tout compte fait, le régicide, est-il une pratique propre au substrat africain ? Le régicide effectif, la mort de la personne royale, n'est peut-être pas une action si ouvertement générique. Ainsi considéré, il n'y aurait plus de raisons valables pour proposer qu'il a dû y avoir un antécédent du régicide là où l'évidence montre qu'il n'y en a pas. Au contraire, ce qui apparaît comme un indéniable fait du substrat africain, c'est la pratique de rites de sacrifice et de rajeunissement en rapport avec la condition du chef sacré et le cycle *vie-mort-renouveau de la vie*. Mais, ici, il n'y a plus de place pour le regard évolutif. En effet, tout le dispositif de la fête-*sed* du puissant État égyptien vaut autant que la plus discrète des morts rituelles du plus faible des chefs de l'Afrique noire ■

Le sacrifice
humain

145

Égypte
Afrique

Bibliographie

- Adler A., 1978. Le pouvoir et l'interdit, in: M. Cartry (éd.), *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris: 25-40.
- Bleeker, C., 1967. *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*, Leyde.
- Bonhême, M.-A. et Forgeau, A., 1988. *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris.
- Campagno, M., 1995. Lo singular y lo específico: Egipto, los contactos con Mesopotamia y el surgimiento del Estado, in: B. Gandulla (éd.), *La etnicidad en la Antigua Mesopotamia*, Mexico: 63-77.
- Campagno, M., 1998. *Surgimiento del Estado en Egipto. Cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires.
- Cassini, I., 1990-91. La Valle del Nilo e il Sahara: la Rappresentazione, l'Ambiente, y Rapporti Reciproci, *Origini* 15: 321-335.
- Cervelló Autuori, J., 1996. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell.
- Diodore de Sicile, éd. C. Oldfather, Londres, 1933.
- Feeley-Harnik, G., 1985. Issues in Divine Kingship, *Annual Review of Anthropology* 14: 273-313.
- Frankfort, H., 1948. *Kingship and the Gods*, Chicago.
- Frazer, J., 1922. *The Golden Bough*, Londres.
- Godelier, M., 1984. *L'idéal et le matériel*, Paris.
- Gordon Childe, V., 1942. *What Happened in History*, Harmondsworth.
- Hassan, F., 1988. The Predynastic of Egypt, *Journal of World Prehistory* 2: 135-185.
- Heusch, L. de, 1981. Nouveaux regards sur la royauté sacrée, *Anthropologie et Sociétés* 5: 65-84.
- Heusch, L. de, 1990. Introduction, in: L. de Heusch (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10, Bruxelles: 7-33.
- Hoffman, M., 1979. *Egypt before the Pharaohs*, New York.
- Hoffman, M., 1988. Prelude to Civilization: The Predynastic Period in Egypt, in: K. Willoughby & E. Stanton (éd.), *The First Egyptians*, Columbia: 33-46.
- Hornung, E., 1982. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca.
- Huard, P. et Allard, L., 1970. État des recherches sur les Chasseurs anciens du Nil et du Sahara, *Bibliotheca Orientalis* 27: 322-327.
- Huard, P. et Allard, L., 1980. *La Culture des Chasseurs du Nil et du Sahara*, 2 vol., Alger.

- Iniesta, F., 1992. *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Madrid.
- Krader, L., 1972. *La formación del Estado*, Barcelone.
- Le Quellec, J.-L., 1993. *Symbolisme et art rupestre au Sahara*, Paris.
- Lorton, D., 1979. Towards a Constitutional Approach to Ancient Egyptian Kingship, *Journal of American Oriental Society* 99: 460-465.
- Menu, B., 1998. La problématique du régicide en Égypte Ancienne, in: B. Menu, *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'Ancienne Égypte*, 11, Le Caire: 107-119.
- Midant-Reynes, B., 1992. *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers pharaons*, Paris.
- Moret, A. et Davy, G., 1926. *Des clans aux empires*, Paris.
- Muller, J.-C., 1975. La royauté divine chez les Rukuba, *L'Homme* 15: 5-27.
- Muller, J.-C., 1990. Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigeria central), in: L. de Heusch (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10, Bruxelles: 49-67.
- Seligman, C., 1934. *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship*, Londres.
- Strok, L., 1973. Gab es in Ägypten den rituellen Königsmord?, *Göttinger Miszellen* 5: 31-32.
- Van Bulck, V., 1959. La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique noire, in: *La Regalità sacra*, Leyde: 98-134.
- Wainwright, G., 1938. *The Sky-Religion in Egypt. Its Antiquity & Effects*, Cambridge.
- Young, M., 1966. The Divine Kingship of the Jukun: A Re-evaluation of some Theories, *Africa* 36: 135-153.

Le sacrifice
humain

147

Égypte
Afrique

La mort sacrificielle des rois africains

148

Luc de Heusch

Commençons par une remarque, que d'autres ethnologues et archéologues présents au colloque développeront : il convient de distinguer le sacrifice humain de la mise à mort des épouses, dignitaires ou serviteurs d'un souverain défunt, qui sont censés l'accompagner dans l'au-delà. En revanche, je me propose ici d'expliquer les raisons pour lesquelles il importe de considérer comme un rite sacrificiel d'une espèce particulière la mise à mort imposée au roi sacré dans maintes régions d'Afrique, quand bien même cet acte ne s'adresserait à aucun destinataire dans le monde surnaturel.

Le sacrifice humain est plutôt rare en Afrique. C'est plus particulièrement lorsque l'enjeu est d'ordre collectif et cosmologique que la victime préférentielle est l'homme lui-même. Alors que dans les sacrifices familiaux les Lugbara d'Ouganda payaient jadis leur dette aux ancêtres au moyen d'un animal, un homme innocent était éventré au sommet d'une colline pour mettre fin à une sécheresse catastrophique. Le rite était accompli récemment encore au moyen d'un bœuf abandonné vivant à Dieu par le prêtre de la pluie, après que le territoire concerné a été « encerclé » par l'animal (Middleton, 1989 : 181). J'ai noté jadis la présence d'un ovin, substitut de l'homme, sur la scène sacrificielle des Bantous d'Afrique du Sud, dans des circonstances analogues (de Heusch, 1986 : 114).

J'ai aussi attiré l'attention sur le fait que plusieurs exemples africains nous permettent de repérer le roi sacré comme un « corps territoire », voué à une fin tragique, à moins qu'une victime humaine ou animale ne lui soit substituée. La personne royale est le lieu où s'articulent le territoire humain et un territoire extérieur où se logent les forces naturelles et surnaturelles. C'est ce caractère étrange, voire monstrueux, du corps royal, transformé en un véritable « corps-fétiche » capable d'agir sur la nature comme d'assurer l'ordre social, qui assigne au souverain une position ambivalente dans le système sacrificiel. J'ai développé l'idée que les deux thèses défendues par Frazer (1922), en apparence contradictoires, étaient susceptibles d'être ramenées à l'unité (de Heusch, 1997). Rappelons-les. Ou bien le corps du roi était le lieu même où se concentraient les forces génésiques ; il était alors voué à disparaître lorsque celles-ci s'épuisaient (soit au seuil de la vieillesse, soit après un laps de temps déterminé).

Le sacrifice
humain

149

Afrique

Ou bien le chef ou le souverain sacré jouait le rôle de bouc émissaire et était sacrifié en cas de catastrophe, naturelle ou sociale. J'ai proposé d'interpréter ces deux phénomènes comme les pôles complémentaires, positif et négatif, d'une même idéologie qui fait du chef ou du roi le responsable suprême de la fertilité, de la fécondité et de la prospérité générales. Ces deux aspects sont d'ailleurs susceptibles d'être cumulés dans la personne du souverain. C'était le cas du roi des Jukun (Nigeria). Identifié au millet, il était théoriquement mis à mort au terme d'une période de sept ans ; son règne pouvait se prolonger cependant, à condition qu'il accomplisse le rite de *Vandu ku* au cours duquel il égorgeait de ses propres mains un esclave, victime substitutive. Mais le roi des Jukun pouvait aussi être condamné à disparaître, en tant que responsable d'une série de sécheresses successives.

Dans un livre remarquable consacré à la royauté sacrée des Moundang du Tchad, Alfred Adler a démontré de manière convaincante qu'il fallait prendre au sérieux la thèse du régicide défendue par Frazer (Adler, 1982). Il critiqua vivement la perspective fonctionnaliste adoptée par Evans-Pritchard, qui, dans une conférence célèbre, entendait réduire le régicide rituel pratiqué par les Shilluk du Haut Nil à un phénomène politique : la croyance selon laquelle le roi shilluk, responsable de la fécondité, était étranglé rituellement par l'un de ses fils lorsqu'il était devenu impuissant, masquait à vrai dire, selon cet auteur, une compétition pour le pouvoir entre divers lignages (Evans-Pritchard, 1962). Michaël Young avait déjà montré que cette interprétation était irrecevable dans le cas évoqué par Evans-Pritchard (Young, 1966), ce qui n'empêcha pas la thèse du maître d'Oxford de devenir pour beaucoup le paradigme de l'interprétation du régicide rituel.

L'existence de sacrifices substitutifs, humains ou animaux, n'a été que trop souvent négligée. Ceux-ci sont cependant au premier plan du grand rituel *nwala*, au cours duquel les Swazi d'Afrique australe célébraient chaque année la régénération de la royauté sacrée. J'ai longuement commenté déjà ce superbe rituel, décrit avec force détails par Hilda Kuper (de Heusch, 1986 : 166-172 ; Kuper, 1947 : chap. 13). Le souverain en personne est l'acteur principal de ce grand jeu cosmique, qui débutait après la disparition de la dernière lune précédant le solstice d'hiver austral. Lors d'une phase décisive, un bœuf noir, volé à un homme du commun, est sacrifié de manière violente (il est martelé à coups de poing), tandis que le bœuf sacré du troupeau royal, l'Incwambo — un animal qui n'est ni abattu, ni maltraité — est jeté au sol : le roi s'y assied nu pour être proclamé « taureau de la nation ». Il existe un lien évident entre l'Incwambo, le bœuf sacrifié et le roi. Lorsqu'un rituel analogue est accompli alors que celui-ci

n'est qu'un enfant, les deux animaux sont choisis en fonction de la taille du souverain ; si l'héritier est très jeune, ce sera un jeune animal, s'il est presque adulte, l'animal sera de grande taille.

On ne doutera pas de la double identification du roi au bœuf sacrifié et au bœuf principal du troupeau royal. Le premier est le substitut du second qui lui-même est le double bovin du roi, proclamé « taureau de la nation ». Le respect dû au bœuf Incwambo, représentant de la puissance royale, est perverti dans ce contexte sacrificiel ; il se trouve lui-même jeté à terre, après qu'un bœuf substitutif a été roué de coups et immolé. Le caractère sacrilège de cet acte est en quelque sorte atténué par l'affirmation d'un écart entre les deux animaux : la victime visée est l'animal le plus respecté du troupeau royal, l'Incwambo, la victime réelle a été dérobée à un homme quelconque.

Le transfert est évident. Mais que véhicule-t-il ? Admettons-nous avec l'auteur de *La violence et le sacré* que le roi swazi est une victime émissaire sur laquelle la nation entière projette sa propre violence ? Sommes-nous fondés à croire que la figure royale a été tout entière fabriquée à cette fin ? Qu'on me permette de reprendre ici les termes d'une polémique avec René Girard, à laquelle il n'a apparemment jamais répondu : « Il est exact que "le roi est en quelque sorte une victime en instance de sacrifice, un condamné à mort qui attend son exécution" (Girard, 1972 : 154). Mais c'est un contresens d'affirmer que "sa fonction réelle" est de "convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives" (*id.* : 155). Il faudrait commencer par définir l'aspect positif de la royauté sacrée elle-même. La machination symbolique n'est pas celle qu'imagine Girard. Celui-ci prend tout simplement la conséquence d'un statut ontologique particulier pour sa cause. Isolant arbitrairement l'un des traits pertinents de la structure qui définit la royauté sacrée en tant qu'institution symbolique, il occulte sa fonction (le contrôle de la nature) en la caricaturant : il compare la royauté à une usine destinée à transformer les ordures ménagères en engrais agricole. Il néglige de préciser que le sacrifice substitutif d'un bœuf n'est qu'un épisode parmi d'autres d'un vaste et grandiose rituel où le roi swazi apparaît comme le maître du soleil et des rythmes cosmiques. Affirmer que le roi swazi est sacralisé parce qu'il est un bouc émissaire débarrassant la nation de ses pulsions violentes, c'est renverser les données du problème ». C'est par ailleurs une proposition invérifiable.

Les deux thèses de Frazer se vérifient simultanément dans le cas qui nous occupe. Le roi, maître de la nature, principe de vie, associé à la lumière du soleil et de la pleine lune, se voit en l'occurrence jouer le rôle de bouc (ou plutôt de taureau) émissaire : en effet, les Swazi disent qu'au cours de l'année écoulée, la sorcellerie l'a pollué. La couleur noire renvoie à celle-ci

Le sacrifice
humain

151

Afrique

comme à la mort. Tout contact avec cette dernière plonge le roi dans un état de « noirceur » qui affaiblit la nation entière. Noire est précisément la robe de la victime sacrifiée en lieu et place du roi, noire est la robe de l'Incwambo. Ces deux animaux participent du même symbolisme. Les jeunes gens non pubères qui mangent la chair du bœuf noir sacrifié doivent ensuite se laver dans la rivière pour se purifier, comme le font tous ceux qui sont entrés en contact avec l'Incwambo, le bœuf de la même couleur, double du roi. C'est en vérité le caractère dangereux du souverain qui s'exprime à travers le choix de ces animaux. À la fin du Newala, les restes de la victime sacrificielle sont brûlés sur un bûcher purificateur, en même temps que le costume que le roi portait lorsqu'il était apparu déguisé en esprit de la nature violent. Tous ces objets sont porteurs de pollution. « La souillure du roi et du peuple entier se trouvent ici, sur le feu », disent les Swazi.

Examinons à présent, dans une perspective comparative, le cas de l'ancien royaume du Rwanda. Je reprendrai ici, en les résumant, les données analysées dans deux ouvrages, *Le sacrifice dans les religions africaines* (1986 : 173-179) et *Rois nés d'un cœur de vache* (1982 : 156-164). Le corps même du souverain s'identifiait à l'espace du royaume qui était censé lui appartenir tout entier (hommes, femmes et vaches). Il était interdit au roi de ployer les genoux sous peine de voir le pays se rétrécir comme peau de chagrin. Comme chez les Swazi, le troupeau royal comportait un animal étroitement associé au souverain, mais il s'agit cette fois d'un taureau non castré et pas d'un bœuf : qualifié de Rusanga, il était immolé à la mort du souverain et sa peau servait à enrouler le cadavre. À l'inverse des Swazi, les Rwandais ne châtrèrent jamais les animaux mâles. Le taureau Rusanga différait par une autre caractéristique du bœuf Incwambo : son pelage était blanc. Ce contraste est d'autant plus étonnant que les connotations du blanc et du noir sont semblables au Swaziland et au Rwanda. La première catégorie signifie la joie, la victoire et l'abondance, alors que la couleur noire évoque la mauvaise fortune et l'infécondité. Le taureau royal blanc n'était pas doublé par une victime substitutive mise à mort chaque année, comme c'est le cas du bœuf noir identifié au roi chez les Swazi. La fonction de bouc (ou de taureau) émissaire semble s'effacer : le roi est tout entier du côté de la blancheur, c'est-à-dire de la fécondité et de la régularité de l'ordre du monde. L'aspect maudit s'est à vrai dire transformé.

L'histoire dynastique du Rwanda met en scène un certain nombre de rois qui étaient censés se sacrifier en personne pour sauver le pays d'un désastre militaire ; ils sont qualifiés de « sauveurs » (*umutahazi*). Mais cette fonction sacrificielle était le plus souvent assumée par une victime humaine substitutive, désignée par la divination. Or ce sacrifice auguste avait son pendant maudit. Les créatures humaines monstrueuses

étaient automatiquement mises à mort : les femmes pubères dont les seins ne s'étaient pas développés, les filles-mères, les jumeaux de sexe différent, les aliénés étaient conduits à la frontière du pays et immolés en terre étrangère pour y apporter la malédiction. Tout se passe comme si le caractère sacré de la royauté se dédoublait au Rwanda. D'une part, le roi, associé à un taureau blanc et intact, est l'être pur par excellence. D'autre part, les créatures monstrueuses (biologiquement ou moralement) sont expulsées du royaume pour porter atteinte à l'intégrité d'un pays ennemi. Dans ce dédoublement, quelque chose de l'ordre de la victime émissaire apparaît. Une menace est écartée, transférée ailleurs. Cet objectif se précisait en cas de pluie excessive : deux animaux étaient alors sacrifiés dans un endroit désert, une chèvre et un taureau noirs, accompagnant une victime humaine monstrueuse (il s'agit cette fois d'une femme sans seins, appartenant au groupe inférieur des pygmoïdes Twa). Ces trois êtres supportaient la malédiction apportée par un ancêtre royal courroucé.

Il y avait plus étrange encore. Le roi Musinga en personne (qui régnait au début du xx^e siècle, lors de l'arrivée des colonisateurs belges) et sa mère apparurent à plusieurs reprises en public comme les victimes symboliques d'un sacrifice expiatoire. Les souverains passaient la nuit qui précédait leur mise à mort simulée chargés de liens. Le lendemain, délivrés de leurs entraves, ils étaient conduits sur la place publique de la capitale. Un taureau était sacrifié en lieu et place du roi. Celui-ci montait sur les flancs de la victime et on l'inondait de son sang. Le souverain assumait manifestement, dans ce cas, le rôle de bouc émissaire, car l'officiant le chargeait de tous les crimes commis dans le royaume. Ensuite, le souverain se lavait soigneusement les pieds au moyen du jus d'une plante purificatrice et était acclamé par la foule. Une vache était sacrifiée ensuite pour la reine-mère, qui subissait le même traitement que son fils.

L'histoire du Rwanda a été remodelée selon une conception cyclique du temps qui remonte probablement au xvii^e siècle. Chaque cycle comportait quatre souverains successifs. Au roi Yuhi, qui allumait un nouveau feu dynastique, censé brûler durant quatre générations, succédait un Mutara. Celui-ci renouvelait les marteaux dynastiques. Comme son père Yuhi, Mutara était confiné dans la première partie (sacrée) du royaume qui s'étendait sur la rive gauche de la rivière Nyabarongo. À la fin de son règne, au seuil de la vieillesse, Mutara traversait celle-ci et accomplissait le rituel dit de Pabreuvage sur l'autre rive. En même temps, un autre cortège y amenait la momie du souverain qui avait inauguré le cycle précédent sous le nom alternatif de Cyirima : son cadavre avait été conservé soigneusement, car il était censé régner durant quatre générations « pour les vaches » ; il était enterré à la fin du deuil de Mutara, dont le cadavre n'était pas mis en terre,

Le sacrifice
humain

153

Afrique

mais boucané. Le jour où son successeur, qui portait invariablement le nom de Kigeri, traversait la rivière Nyabarongo pour prendre possession de la partie sacrée du pays, la momie de Mutara était transportée dans la même région pour régner à son tour durant quatre générations sur le cheptel. Kigeri, en revanche, était libre de circuler dans l'ensemble du pays et sa fonction privilégiée était la guerre contre les ennemis du royaume. Il en était de même de son successeur Mutabazi. Mais le nom de règne de ce dernier (Sauveur) impliquait qu'il se sacrifiât en quelque façon pour mettre fin à une période néfaste.

Par ailleurs, une croyance populaire nous est attestée dans le code rituel secret qui réglait les faits et gestes des souverains, prétendant que chaque souverain était tenu d'absorber le poison lorsque ses forces déclinaient. Nous venons de voir que cet usage était très répandu en Afrique. La singularité du Rwanda semble avoir été que seul le roi par lequel s'achevait un cycle dynastique était tenu d'assumer cette fonction sacrificielle à une époque où les forces vives du royaume s'épuisaient. En effet, au début du règne du roi Yuhi, les ritualistes éteignaient, au moyen d'une eau lustrale, le feu qui brûlait depuis près d'un siècle dans une grande cruche d'argile, tout en formulant le vœu que « s'éteignent » aussi les phlegmons, le paludisme, les anthrax et toutes les épidémies. La « voie du feu », la partie de la tradition orale secrète consacrée à ce rituel, conclut : « Les épidémies sont abolies et le roi Yuhi atteint une extrême vieillesse ». De même, le roi Mutara, qui inaugure les temps nouveaux et est censé abolir les épizooties, « atteint une extrême vieillesse » (Coupez et d'Hertefeldt, 1964 : 67 et 153). Il semble donc que la coutume, réglée par ce qu'on a appelé parfois le Code ésotérique de la royauté, entendait régler de manière cyclique la mise à mort sacrificielle du roi en la réservant à ceux qui portent le nom de Sauveur (Mutabazi). Et plusieurs traditions dites historiques affirment en effet que de tels souverains ont disparu après un règne fort court. Particulièrement éloquent est le récit relatif à Mibambwe Mutabazi, le roi paradigmatique de la fonction sacrificielle : devenu âgé, ses épouses le pressent de choisir son héritier, alors qu'il a subi jadis au combat une légère blessure qui lui a valu précisément le titre de Libérateur.

On rapprochera le rituel annuel de régénération de la royauté swazi et *l'ando ku* accompli après sept ans de règne par le roi des Jukun, du rituel égyptien de la fête-*sed*, qui assurait le rajeunissement, la renaissance du pharaon trente ans après son intronisation. Mais ceci n'implique évidemment, dans mon esprit, aucune filiation historique. Il importe en outre de tenir compte d'une importante transformation structurale de la royauté sacrée africaine : le pharaon était considéré comme l'égal des dieux, alors que les rois africains, sacratisés par leur investiture, méritent d'être

considérés comme autant de « corps-fétiches » assurant la fécondité et la prospérité générales (de Heusch, 1997). Le régicide, qui était imposé à la plupart d'entre eux, est de caractère magique. C'est un sacrifice dont le destinataire n'est pas une divinité, mais le peuple entier. Bien que les rois sacrés africains ne soient en rien des « rois divins », au sens propre, contrairement à une tradition ethnologique héritée de Frazer, l'on situera leur mise à mort rituelle dans la même zone que la fin tragique que la pensée mythique inflige parfois à une divinité appelée à renaître. On sait que le sacrifice suprême est, dans un certain nombre de religions dites historiques, celui d'un dieu humanisé assurant le salut du monde. Tout se passe alors comme si la figure du roi sacré était transformée en celle du « dieu qui meurt », pour reprendre la formule de Frazer (1922). La mort sacrificielle du Christ, qualifié à la fois de roi et de fils de Dieu, mérite assurément d'être analysée de ce point de vue. Mais sa nouveauté radicale consiste dans sa finalité même : au lieu de ponctuer un moment du temps cyclique comme le régicide rituel, garant du salut collectif, ce sacrifice unique, commémoré chaque jour dans la consécration de l'hostie et du vin, marque aux yeux des chrétiens le début des temps nouveaux : celui du salut individuel ■

Le sacrifice
humain

155

Bibliographie

- Adler, A., 1982. *La mort est le masque du roi. La royauté des Moundang du Tchad*, Payot, Paris.
- Coupez, A. et d'Hertefeldt, M., 1964. *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel*, Annales du Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren.
- Frazer, J., 1922. *The Golden Bough*, Londres.
- Girard, R., 1972. *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- Heusch, L. de, 1982. *Rois nés d'un cœur de vache*, Gallimard, Paris.
- Heusch, L. de, 1986. *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.
- Heusch, L. De, 1997. The symbolic mechanism of sacred kingship, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3 (2) : 213-232.
- Kuper, H., 1947. *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londres, New York et Toronto.
- Young, M.W., 1966. The divine kingship of the Jukun : A reevaluation of some theories, *Africa* 36 (2), 135-153.

Afrique

Le néolithique soudanais : quelques cas de sacrifices humains

1 Article paru
dans *Archéo-Nil* 10,
2000 : 89-96.

Jacques Reinold ¹

Les travaux de la section française de la direction des Antiquités du Soudan, d'abord tournés vers la prospection archéologique afin de produire la carte archéologique du Soudan, ont dû, dès 1975, changer d'orientation en raison d'impératifs de sauvetage, principalement à cause de nouveaux programmes de mise en culture de vastes zones, grâce à l'utilisation de pompes mécaniques (Reinold, 1997). À cette occasion, deux provinces furent principalement concernées : le Soudan central, dans la région de Shendi (quelque 200 km en aval de Khartoum), et la zone située en amont de la 3^e cataracte. Près de Shendi, des fouilles de sauvetage liées à l'implantation d'une station gouvernementale de pompage affectèrent le district de Taragma aux lieux-dits el Kadada et el Ghaba (1975-1986). En Nubie, dans la partie orientale du bassin de Kerma, c'est la mise en culture de zones jadis désertiques par des exploitants privés, en profitant d'une nappe phréatique importante, qui a entraîné l'exploitation archéologique de sites sur le district de Kadruka et sur le Ouadi el Khowi (1986-1999).

Dans les deux cas, un programme de recherche spécifique sur le funéraire néolithique fut élaboré. Les composantes de l'habitat avaient en effet disparu, bien que pour des raisons différentes (Reinold, 1986a) ; les sites domestiques ne se présentent plus que sous la forme d'épandages de surface ou d'accumulations d'artefacts, sans stratigraphie ni structure pertinente. En revanche, les cimetières, mieux conservés, ont permis l'analyse d'ensembles clos qui se sont révélés porteur d'informations tant dans les domaines de la chronologie que de la typologie du matériel, et surtout de l'analyse sociale des groupes humains concernés, car la plupart de ces nécropoles semblent avoir été utilisées pendant une brève période, qui ne doit pas dépasser le siècle. Ce fait est capital, car, pour les sociétés sans écriture, une des seules possibilités d'appréhender l'organisation sociale des populations est fournie par le rituel funéraire.

L'analyse des cimetières, si elle combine plans d'ensemble et éléments liés à une sépulture (emplacement des fosses, position et orientation des squelettes, nature et type du mobilier funéraire, etc.), permet une approche qui conduit, dans les cas favorables, à l'appréhension des structures sociales du groupe humain concerné. À l'habituelle lecture d'une division basée sur la reconnaissance de sépultures dotées d'un matériel funéraire

2 Au Soudan central, les quatre cimetières néolithiques d'el Kadada et celui d'el Ghaba, dont aucun ne put être exhaustivement fouillé, fournirent 574 sépultures, dont 320 pour le premier et 254 pour le second. En Nubie, les cinq cimetières néolithiques fouillés (ou encore en cours de fouille), les sept simplement sondés, du Ouadi el Khowi, ainsi que celui de Sedeinga (en aval de la 3^e cataracte), permirent l'enregistrement de 684 sépultures, se répartissant de la manière suivante : 96 pour KDK.1, 116 pour KDK.2 (estimé à plus de 1000 sépultures), 30 pour KDK.13, 124 pour KDK.18, 243 pour KDK.21 (estimé à près de 350 sépultures), 55 sépultures pour les 7 cimetières juste sondés du Ouadi el Khowi et enfin 20 pour le gisement de Sedeinga.

3 Les cimetières du Soudan central couvrent, sans solution de continuité, une période d'un peu plus d'un millénaire, s'échelonnant entre la seconde moitié du v^e millénaire et la première moitié du iv^e. Pour el Ghaba, les dates ¹⁴C se placent dans l'intervalle 4676-3655 calBC ; pour el Kadada, dans l'intervalle 3695-3339. Ceux de Nubie couvrent, sans solution de continuité non plus, une période s'échelonnant entre la première moitié du vi^e millénaire et la fin du iv^e (NdR :

plus ou moins riche, s'ajoute la possibilité de définir plus précisément les rapports entretenus par les individus entre eux. L'analyse de certaines nécropoles a permis de montrer que le choix d'emplacement de la tombe peut obéir à des critères qui sont la transposition-transcription au sol de la place ou de la fonction sociale du défunt dans la communauté. Les modifications qui affectent les structures sociales sont sans doute à mettre en relation avec des transformations d'ordre économique, elles-mêmes tributaires de variations climatiques, une aridité plus marquée du climat se faisant graduellement sentir tout au long du néolithique.

Entre 1975 et 1999, une dizaine de cimetières fut étudiée au Soudan central et en Nubie, à partir de la fouille de plus d'un millier de tombes², documentant chronologiquement la période qui s'étend de la première moitié du vi^e millénaire à la première moitié du iv^e³.

Les sépultures se présentent toutes comme de simples cavités creusées qui n'ont pas fait l'objet d'un aménagement particulier. Elles sont de forme circulaire ou ovale, et leurs dimensions varient de 0,80 m à 2 m pour les plus grandes. Aucune superstructure n'a jamais été découverte⁴. En règle générale, le défunt est inhumé individuellement. La pratique du recouvrement-recoupement des fosses pour introduire de nouveaux défunts est fréquente, et donne l'impression d'inhumations multiples. Mais en fait, elle correspond à la répétition d'inhumations simples (quelques fosses peuvent cependant renfermer plusieurs sujets, et elles caractérisent alors des rites particuliers qui seront abordés plus bas). Le cadavre est le plus souvent placé au centre de la fosse, sans orientation privilégiée pour le Soudan central, mais presque toujours selon un axe est-ouest pour la Nubie. Il est placé indifféremment sur le côté droit ou gauche, dans une position fléchie ou contractée (selon le degré de contraction des jambes et de l'axe vertébral), les bras le long du corps et les mains généralement ramenées devant la face. Ces positions peuvent nécessiter le recours à des ligatures pour maintenir le sujet (la possibilité que celui-ci soit parfois enfermé dans un sac, bien que non démontrée avec certitude, n'est pas à exclure).

Le matériel déposé avec le mort, dont il est bon de rappeler que le choix incombe aux vivants, présente la caractéristique de recouvrir l'éventail de la panoplie à la disposition des populations néolithiques, telle qu'on la rencontre dans l'habitat. De plus, certaines catégories d'objets, tels les vases caliciformes, ne se rencontrent qu'en domaine funéraire, ce qui leur confère une signification particulière. Sauf pour la parure, le choix de l'emplacement du matériel dans la fosse ne semble pas répondre à des règles précises. Les diverses composantes de ce matériel sont placées isolément, ou disposées en dépôts regroupant plusieurs catégories d'objets, dans l'espace vide de la fosse tout autour du cadavre. Si la finalité de ces dépôts

pour le détail de la liste des dates calBC, on pourra se reporter à la version de cet article parue dans *Archéo-Nil* 10, 2000 : 92, n. 4).

4 À l'exception du cimetière de Sedeinga, où des dalles fermaient la fosse. Cette pratique étant déjà présente au paléolithique et se retrouvant à toutes les autres époques, il faut se demander si les populations néolithiques, dans les endroits où des dalles de pierre n'étaient pas facilement accessibles, n'utilisaient pas un matériau périssable, que l'érosion aurait fait disparaître.

5 Le sujet déposé en premier et au centre de la fosse sera désigné comme « sujet principal » ; le suivant comme « sujet secondaire » ; enfin, dans les cas où un troisième individu est inhumé, on parlera de « sujet supérieur ».

funéraires nous échappe, un tel soin apporté à leur constitution ne peut relever du seul hasard. La variété de ce mobilier laisse penser qu'un échantillonnage assez fidèle des objets usuels accompagnait le défunt. Les cimetières de Nubie indiquent que certains objets se retrouvent exclusivement soit dans des tombes d'hommes, soit de femmes ; mais ces caractéristiques peuvent s'opposer d'un cimetière à l'autre. En revanche, avec les cimetières du Soudan central, le mauvais état de conservation des squelettes ne permet pas encore de classer le mobilier en fonction de critères sexuels.

Sur ce millier de squelettes, cinq présentent des positions qui les différencient très nettement des autres ; tous proviennent du cimetière C d'el Kadada. Trois témoignent d'une position très contractée (des membres inférieurs avec le tronc), avec dissymétrie des avant-bras ; ils présentent aussi des pieds redressés contre les chevilles et une forte courbure des vertèbres cervicales. Plutôt que le simple recours à des ligatures, il est possible de postuler un enfouissement en « sac » de ces individus. Les deux autres montrent, au contraire, des positions presque fléchies-allongées, qui s'expliquent par le fait que le cadavre a été plaqué contre la paroi de la fosse, et en épouse donc la courbure. Enfin, bien que moins marqué, un exemple du cimetière KDK.21, de Kadruka, présente une double inhumation avec un individu légèrement plaqué contre la paroi.

À ces premières anomalies s'ajoutent cinq critères spécifiques à ces tombes qui les distinguent encore des autres⁵ :

- (1) Les sujets présentant une position très contractée figurent dans des fosses à triple inhumation. Ils ont été enterrés en même temps qu'un autre individu. En revanche, la mise en terre du troisième a nécessité la réouverture de la fosse, en essayant de ne pas en perturber l'agencement initial. Les deux sujets, retrouvés en position très fléchie, figurent aussi dans une fosse contenant un autre individu ; ils ont été enfouis lors d'une même cérémonie.
- (2) Les squelettes néolithiques des cimetières du Soudan central permettent très peu d'interprétations d'ordre anthropologique, à l'exception de la reconnaissance des tranches d'âge, en raison de leur mauvais état de préservation (Bouville, 1979). Dans les cas des sépultures triples, le squelette principal est celui d'un adolescent ou d'un jeune adulte (dont l'âge varie entre quinze et une vingtaine d'années), de sexe indéterminable, alors que les individus secondaires et supérieurs sont des adultes. Dans la même région, pour les inhumations doubles, les sujets principaux sont des adultes alors que les secondaires sont des adolescents ; en revanche, en Nubie, les deux personnages sont des adultes, le sujet principal étant une femme et l'individu secondaire un homme.

Le sacrifice
humain

159

Soudan

— (3) Le sujet principal est toujours placé au centre d'une grande fosse et doté d'un très riche mobilier funéraire. L'emplacement des corps des sujets secondaires est inhabituel, soit contre la paroi, soit autour du mort principal, dans l'endroit qui ne contient aucun autre mobilier. Lorsqu'il y a inhumation d'une troisième personne, on recherche précisément l'emplacement des cadavres précédents afin de la déposer au-dessus d'eux. La minutie mise à n'en perturber ni les corps, ni l'organisation des dépôts d'objets, ni même les objets eux-mêmes, témoigne d'une attention exceptionnelle, jamais rencontrée ailleurs, qui accentue encore le caractère unique de ce type de tombe (dans les autres cas, les recoupements de fosses sont faits sans tenir aucun compte des anciennes inhumations).

— (4) Pour ce qui concerne le matériel déposé dans les tombes, le sujet principal est toujours pourvu d'un mobilier riche et varié, alors qu'aucun objet ne peut être associé au corps secondaire (à l'exception d'un cas où le défunt avait deux petits fragments de malachite contenus dans la main droite). Lorsqu'une troisième inhumation est adjointe à ce groupe, un certain mobilier funéraire, le plus souvent constitué de récipients en céramique, est de nouveau présent. Par cette absence de matériel, le sujet secondaire se dissocie à nouveau nettement des autres.

— (5) À ce défaut de matériel s'ajoute l'emplacement particulier du sujet secondaire dans la fosse. Dans le cas d'une inhumation triple, il est toujours placé dans l'espace laissé vide de dépôt autour du sujet principal; dans le cas d'une inhumation double, il est placé-plaqué en bordure de la fosse et partiellement recouvert de matériel. Le sujet secondaire entretient donc avec le sujet principal un rapport particulier, qui le fait participer au dépôt du matériel funéraire et lui confère, dans la tombe, un rôle qui procède du dépôt d'offrandes. Il faut souligner que lorsque des animaux (chiens, chèvres, moutons) sont placés dans des fosses avec un humain, ils présentent les mêmes caractéristiques; mais ni pour les animaux, ni pour les sujets secondaires, on ne décèle de traces visibles sur les ossements pouvant indiquer une mort violente.

Les autres sites néolithiques ou protohistoriques soudanais livrent quelques exemples de sépultures superposées. La publication des fouilles scandinaves de la campagne de Nubie, sur le Groupe A permet de relever la fréquence de ce mode d'inhumation (Nordström, 1972 : 131). Si la simple observation de ces tombes ne pose pas de problème, il n'en va pas de même pour l'analyse des caractéristiques relatives aux différents individus des sépultures superposées qui, pour el Kadada et Kadruka, résulte de l'observation, lors de la fouille, de détails fugaces et de la mise en œuvre de techniques particulières. Les squelettes et le matériel funéraire sont en effet compris dans une faible épaisseur stratigraphique, ce qui rendit

leur interprétation difficile. Celle-ci fut néanmoins rendue possible grâce à l'analyse des diverses photographies de détail accompagnant les plans des tombes, levés à grande échelle (1/5^e), ainsi que des diverses phases de décapage des pièces se chevauchant dans les dépôts de matériel. En outre, les cotes d'altitude et le pendage des pièces furent nécessaires pour permettre de préciser les attributions de matériel à l'un ou l'autre des individus.

Sans préjuger de la qualité technique des autres fouilles au cours desquelles d'autres sépultures de ce type furent découvertes, leur mode de publication, avec des plans et des coupes donnés à une échelle trop réduite (variant du 1/20^e au 1/40^e), ainsi que l'absence des altitudes de base des squelettes ou du matériel, ne permettent pas une telle analyse. L'étude des sépultures superposées constitue un bon exemple de l'interprétation élaborée à partir des simples constatations documentaires publiées. Cette interrogation indirecte des observations de fouille, extraites au second degré du document, consiste, en partant d'éléments initiaux (position des squelettes, présence ou absence de mobilier funéraire, emplacement du matériel...), à mettre en évidence et à éclairer certaines coutumes funéraires. Il s'agit de créer «des chaînes d'interdépendances propices à l'apparition des données nouvelles» (Leroi-Gourhan, 1982 : 4).

Il ne semble pas utopique de postuler, pour ces cas précis, l'existence d'une coutume très particulière, qui consistait à sacrifier un être humain lors de cérémonies liées aux funérailles d'un personnage important du groupe, puis à en placer le cadavre dans la même tombe. Dès le néolithique, se manifeste un début de stratification ou de hiérarchisation de la société. Succédant à une période de plusieurs centaines de milliers d'années, au cours de laquelle les systèmes d'organisation de la société sont restés figés, le néolithique témoigne donc, lui, de transformations radicales et continues. Le rituel funéraire nous présente des groupes humains structurés selon divers modèles, modèles qui évoluent eux-mêmes très rapidement et qui vont constituer les bases des futurs développements régionaux. L'opposition entre la Nubie et le Soudan central est, à ce titre, des plus significatives. Elle montre que ces cultures, bien que ne connaissant pas l'écriture, ne doivent pas être séparées, car elles participent au développement historique dont elles constituent un important chaînon. Le cas de la Nubie est à cet égard significatif : il présente des sociétés qui témoignent d'une organisation où la hiérarchisation se fait de plus en plus forte, sous-entendant l'existence de véritables chefferies. Parvenues à un certain stade de hiérarchie sociale, ces sociétés ne vont plus évoluer dans leur principe, mais selon des modalités liées à leur amplification : elles préludent ainsi à l'apparition des royaumes. Évolution logique, puisque cette zone sera le centre, dès le III^e millénaire, du premier grand royaume africain, celui de Kerma ■

Le sacrifice
humain

161

Soudan

Bibliographie

- Bouville, C., 1979. Les restes humains néolithiques et méroïtiques d'El Kadada (Soudan), *Rapport interne SFDAS 0305a*, dactylographié, Khartoum.
- Leroi-Gourhan, A., 1982. *Interrogation directe et interrogation indirecte des données de fouille*, Collège de France, Ethnologie Préhistorique, ronéotypé, Paris.
- Nordström, H.-A., 1972. *Neolithic and A-group Sites. Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia, vol. 3, Uppsala & Lund*.
- Reinold, J., 1986a. La notion d'habitat au Soudan central durant le Néolithique», *in: Archéologie africaine et sciences de la nature appliquées à l'archéologie*, ACCT-CRIAA-CNRS, Bordeaux : 107-124.
- Reinold, J., 1986b. La nécropole néolithique d'el Kadada au Soudan central : quelques cas de sacrifices humains, *in: M. Krause (éd.), Nubische Studien*, Philip von Zabern, Mayence : 159-169.
- Reinold, J., 1987. Les fouilles pré- et protohistoriques de la section française de la direction des Antiquités du Soudan : les campagnes 1984-85 et 1985-86», *Archéologie du Nil Moyen* 2 : 17-60.
- Reinold, J., 1989. Les sépultures néolithiques à chien sacrifié du Soudan central, *in: Ch. Bonnet, L. Chaix, P. Lenoble, J. Reinold et D. Valbelle, Sépultures à chiens sacrifiés dans la vallée du Nil*, CRIPEL 11 : 26-28.
- Reinold, J., 1991a. Les sépultures néolithiques d'el Kadada, au Soudan central, permettent-elles de concevoir la pratique du sacrifice humain?, *in: Méthodes d'Étude des sépultures*, Groupement de recherche 742, CNRS, Paris : 91-95.
- Reinold, J., 1991b. Néolithique soudanais : les coutumes funéraires, *in: W.V. Davies (éd.), Egypt & Africa : Nubia from Prehistory to Islam*, British Museum Press, Londres : 16-29.

- Reinold, J., 1997. Section française de la direction des Antiquités du Soudan : un quart de siècle de coopération archéologique, *Kush* 17 : 197-230.
- Reinold, J., 1998. Le Néolithique de Haute Nubie — Traditions funéraires et structures sociales, *Bulletin de la société française d'égyptologie* 143 : 19-40.
- Reinold, J., 2000. *Archéologie au Soudan : les civilisations de Nubie*, éd. Errance, Paris.
- Reinold, J. et Krzyzaniak, L., 1997. Il y a six mille ans : remarques sur la préhistoire du Soudan, *in* : D. Wildung (éd.), *Soudan — Royaumes sur le Nil*, catalogue de l'exposition organisée par l'Institut du monde arabe (Paris) et la Kunsthalle des Hypo-Kulturstiftung (Munich), Flammarion, Paris : 8-16.

Le sacrifice
humain

163

Soudan

Le « sacrifice humain » des funérailles impériales de Méroé : un massacre de prisonniers

1 Article paru
dans *Archéo-Nil* 10,
2000 : 99-110.

Patrice Lenoble ¹

Les souverains de la région du Soudan appelée «Éthiopie» dans le monde hellénique ont connu divers types de sépulture. Enterrés d'abord sous tumulus à el Kurru, avant qu'ils ne conquièrent l'Égypte, puis sous pyramide à el Kurru, Nuri, Djebel Barkal et Méroé du VII^e siècle avant notre ère au IV^e siècle après, ils sont à nouveau inhumés sous tumulus entre les IV^e et VI^e siècle, de la «chute de Méroé» à la christianisation. Toutes les tombes impériales sous pyramide ont probablement été trouvées; on n'espère affiner la chronologie de l'Empire ainsi obtenue, et décrire ses vicissitudes territoriales, qu'en ajoutant des pyramides de dignitaires, représentant localement le pouvoir central dans les provinces réunies, ou en retranchant les rois locaux sécessionnistes dans les capitales des provinces perdues. Les tombes impériales ultérieures, sous tumulus, ont été fouillées surtout en Nubie, mais des nécropoles tumulaires importantes attendent encore leur exploitation, sur huit sites au moins, entre la 3^e cataracte et le confluent des deux Nil.

Toutes ces fouilles sont anciennes, de 1916 à 1923 pour les pyramides, de 1915 à 1935 pour les tumulus, ensembles publiés ultérieurement (respectivement Dunham, 1950, 1955, 1957, 1963 et Bates et Dunham, 1927; Emery et Kirwan, 1938; Kirwan, 1939). Les précisions postérieures ne concernent que des détails relatifs aux sacrifices animaux complétant les «sacrifices humains». Les tout derniers tumulus impériaux découverts, en 1987 et 1990 à el Hobagi, n'ont connu qu'une fouille partielle.

Nombre de tombes de souverains, pyramidales ou tumulaires, toutes relativement tardives, révèlent, à l'occasion, des ossements humains ou plusieurs squelettes entiers en surnombre. Fouilleurs et éditeurs les décrivent rarement avec précision, les caveaux ayant été le plus souvent abondamment pillés et les ensembles jadis clos contaminés. Tout compte fait, quarante à cinquante sépultures sont concernées, selon la rigueur de la critique des descriptions ostéologiques (Lenoble, 1996). En de rares occurrences, comme le signale déjà le premier rapport de pillage connu (Ferlini, 1837), il arrive que les squelettes humains soient surabondants dans les hypogées royaux. Le nombre des tombeaux de souverains concernés se compte alors entre dix et quinze. Le maximum d'inhumations dites «secondaires» dans une même tombe royale est de dix-huit ou dix-neuf.

Le sacrifice
humain

165

Soudan

Le sacrifice entre idéologie et postulat

L'accumulation des découvertes royales soudanaises, d'abord à Kerma en 1914, puis à Méroé en 1920, enfin à Qustul et Ballana en 1934, donna naissance à une théorie d'un sacrifice humain lié à l'enterrement des souverains du Haut Nil. Pourtant, plutôt que les données de terrain, c'est l'épistémologie qui a servi de cadre à l'identification du « sacrifice humain », en reliant artificiellement deux cultures soudanaises pourtant très difficilement comparables, séparées chronologiquement par un hiatus de plus de dix siècles. La première a été anéantie par le Nouvel Empire égyptien, et appartient à la protohistoire du Soudan : on se référera, pour cette période, aux publications spécialisées de Charles Bonnet et de Christian Simon (université de Genève) et de Brigitte Gratien (université de Lille). La seconde culture appartient aux temps historiques, bien après que les conquérants issus du Haut Nil ont fondé en Égypte la xxv^e dynastie, puis en ont été chassés par les Assyriens. On ne traitera ici que du phénomène historique, qui semble apparaître vers le ii^e siècle avant notre ère et ne disparaître qu'à la christianisation (Török, 1999 : 138-139). Il ne faut pas perdre de vue que le concept de « sacrifice » a été inventé pour rendre compte des pratiques de la protohistoire, et qu'il s'est trouvé appliqué à celles de l'histoire par accident épistémologique.

Le continent nègre

L'invention du « sacrifice humain » protohistorique date de 1914 (Reisner, 1914 : 24) et caractérise la culture Kerma. Cette invention s'est effectuée par comparaison avec les sépultures prédynastiques de l'Égypte, comme avec des pratiques « nègres » modernes, sinon contemporaines (Reisner, 1923a : 65-79). Une unique interprétation est mise en avant, celle d'humains immolés pour accompagner le défunt de haut rang dans l'au-delà.

L'invention du « sacrifice humain » historique remonte à 1920 (Reisner, 1923b : 21 ; Dunham, 1924 : 15-16) et se voit attribuer une explication semblable, terme à terme. Une interprétation identique sert à donner un sens au même phénomène lors de la découverte de tombeaux nubiens jugés post-méroïtiques (Emery et Kirwan, 1938 : 25 ; Kirwan, 1939 : xiii). Entre culture égyptienne et culture chrétienne, le « sacrifice humain » soudanais caractérise d'abord la barbarie nègre, dans les termes les plus crus et les plus émus (Lenoble, 1996 : 59-62), sans qu'aucune étude des faits n'ait jamais été entreprise. Curieux moment, très précisément daté et situé, de résurgence de la polémique chrétienne de la fin de l'Empire romain ou du début de l'expansion européenne !

Le sacrifice de la reine

Sur le site de Ballana, trois cas particuliers d'enterrement ont été distingués. Cette nécropole est le seul site pour lequel, en raison de la proximité de la nappe phréatique qui a provoqué l'effondrement des voûtes de briques crues des hypogées, les pillards ont été empêchés de dépouiller les inhumés de leurs précieux insignes. Chacun des trois tombeaux en question a livré un couple de personnages, coiffés respectivement d'une couronne et d'un diadème. L'interprétation fut immédiate : le squelette couronné devait être le roi défunt, et le squelette muni d'un diadème celui de son épouse, la reine sacrifiée (Emery et Kirwan, 1938 : 25). L'inhumation de la reine lors des funérailles de son mari est alors comparée, par les archéologues du monde anglophone, à une pratique indienne, et le type de sacrifice humain dénommé *sati-burial* par Reisner et ses successeurs. Débuts singuliers de l'ethnoarchéologie, dans les circonstances et sur les continents permettant l'invention de la barbarie de couleur ! Les inventeurs ne se posent pas la moindre question quand ils projettent leur propre modèle social ou un modèle fantasmatique sur les *ethnoi*, *gentes* ou *nationes* qu'ils sont censés étudier. La reine sacrifiée parmi le harem, et le domestique subissant le même sort, est un leitmotiv des premières archéologies, qu'elles soient barbares en Europe ou exotiques sur les autres continents.

Le sacrifice
humain

La sophistication de la barbarie

Reisner juge en égyptologue du début du siècle dernier et en Américain ; il conçoit l'Égypte comme un centre de diffusion de la civilisation en pays barbare (Reisner, 1923b : 16). Dunham, son assistant, explique l'affadissement de l'influence égyptienne par un retour progressif aux « traditions nationales » du tumulus et du sacrifice humain (Dunham, 1924 : 16 et 1953 : 94).

Ultérieurement, le sacrifice humain demeure peu discuté dans sa définition, et la terminologie initiale se voit indéfiniment répétée jusqu'à aujourd'hui (Lenoble, 1996 : 62-64). Seul Bruce Trigger tente de donner un sens à ce sacrifice, en interrogeant nombre de cultures l'ayant pratiqué ; mais faute de système analytique, le postulat explicatif n'est pas mis en doute, et l'approche trop généraliste nuit au succès de la tentative (Trigger, 1969b : 255-256).

167

Soudan

Questions contemporaines sur l'observation archéographique et son interprétation

Insuffisance de l'étude des squelettes

L'insuffisance interprétative caractérise évidemment l'époque de ces découvertes, et il faut aussi tenir compte du stade de développement de l'anthropologie physique. Si la mission de Nubie s'adjoint déjà les services de l'anthropologie (Batrawi, 1935), elle est d'abord orientée, en raison de l'époque, vers la problématique raciale. Dans cette perspective, l'archéologue de Qustul et Ballana n'hésite pas à torturer les faits pour les faire coïncider avec les données livrées par l'anthropologue, voire à attribuer un sexe en fonction de données archéologiques pour compenser le mauvais état des ossements. La preuve de la mort assénée, particulièrement pour les squelettes entassés en série, n'est apportée par aucune des fouilles concernées. La défaillance de la preuve a désespéré, et justifie encore quantité de remarques incongrues et fantaisistes prétendument déductives : pour maintenir le postulat romantique, on tente d'utiliser la position des squelettes, pour interpréter ici un étouffement, là un empoisonnement, ailleurs un égorgement, alors que les armes utiles à l'éventuelle mise à mort ont été retrouvées en abondance et que le mode d'abattage pour plusieurs sacrifices animaux a été clairement reconnu.

Le sacrifice
humain

168

Soudan

Absence d'étude de la tombe multiple ou collective

Une constatation a été faite dès la première fouille d'un grand cimetière non royal dans une capitale méroïtique de Nubie (Woolley et Randall-MacIver, 1910), et depuis elle a souvent été répétée ailleurs : les monuments funéraires des provinces abritent couramment des tombes collectives ; très nombreuses sont les cavités ordinaires qui livrent deux squelettes ou plus. Les sépultures sont souvent dites « familiales », le plus souvent sans preuve quand la fouille a été expédiée, ou « réutilisées », quand l'observation stratigraphique est fournie. L'analyse des raisons concourant à multiplier les squelettes dans les tombes n'a jamais encore été faite systématiquement en archéologie méroïtique (Geus, 1990) ; les essais de vérification sont très récents, et restent encore particuliers et limités (voir Näser, 1999 et Fuller, 1999 par exemple).

Toutes les tombes ordinaires, pyramidales ou tumulaires, empruntent leurs rites à la liturgie de la cérémonie royale, en la simplifiant. Nul ne croit devoir pourtant généraliser la théorie du « sacrifice humain » au détriment de celle du tombeau familial, même si quarante à cinquante tombes royales sont collectives et dix à quinze d'entre elles surabondantes en squelettes. Des tentatives occasionnelles persistent pourtant, qui interrogent

la propagation de la pratique funéraire souveraine, les fouilleurs tentant de décrire des sacrifices humains dans des tombes assez communes, à l'occasion de trouvailles de corps en position inexpliquée. Le manque d'études empêche la distinction méthodique entre tombe collective ou multiple ordinaire et tombe exceptionnelle, où une pratique de « sacrifice humain » signalerait un rite ou une liturgie spécifiques d'un rang impérial ou royal.

Vérifications iconographique, épigraphique ou littéraire

Les Méroïtes sculptent ou gravent les épisodes symboliques importants des funérailles impériales dans les chapelles funéraires, jusqu'au IV^e siècle de notre ère. Ils ne représentent pas à la manière grecque ou romaine, relativement réaliste, mais à l'égyptienne, avant tout symbolique. Aucune de ces chapelles n'indique clairement la liturgie sacrificielle qui aurait été appliquée à l'homme, mais quelques-unes mettent en bonne place l'iconographie classique du souverain *gore* brandissant lance ou hache sur les têtes de prisonniers réunis. Plusieurs chapelles figurent les prisonniers assujettis sous le trône royal, gardés par un chien ou un lion ; l'une associe une théorie de bœufs et une autre de prisonniers (Chapman et Dunham, 1952). Un seul temple, Méroé 250 dit du « Soleil », temple triomphal d'après les scènes de son décor, pourrait avoir donné une indication relative à une scène d'exécution capitale (Garstang, 1912 : 48), mais elle attend publication (Hinkel, à paraître)².

L'épigraphie n'est d'aucun secours, ne serait-ce qu'en raison du non-déchiffrement de l'écriture alphabétique de l'Empire final utilisée dès le I^{er} siècle avant notre ère. La littérature gréco-romaine donne deux indications à vérifier : massacre triomphal de prisonniers dans une fantaisie romanesque (Les *Éthiopiennes* d'Héliodore, peut-être inspirées d'*Aethiopica* plus ethnographiquement descriptives, mais perdues), et suicide volontaire de proches ou familiers du roi, selon une source hellénistique d'ethnographie apparemment naïve, reprise par Diodore de Sicile (III, 7, 1-3) et Strabon (XVII, 2, 3).

Corrélation entre sacrifices humains et animaux

Les représentations de boucherie sacrificielle se limitent à deux scènes au cimetière sud de Méroé, illustrant l'abattage et la découpe d'un boviné, à l'égyptienne. Le *khepesch* (patte avant du bœuf), se retrouve dans les dépôts de fondation des pyramides anciennes, mais disparaît des pyramides tardives avec ces dépôts mêmes. Les sacrifices tardifs d'autres animaux laissent relativement peu de vestiges dans les cimetières, sauf dans les nécropoles des capitales impériales. La corrélation entre les sacrifices animaux, peu fréquents, et les sacrifices humains, rares, a donc été soulignée

² NdR : le volume en question est à présent paru, cf. Hinkel, 2001.

dès les années 1930. Ultérieurement, cette corrélation a été instrumentalisée pour tenter de singulariser une royauté postméroïtique différente de la méroïtique (dernier état dans Török, 1988). Ce n'est que récemment que l'on a recherché le sens possible des sacrifices funéraires des animaux royaux les plus remarquables (Lenoble, 1991 ; 1994a et b). Ces sacrifices semblent caractériser l'exception souveraine, et contribuer à définir la propagande développée à l'occasion de la liturgie funéraire impériale.

Proposer une interprétation révisée

La critique de l'archéographie et l'analyse des rares données de l'iconographie comme de la littérature gréco-romaine orientent l'interprétation vers l'alternative suivante : le massacre triomphal de prisonniers est la conjecture la plus probable, si les sacrifiés abondent ; si le massacre supposé se restreint, la conclusion plausible relève d'abord de l'utilisation collective ou multiple de la tombe. En l'état de l'exploitation du domaine funéraire de l'archéologie méroïtique, cette dernière hypothèse demeure invérifiable, sauf à interpréter en insignes les objets qu'arborent parfois les défunts en surnombre. Reste à vérifier le cas du massacre de nombreux prisonniers et à l'insérer dans une théorie générale du sens à donner à la liturgie funéraire impériale.

Le sacrifice
humain

170

Soudan

*La symbolique de l'armement dans le *funus regium* de l'Éthiopie*

L'examen systématique des types d'armes trouvées dans la tombe méroïtique à *imperium* souligne un symbolisme triomphal caractéristique du rang du défunt, explicité par l'iconographie. Lances et haches d'apparat, casse-tête et épées, sont presque exclusivement issus de tombes de rois ou de « princes », à de très rares exceptions près. Les équipements d'archers (arcs, carquois, flèches, anneaux et brassards) sont plus répandus : ils illustrent d'abord l'*imperium* souverain et les *arcs* (peuples) maintenus sous le joug (Lenoble, 1997) ; ils illustrent aussi, dans un grand nombre de cimetières communs, la délégation de cet *imperium* et, par conséquent, une hiérarchie sociale dont le pouvoir s'exerce dans le domaine militaire, à rechercher aussi dans les titres livrés par l'épigraphie (Lenoble, 1999).

La symbolique du sacrifice funéraire des animaux royaux

Parmi les animaux abattus figure le chien. Royal gardien des prisonniers, son sacrifice l'associe à ce rôle triomphal. Outre cette fonction symbolique, dans les rares cas où c'est une meute qui est exécutée, la représentation de la fonction de la chasse royale est aussi en jeu (Lenoble, 1991).

Le sacrifice de chevaux et de dromadaires, sous des formes complexes — cavalcades, groupes de quatre chevaux ou dromadaires, chevaux vaincus découpés et jetés sans ordre dans une fosse, chevaux vainqueurs simplement abattus et rangés, montures uniques introduites dans la tombe même près de la couche funéraire, etc. — est exclusif du rang royal. Il signifie, sans le moindre doute, la capacité triomphale du souverain. La présence d'ânes ou de mules peut alors être comprise comme l'indice d'un rang moindre, comme dans le *funus imperatorium* romain (Lenoble, 1994b).

Le sacrifice du boviné est également assez complexe. « L'hécatombe » triomphale reste rare, et appartient plus à l'iconographie qu'à l'archéographie ; elle transpose un sens triomphal sur le mode égyptien. La présence de la vache et éventuellement de son veau ne trouve aucune explication triomphale, mais confirme le charisme dynastique et la tutelle divine amplement prouvés par l'iconographie, comme par l'enfouissement d'une vaisselle appropriée : vache et veau répondent à la propagande de l'allaitement royal par la divinité (Lenoble, 1994a).

La symbolique d'une éventuelle immolation d'humains

Les serviteurs, épouses, esclaves, etc., présumés remplacer, dans la tombe royale soudanaise, les *shaouabtis* (serviteurs funéraires) égyptiens, n'ont d'autre fondement que l'intuition imaginative de nos prédecesseurs sur le continent africain (Dunham, 1924). L'indication ethnographique rédigée par Agatharchides et conservée par Diodore de Sicile et Strabon rapporte le suicide de « compagnons » du roi ou de ses « amis ». Les termes utilisés (*hetairoi* et *philoï*) permettent aujourd'hui de reconnaître des courtisans dans les personnages ainsi désignés, selon une interprétation grecque caractérisant l'organisation politique de l'époque hellénistique. Les titres ainsi décrits très approximativement sont datés et doivent amplement évoluer au contact de l'Empire romain puis byzantin. Faute de connaissance suffisante des dignités de la cour méroïtique tardive et des insignes qui leur sont attachés, l'indication ethnographique reste inutilisable. Au mieux peut-on supposer, sans méthode pour le vérifier, un mode de résolution des crises successorales : brutal mais occasionnel, il pourrait être un moyen expéditif pour assurer la sécurité de l'État en des moments de fragilité politique, que les sacrifiés institutionnels aient été volontaires ou non.

Il faut, en définitive, orienter l'interprétation des massacres dans un sens triomphal (Lenoble, 1996 : 72-81). On trouve de nombreuses vérifications de cette hypothèse. Le nombre (six à huit) des *arcs* ennemis ou des prisonniers abattus, réunis en un seul groupe dans une pièce ou un couloir de l'hypogée impérial, correspond aux données iconographiques (deux à neuf) ; deux massacres différents peuvent se succéder

Le sacrifice
humain

171

Soudan

lors de la même cérémonie et dans le même hypogée. On trouve souvent, à proximité du groupement humain, l'arme de l'exécution, lance, hache ou casse-tête, et le chien gardien des sacrifiés, comme dans l'iconographie triomphale. On retrouve encore les récipients des libations versées sur les victimes, humaines aussi bien qu'animales. Comme pour quelques représentations, les prisonniers peuvent être hommes, femmes ou enfants, ce que les squelettes permettent de vérifier. Comme dans l'iconographie toujours, l'un des captifs porte à l'occasion un diadème qui le subordonne au *qore*, coiffé de la couronne impériale. L'interprétation de ces scènes de sacrifice humain comme un massacre de prisonniers n'est donc pas démentie par le terrain.

Conclusion

Le « sacrifice humain » évoqué par les découvreurs des tombes impériales soudanaises peut donc, avant tout, être compris de nos jours comme un massacre funéraire de prisonniers, et très occasionnellement de rois vaincus, dans une liturgie théâtrale signifiant politiquement la *virtus* du défunt, qu'il s'agisse du souverain *qore*, de membres de sa famille ou de dignitaires auxquels l'*imperium* souverain a été délégué. Cette liturgie dépasse le seul témoignage funéraire pour concerner un rituel de la guerre à Méroé. Dans le contexte des temples, on a ainsi découvert ici un crâne humain, là des ossements d'hommes dans des *dolia* enterrés, ou même un ensemble d'une trentaine de squelettes découpés et enfouis, ce qui laisse prévoir que le questionnement funéraire devra être étendu, lors de nouvelles fouilles, à une pratique générale. Cette pratique se compare aisément à celle qui accompagne souvent le triomphe dans l'Empire romain ; la particularité de Méroé est d'en donner aussi l'image funéraire.

Ce probable massacre de prisonniers s'inscrit dans une liturgie politico-religieuse complexe. Les rites célébrés successivement autour de la tombe du *qore* défunt tendent à justifier la succession. Le souverain défunt est assimilé à Osiris : exposé par la *prothesis* sur une couche funéraire, puis représenté assis sur son trône léonin, il reçoit encensement ou libation divinissants devant l'assemblée de tous les dignitaires. On reconnaît dans l'iconographie des chapelles pyramidales, aussi bien que dans le détail de l'équipement des hypogées, une scène de *proskynesis* funéraire, de signification analogue à l'adoration impériale à la cour romaine tardive ou byzantine. Chaque dignitaire montrant son obédience au successeur « fait le chien », selon le sens étymologiquement donné par les Grecs moquant l'étiquette des cours orientales. Le nouvel Horus dirige sa propagande

en fonction des circonstances : quand la cérémonie funéraire prévoit d'arborer les armes triomphales, de procéder aux sacrifices des animaux triomphaux, voire à l'éventuel massacre de prisonniers — qui peut comprendre un souverain captif ou soumis résidant à la cour —, nul doute que le successeur n'exalte sa *virtus*, sa capacité à mener Méroé à la victoire, à moins qu'il n'exécute d'une usurpation par les armes.

Le massacre de prisonniers n'a pas été démontré lors des fouilles anciennes, faute d'un développement suffisant de l'anthropologie, et faute surtout de possibilités méthodiques. L'interprétation révisée que nous proposons a séduit les spécialistes lors d'un congrès méroïtique en 1996, et particulièrement l'auteur des dernières fouilles de Qustul et de Bal-lana (Williams, 1991), qui s'interroge encore sur le contenu très élaboré de ses fosses sacrificielles. Mais la nouvelle proposition n'a pas encore emporté la conviction d'un contradicteur (Török, 1999 : 137-139 après Török, 1988), qui remarque que nombre de sacrifices « impériaux » sont intervenus dans des tombes qu'il ne classe pas parmi les souveraines, qui est réticent, aussi, à devoir accepter le massacre de rois vaincus à l'occasion de cérémonies funéraires, et qui attend, enfin, l'analyse des « massacres restreints », c'est-à-dire de la présence d'un petit nombre de squelettes supplémentaires dans certaines tombes royales et princières. Faire la lumière sur ces questions exigera du temps, car il s'agit (1) de reprendre la problématique de la tombe collective soudanaise, qu'elle soit royale ou qu'elle concerne l'élite provinciale ; (2) de retourner au terrain et vérifier la théorie, en complétant la fouille de deux tumulus impériaux sondés à el Hobagi en 1987 et 1990, limitée à la tombe centrale, et en recherchant les fosses sacrificielles périphériques ; (3) de tenter de mettre en relation l'intermittence des témoins funéraires et l'événementiel connu de l'histoire militaire de Méroé.

Cette actualisation de la problématique de l'ancien « sacrifice humain » de nos prédécesseurs en Afrique aura préparé l'exploitation des dernières nécropoles impériales au Soudan. Sur au moins huit sites tumulaires, des tombes nouvelles peuvent permettre de décrire et d'interpréter les vicissitudes de l'Empire méroïtique final, et de comprendre comment, en deux siècles, un empire unique laisse place à trois royaumes chrétiens, au VI^e siècle de notre ère ■

Bibliographie

- Bates, O. et Dunham, D., 1927. Excavations at Gammai, *in: Harvard African Studies* 8, *Varia Africana* IV, Cambridge (Mass).
- Batravi, A.M. el, 1935. *Report on the Human Remains*, Service des Antiquités de l'Égypte, Mission archéologique de Nubie (1929-1934), Le Caire.
- Chapman, S. et Dunham, D., 1952. *The royal cemeteries of Kush*, vol. III. *Decorated chapels of the Meroitic pyramids at Meroë and Barkal*, Museum of Fine Arts, Boston.
- Dunham, D., 1924, Two royal ladies of Meroë, *Bulletin of the Museum of Fine Arts* 7 : 9-16.
- Dunham, D., 1950. *The royal cemeteries of Kush*, vol. I. *El Kurru*, Museum of Fine Arts, Boston.
- Dunham, D., 1953. From Tumulus to Pyramid and Back, *Archaeology* 6 (2) : 87-94.
- Dunham, D., 1955. *The royal cemeteries of Kush*, vol. II, *Nuri*, Museum of Fine Arts, Boston.
- Dunham, D., 1957. *The royal cemeteries of Kush*, vol. IV. *Royal tombs at Meroë and Barkal*, Museum of Fine Arts, Boston.
- Dunham, D., 1963. *The royal cemeteries of Kush*, vol. V, *The West and South cemeteries at Meroë*, Museum of Fine Arts, Boston.
- Emery, W. et Kirwan, L., 1938. *The royal tombs at Ballana and Qustul*, Service des Antiquités de l'Égypte, Mission archéologique de Nubie (1929-1934), 2 vols, Le Caire.
- Ferlini, G., 1837. *Cenno sugli scavi operati nella Nubia e catalogo degli oggetti ritrovati*, Bologne.
- Fuller, D., 1999. A parochial perspective on the end of Meroe: changes in cemetery and settlement at Arminna West, *in: D.A. Welsby (éd.), Recent Research in Kushite History and Archaeology, Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies, British Museum Occasional Paper* 131 : 203-217.
- Garstang, J., Sayce, A. et Griffith, F., 1911. *Meroë, the city of the Ethiopians*, Oxford.
- Garstang, J., Sayce, A. et Griffith, F., 1912. Second interim report on the excavations at Meroë in Ethiopia, *Liverpool Annals for archaeology and Anthropology* 4 : 45-52.
- Geus, F., 1990. Enquête sur les pratiques et les coutumes funéraires méroïtiques. La contribution des cimetières non royaux. Approche préliminaire, *Revue d'Égyptologie* 40 : 163-185.

- Hinkel, F.W., 2001. *Der Tempelkomplex Meroe 250, The Archaeological Map of the Sudan Suppl. I.1*, Berlin.
- Kirwan, L.P., 1939. *The Oxford University Excavations at Firka*, Londres.
- Lenoble, P., 1989. A new type of mound-grave (continued) : le tumulus à enceinte d'Umm Makharoqa, près d'el Hobagi (A.M.S. NE-36-O/7-O-3), *Archéologie du Nil Moyen* 3 : 93-120.
- Lenoble, P., 1991. Chiens de païens. Une tombe postpyramidale à double descenderie hors de Méroé, *Archéologie du Nil Moyen* 5 : 167-183.
- Lenoble, P., 1994a. Le sacrifice funéraire de bovinés, de Méroé à Qustul et Ballana, in : C. Berger, G. Clerc et N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant* 2, Le Caire : 269-283.
- Lenoble, P., 1994b. Une monture pour mon royaume. Sacrifices triomphaux de chevaux et de méhara, d'el Kurru à Ballana, *Archéologie du Nil Moyen* 6 : 107-130.
- Lenoble, P., 1996. Les « sacrifices humains » de Méroé, Qustul et Ballana, 1. Le massacre de nombreux prisonniers, *Beiträge zur Sudanforschung* 6 : 59-87.
- Lenoble, P., 1997. Enterrer les flèches, enterrer l'empire, I : carquois et flèches des tombes impériales à el-Hobagi, *Cahiers de Recherche de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 17/2 : 137-152.
- Lenoble, P., 1999. Enterrer les flèches, enterrer l'Empire, II : les archers d'el-Kadada et l'administration de l'imperium méroïtique, *Cahiers de Recherche de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 20 : 125-144.
- Lenoble, P. et Disseaux, R.-P., 1994, avec Abd el Rahman Ali Mohamed, B. Ronce et J. Bialais. La fouille du tumulus à enceinte el Hobagi III, A.M.S. NE-36-O/7-N-3, *Bulletin d'Informations Méroïtiques* 25 : 53-88.
- Näser, C., 1999. Cemetery 214 at Abu Simbel North. Non elite burial practices in Meroitic Lower Nubia, in : D.A. Welsby (éd.), *Recent Research in Kushite History and Archaeology, Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies, British Museum Occasional Paper* 131 : 19-28.
- Reisner, G.A., 1914. New acquisitions of the Egyptian Department. A garrison which held the Northern Sudan in the Hyksos period, about 1700 B.C., *Bulletin of the Museum of Fine Arts* 12 : 9-24.
- Reisner, G.A., 1923a. *Kerma. Parts I-III*, *Harvard African Studies* 6, Cambridge (Mass).

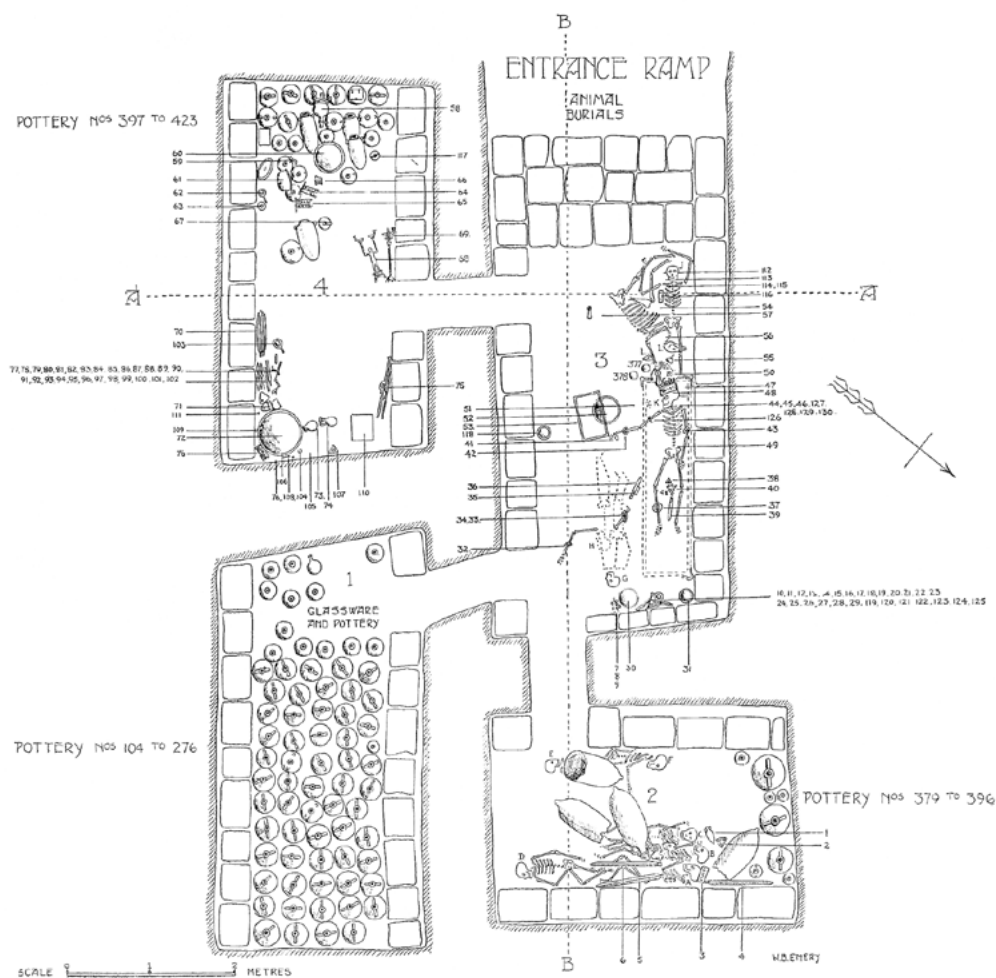
Le sacrifice
humain

175

Soudan

- Reisner, G.A., 1923b. *The pyramids of Meroe and the Candaces of Ethiopia*, *Bulletin of the Museum of Fine Arts* 21 : 11-27.
- Török, L., 1988. *Late antique Nubia, history and archaeology of the southern neighbour of Egypt in the 4th-5th c. A.D.*, *Antaeus* 16, Budapest.
- Török, L., 1999. The End of Meroe, in: D.A. Welsby (éd.), *Recent Research in Kushite History and Archaeology, Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies*, *British Museum Occasional Paper* 131 : 133-156.
- Trigger, B., 1969. The social significance of the diadems in the royal tombs at Ballana, *Journal of Near Eastern Studies* 28 : 255-261.
- Williams, B.B., 1991. *Noubadian X-Group remains from royal complexes in cemeteries Q and 219 and from private cemeteries Q, R, V, W, B, J and M at Qustul and Ballana*, *Oriental Institute Nubian Expédition* 9, Chicago.
- Woolley, C. et Randall-Maciver, D., 1910. *Karanog. The Romano-Nubian Cemetery*, University Museum, Philadelphia.
- Yoyotte, J., 1981. Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, v^e section, t. 89 : 31-102.

POSITION OF OBJECTS TOMB 80



Le sacrifice
humain

177

Soudan

Fig. 1. Tombe sous la pyramide W 122 à Méroé (croquis Dunham, 1963 : 204, fig. 147). Sacrifices animaux dans la rampe, massacre de prisonniers et carquois symboliques dans la première salle.

POSITION OF OBJECTS TOMB 17

Le sacrifice
humain

178

Soudan

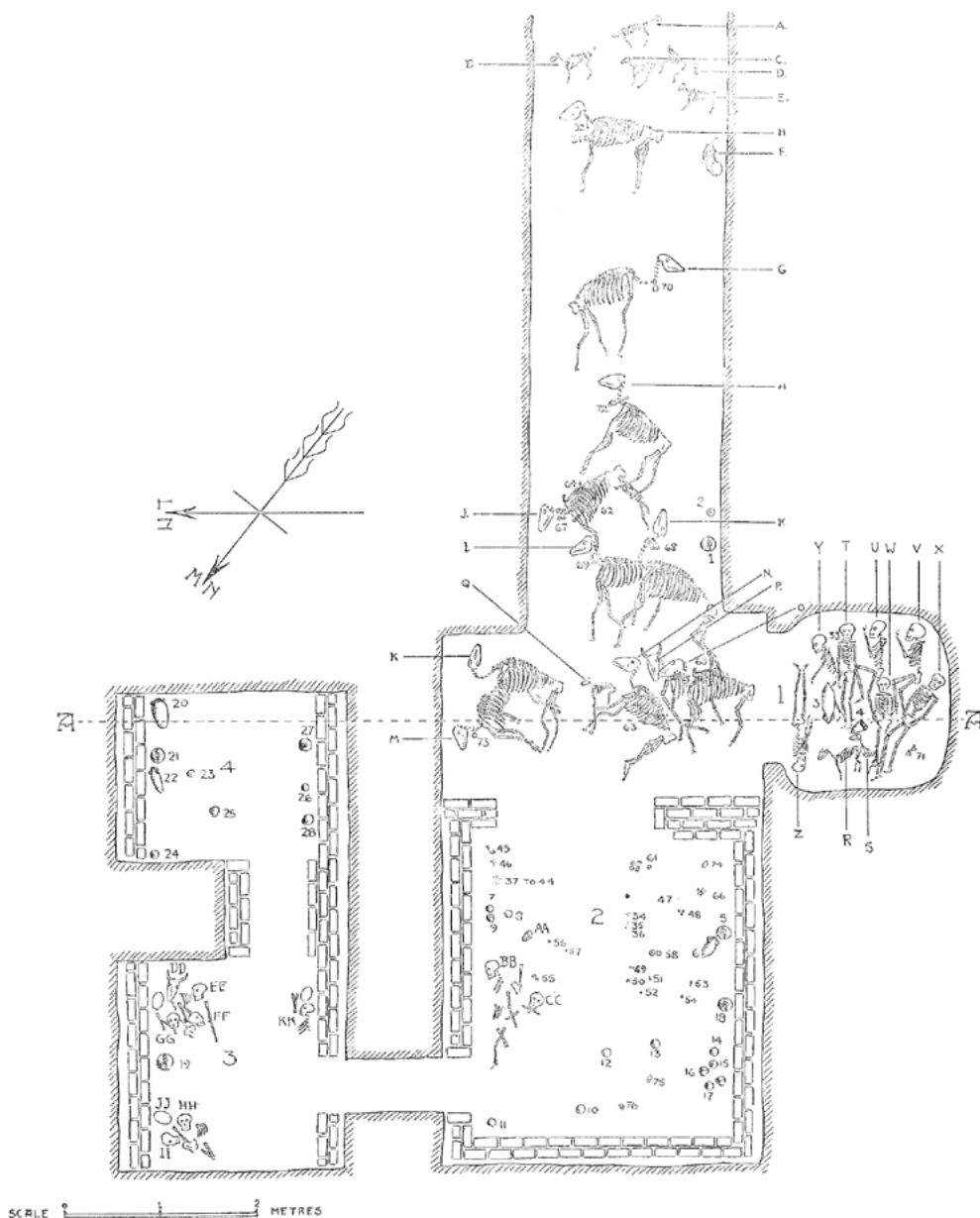


Fig. 2. Tombe sous le tumulus Q 17 à Qustul (Nubie; dessin Emery et Kirwan, 1938 : fig. 19). Sacrifices animaux dans la rampe, double massacre de prisonniers avec chiens en salles 3 et 4.



Le sacrifice
humain

179

Soudan

Fig. 3. Tombe sous le tumulus B 80 à Ballana (Nubie; dessin Emery et Kirwan, 1938 : fig. 64). Sacrifices animaux dans la rampe et en salle 2, double massacre de prisonniers en salle 2, armement triomphal en salles 2 et 3.

La Mésopotamie et le « sacrifice humain » en contexte funéraire

1 Article paru
dans *Archéo-Nil* 10,
2000 : 79-87.

Jean-Daniel Forest ¹

Dans d'assez nombreuses cultures, à différentes époques et en différents lieux, les rites funéraires accomplis lors de la mise en terre de certains individus entraînent la mort de tiers. Si l'on en juge par les exemples attestés ethnologiquement ou historiquement, la nature des victimes, leur relation avec le défunt principal, leur degré de consentement sont variables, les motivations, diverses. L'archéologie n'est pas très bien armée pour reconnaître d'abord, interpréter ensuite, ce type de pratiques, surtout lorsque l'anthropologie physique n'est pas mobilisée pour examiner les vestiges osseux — ce qui fut le cas de nombreuses fouilles anciennes. Dans certaines tombes collectives à inhumations simultanées, cependant, la disposition des corps et la répartition du matériel peuvent conduire à penser qu'un personnage de premier plan s'est fait accompagner dans la mort par des gens de rang inférieur. C'est précisément ce que l'on rencontre dans le « cimetière royal d'Ur », en Mésopotamie, c'est-à-dire dans la plaine alluviale du Tigre et de l'Euphrate, qui correspond au sud de l'Iraq actuel.

Sur ce site (qui nous est présenté dans la Bible comme la patrie d'Abraham), l'archéologue anglais Sir Leonard Woolley découvrit en effet, à la fin des années 1920, un cimetière datable des environs de 2500 avant J.-C. Alors que les sépultures ordinaires ne contenaient qu'un corps déposé en pleine terre sans beaucoup de matériel, quelques tombes, une quinzaine, se distinguaient par toute une série de caractères exceptionnels qui contribuèrent à faire croire au fouilleur qu'il avait affaire à un cimetière royal (Woolley, 1934). En réalité, nous ne connaissons ni l'identité, ni le statut exact des notables ainsi enterrés en grande pompe. Quelques inscriptions gravées sur des sceaux-cylindres nous livrent des noms propres, à l'occasion précédés de déterminatifs qui peuvent s'appliquer à des rois et des reines, mais rien ne permet d'affirmer que les noms attestés étaient ceux des défunts, ni même que les objets porteurs de l'inscription leur appartenaient en propre. Il est en revanche certain, compte tenu de l'investissement exceptionnel dont témoignent ces tombes, que les gens qui y étaient enterrés appartenaient à l'élite de la société (Moorey, 1977).

Les occupants de ces quelques tombes reposaient en effet dans un caveau, construit en briques ou en pierres, qui était généralement associé à une vaste fosse à laquelle conduisait, lors de l'inhumation,

Le sacrifice
humain

181

Mésopotamie

une rampe inclinée. Ils étaient très richement parés, avec entre autres des bandeaux de tête, des couronnes, des épingles à cheveux, des boucles d'oreille, des bagues et des colliers, où dominaient le cuivre, l'or et l'argent, le lapis, la cornaline et l'agate, et sans doute avaient-ils été enterrés en costume d'apparat. Autour d'eux se trouvaient toutes sortes d'objets, par exemple des armes, des vases de métal ou de pierre, des plateaux de jeu, divers éléments mobiliers incrustés de pierre ou de coquille. Tous ces objets, qui donnaient une idée du faste dans lequel vivaient les élites de l'époque, étaient sans doute hautement valorisés, à la fois parce que les matériaux dont ils étaient faits étaient importés de très loin, et parce que des artisans habiles avaient mis tout leur savoir, toute leur adresse, toute leur inventivité pour en faire des produits exceptionnels. Mais en outre, ces mêmes notables avaient entraîné dans la mort une bonne partie de leur entourage, si l'on en juge par les corps découverts, souvent en grand nombre, dans le caveau et surtout dans la fosse attenante : des gardes, faciles à reconnaître à leur armement, qui se trouvaient souvent au débouché de la rampe, comme pour garder l'accès de la tombe ; des joueurs ou des joueuses de lyre et de harpe qui tenaient leur instrument à la main ; des femmes qui, à en juger par le luxe de leur parure, avaient dû être des dames de compagnie plutôt que de simples servantes ; des auriges, couchés près de leur chariot attelé... pour ne citer que les catégories les plus aisément identifiables. Dans la tombe 800 (**fig. 1**), une femme de haut rang (dite « reine Puabi ») était ainsi accompagnée d'au moins vingt-trois personnes. Le caveau de la tombe 789 (**fig. 2**) avait été pillé, mais la fosse attenante livra quelque soixante-trois corps. Une autre tombe, 1157, en contenait cinquante-huit. Dans une fosse dont le caveau avait été apparemment détruit (1237), le nombre des victimes atteignait soixante-quatorze. Souvent, ces gens étaient disposés de façon très régulière, comme s'ils avaient fait partie d'un cortège qui se serait à jamais immobilisé dans la tombe. Faute d'un examen minutieux par des spécialistes, rien ne permet de dire comment ils sont morts, et l'idée qu'ils se sont (ou qu'on les a) empoisonnés n'est qu'une possibilité.

Des pratiques de ce genre ont pour nous quelque chose d'effrayant et nous semblent peu conformes au niveau de civilisation par ailleurs atteint par les Mésopotamiens du III^e millénaire, mais il faut les remettre en situation, c'est-à-dire oublier nos valeurs et songer que l'on a affaire à des sociétés très différentes des nôtres. À l'époque dite des premières dynasties (ou dynastique archaïque, vers 2900-2300 avant J.-C.), la Mésopotamie est divisée en une série de petites principautés indépendantes que l'on appelle des cités-États, parce que la population tend à se regrouper dans des villes de grande taille. Celles-ci sont dirigées par une poignée de grandes familles qui constituent une sorte d'élite héréditaire, dominée

Le sacrifice
humain

182

Mésopotamie

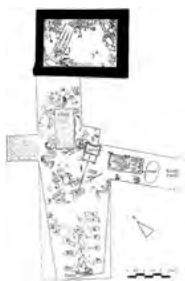


fig. 1, p. 188

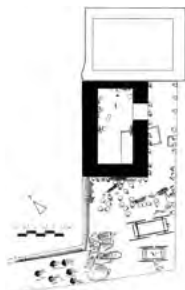


fig. 2, p. 189

par une royauté d'origine réputée divine. La société est très hiérarchisée en fonction de la parenté, c'est-à-dire que les statuts sont définis, dès la naissance, par la place que l'on occupe dans l'ordre généalogique.

L'individu ordinaire est loin d'avoir le poids qu'il a dans nos sociétés : ce n'est qu'un mince rouage dans la vaste machinerie que constitue l'édifice social. Comme partout, l'intérêt public l'emporte sur l'intérêt privé, mais en outre, l'individu est pris dans un vaste réseau de relations viagères très contraignantes et, parce que l'on n'est pas dans une économie de libre entreprise, les possibilités de promotion sont très minces. Les groupes de parenté étant très hiérarchisés, les différences statutaires aboutissent à un assujettissement total de l'individu à ses supérieurs. Pour ne citer que quelques exemples, l'individu n'est propriétaire ni de la terre qu'il cultive, ni de la maison qu'il habite. Des actes de cession de terres nous montrent que l'opération est gérée collectivement, en présence de témoins, par des membres représentatifs des groupes de parenté. Ce sont ces mêmes groupes qui, propriétaires d'une sorte de patrimoine immobilier, le gèrent par l'entremise de leurs membres les plus éminents, c'est-à-dire distribuent les lots en fonction des besoins et en laissent l'usufruit aux familles particulières. Enfin, ce n'est pas un hasard si l'individu ordinaire est pratiquement exclu de l'art figuratif. Indépendamment des dieux, qui sont anthropomorphes mais se distinguent par des attributs spécifiques, la figure humaine est réservée au roi. Même sur les stèles de victoire (comme la fameuse stèle des Vautours du Louvre) où les personnages se multiplient par exception, les guerriers en armes ne sont que des ombres anonymes qui servent en quelque sorte de décor à l'exploit royal.

L'élite, à l'inverse, est survalorisée, parce qu'elle a pour tâche d'assurer l'ordre, la paix, et la prospérité de la communauté, dans le respect des traditions, c'est-à-dire conformément aux lois divines. Cette élite, parce qu'elle est au centre d'un vaste mouvement prestataire, dispose de gros moyens et vit donc de façon relativement fastueuse : dans de grandes demeures (éventuellement des palais), entourée d'un abondant personnel et d'un mobilier de luxe. Ce mode de vie privilégié, justifié par les fonctions qu'elle exerce, est un signe extérieur de prestige, et non de richesse. Dans cette société aux statuts très inégaux, il est capital de marquer sa différence en faisant étalage, car l'on est que ce que l'on paraît. Sans la forme qui en exprime les articulations, la structure sociale se dissoudrait dans l'indifférenciation. Il va de soi que ces formes, parce qu'elles sont porteuses de sens, sont soigneusement codifiées, et l'on ne saurait exhiber les signes d'un prestige auquel on n'a pas droit. Ce formalisme ostentatoire, ou cette ostentation formalisée, continue d'avoir cours dans le rite funéraire : les notables sont enterrés avec le mobilier et le personnel correspondant à leur statut, et rappelant l'environnement qu'ils avaient de leur vivant.

Le sacrifice
humain

183

Mésopotamie

La cérémonie est grandiose, et il faut imaginer une procession, avec, autour de la dépouille reposant sur un chariot, un long cortège d'hommes et de femmes en costume d'apparat : la famille et les proches, mais aussi des gardes, des pleureuses, des serviteurs qui portent le mobilier funéraire, des musiciens et des chanteurs — ceux-là même sans doute qui accompagneront le défunt dans la tombe. La foule est présente et adopte l'attitude qui convient : les gens se lamentent, dénouent leurs cheveux, se couvrent de poussière en signe de deuil, comme nous le disent des textes plus tardifs. Cet enterrement en grande pompe est conforme au système de valeurs qui a cours et, évidemment, le conforte. Le rite a un aspect cathartique et permet aux relations sociales de s'exprimer dans toute leur intensité. Il rappelle l'ordre des choses, conçu comme naturel, même s'il est très inégalitaire. On pourrait évidemment penser que les gens qui succèdent au défunt ont tout intérêt, pour proclamer que leur propre statut sort de l'ordinaire, à souligner celui de leur prédécesseur, mais cette interprétation fonctionnaliste reviendrait à accorder aux acteurs une clairvoyance qu'ils n'ont pas. Tout le monde, élites comprises, ne fait que se conformer à l'habitus ambiant.

Tout cela n'explique pas totalement pourquoi le rite implique de soustraire des circuits ordinaires un mobilier précieux et de conserver au mort une part représentative de son entourage. Il faut également tenir compte du fait que les gens de l'époque sont profondément convaincus que la mort n'est pas une fin définitive, en ce sens qu'ils conçoivent un au-delà où les âmes des morts continuent de mener une sorte d'existence. Les textes nous le font parfaitement savoir : ils nous parlent des offrandes que l'on fait aux morts pour subvenir à leurs besoins et se ménager ainsi leurs faveurs — aussi est-il très important d'avoir accès au corps du défunt (Cassin, 1987 : 236-257). Un récit épique sur lequel nous aurons l'occasion de revenir nous rapporte, par ailleurs, que les rois défunts emportent des cadeaux pour les puissances de l'autre monde, comme ils le feraient s'ils rendaient visite à des pairs. À cause de cette croyance partagée, on hésite beaucoup moins à franchir le pas : l'individu ordinaire est quantité négligeable, et la mort moins terrifiante, de sorte que la vie humaine ne vaut pas cher. Mais surtout, on considère que l'autre monde, quoique plus terne, ressemble dans une certaine mesure à l'ici-bas, et en particulier reproduit, ou reconduit, l'organisation hiérarchique qui y règne. Aucun statut ne saurait y être reconnu sans les signes qui en témoignent, domesticité comprise. Sous cet angle, la société des morts reflète et prolonge celle des vivants, comme dans bien des cultures, mais, parce que la société mésopotamienne est très hiérarchisée, les fastes qui entourent les élites continuent d'avoir cours dans l'autre monde et se manifestent donc dans le rite funéraire.

Dans un pareil contexte, impliquant à la fois la croyance en une certaine forme de survie et une hiérarchie sociale accentuée, on peut comprendre que des gens aient donné leur vie de bon cœur à leurs supérieurs, et qu'ils aient considéré leur sort comme un honneur lorsqu'ils devaient les accompagner dans la mort. Que ces gens aient offert leur vie ou qu'on les y ait incités, qu'ils se soient donné la mort ou qu'on les ait aidés à franchir le pas, on ne peut pas parler de sacrifice autrement que de façon métaphorique, si l'on admet que le terme, dans son acception technique, implique d'offrir une vie à une divinité en échange de quelque avantage, passé ou à venir.

Il apparaît par ailleurs que cette pratique attestée dans les tombes « royales » d'Ur, loin d'être accidentelle ou anecdotique, est structurée et donc représentative d'un type de société particulier. Bien des auteurs en effet, effarouchés par de telles hécatombes, ont voulu (comme d'ailleurs en Égypte, où elles avaient également cours et pour les mêmes raisons) en minimiser la portée, mais il ne fait en réalité aucun doute que pendant des siècles, les élites de toutes les cités-États mésopotamiennes se sont fait enterrer de façon semblable, même si nous n'en avons encore aucune trace. Des facteurs post-dépositionnels propres à la Mésopotamie, d'origine naturelle ou anthropique (conduisant à la disparition de nombreux vestiges sous les alluvions des fleuves ou sous des niveaux d'occupation plus récents), mais aussi la rareté intrinsèque des tombes princières (pour la simple raison que les élites ne représentent jamais qu'une part infime du corps social) suffisent largement à expliquer les lacunes de nos données.

On doit, en revanche, s'interroger sur l'extension chronologique de cette pratique. Dans la mesure où la croyance en des formes de survie est quasi universelle (nos sociétés modernes sont les premières à envisager parfois les choses autrement), il est évident que c'est le degré de hiérarchie sociale qui constitue le facteur déterminant. En conséquence, on peut supposer que la culture d'Uruk, qui voit apparaître le régime de la cité-État au IV^e millénaire, enterrait déjà ses membres les plus éminents selon des modalités semblables. Il est même possible que cette pratique ait vu le jour dès le millénaire précédent, avec la culture dite d'Obeid, que nous avons qualifiée ailleurs de « chefferie complexe » (Forest, 1996 : 108 et sv), quoiqu'il faille songer qu'une hiérarchie sociale alors moindre a pu influencer sur le nombre des victimes comme sur l'ampleur du mobilier funéraire.

La disparition de la pratique est plus délicate à situer dans le temps, mais aussi à expliquer. Il existe un récit épique sumérien, écrit à la fin du III^e millénaire (soit environ 500 ans plus tard que les tombes d'Ur) par quelque lettré de la III^e dynastie d'Ur, qui nous raconte que Gilgamesh, un roi mythique de la ville d'Uruk, sentant sa mort venir, organise ses propres funérailles (Cavigneaux, 2000). Il fait creuser un tombeau,

Le sacrifice
humain

185

Mésopotamie

y entasse du mobilier de luxe (à la fois pour son propre usage dans l'au-delà et pour offrir des cadeaux aux maîtres de l'autre monde), et y installe ses épouses, son chantre, son échanton, son barbier, ses officiers, bref, l'entourage qui était le sien dans son palais. Il est ainsi clairement fait référence à la pratique attestée par les tombes d'Ur, mais le récit, mettant en scène un héros du passé pour, en fait, justifier certains aspects de la situation alors présente, a toutes les chances de ne rappeler l'ancienne coutume que pour resituer l'anecdote dans un contexte adéquat ; l'ancrer, en quelque sorte, dans un passé connu de tous par quelque trait pittoresque. En fait, on peut penser que le « sacrifice humain » en contexte funéraire disparaît avec le système qui le supportait.

Or, il se trouve que la situation change radicalement aux environs de 2300 avant J.-C. Rappelons d'abord que dans la société des premières dynasties, l'ordre social repose sur des statuts acquis à la naissance qui interdisent tout espoir de promotion sociale et qui conduisent à une marginalisation de plus en plus poussée des lignages mineurs, d'où un climat social sans doute assez morose, quelle que soit par ailleurs l'emprise de l'habitus ambiant. Dans le même temps, les cités-États sont très dynamiques, dans le domaine démographique en particulier, et elles en viennent à se gêner les unes les autres au point de susciter un climat de guerre endémique dont les textes se font l'écho. Dans la logique de l'époque, les élites ne songent à utiliser la victoire que pour établir un système tributaire élargi à leur avantage, au lieu d'envisager une expansion territoriale et le contrôle effectif des ressources conquises. Il en résulte qu'une cité-État défaite a tôt fait de reconstituer ses forces et de relancer la guerre. Là aussi, la situation est bloquée, et il faut beaucoup de temps avant que l'on en vienne à imaginer des solutions plus radicales remettant en question les règles courantes. C'est dans un tel climat que, après quelques tentatives sans lendemain, un conquérant ambitieux du nom de Sargon unifie le pays en faisant table rase des valeurs traditionnelles, et peut-être en mettant à profit les mécontentements issus d'une situation sociale à la fois inégalitaire et bloquée.

On sait qu'en Afrique par exemple, des bandes de marginaux se sont constituées pour combattre ou, au contraire, pour alimenter la traite ; ils ont unifié d'anciennes communautés villageoises et ainsi bâti des royaumes. L'exploit guerrier permet une valorisation de l'individu fondée sur le mérite personnel et amène au premier plan des gens appartenant à des catégories sociales jusque-là défavorisées. Les textes nous montrent que, dans le même temps, les grands patrimoines s'effritent au profit de propriétés privées, que l'on va de plus en plus dans le sens d'une économie de libre entreprise, avec le développement de la recherche du profit

individuel, et que la maison tend à devenir propriété privée, puisque les héritiers se la partagent désormais. Les relations viagères reculent au profit des relations contractuelles, et l'individu peut alors s'imposer malgré la parenté, ou en dehors d'elle. Il y a globalement une évolution des mentalités, dont on peut se demander si elle n'est pas de nature à rendre obsolète l'ancienne pratique funéraire.

L'inventaire de ce type de pratiques impliquant la mise à mort ou le sacrifice de tiers lors de la mise en terre d'une personnalité de premier plan, étant encore à faire (Gadd, 1960, n'en donne qu'un infime aperçu), il serait prématuré d'en proposer une classification, mais nous avons le sentiment que les rites d'Ur sont l'expression d'une structure spécifique, et sont donc représentatifs d'une catégorie particulière que l'on s'attendrait à voir apparaître dans les autres grands foyers évolutifs, et probablement dans nombre de chefferies secondaires ■

Bibliographie

- Cassin, E., 1987. *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, La Découverte, Paris.
- Cavigneaux, A. et Al-Rawi, F.N.H., 2000. *Gilgamesh et la mort. Textes de Tell Haddad* VI, *Cuneiform Monographs* 19, Styx Publications, Groningen.
- Forest, J.D., 1996. *Mésopotamie. L'apparition de l'État. VII^e-III^e millénaires*, Éd. Paris-Méditerranée, Paris.
- Gadd, C.J., 1960. The spirit of living sacrifices in tombs, *Iraq* 22 : 51-58.
- Moorey, P.R.S., 1977. What do we know about the people buried in the Royal Cemetery? *Expédition* 20/1 : 24-40.
- Wooley, C.L., 1934. *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, vol. II, British Museum, Londres.

Le sacrifice
humain

187

Mésopotamie

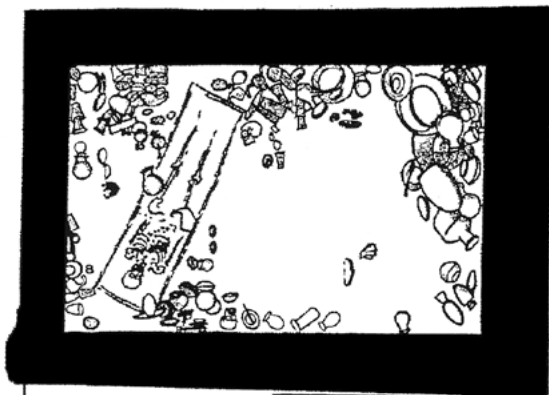
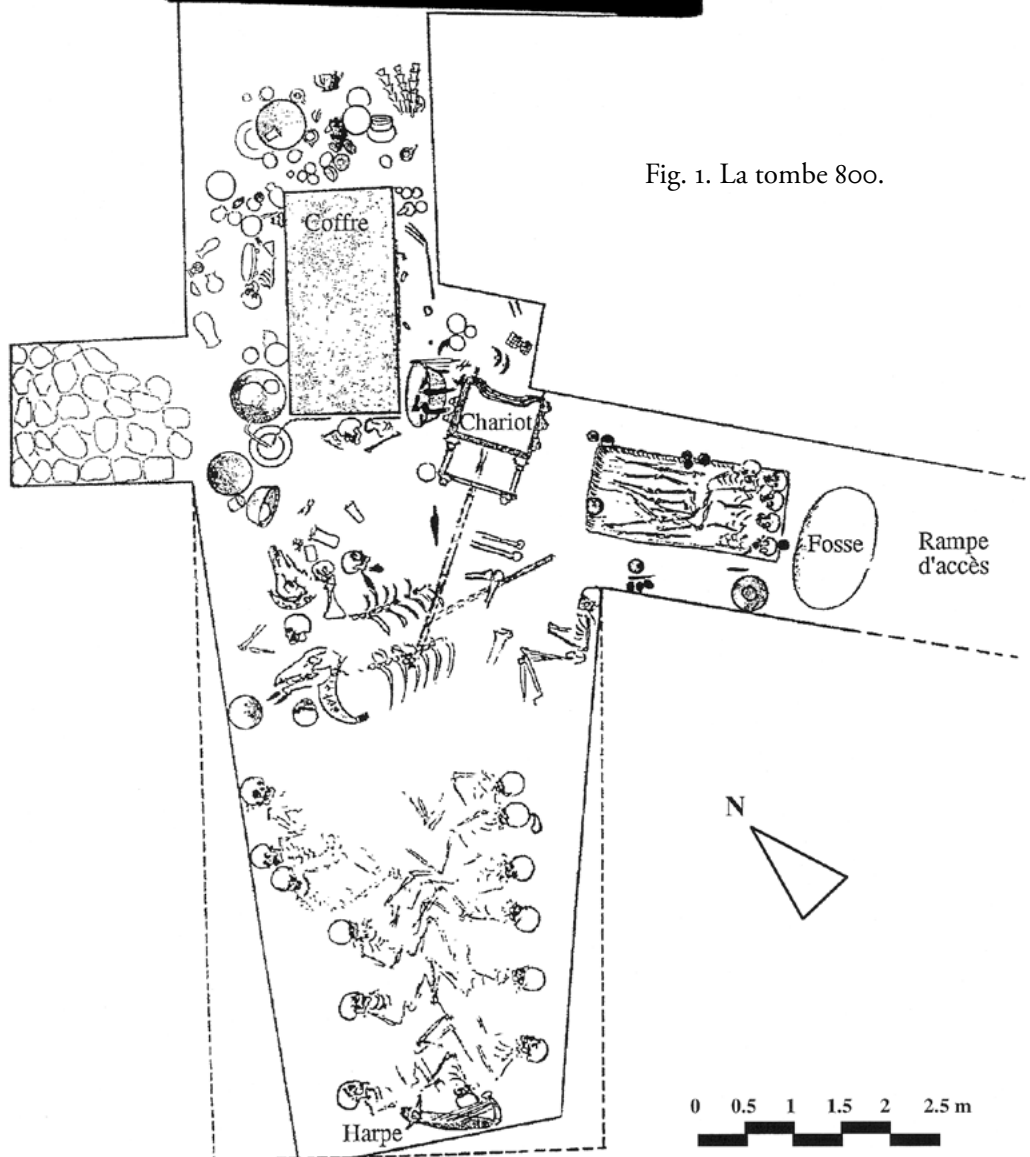


Fig. 1. La tombe 800.

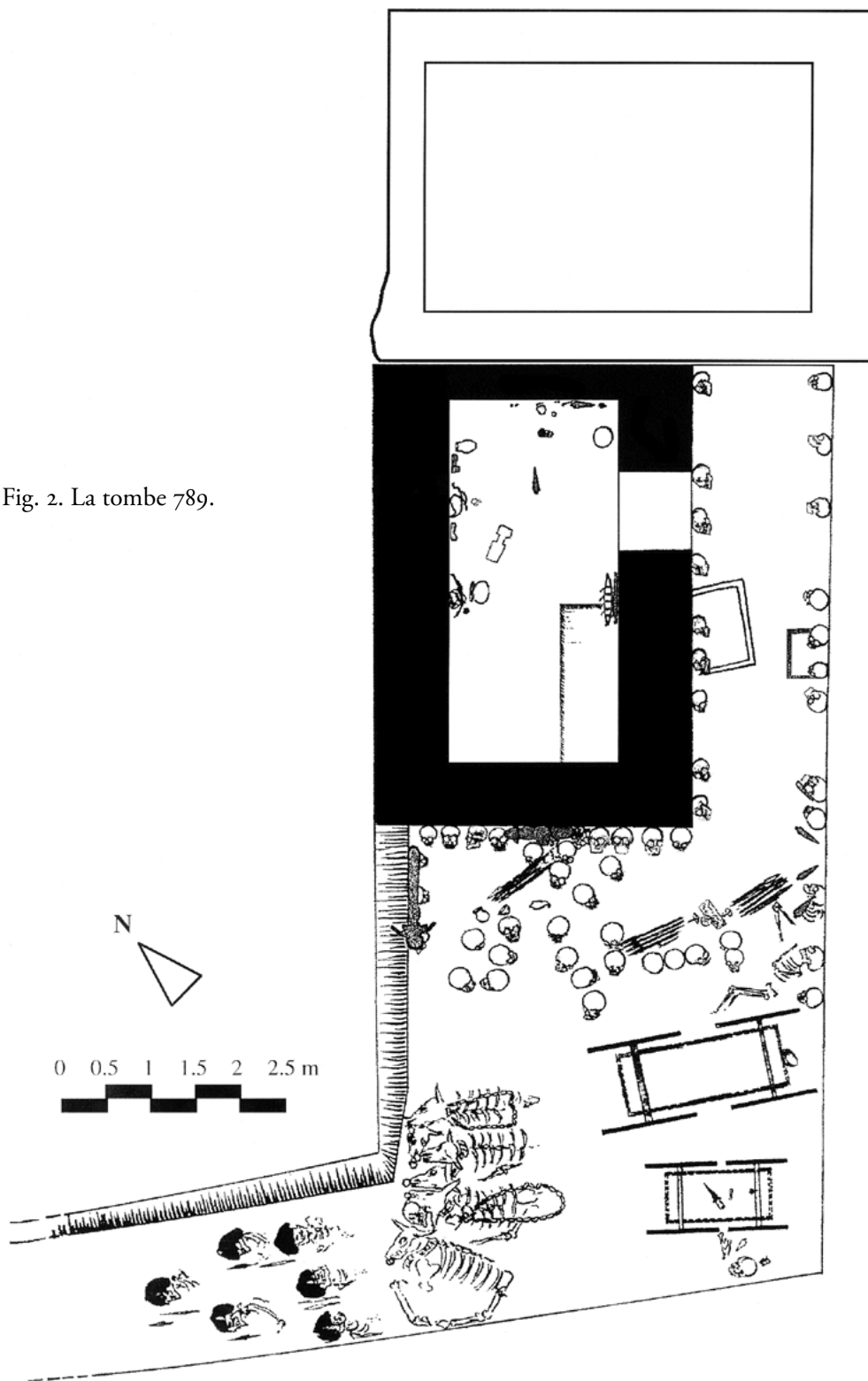


Le sacrifice
humain

188

Mésopotamie

Fig. 2. La tombe 789.



Le sacrifice
humain

189

Mésopotamie

Le sacrifice humain dans les royaumes de jungle (Inde)

Marine Carrin



fig. 1, p. 211

1 J'emploie ici les termes de tribal ou tribu pour désigner des populations souvent forestières et non hindoues, mais il existe des tribus non forestières et hindouisées. Le terme «hindouisé» s'applique à un groupe qui a gardé son propre système de croyances, tout en lui intégrant des éléments hindous empruntés aux castes voisines. Pour une présentation des tribus de l'Inde, cf. Carrin, 1996.

Pour penser le système des castes, des anthropologues (Dumont, 1966) ont, en leur temps, privilégié la supériorité rituelle des brahmanes sur le pouvoir royal. Aujourd'hui, les historiens comme les anthropologues (Quigley, 1993 ; Dirks, 1987) remettent en question l'idée selon laquelle la sphère rituelle inclut et domine les domaines économiques et politiques. En effet, Dirks (1987), qui s'intéresse particulièrement aux royaumes médiévaux de l'Inde du Sud, a montré que les pouvoirs politique et religieux sont inextricablement liés. C'est dans cette perspective que j'aborderai le problème du sacrifice humain en Inde, car il s'agit dans bien des cas, nous allons le voir, d'un acte de légitimation politique par le biais duquel un roi cherche à obtenir le patronage d'une déesse dont les dévots sont principalement des populations périphériques. Autrement dit, le souverain doit trouver des sources de légitimité qui soit dérivent de la communauté, soit de la sacralité, un paradoxe sur lequel s'est arrêté Heesterman (1985). Et comme le souligne encore Galey (1989), rois et princes sont toujours associés à une divinité particulière, située dans un lieu de culte défini. De plus, le souverain occupe une position particulière par rapport à la déesse qui lui fournit de la *sakti*, énergie féminine, pour exercer son métier de roi (Tambs-Lyche, 1991 : 97).

Les souverains de ces petits royaumes avaient à résoudre le problème d'incorporer des sociétés tribales dans une hiérarchie plus centralisée, car le royaume comprenait un centre hindou et des populations tribales se situant à la périphérie (Sundar, 1997 : 53).

S'interroger sur la fonction et les modalités du sacrifice humain dans les petits royaumes de jungle à la période post-médiévale, c'est aborder les aspects rituels de la question de la souveraineté à travers une relation triangulaire, celle d'un roi d'origine étrangère qui adopte la déesse des populations «tribales»¹ qu'il tente de contrôler. Si la médiation de la déesse est nécessaire au souverain, c'est parce que le pouvoir royal dépend de la légitimation religieuse que garantit la *sakti* de la déesse. Dans l'est de l'Inde (fig. 1), et plus particulièrement en Orissa, où nous avons mené un certain nombre d'enquêtes de 1974 à 1981, d'autres formes de sacrifices humains ont coexisté jusqu'à une époque relativement récente, dans des sociétés dominées non par un roi, mais par des chefferies.

En comparant ces exemples, nous verrons comment le sacrifice humain s'inscrit à chaque fois dans des contextes politiques voisins, qui relèvent d'un même modèle royal.

Les cérémonies royales de Bastar

Les types de sacrifice humain dont il sera ici question ont donc pour cadre le « petit royaume de jungle », caractérisé par son éloignement du centre et par la proportion élevée de ses populations tribales. Depuis les travaux pionniers de Kulke (1979, 1993) sur les rois Gajapati de l'Orissa, on sait que les rois de ces petits royaumes étaient souvent d'origine étrangère, puisqu'ils étaient hindous, et que leurs sujets aborigènes devaient se concilier leur coopération militaire et économique. Cette conciliation s'opérait par le truchement du rituel.

À l'inverse des royaumes hindous plus élaborés où le souverain² entretenait des relations de clientèle extrêmement hiérarchisées avec différentes catégories de dépendants, les royaumes de jungle étaient plus pauvres et décentrés. Leur organisation historique et écologique³ était souvent caractérisée par une économie de subsistance basée sur la forêt : chasse/cueillette, agriculture sur brûlis et parfois prédation, quand il s'agissait des populations des collines venant piller les populations paysannes des plaines plus sédentarisées et souvent hindouisées. Les sujets du roi de Bastar, en Inde Centrale, étaient des Gond qui révéraient leur souverain comme un roi divin. Si ce dernier était bien divinisé au cours de rituels annuels, comme celui de Dasara (dixième jour) au cours duquel des formes symboliques de sacrifice humain ont parfois été observées, cela ne signifie pas que le souverain jouissait d'un pouvoir absolu au sens où nous entendons généralement ce terme. L'anthropologue Gell (1996) montre, au contraire, que les liens rituels qui unissaient le roi à ses sujets, dans ce type de royaume, n'émanaient pas seulement de la volonté du souverain, mais résultaient tout autant des stratégies des populations tribales elles-mêmes. Plus encore, Gell émet l'hypothèse que le pouvoir royal était contrebalancé, à Bastar, par les rébellions⁴ répétées des populations tribales qui, périodiquement, contestaient ce roi d'origine étrangère⁵.

Trop « primitives » pour être gouvernées, ces populations étaient spoliées par des marchands ou des prêteurs sur gages sans qu'une classe dominante parvienne vraiment à s'imposer. Pour Gell (1996 : 436), il y avait à Bastar « un pouvoir vide » (*power vacuum*) et il incombait donc au rituel annuel de démontrer publiquement que le raja était fanatiquement vénéré par ses sujets. Ce rituel royal de légitimation consistait à renouveler

2 La question de l'autorité du roi en Inde est complexe. La royauté s'explique-t-elle par la concentration profane du pouvoir ou résulte-t-elle de la sacralisation du roi ? Pour Dumont (1966), la totalité du royaume comprend le souverain et le brahmane qui, à eux deux, représentent les dimensions profanes et rituelles. Dans sa lecture de la royauté indienne, Galey (1989) se sépare de la tradition textuelle défendue par Heesterman (1985) et défend à juste titre l'idée qu'il faut « trouver la solution du paradoxe au niveau de la constitution de chaque royaume particulier » (Tambs-Lyche, 1991 : 96).

3 Des relations de suzeraineté et de dépendance s'instaurent, dans l'Inde de l'époque médiévale, entre les chefs ou les rois et les populations subalternes chez lesquelles les premiers prélèvent un tribut. Cependant, de 1350 jusqu'à l'époque coloniale, les chefs ou rois des royaumes de la jungle tentent de consolider leur pouvoir et de former des États (Guha, 1999 : 62-82).

la protection de la déesse Danteswari dont l'épée avait été, selon la légende, apportée à Bastar par le premier roi (Gell, 1996 : 437). La relation du roi à sa déesse tutélaire était homologue à la relation que les clans entretenaient avec les déesses de village (Sundar, 1997 : 54). Selon les mythes de la région, la déesse Danteswari aurait voyagé, comme d'autres déesses locales, et se serait arrêtée à Danteswara, où on lui aurait érigé un temple, avant que le roi ne lui en consacre un second dans la capitale de Jagdalpur. Forme autochtone de Durga, la déesse Danteswari aurait été connue sous une grande variété de formes locales, sous d'autres noms, dans les différents royaumes d'Orissa. « Bien qu'il n'y ait pas de preuve qu'il y ait eu des sacrifices humains à Bastar, il serait erroné, je pense, d'imaginer que "l'idée" de sacrifice humain ne fait pas partie du répertoire indigène des formes symboliques, et que cette rumeur n'est qu'une diversion créée par les Britanniques pour annihiler Bastar dans une effusion coloniale » (Gell, 1996 : 440). Et de fait, la rumeur courait que le roi de Bastar s'était rendu coupable de sacrifice humain, ce qui avait motivé l'intrusion des Britanniques (Grigson, 1938).

Dans ces petits royaumes, il n'y avait pas de classe de propriétaires fonciers entre le cultivateur tribal et le souverain au sommet de la hiérarchie. Il s'agissait d'un royaume à deux niveaux où le roi et sa cour s'opposaient aux populations tribales. Bastar, un royaume de la taille de la Belgique, était majoritairement peuplé par les Gond qui y avaient instauré un culte royal, ce qui ne les empêchait pas de se rebeller périodiquement contre leur souverain, qui parvenait mal à administrer son territoire, où l'impôt foncier était extrêmement bas par rapport à d'autres régions de l'Inde, mais où la corvée (*begar*) était très présente (Sundar, 1997 : 137).

Gell a analysé le rituel annuel de Dasara et montré que le culte royal avait pour fonction d'emprisonner le roi afin de le neutraliser et de l'empêcher d'établir un pouvoir étatique. La démonstration de Gell s'appuie sur une analyse du symbolisme du rituel annuel de Dasara, qui durait au moins neuf nuits (*nauratri*)⁶ et jusqu'à quinze jours. Dès le début de cette période, le souverain devait abdiquer en faveur de son ministre, pour reprendre ses fonctions à l'issue du rituel. Il devenait alors un renonçant, s'habillait à la manière d'un ascète et devenait végétarien. Puis, à partir de la troisième nuit, il s'asseyait dans son chariot⁷ qui était tiré par un grand nombre de Gond et de Dhorla⁸ à travers la ville, dont il visitait chaque temple pour y offrir chaque jour et nuit des sacrifices aux divinités. Pendant cette période, un homme Halba de la sous-caste des jogi devait prendre place, assis en tailleur, au fond d'une fosse creusée dans la salle du Conseil. Le jogi devait jeûner pendant les neuf nuits, assis sur un tas de cendres, en s'abstenant de tout mouvement⁹ tandis que les gens

4 À Bastar, des rébellions éclatent en 1876, 1910, 1961, 1966 et représentent pour Gell des réactions tribales contre l'oppression étatique.

5 Le roi d'origine étrangère, c'est-à-dire hindou, est très présent dans les représentations « tribales » de la royauté (Carrin-Bouez, 1991a).

6 Plus généralement, le terme de *nauratri* désigne, en Inde hindoue, la fête de la déesse. On y honore parfois des jeunes filles vierges (*kumari*).

7 « Chariot » (*nath*) désigne dans l'hindouisme le chariot des dieux, généralement tiré au moyen de lourdes cordes par un grand nombre de dévots. Ce chariot de bois, très décoré, est périodiquement restauré ou reconstruit.

8 Populations majoritaires à Bastar. Pour des informations concernant ces sociétés, voir Fürer-Haimendorf, 1982 ; Sundar, 1997.

9 Gell (1996 : 438) précise qu'on lui bloquait les membres avec des planches.

Le sacrifice
humain

193

Inde

venaient le voir et déposaient des offrandes d'argent près de la fosse, qui contenait aussi des objets de bon augure, tels une épée, un tas de graines et un pot d'eau.

Sans entrer dans la description du rite, retenons que le *raja* rendait chaque jour un culte à la déesse Danteswari qui, dès le début des cérémonies, donnait son assentiment en possédant une fillette¹⁰ de caste Mahar (tisserand) en présence du *raja*. La déesse et le *raja* étaient donc bien présents dès le début du rite. Gell (1996 : 438) souligne une autre symétrie qui unit la médium de la déesse et le *raja*. Tandis que la première était balancée sur une balançoire dont le coussin était tapissé d'épines pour induire les transes, le *raja* s'asseyait plus tard dans une somptueuse balançoire installée sur son chariot et dont le mouvement lui permettait de contempler le monde, à la façon d'un dieu¹¹. À l'issue des neuf jours, le roi, qui avait rendu un culte quotidien à tous les dieux de la ville, devait rencontrer le prêtre du sanctuaire de Danteswara, le sanctuaire d'origine de la déesse, situé à soixante kilomètres de la capitale. Après s'être rencontrés, le souverain et le prêtre raccompagnaient ensemble l'image¹² de la déesse au palais. Pendant ce temps, le jogi était libéré de sa fosse et pouvait piller impunément le bazar, un privilège qui fut plus tard remplacé par le paiement d'honoraires rituels. Mais il était impératif, écrit Gell (1996 : 439), que le roi et le jogi ne se regardent pas. La onzième nuit, le roi était emmené en palanquin au sud-est de la ville où une foule de tribus Gond avaient coutume de camper. En fait, le roi était pratiquement enlevé par les tribaux qui le contraignaient à accepter leur hospitalité et à « s'ensauvager » en partageant du gibier et en chassant avec eux, avant d'être à nouveau ramené en triomphe sur son chariot au palais. À son arrivée, le souverain se prosternait devant la déesse et s'asseyait sur le trône, ayant assuré le renouvellement de la fonction royale, garant de la prospérité du royaume. Mais revenons sur le rôle rituel du jogi, que Gell interprète comme une forme symbolique de sacrifice humain : « L'homme de toute évidence est mort, assis sur un tas de cendres. [...] La fosse de la salle du conseil est une tombe. Et les objets qui sont présents dans la tombe symbolisent le renouveau des opérations agricoles, les graines, l'eau, l'épée et les cendres qui rendent les champs fertiles » (1996 : 440). Gell interprète la présence du jogi dans la fosse comme la représentation de la mise à mort du roi et fait du double du roi une victime sacrificielle, bien qu'il n'y ait aucune preuve que le jogi ait été sacrifié¹³. Sundar (1997), qui décrit le même rite observé en 1992, fait simplement du jogi un serviteur rituel alors que, pour Gell, c'est la personne du souverain qui se dédouble en un roi sacrifié et un roi sacrificiant. Et c'est par le biais de ce dédoublement qu'il parvient à s'identifier à Danteswari pour acquérir un statut divin. Le rituel nous offre donc une image double

10 Il ne s'agit pas d'une médium professionnelle mais d'une jeune fille « choisie » par la déesse.

11 De nombreux dieux hindous sont régulièrement balancés dans leur temple et sont censés jouir du spectacle cosmique.

12 Il existe des récits relatant comment la statue de la déesse peut être volée et cachée, puis redécouverte et réinstallée. Un vrai roi doit prouver qu'il est capable de garder l'image de la déesse et d'empêcher son vol.

13 Le fait que le jogi soit autorisé à piller ensuite le bazar fait de lui un mort, une non-personne (Gell, 1996).

14 Les groupes munda, de langue austro-asiatique, comptent environ quatorze tribus vivant dans le centre et le nord-est de l'Inde.

15 Certains de ces récits ont été écrits par les Santal eux-mêmes, sous l'impulsion des missionnaires norvégiens installés en pays santal (Carrin et Tambs-Lyche, 1998).

16 Ce territoire deviendra le district des Santal Parganas en 1857. Situé autrefois au Bengale, il se trouve actuellement dans le nouvel État du Jharkhand fondé en 2000.

17 Dans le but de pacifier et d'administrer les populations périphériques, les Britanniques les classèrent et dressèrent l'inventaire de leurs coutumes dans de nombreux « Tribes and Castes ». Cette connaissance, loin d'être neutre, était destinée à faciliter le travail des officiers britanniques sur le terrain, qui se faisaient souvent auteurs pendant leur carrière. Ces descriptions ont bien sûr contribué à réifier les communautés et en particulier les tribus. Pour certains historiens, l'inventaire colonial a permis de figer des identités qui, dans la réalité, devaient être plus fluides. Pour plus d'information sur ce débat, cf. Bayly, 1995.

du souverain, qui ne correspond cependant pas à la doctrine des deux corps du roi — un corps périssable et mortel, un corps politique idéal — étudiée par Kantorowitz (1957), dans la mesure où le roi de Bastar ne possède pas encore ce corps politique idéal : c'est pour cette raison qu'il est un roi sacrifiant, en quête de légitimation. À travers cette identification, le souverain hindou s'approprie une divinité tribale qu'il installe graduellement dans sa capitale en l'hindouisant. Ce processus peut exiger les efforts de plusieurs générations de rois, ainsi que le montre Schnepel (1994 : 154) à propos du royaume de Jeypore, où la malédiction de la divinité poursuit le roi et introduit également une séparation spatiale entre lui et la déesse. Il faut attendre plusieurs générations avant que d'autres successeurs réussissent à installer l'image de leur divinité dans la capitale. Dans chacun de ces royaumes, cependant, le patronage royal des déesses tribales finit par s'imposer et contribue à l'hindouisation de ces divinités qui reçoivent alors un culte royal. Si on accepte l'interprétation de Gell, le cas de Danteswari montre que l'idée de sacrifice humain remplit une fonction politique précise, celle de penser la mort du roi. Si l'on s'en tient aux conclusions de Sundar (1997 : 70), « le jogi est un ascète substitué au roi pour lui éviter de pratiquer des austérités ». Cette dernière interprétation n'est pas dénuée d'intérêt, mais elle occulte la question du dédoublement de la personne du roi : c'est bien dans la salle du conseil que la fosse est creusée et, surtout, le roi et le jogi ne doivent jamais se regarder, ce qui instaure entre eux une relation de double. Voyons maintenant ce qu'il advient de l'idée de sacrifice humain dans d'autres régions de l'est de l'Inde.

La mise à mort d'une victime humaine par un chef ou un roi chez les Munda

Le sacrifice d'une victime humaine, le plus souvent enlevée chez un groupe voisin ou parfois achetée, fait partie des traditions des groupes munda¹⁴ de l'Inde centrale. Dans ces sociétés, l'idée de sacrifier une victime dans l'espoir de devenir riche ou puissant était une pratique attestée chez les chefs ; nous en avons plusieurs témoignages sous forme de récits¹⁵. Ce type de sacrifice a souvent lieu dans des sociétés relativement égalitaires et patrilinéaires où certains chefs tentent d'obtenir des « pouvoirs » en sollicitant l'intervention d'une divinité, généralement féminine, représentée par une pierre ou un ensemble de pierres. Par exemple, le missionnaire J. Macphail (1922) cite le cas d'un raja Paharia du Damin-i-Koh¹⁶ — les Paharia étaient une des tribus jugées « criminelles »¹⁷ par les Britanniques — qui, en 1868, craignant de voir leur royaume annexé par ces derniers, se saisirent d'un marchand bhojpuri (venu du Bihar) et le sacrifièrent au sommet de la plus haute colline en lui tranchant la gorge. De son côté, le missionnaire norvégien Skrefsrud cite dans ses réponses

Le sacrifice
humain

195

Inde

18 Document inédit qui offre, concernant les Santal, les réponses aux questions de Herbert H. Risley, administrateur britannique, auteur des *Tribes and Castes of Bengal* (1891).

19 Les Bhuiya sont un groupe munda divisé en Bhuiya des collines et Bhuiya des plaines. Ces derniers ont perdu leur langue et sont relativement hindouisés (Carrin-Bouez, 1986).

20 Les Britanniques avaient reconnu vingt-et-un États princiers en Orissa et les avaient organisés en divisions politiques et administratives appelées *Feudatory states*, États feudataires. Ils rejoignirent l'Union Indienne au moment de l'indépendance (L.K. Mahapatra, 1987 : 3-5).

21 Notons que les déesses peuvent également voyager d'un clan à l'autre.

22 Pour une description de la fête de la déesse Thakurani, cf. Carrin-Bouez, 1986, chap. iv.

au questionnaire ethnologique de Risley, en 1877, le cas d'un chef santal qui, en 1854, aurait fait enlever plusieurs garçons par ses hommes de main et les aurait sacrifiés à la déesse hindoue Kali dans l'espoir de devenir puissant¹⁸. Selon la même source, ce chef aurait ensuite été tué par les familles des victimes pendant la grande rébellion de 1855, une vengeance qui semble indiquer que le sacrifice humain était sans doute, pour ce chef santal, un élément emprunté. Pour mes informateurs, il s'agit d'une coutume hindoue émanant des *raja* (Carrin, sous presse).

Cette interprétation se vérifie dans le nord de l'Orissa, où certains souverains des États feudataires avaient coutume de se faire introniser par un tribal, le plus souvent un Bhuiya¹⁹, qui devait apposer une marque de sindur, *tika*, sur leur front. Une fois ce geste rituel accompli, le nouveau *raja* devait tuer de son épée celui qui l'avait fait roi et qui devenait, après sa mort, l'*ista devata*, la « divinité choisie » de la lignée royale. Dans d'autres régions de l'Inde, le symbolisme du *tika* évoque à lui seul le sacrifice. C'est le cas du Bhil qui, au Mewar (Rajasthan), doit marquer le front du roi de son propre sang (Stern, 1986). Comme le remarque Tambs-Lyche (1997 : 40) « cette cérémonie marque une alliance entre une population subalterne et une maison régnante ». En Orissa, cette coutume s'inscrivait dans une série d'échanges symboliques que les *raja* de ces États (Keonjhar, Mayurbhanj, Dhenkanal)²⁰ avaient institués avec les populations aborigènes qu'ils contrôlaient et qui leur servaient de réserves militaires ou d'auxiliaires pour la chasse. Pour être bref, il s'agissait de contrôler des populations périphériques vivant en forêt ou contrôlant elles-mêmes des divinités sylvestres qu'on désirait se concilier. C'est pourquoi, chaque année, ces *raja* se faisaient apporter l'image d'une divinité tribale, une Thakurani, qui le reste de l'année recevait un culte des populations aborigènes dans la forêt. Une fois l'an, cette idole était apportée au palais par son prêtre pour que le *raja* puisse l'honorer. Elle était la réplique d'une autre statue de la déesse, appelée aussi Thakurani, que l'on vénérât au palais et dont la fête était célébrée dans tous les villages de ces petits royaumes. En Orissa, comme à Bastar, le déplacement²¹ des déesses faisait souvent l'objet de narrations et était hautement ritualisé. Là où s'arrêtait la déesse, ses dévots devaient lui construire un temple, sous peine d'encourir sa vengeance. En Orissa, les Thakurani devinrent les divinités des royaumes feudataires, les emblèmes du pouvoir royal, des divinités avides de sang, des formes de Kali ou Durga clairement associées aux fêtes royales de Dasara en Inde (Kulke, 1979 ; Carrin-Bouez, 1979).

Lorsqu'en 1974, j'assistai moi-même à la fête²² de cette déesse dans un village du district de Keonjhar (dont les limites correspondent à peu près aujourd'hui à celles de l'ancien royaume), on me parla

de cette fête comme d'un rite de fertilité. En effet, je pus observer les processions des femmes Bhuiya qui, plusieurs jours durant, portent sur leur tête des pots de terre cuite remplis d'eau représentant la déesse (**fig. 2**). Elles vont remplir ces pots à une source sacrée et reviennent en chantant de village en village, apportant avec elles des promesses de fécondité, car en Inde, le pot symbolise aussi la matrice. Aujourd'hui, les Bhuiya des plaines sont hindouisés et ont des contacts avec d'autres groupes tribaux, tels les Juang ou les Santal, et avec les castes hindoues d'agriculteurs de la région (Kurmi, Gopal) (Carrin-Bouez, 1986). À la différence d'autres populations périphériques tels les Santal, les Bhuiya ne semblent pas s'être rebellés contre les castes dominantes et il existe plusieurs explications de leur apparente soumission.



fig. 2, p. 211

Tout d'abord, comme il me le fut précisé lors de mon séjour, plusieurs familles du village avaient reçu des terres des *raja* de Keonjhar, moyennant l'obligation d'officier lors des intronisations royales. C'était donc dans ces familles que les *raja* recrutèrent ceux qui les faisaient rois et devenaient, après avoir péri sous l'épée du souverain, des divinités consubstantielles au lignage royal. Ce type de sacrifice était limité aux familles royales. Néanmoins, les échanges rituels qui liaient le *raja* à ses subalternes exigeaient aussi qu'il « s'ensauvage » en mangeant avec eux du gibier et en buvant de l'alcool de fleurs de *mohua* (*Bassia latifolia* L.), produit forestier par excellence. Le roi devait accepter cette commensalité, tout comme il intégrait dans sa propre lignée l'esprit d'un tribal. Si le fait semble légendaire, il est toutefois confirmé par les dons de terre que les familles Bhuiya ont reçus (Carrin-Bouez, 1979).

Le sacrifice
humain

197

Inde

Le simulacre d'un sacrifice humain

En 1973, il me fut donné d'assister, chez les Santal et dans la même région, au simulacre d'un sacrifice humain. C'était au mois d'avril, durant la chasse de printemps, au Mayurbhanj, au nord de l'Orissa. Comme, en principe, la chasse est interdite aux femmes, je cherchais à rejoindre les chasseurs avec mon assistant, Chotrae Soren, un homme respecté de tous, très engagé dans les questions identitaires et dont l'influence était certaine. Pourtant, je pensais que le groupe des chasseurs n'avait aucune envie d'être surpris par une étrangère, dont le sexe variait selon les contextes, puisqu'elle était considérée tantôt comme l'égale des disciples masculins des prêtres-devins, tantôt comme une femme. Après quelques heures de marche, nous entendîmes le son des tambours se rapprocher et nous arrivâmes au pied d'une colline au sommet de laquelle nous aperçûmes un groupe de Santal relativement affairés. Chotrae me quitta pour aller parler aux chasseurs. Il me fut permis d'approcher à condition de ne pas entrer dans l'aire rituelle,

de rester silencieuse et de ne prendre aucune photo avant qu'on m'en donne le signal. Quand j'eus promis de me conformer aux instructions, nous gravâmes la colline.

Un homme vêtu de feuilles de *sal* (*Shorea robusta* L.), emblème des ancêtres, était attaché à un pilier de bois et on lui avait marqué le front d'un point de *sindur* (*tika*) — dont la couleur rouge évoque le sang — comme on a coutume de le faire aux victimes sacrificielles (photo). Le prêtre de la chasse s'avança et apostropha l'homme attaché, en faisant remarquer à l'assistance qu'il ne s'agissait pas d'un Santal mais d'un Kharia, un membre d'un groupe munda inférieur en statut aux Santal. On avait contraint cet homme à suivre les chasseurs jusqu'en haut de la colline. « Il est semblable aux bêtes de la forêt », me dit à voix basse mon assistant qui ajouta que l'homme avait été enlevé la veille en forêt par le groupe de chasseurs. Le prêtre se mit à réciter des invocations (*mantar*) pour obtenir des pluies abondantes, puis attendit en silence quelques minutes. Soudain, il leva sa hache au-dessus de la tête de la victime. Puis deux hommes délièrent les liens qui entravaient ses mouvements et le dépouillèrent de ses branchages. Là, on me demanda de fermer les yeux, ce que je fis, tout en exprimant mes craintes à voix basse à Chotrae. Ce dernier m'expliqua que la victime allait s'enfuir en courant et que personne, faute d'être frappé de mort surnaturelle, ne devait regarder quelle direction elle empruntait. À peine l'homme eut-il disparu que le prêtre et quelques-uns de ses compagnons se prosternèrent, touchant de leur front l'emplacement, marqué de feuillages, où le Kharia avait été attaché (fig. 3).

Sur le chemin du retour, le prêtre m'expliqua que les *buru bonga*, les divinités tribales des collines, devaient continuer le sacrifice et que Pandra, c'était le nom de la victime, ne tarderait pas à être pris. Jamais il ne retournerait dans son village : il était « marqué ». N'allait-il pas simplement aller se plaindre à la police d'avoir été enlevé, demandai-je, plus tard, à mon assistant ? Je pensais que la victime du rite pour la pluie se comporterait comme les femmes accusées de sorcellerie qui, parfois, se réfugient au poste de police pour échapper au lynchage coutumier et meurent mystérieusement, empoisonnées, à l'hôpital. On n'échappe pas aux *bonga*, me répondit-on, et je compris, deux ans plus tard, que ma remarque était triviale, puisque Pandra était mort mystérieusement en forêt, sans doute saisi dans le dos par un *bonga* qui avait empiété sur son ombre²³... J'appris qu'il n'était jamais retourné vivre dans son village et avait occupé des emplois temporaires et subalternes de planton à la ville voisine. Je n'ai jamais pu savoir qui avait enlevé Pandra. L'avait-on persuadé de jouer ce rôle moyennant une somme conséquente ? Dans son village, il était difficile d'obtenir le moindre renseignement, parce qu'on savait que je vivais dans un village

Le sacrifice
humain

198



fig. 3, p. 211

Inde

23 Sur ce type de mort surnaturelle, cf. Carrin, 1997.

santal. J'ajoute que les Kharia et les Santal partagent un panthéon commun, celui des *bonga*. Dans le village de Pandra, on me dit qu'il avait été à la chasse avec les Santal parce qu'il était un peu simple d'esprit. Était-ce là la clé du mystère? Plusieurs prêtres-devins me citèrent l'invocation qu'il est coutume de prononcer avant de sacrifier une victime humaine, qui doit être décorée comme une victime animale, le front marqué de poudre de cinabre, et doit manger un peu de molasse pour indiquer son consentement à être sacrifié. Certains de mes informateurs ajoutèrent que l'homme est un animal sacrificiel parmi d'autres, chose que disent aussi les textes hindous et qu'ils pouvaient tout aussi bien dire pour m'impressionner.

Si l'épisode que je viens de présenter paraît presque improvisé, en raison de la sécheresse, car il n'avait pas eu lieu les années précédentes, il s'apparente, malgré certaines différences, au simulacre du sacrifice du double du roi à Bastar. En effet, dans les deux cas, la «victime» peut s'échapper, mais on ne doit pas croiser son regard ou, dans le cas santal, regarder la direction qu'elle emprunte. On peut m'objecter qu'à Bastar il s'agit d'un rite tout à fait institutionnalisé et que la prétendue victime recevait en compensation le droit de piller le bazar, avant de percevoir, plus tard, des honoraires rituels. De plus, le jogi, loin de mourir, était généralement sollicité²⁴ l'année suivante pour mettre en scène le même simulacre. Pourtant, ce rôle rituel lui conférait un statut liminal, puisqu'à l'issue du Dasara, il disparaissait. Dans le cas des Santal, le captif pouvait s'échapper mais il était déjà «ensauvagé»²⁵ par les branchages qu'il avait portés et qui lui donnaient le statut d'un médium des *buru bonga* qui, telle Danteswari à Bastar, sont eux aussi des divinités forestières.

Sacrifice humain, inceste et mutilation rituelle chez les Santal

Lorsque j'enquêtais sur la raison des interdits de parole et de regard qui avaient marqué la mise à mort symbolique de la victime, on me répondit: «c'est *dopo*». Ce mot, forme réciproque de la racine *der* qui veut dire «copuler», peut, en l'absence d'un terme plus direct, faire allusion à l'inceste. Il s'applique également au lynchage des femmes soupçonnées de sorcellerie ou au rite qui sanctionne la transgression de l'endogamie. Ainsi, le simulacre du sacrifice humain est assimilé à une situation chargée d'interdits, un inceste. Chez les Santal, commettre l'inceste avec un consanguin (frère) ou un étranger au groupe représente une offense équivalente, ce qui explique en partie pourquoi un étranger pouvait être sacrifié aux divinités des collines (Carrin-Bouez, 1991b). Mais d'autres informateurs me confirmèrent qu'autrefois, on invitait des étrangers lors des chasses de printemps. Ces chasses réunissaient en «fédérations», *parha*, les membres d'une douzaine de villages appartenant aux différents groupes munda. La participation

24 Sundar (1997) cite pourtant un cas où le jogi s'était souillé dans la fosse, ce qui avait irrémédiablement souillé le roi qui ne voulait plus rien «avoir à faire avec lui».

25 Cet ensauvagement le place sous le regard des *bonga* et lui permet, après sa mort, d'acquérir un statut divin.

à ces chasses des Kharia et d'autres groupes, tels les Munda et les Ho, n'a rien d'étonnant, car des échanges rituels existaient entre ces groupes. Par exemple, le prêtre de la chasse responsable du culte des Buru *bonga* pouvait être un Kharia, puis de nouveau un Santal par rotation, comme le confirment des récits de chasse écrits par les Santal eux-mêmes dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Néanmoins, il ne semble pas que les Santal aient pu être capturés par les Kharia, qui étaient numériquement plus faibles.

D'autres groupes voisins pratiquaient des mutilations rituelles visant cette fois à abreuer la terre d'un peu de sang humain. On lit par exemple dans *l'Encyclopædia Mundarica* (Hoffmann, 1990) qu'il existait, chez les Munda, une classe de sacrificateurs humains appelés *ondoka* qui avaient coutume de kidnapper des victimes, appartenant à des basses castes hindoues, pour prélever un peu de sang de leur auriculaire, afin d'en remplir un petit cylindre de cuivre appelé *sinji*. Le sang ainsi conservé était ensuite versé en libation lors de rites destinés à favoriser la fertilité du sol et la fécondité des femmes des chefs, une pratique sans doute réservée aux lignages aristocratiques munda.

D'un point de vue symbolique, la mutilation de l'auriculaire permet de restituer aux divinités tribales (*bonga*) le doigt qui leur fait défaut, puisque ces dernières ont un corps inachevé, une forme instable, pas tout à fait anthropomorphe. Ainsi, non seulement les *bonga* ont un visage sans expression, mais surtout, une flamme vive s'échappe du trou créé dans leur main par l'absence d'auriculaire. Dans les mythes, cette flamme vacillante est comparée à la *shakti*, l'énergie cosmique de la déesse (Carrin, 1997).

Le symbolisme de la mutilation rituelle de l'auriculaire, loin d'être un élément isolé, vient confirmer notre argument, puisqu'il souligne une fois de plus la continuité que le rituel de Dasara établit entre une déesse autochtone, telle Danteswari, récipiendaire du sacrifice métaphorique du jogi, et la personne du roi. Dans le cas munda, on verse du sang humain en l'honneur des Buru *bonga* sans qu'il y ait sacrifice d'une vie humaine, mais la partie vaut pour le tout et la métonymie de l'auriculaire mutilé équivaut à un sacrifice en rappelant aux hommes que les *bonga* ont un corps inachevé²⁶.

À la différence du sacrifice royal célébré à Bastar ou à Jeypore, les récits santal font état de sacrifices humains commandités par des chefs dans l'intention d'obtenir des pouvoirs, de s'enrichir ou simplement d'assurer leur descendance. Pour organiser ces sacrifices humains individuels et clan-destins, des chefs tribaux auraient acheté des victimes à des revendeurs hindous intouchables, les Dom qui, selon la rumeur, auraient enlevé des victimes pour le compte des *rāja* ou des chefs des royaumes de jungle.

Les éléments recueillis au cours de mes enquêtes chez les Santal, où le

26 Il n'y a pas de correspondance terme à terme entre les pratiques de mutilation rituelle de l'auriculaire et les récits qui décrivent la flamme qui tient lieu d'auriculaire aux *bonga*. Cependant, les mutilations du doigt visaient à assouvir les *bonga* avides de sang.

sacrifice humain ne forme pas vraiment système, s'éclairent lorsqu'on le compare au sacrifice kond qui, on va le voir, s'inscrit dans un schéma politique différent, celui d'une chefferie dont les villages ont établi entre eux des relations égalitaires.

Le sacrifice humain chez les Kond

Si nous disposons bien de témoignages concernant les préparatifs ou les modalités du sacrifice humain chez les Kond, nous n'avons aucun témoin oculaire de la mise à mort d'un homme. En bref, les Britanniques seraient toujours arrivés à temps pour sauver la ou les victimes, déjà captives depuis un certain nombre de jours, voire d'années. Avant de décrire ce sacrifice, il est nécessaire d'introduire ici quelques éléments pour comprendre pourquoi certains historiens, tel Padel (1995), pensent que le sacrifice humain en Inde est un fantasme colonial qui a justifié un certain nombre d'expéditions punitives. L'ouvrage que Boal (1982) consacre aux Kond, à l'issue d'un séjour de dix ans parmi eux comme missionnaire, retrace l'histoire de la suppression du sacrifice humain, tout en situant cette pratique dans le contexte rituel global des Kond. Je me réfère à ces deux auteurs pour mettre en place une brève présentation du cas des Kond, sans opposer ici ces deux lectures des documents coloniaux²⁷.

Avant 1835, les Britanniques n'ont pratiquement pas de rapports avec les Kond, mais cette année-là, le raja de Ghumsur (un des petits royaumes d'Orissa), ayant hérité des dettes de son père qui n'avait pas payé le tribut qu'il devait aux Britanniques, ne parvient pas à se concilier ses créanciers. Les Britanniques occupent la ville de Ghumsur et le *raja* prend la fuite. Le souverain hindou se réfugie chez les Kond qui, bien que sa tête soit mise à prix, n'hésitent pas à le cacher et à se faire tuer pour lui lorsqu'il tend des embuscades aux Britanniques qui le pourchassent. C'est alors que ceux-ci découvrent avec horreur qu'une partie des Kond pratique le sacrifice humain, tandis que l'autre se livre à l'infanticide des filles²⁸.

L'occupation de Ghumsur devient une campagne de pacification qui dure de 1835 à 1837. Au terme de ces opérations, les Britanniques instaurent la *Pax Britannica* sur Ghumsur. Dans ce royaume comme dans les autres, les populations autochtones payaient un tribut au *raja* hindou et cette relation d'allégeance était renforcée par d'autres liens symboliques, comparables à ceux que j'ai décrits à propos de Bastar. Le *raja* parvenait à s'approprier une déesse d'origine tribale qui marquait l'émergence d'un État princier.

Chez les Kond, le sacrifice d'une victime humaine *meriah* était destiné à

27 Boal, à l'inverse de Padel, se fonde entièrement sur les rapports britanniques sans exprimer le moindre scepticisme.

28 Russell soumet un premier rapport au gouvernement colonial de Madras en 1836, puis un second en 1837.

satisfaire la déesse de la terre Tari Pennu, avide de sang humain, à l'instar des Thakurani de Keonjhar. À l'inverse d'autres populations périphériques, les Kond étaient assez riches car ils cultivaient le curcuma (*curcuma longa* L.), une épice très demandée à l'époque coloniale. Le surplus économique était donc réinvesti dans l'achat de *meriah*. Il semble qu'il y ait eu deux sortes de *meriah*, des serfs d'origine étrangère achetés pour travailler pour les Kond et des victimes destinées à être sacrifiées après avoir été choisies par divination. Les Kond, qui tenaient le dieu de la lumière pour supérieur à la déesse de la terre, ne pratiquaient pas le sacrifice humain, mais se livraient en revanche à l'infanticide des filles et n'entendaient pas y renoncer.

Le sacrifice du meriah

Le mythe d'origine du sacrifice humain relate qu'une jeune femme du nom de Sanguli Benjuli coupait des légumes pour préparer un repas. Elle se coupa au pouce (ou à l'auriculaire selon les versions) et son sang, en tombant sur le sol, rendit la terre très fertile. «Coupez mon corps pour compléter ceci», dit-elle à son mari et à ses proches. Mais ils refusèrent de la sacrifier et décidèrent d'acheter des victimes chez les autres» (Boal, 1995 : 52).

Le motif du sang du doigt coupé rappelle les mutilations des Munda qui, eux, prélèvent ce sang sur des victimes enlevées. Les Kond disent que ces sacrifices avaient lieu pour répondre aux exigences de la déesse, qui voulait du sang humain pour assurer la fertilité de la terre. Les sacrifices étaient célébrés par un groupe de villages dans un cycle de trois années. Mais on célébrait aussi le *meriah* pour éviter certaines calamités, telle l'invasion britannique. Jusqu'à sept villages nouaient entre eux des alliances pour célébrer un ou plusieurs *meriah*²⁹. La fête qui servait de cadre au sacrifice humain avait lieu pendant la saison froide, en janvier. La victime était officiellement désignée en étant rasée quelques jours auparavant.

Le second jour, on la menait en procession autour du village et on la fêtait. Un enfant kond appelé *toomba* lui passait des guirlandes de fleurs, chacun touchait ses pieds en signe de respect et son identité se confondait peu à peu avec celle de la déesse. Chacun prélevait du bout de ses doigts un peu du curcuma dont le *meriah* était oint. On le faisait jeûner, puis on lui donnait du vin de palme et de l'opium et on passait avec lui une nuit à danser. Souvent, il était attaché à un pilier de bois, près d'un tas de pierres sacrées dédiées à la déesse de la terre et à Jakeri Penu, l'ancêtre du village. La nuit, aux abords du village, les prêtres *jani* creusaient un trou dans la terre où devait avoir lieu le sacrifice. Un pieu de bois de quarante pieds était érigé et on y accrochait l'image d'un paon, symbole royal de Ghumsur.

29 Lorsqu'on substitua des buffles aux victimes humaines, le cycle des échanges s'intensifia (Boal, 1995 : 122).

Là où le symbole royal était un éléphant, la victime était attachée à un pieu dont le haut était sculpté d'une image de l'animal.

Le *raja*, bien que distant dans cette affaire, envoyait des soldats (*paik*) tirer des coups de fusil avant de procéder au sacrifice, car il recevait de l'argent des Kond pour ce service, ce qui le liait économiquement et rituellement aux populations tribales. Ces coups de fusil signalaient que le rite pouvait commencer, comme si le *raja* consentait au sacrifice, bien qu'il ne fût pas présent. Parfois, on cassait les bras et les jambes du *meriah* pour qu'il ne cherche pas à s'échapper, une précaution qui rappelle les jambes du jogi entravées par des planches dans la fosse, lors du Dasara à Bastar (Gell, 1996 : 438).

C'est alors qu'un dialogue s'instaurait entre le prêtre et la victime (Campbell 1864 : 61, cité par Boal, 1982). Si on en juge par leurs propos, tels qu'ils sont reconstruits par Boal, on remarque que, de toute évidence, le prêtre se faisait le porte-parole de la communauté en demandant à la victime de consentir au sacrifice qui ferait d'elle un dieu après sa mort. La victime suppliait le prêtre de l'épargner et de lui substituer une autre victime. Le prêtre répondait qu'une telle victime ne pourrait jamais devenir un dieu après sa mort et que le *meriah* devait blâmer ses propres parents qui l'avaient vendu, bien que dans de nombreux cas, il semble qu'il ait été kidnappé. Le prêtre faisait ensuite dire au *meriah* qu'il acceptait son sort et il avait soin de répéter que les Kond avaient acheté cette victime et ne faisaient que répondre aux exigences de leur déesse. Tandis que le prêtre campait sur ses positions, le chef du village qui avait gardé la victime dans sa propre maison s'adressait en ces termes au *meriah* : « Cet usage nous a été transmis par ceux qui l'ont établi la première fois. Ils l'ont pratiqué, puis leurs descendants l'ont oublié, la terre devenait molle. Nous avons reçu l'ordre de rétablir le rite. Ô enfant ! Nous devons te détruire. Tu deviendras un dieu ». Selon ce scénario, la victime continuait d'argumenter, jusqu'à ce que le prêtre lui rétorque « Créature destinée à mourir, me tiendras-tu tête ? Je ne te permettrai pas d'être parmi les dieux ». Et la victime répondait enfin : « En mourant, je deviendrai un dieu et tu sauras qui tu sers ! » (Boal, 1995 : 119).

Des hommes se jetaient alors sur le *meriah* qui attendait dans une fosse, paré de guirlandes, et le mettaient en pièces. Les membres de chacun des villages qui avaient participé au sacrifice saisissaient un ou plusieurs lambeaux de chair qu'ils devaient ensuite enterrer, avant la tombée de la nuit, dans leur village et aux différents coins du territoire kond. Les gens du village donataire ne portaient pas les lambeaux de chair, tâche qui incombait aux membres du village qui organiserait le prochain sacrifice. Boal (1995 : 132) reconstruit ce système de rotation au vu de ses observations

du sacrifice du buffle à la fin des années 1950, et on peut se demander si le sacrifice humain était aussi conforme à celui du buffle qui lui fut substitué. Par exemple, je doute qu'un des membres du village donataire porte la tête du buffle jusqu'à l'autel de la déesse, « de la même façon qu'on y déposait autrefois les têtes humaines » (Boal, 1982 : 151).

Les meriah objets d'échange

Plusieurs *meriah* vivaient généralement dans la maison du chef du village kond, travaillant avec les fils de la maison, mais ayant le statut de serf. C'était le chef qui achetait le *meriah* dont le travail contribuait à l'enrichir. Posséder plusieurs *meriah* plaçait un chef dans une position de donneur potentiel d'un sacrifice vis-à-vis des villages voisins. Le prix d'un *meriah* était l'équivalent d'un buffle, un bœuf, une vache, une chèvre, des vêtements, un pot et un plat de cuivre et un grand régime de bananes. Les Dom³⁰ ou les Pano qui vendaient les *meriah* les avaient souvent enlevés dans les plaines. Les Pano, tisserands, étaient sans doute hindous à l'origine, mais ils vivaient près des Kond dont ils partageaient les croyances. Les Pano n'avaient pas d'influence politique sur les Kond, mais ils devinrent les agents privilégiés du commerce du curcuma et des *meriah*. Les victimes étaient Dom, Lohar, Gauro (caste de vachers) mais aussi Brahmanes. Elles vivaient parfois leur vie entière chez les Kond sans être sacrifiées et leurs enfants devenaient à leur tour des *meriah* qui, eux, pouvaient être exécutés. Les concubines des *meriah* furent parfois mariées à des Kond par les Britanniques pour assurer leur sécurité, alors que les *meriah* sauvés par les officiers britanniques étaient éduqués dans des orphelinats ou employés dans l'armée ou l'administration. Les *meriah* vivaient à peu près comme les Kond et étaient relativement bien traités. Mais, quand le temps du sacrifice approchait, la victime était parfois enchaînée et recevait alors davantage de nourriture, et surtout, elle devenait l'objet d'un culte (Campbell, 1864 : 112, cité par Boal, 1982). Les témoins du sauvetage des victimes s'accordent à dire que ces dernières ne manifestaient aucun enthousiasme à être sauvées, bien que d'autres témoignages affirment que certains rescapés s'étaient convertis au christianisme dont ils étaient devenus d'ardents prosélytes.

La campagne de pacification

Pendant la campagne de pacification qui dura plus de deux ans, les Kond se rebellèrent contre les Britanniques et, en 1837, Dora Bissoi, leur chef le plus célèbre, se rendit et fut emprisonné pour le reste de sa vie ; il servit parfois d'informateur à Macpherson, l'officier qui avait pris en charge la suppression du sacrifice humain en pays kond. Pendant cette guerre, les Britanniques avaient déjà délivré plus de trente victimes,

30 Caste d'intouchables qui, souvent, au Bengale et en Orissa, remplissent des fonctions rituelles particulières. Ici, ils achètent et revendent des victimes humaines. On dit partout en Orissa que les Dom vendaient leurs propres enfants quand il n'en avaient pas d'autres, car il semble qu'ils aient voulu faire preuve d'allégeance vis à vis des chefs Kond.

selon des témoignages recueillis par Macpherson, qui publia son rapport en 1842. De nombreuses polémiques parues dans la presse de l'époque font état d'informations qui ne concordent pas, tels les témoignages de Macpherson et ceux d'autres officiers placés sous ses ordres. Est-ce à dire que Macpherson voulait faire de sa campagne de pacification une entreprise héroïque? P. Padel (1995) se demande si le sacrifice humain des Kond n'est pas un mythe colonial. Ainsi doute-t-il fortement du fait qu'en février 1846, les Kond aient pu offrir un énorme sacrifice de cent vingt-cinq victimes des deux sexes avant de céder aux Britanniques et de leur rendre plus de trois cents victimes. Paradoxalement, d'autres moururent lorsqu'on leur fit quitter le pays kond. Il semble aussi que les Kond se soient adressés à la déesse de la terre pour lui demander de consentir à la fin des sacrifices humains. Comme l'écrit Macpherson, cité par Padel (1995 : 81) : « Le dieu de la lumière aurait communiqué, il y a huit jours, avec les tribus de Ghumsur qui ont arrêté le sacrifice, la première fois depuis que la déesse de la terre a institué le rite. Le dieu suprême, dieu de la lumière, Boora Pennu et la déesse de la terre auraient pris par la main un garçon et lui auraient dit que les Kond ne devaient pas avoir d'appréhension et que l'extraordinaire promesse de l'année, les récoltes, ne disparaîtrait pas pour autant maintenant qu'ils avaient abandonné le sacrifice, mais que le dieu de la lumière et la déesse de la terre demandaient qu'on leur offre, dans chaque village, un mouton à l'une des portes et une volaille à l'autre. Cette révélation aurait été reçue avec une grande joie et les sacrifices requis auraient été accomplis ».

Le sacrifice
humain

205

Inde

Il semble aussi que les différentes tribus kond aient eu des divergences sur la question du sacrifice humain : entre le dieu de la lumière et la déesse de la terre, il y avait des querelles perpétuelles. Les Kond qui pratiquaient le sacrifice humain voyaient la campagne de suppression de cette pratique comme une atteinte à leur identité. Très soucieux de leur indépendance, ils rappelèrent à plusieurs reprises aux administrateurs qu'ils ne leur devaient ni tribut, ni allégeance, et que, puisqu'ils achetaient leurs victimes, on ne pouvait rien leur objecter. L'argument est frappant car, même si les Kond étaient contraints par la tradition, ils pensaient qu'il leur suffisait de répondre aux Britanniques en termes juridiques³¹, car ils ne pouvaient comprendre comment la visée coloniale se doublait parfois de prétentions humanistes. Les Britanniques organisèrent la pendaison d'un grand nombre de Kond et de Pano³² impliqués dans des affaires de sacrifice humain. Les Dom qui vendaient des *meriah* furent aussi condamnés (Boal, 1995 : 105). Vers 1858, les Kond se mirent à sacrifier des buffles qui leur étaient d'ailleurs vendus par les mêmes Dom ou Pano.

Le sacrifice humain était aussi pratiqué par des populations voisines.

31 Ces arguments ont été présentés à Bannerman, magistrat de Gangjam, qui, le 2 janvier 1839, avait organisé une expédition au village de Sikaraguda dans l'espoir de libérer un *meriah*. Il réussit dans son entreprise, mais eut beaucoup de peine à rentrer avec ses trois cent soixante hommes, car les Kond lui barrèrent le chemin à plusieurs reprises (cité par Boal, 1995 : 42).

32 Autre caste impliquée dans le commerce des *meriah*.

Fürer-Haimendorf (1944) en parle à propos des Konda Reddis, qui le célébraient sur le haut d'une montagne, ce qui rappelle le simulacre de sacrifice consenti aux divinités des collines à Keonjhar. Elwin (1957) rapporte plusieurs cas de sacrifices humains chez les Maria Gond de Bastar dans les années 1930-1940 et précise que ces derniers vénéraient également la déesse Terre³³. Chez les Maria, le sacrifice humain aurait été remplacé par des exécutions de buffles, qui furent aussi interdites, vers 1940, par le raja de Chandrapur.

Conclusion

À la différence du schéma qui prévaut à Bastar, et sous une forme plus fluide dans d'autres royaumes d'Orissa (Jeypore, Keonjhar), l'articulation roi/déesse semble faire défaut chez les Kond, bien qu'il soit possible que le *raja* de Ghumsur ait vénéré Tari Penu ou ait cautionné les sacrifices qui lui étaient adressés. Néanmoins, c'est toujours un chef de village qui capitalise les serfs et donne le *meriah*. Comme à Bastar, ou à Keonjhar, nous retrouvons des interdits de regard dont font l'objet, non pas la victime fugitive dans ce cas, mais les lambeaux de chair enterrée³⁴. Il fallait éviter de regarder la chair sacrifiée et, quelques jours après, le village prenait le deuil du *meriah*, réintégrant l'objet sacrificiel, identifié à Tari Penu, dans un statut de défunt et de personne.

Le rôle du *raja* hindou³⁵ dans cette affaire est loin d'être clair, car il soutient les Kond mais, du même coup, les expose à la répression coloniale. Le nombre considérable de pendaisons ordonnées à titre d'exemple par les Britanniques était destiné à impressionner les Kond, considérés comme les pires des « sauvages ». Nul doute que ceux-ci ont pu interpréter ces exécutions comme des sacrifices publics.

On peut citer, à cet égard, un récit santal qui fait allusion à un type particulier de sacrifice humain mis en scène, cette fois, par un colon blanc. Le *sahab* avait entrepris de faire construire un pont par des Santal lorsque, soudain il choisit de glisser quelques roupies dans la main du contremaître. Ce dernier ordonna alors à deux de ses hommes de saisir un troisième ouvrier et de le jeter dans une fosse, avant d'y ériger les fondations du pont. Et le récit conclut : le *sahab* avait fait accomplir ce sacrifice pour que le travail avance, parce que les hommes n'allaient pas assez vite. Ainsi, le travail forcé sous la commande des officiers britanniques s'apparentait bien à une forme de sacrifice humain (Carrin, 1993). De même accusait-on les tribaux de pratiquer ce type d'exécutions, alors que les *raja* hindous, ainsi que d'autres castes, y participaient largement et en tiraient profit, à l'instar des Dom et des Pano. Il est difficile de tracer une limite

33 Les différentes « tribus » gond vivant à Bastar comprennent entre autres les Maria parmi lesquels on comptait au XIX^e siècle des adeptes du sacrifice humain. Grigson (1938 : 7) rapporte qu'une enquête avait été effectuée en 1855-1856 à Dantewara, pour vérifier la véracité des rumeurs concernant de tels sacrifices. Cette enquête ne s'avéra pas concluante et l'affaire rebondit en 1913, quand le raja Rudra Pratap Deo vint à Dantewara et fut soupçonné de vouloir organiser un sacrifice humain dans le but de demander à la déesse Danteswari de lui assurer un héritier (Grigson, 1938 : 9).

34 Dans un certain nombre de mythes partagés par les populations d'Inde centrale et d'Orissa, la chair humaine enterrée donne naissance à des végétaux qui s'avèrent être des dieux.

entre le sacrifice humain tribal et le sacrifice humain hindou, car les tribaux apparaissent tantôt comme les victimes des hindous, tantôt comme des pourvoyeurs de victimes pour des *raja* hindous. Il semble que l'affirmation hindoue que l'homme est un animal sacrificiel parmi d'autres soit toujours prégnante en Inde, où le sacrifice humain comme métaphore est parfois utilisé dans des conflits politiques modernes où des mafieux, par exemple, déguiseront un règlement de compte en meurtre rituel. Dans ce cas, la victime est retrouvée morte, le front marqué d'une marque de *sindur*, à la façon des victimes sacrificielles.

Dans les exemples cités, le sacrifice humain opère des médiations entre des niveaux hiérarchiques généralement disjoints, permettant à un tribal de devenir, après sa mort, la divinité choisie d'un *raja*. Si le sacrifice humain est devenu plus systématique chez les Kond, c'est sans doute parce que les prêtres *jani* ont réussi à l'instituer comme marque identitaire des groupes qui le pratiquaient et qui s'opposaient aux autres, ceux-ci se livrant à l'infanticide des filles. Ces pratiques ont-elles été intensifiées à la période coloniale quand les Kond, comme d'autres tribus, se sont sentis menacés par les Britanniques qui entravaient leur indépendance? L'interdit britannique du sacrifice humain a sans doute incité les Kond à leur substituer d'autres formes d'immolation et à chercher d'autres éléments de prestige en dehors de celui d'être capable d'offrir un *meriah*.

Si le sacrifice du *meriah* a vraiment eu lieu, on peut s'interroger sur la nécessité de mettre en scène la violence pour obtenir du prestige. Il semble que ce besoin soit important chez les Kond qui, lors des sacrifices clandestins de buffles, se plaisent aujourd'hui à projeter en plein air des films violents en hindi. À l'inverse, les Santal font un simulacre de sacrifice humain en se contentant de symboliser une violence aléatoire, abandonnant le sort de la victime à la discrétion des divinités. Car, pour mes informateurs, c'est aux *bonga* de décider si l'intention sacrificielle leur suffit.

Dans le cas des royaumes de jungle, le sacrifice humain contribuait à établir l'hégémonie rituelle du souverain qui s'appropriait la *shakti* d'une déesse, souvent tribale à l'origine. Certainement, les petits rois du sud de l'Orissa comprenaient que certains actes rituels pouvaient avoir des conséquences politiques, mais comme le montre Schnepel (1994 : 162), le patronage royal des déesses tribales pouvait être motivé par des intérêts économiques et militaires que nous connaissons mal aujourd'hui. Ainsi, les Kond, dont l'économie est florissante à l'époque coloniale, semblent avoir été en position de garder leur déesse et de se procurer le soutien tacite d'un *raja* hindou qui, trouvant refuge chez eux, accepte leur identité et renoue avec la tradition du roi qui « s'ensauvage » auprès des populations

35 Il serait bien sûr intéressant de disposer d'une étude concernant les rapports des chefferies kond et des rois hindous à la période post-médiévale.

Le sacrifice
humain

207

Inde

périphériques. Ce thème, qui s'impose à Bastar comme chez les Kond, confirme l'idée que les sujets tribaux ont bien eu le dessus dans la négociation de leur statut et qu'ils ont souvent su subvertir l'autorité étatique, voire contrarier le développement de l'État. Si, aujourd'hui, le sacrifice humain a pratiquement disparu en Inde, c'est sans doute parce qu'il ne remplit plus son rôle politique. Autrement dit, s'il a pu être un marqueur d'identité ou un symptôme de déséquilibre social en des temps troublés, il est aujourd'hui relégué au second plan, parce que la violence s'inscrit dans d'autres formes de pouvoir ■

Bibliographie

- Bayly, S., 1995. Caste and race in colonial ethnography, *in*: P. Robb (éd.), *The Concept of Race in South Asia*, Delhi, Oxford University Press: 165-218.
- Boal, B., 1982. *The Konds: Human sacrifice and religious change*, Warminster, Aris & Philips.
- Carrin, M., 1993. From Forest to Factory: The Santal Conception of Labour, *in*: P. Robb (éd.), *Dalit Movements*, Oxford, New Delhi: 150-158.
- Carrin, M., 1996. Les tribus de l'Inde: repli identitaire et mouvements insurrectionnels, *in*: C. Jaffrelot (éd.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Fayard, Paris: 421-440.
- Carrin, M., 1997. *Enfants de la Déesse, dévotion et prêtrise féminine au Bengale*, éditions du CNRS et Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Carrin, M., *sous presse*. Héros et identité régionale au Chotanagpur, *in*: V. Bouillier et C. Leblanc (éd.), *Héros régionaux en Inde*, Champion, Paris.
- Carrin, M. et Tambs-Lyche, H., 1998. Une Église nationale pour les Santal: du romantisme scandinave à l'orthodoxie luthérienne, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 103: 99-127.
- Carrin-Bouez, M., 1986. *La fleur et l'os: symbolisme et rituel chez les Santal*, EHESS, Paris.
- Carrin-Bouez, M., 1979. Acculturation and/or Dialectics: The Relevance of the Hindu Model for the Understanding of Santal Society, *in*: R. Moser et M. Gautam (éd.), *Aspects of Tribal Life in South Asia: Strategy and Survival*, Studia ethnologica bernensia, Institute of Ethnology, Berne: 83-92.
- Carrin-Bouez, M., 1991a. « Un roi venu d'ailleurs... » ou la conception

santal du roi dans les contes, *Cahiers de Littérature Orale* 29, in : M. Carrin-Bouez (éd.), « *Rêver le roi* » : 89-124.

Carrin-Bouez, M., 1991b. *Inner Frontiers: Santal responses to acculturation*, Chr. Michelsen Institut, Bergen.

Dirks, N.B., 1987. *The Hollow crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elwin, V., 1957. *A Philosophy for Nefa*, Shillong.

Dumont, L., 1966. *Homo Hierarchicus: essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.

Fürer-Haimendorf, C.H. von, 1944. Beliefs concerning human sacrifice among the Hill Reddis, *Man in India* 24 : 15-41.

Fürer-Haimendorf, C.H. von, 1982. *Tribes of India, The Struggle for Survival*, University of California Press, Berkeley.

Galey, J.-C., 1989. Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective, in : J.-C. Galey (éd.), *Kingship and the Kings*, Hayward Academic Publishers, coll. *History and Anthropology* 4, Londres et New York : 123-187.

Gell, A., 1996. Exalting the King and Obstructing the State: a Political Interpretation of Royal Ritual in Bastar District, Central India, The Frazer lecture 1996, *Journal of the Royal anthropological Institute* (N.S.) 3 : 433-450.

Guha, S., 1999. *Environment and Ethnicity in India, 1200-1991*, Cambridge University Press, Cambridge.

Grigson, W.V., 1938. *The Maria Gond of Bastar*, OUP, Londres.

Heesterman, J.C., 1985. *The Inner Conflict of Tradition: essays on Indian ritual, kingship and society*, University of Chicago Press, Chicago.

Hoffmann, J. et Emelen, A. van, 1990. *Encyclopædia Mundarica* (16 vols), Gian Publishing House (1st édition 1930), Calcutta.

Kantorowitz, E.H., 1957. *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton.

Kulke, H., 1979. Early state formation and royal legitimation in tribal areas of eastern India, in : R. Moser. et M.K. Gautam (éd.), *Aspects of tribal life in South Asia, Strategies and Survival*, Studia Ethnologica Bernensia, Berne.

Kulke, H., 1993. *Kings and Cults, State formation and legitimation in India and southeast Asia*, Manohar, Delhi.

Macphail, J.M., 1922. *The Story of the Santal: with an Account of the Santal Rebellion*, Thacker, Spink et Co, Calcutta.

Mahapatra, L.K., 1987. *Ex-Princely States of Orissa* : Mayurbhanj,

Le sacrifice
humain

209

Inde

- Keonjhar and Bonai, in: S. Sinha (éd.), *Tribal Politics and State Systems in Pre-Colonial Eastern and North Eastern India*, Bagchi, Calcutta.
- Moser, R. et Gautam M.K. (éd.), *Aspects of tribal life in South Asia, Strategies and Survival*, Studia Ethnologica Bernensia, Berne.
- Quigley, D., 1993. *The Interpretation of Caste*, Clarendon Press, Oxford.
- Padel, F., 1995. *The Sacrifice of Human Being, British Rule and the Konds of Orissa*, Oxford University Press, Delhi.
- Risley, H.H., 1891. *The Tribes and Castes of Bengal* (4 vols), Bengal Secretariat Press, Calcutta.
- Sinha, S. (éd.), 1987. *Tribal Politics and State Systems in Pre-Colonial Eastern and North Eastern India*, Bagchi, Calcutta.
- Schnepel, B., 1994. Durga and the king: ethnohistorical aspects of politico-ritual life in a south Orissa jungle kingdom, *Journal Royal Anthropological Institute* (N.S.): 145-166.
- Stern, H., 1986. Le temple d'Eklingji et le royaume du Mewar (Rajasthan). L'espace du Temple, *Purusartha* 10 :15-30.
- Sundar, N., 1997. *Subalterns and Sovereigns: An Anthropological History of Bastar 1854-1996*, Oxford University Press, Delhi.
- Tambs-Lyche, H., 1991. À propos de la légitimation de la royauté en Inde, *Cahiers de Littérature Orale*, in: M. Carrin-Bouez (éd.), « *Rêver le Roi* » : 195-198.
- Tambs-Lyche, H., 1997. *Power, Profit and Poetry: Traditional Society in Kathiawar, Western India*, Manohar, Delhi.



Fig. 1. Les districts de l'Orissa, Inde orientale.

Le sacrifice
humain



Fig. 2. Fête de la déesse Thakurani : femmes Bhuiya portant des pots de terre cuite représentant la déesse (district de Keonjhar, 1974).



Fig. 3. Simulacre d'un sacrifice humain : le prêtre et chasseurs se prosternent à l'emplacement du sacrifice, marqué par des feuillages (district de Keonjhar, 1973).

Sacrifice humain et sépultures anciennes de Mélanésie orientale et de Polynésie occidentale

1 José Garanger, Suzy, Marie-Noëlle et Pierre Ottino n'ont pas ménagé leur peine et leur temps pour m'aider à réaliser ce travail. Je leur adresse mes plus vifs remerciements.

Frédérique Valentin ¹

Se tourner vers les régions du monde où le sacrifice humain a été pratiqué est un des moyens possibles pour tenter « d'enrichir la palette des preuves à verser au dossier d'une interprétation en termes de sacrifice » (Albert, Crubézy et Midant-Reynes, dans ce volume, p. 31). L'Océanie, et plus particulièrement la Polynésie, est de ces régions, en témoignent aussi bien les sources ethnohistoriques du ^{xix}^e siècle que la littérature orale, et les analyses anthropologiques qui en découlent. Un célèbre exemple est celui du capitaine Cook qui, en 1776, assista à un sacrifice humain sur un marae à Paea (Tahiti ; cf. Beaglehole, 1967). La scène fut immortalisée par une gravure de John Webber, artiste de l'expédition, où l'on voit au premier plan le corps du sacrifié et, en arrière-plan, quarante-neuf crânes, restes supposés des victimes antérieures, suggérant un démembrement des corps et une sélection de certaines parties.

Dans la lecture anthropologique que propose Sahlins (1989) pour les Maoris, et en particulier pour les Hawaïens, le sacrifice humain s'inscrit dans le processus complexe du cycle agricole où, intervenant au moment du Makahiki (Nouvel An), il occupe une place essentielle. « Prérégative royale, le sacrifice humain est ce qui tient le dieu à distance et permet à l'humanité d'hériter la terre. C'est une vie pour la vie » (Sahlins, 1989 : 123). Nous nous inscrirons ici dans cette perspective étroite de la notion de sacrifice, afin de tenter de la distinguer au mieux d'autres notions, comme celles de l'accompagnement du mort ou de la guerre, qui peuvent avoir des signatures archéologiques comparables à celles du sacrifice. Du point de vue archéologique, six ensembles de faits particuliers dégagés par Albert, Crubézy et Midant-Reynes (voir p. 30) peuvent impliquer l'hypothèse de la « mise à mort rituelle d'être humain », notion qui englobe à la fois des cas sacrificiels (au sens étroit) et non sacrificiels. Ils sont les suivants : traces de mort violente, inhumation simultanée de plusieurs sujets, hiérarchisation dans la disposition des corps, emplacement de sujets avec ou à la place des offrandes, localisation du sujet (à l'échelle du territoire), facteur de biais particulier dans le recrutement du site. En nous appuyant sur nos propres travaux ainsi que sur des exemples pris dans la littérature, nous tenterons de retrouver ces faits dans différents contextes funéraires de Mélanésie orientale (Vanuatu et Fidji) et de Polynésie occidentale (Wallis). Ces exemples

Le sacrifice
humain

213

Mélanésie
Polynésie

pouvant être mis en relation, de près ou de loin, avec des sources d'informations extérieures — traditions orales ou documents ethnohistoriques du ^{xix}^e et du début du ^{xx}^e siècle — nous tenterons de voir s'ils peuvent être utilisés pour préciser la notion de mise à mort rituelle.

Vanuatu

Les fouilles archéologiques menées dans les années 1960 par J. Garanger au Vanuatu permirent la découverte, dans les îles de Efate et de Tongoa, de plusieurs ensembles de sépultures présentant des mises en scène spectaculaires, avec des dépôts simultanés de plusieurs corps, permettant de discuter la notion de sacrifice humain. La contribution majeure de J. Garanger dans ce domaine est l'étude du vaste ensemble funéraire consacré au héros légendaire « Roy Mata » (Garanger, 1972 : 59-77, fig. 144-201). Le site se trouve sur l'îlot de Retoka, qui est situé au large de la côte ouest de l'île de Efate. Cet îlot peu accessible était inhabité à l'arrivée des Européens. Les fouilles entreprises devant deux pierres dressées mirent au jour trois niveaux d'inhumations où, au total, une cinquantaine d'individus furent découverts. Trois sépultures d'enfants furent exposées dans le niveau I. Ils y avaient été ensevelis postérieurement. Au niveau II, squelettes et ossements, quasiment tous adultes (un seul enfant en dépôt secondaire était présent), reposaient sur un sol compact, tassé, parsemé de plusieurs petits foyers et jonché de débris divers : os brisés et dispersés de porcs et d'humains, coquilles d'œufs de mégapodes, éléments de parures de danse dispersés (**fig. 1**). Trente-trois inhumations primaires, réparties sur 25 m², ont été complètement mises au jour, alors que cinq autres individus l'ont été partiellement dans le secteur nord-ouest, indiquant une probable extension de l'ensemble dans cette direction, ainsi qu'au nord et à l'est, zones qui n'ont pas été fouillées.

Au sud des pierres dressées, le sol du niveau II n'offrait pas le caractère compact observé ailleurs, on y mit au jour la sépulture du niveau III qui contenait cinq inhumations primaires humaines et un squelette de porc en connexion (**fig. 2**). Au centre, un homme âgé reposait en décubitus dorsal, les membres supérieurs le long du corps, avec, entre ses membres inférieurs écartés et fléchis latéralement, le dépôt secondaire « en paquet » d'un squelette quasi complet. À sa gauche, se trouvait un couple, l'homme allongé sur le dos avec les membres supérieurs le long du corps et les membres inférieurs en extension ; à sa droite la femme en décubitus latéral reposait en partie sur son partenaire, alors que la tête de celui-ci s'appuyait sur son bras gauche, étendu au-dessus de sa tête. À la droite du personnage central, il y avait un homme allongé sur le dos avec les membres supérieurs le long

Le sacrifice
humain

214

Mélanésie
Polynésie



fig. 1, p. 230



fig. 2, p. 231



fig. 1, p. 230

du corps et les membres inférieurs en extension, légèrement écartés, et le porc. Une jeune femme avait été déposée perpendiculairement aux pieds du personnage central. Elle reposait sur le dos, les membres supérieurs le long du corps, les membres inférieurs fléchis. Au niveau II, deux squelettes féminins sur le dos, les membres en extension, se trouvaient de part et d'autre de la sépulture profonde, et onze couples plus ou moins enlacés étaient disposés autour en arc de cercle (fig. 1).

Les hommes étaient presque systématiquement allongés sur le dos, les membres inférieurs étendus ou faiblement fléchis, les membres supérieurs généralement le long du corps alors que les femmes étaient dans des positions plus variées, sur le côté droit ou gauche, sur le ventre parfois, les membres inférieurs fléchis, les pieds serrés contre ceux des hommes, voire entremêlés avec ceux-ci, les membres supérieurs ou les mains enserrant le corps de leur partenaire, placé à leur droite ou à leur gauche. Sept autres individus avaient été inhumés isolément dans le tiers ouest et nord de l'ensemble. En majorité de sexe masculin, ils avaient été déposés dans la même position que les autres hommes, l'unique femme de ce groupe adoptant une pose similaire, caractérisée par une légère flexion latérale du membre inférieur gauche. S'ajoutant à ces enterrements primaires, plusieurs dépôts d'ossements ont été observés. Deux individus situés à proximité de la sépulture profonde étaient accompagnés d'un dépôt secondaire « en paquet », comprenant les ossements d'un individu qui, dans un cas, avaient été réarrangés de telle façon que celui-ci présentait une orientation identique à celle des autres squelettes. Un crâne sans mandibule reposait sur le fémur droit du squelette masculin, celui du couple retrouvé dans le secteur nord. Enfin, des os longs, fémurs et un membre supérieur encore en connexion, attribuables à six sujets, avaient été rassemblés en « fagot » à proximité de la sépulture profonde ; aucune marque particulière n'est faite à propos de ces restes. Des parures de différente nature, en nombre varié et de répartition inégale, ont été découvertes avec la majorité des squelettes ; quatre n'en portaient pas, et certaines inhumations étaient signalées par des pierres dressées. La datation produite par Garanger (1972 : 77), réalisée sur collagène, est de 1265 +/- 140 après J.-C., alors qu'une datation effectuée récemment sur des parures en coquillage offre un âge d'environ 400 BP (Bedford *et al.*, 1998 ; Spriggs, 1997).

Les données archéologiques et ostéologiques disponibles permettent de penser que les individus des niveaux II et III ont été inhumés simultanément, sauf peut-être ceux de la partie nord-ouest, qui n'a pas été fouillée en totalité. Plus précisément, hormis les quelques dépôts secondaires, les indices ostéoarchéologiques visibles, notamment au niveau des pieds (Garanger, 1972 : fig. 157-178), suggèrent, dans leur acception classique (Duday *et al.*, 1990 ; Duday et Sellier, 1990 ; Duday, 1995),

Le sacrifice
humain

215

Mélanésie
Polynésie

que l'on a enterré des cadavres frais et donc que les décès ont été simultanés. Il n'est cependant pas apparu de trace évidente de mort violente sur les ossements, évocatrice de la cause de la mort. Ces décès concomitants ont été nombreux, même si on exclut les squelettes du secteur nord-ouest : de l'ordre de trente-trois à quarante-deux inhumations primaires. Considérés globalement, les défunts dont l'âge à la mort a pu être évalué, soit vingt-cinq individus sur trente-huit (66 %), présentent un profil démographique particulier qui ne correspond pas à celui d'une mortalité naturelle, que ce soit dans un pays développé ou en voie de développement. Il se caractérise, en effet, par le manque d'enfant, par un nombre important d'adultes jeunes, par la présence de quelques adultes matures et âgés se répartissant également entre les deux sexes (tableau ci-après). Une telle répartition laisse envisager un choix des défunts.

	âgé	mature	jeune	indéterminé
homme	5	3	5	6
femme	2	3	7	5
indéterminé	0	0	0	2

Répartition par sexe et par âge des individus de Retoka
(d'après les estimations de Garanger, 1972).

Les corps ont été agencés selon une mise en scène particulièrement structurée. Ils présentent tous la même orientation générale : tête au nord, pieds au sud, à l'exception de deux femmes qui, avec la tête à l'est, leur sont perpendiculaires. Les défunts, sauf douze déposés isolément, ont été groupés deux par deux, formant généralement des couples. Les deux sujets accompagnés d'un dépôt secondaire peuvent également s'inscrire dans cette démarche, d'autant plus que l'un des « paquets » a été recomposé en suivant l'orientation donnée aux autres corps. Dans la sépulture profonde, deux défunts isolés et un couple ont été placés autour du personnage central ; deux sujets isolés la bordent. Répétant cet arrangement, des couples ont été disposés en arc de cercle autour de la sépulture profonde. Ils sont principalement constitués de jeunes adultes à ses abords directs. Chaque couple offre un net contraste entre la position des hommes et celle des femmes, montrant un traitement différentiel selon le sexe. Deux hommes, dont le personnage central de la sépulture profonde, se différencient de leurs homologues par la disposition de leurs membres inférieurs, qui sont écartés et fléchis avec une rotation latérale. Un fagot d'os longs, sur lequel avaient été déposés un bras en connexion et des os humains brisés et dispersés, s'ajoutent à l'ensemble qui pourrait correspondre, selon Garanger (1972 : 57), à des offrandes

et à des restes de pratiques anthropophagiques. Les parures portées par la plupart des défunts, du fait de leur nature, de leur abondance et de leur position par rapport au squelette, indiquent, par comparaison avec des données ethnographiques, des statuts socio-politiques différents, importants pour plusieurs d'entre eux.

Emplacement particulier du site sur un îlot peu accessible et inhabité à l'époque des premiers contacts européens; nombreux décès simultanés et possible sélection des défunts en fonction de l'âge; agencement particulier du lieu et des cadavres, richement parés pour certains; traitement différentiel selon le sexe: l'ensemble de ces éléments suggère qu'un événement particulier a conduit à la mort «non naturelle» de plusieurs hommes et femmes, dont la cause n'a pas été identifiée ostéologiquement, puis à leur inhumation selon un rituel spécifique, tenant compte de leur statut. Ces morts, dont on peut penser qu'elles sont rituelles au vu de l'agencement hiérarchisé des défunts, probablement choisis au sein d'une population plus large, et en raison de l'attitude stéréotypée des squelettes, sont-elles le produit de sacrifices humains? Nous disposons ici de données orales et ethnohistoriques pour tenter d'éclaircir la question.

La tradition orale liée au site indique que cette sépulture était celle du chef «Roy Mata» important à plus d'un titre (voir Guiart *in* Espirat *et al.*, 1973; Garanger, 1972; Luders, 2001, pour les implications traditionnelles et historiques). Parmi les informations qu'elle livre, nous retiendrons pour notre présent propos sur le sacrifice humain que, dans la version proposée par Garanger (1972), ce chef fut inhumé en compagnie de quelques hommes de sa cour, que des volontaires de différents clans furent également enterrés, et que d'autres individus furent ensevelis après avoir été sacrifiés. Toutefois, Luders (2001 : 274) rapporte un propos contraire: «one Erakor informant claims that Roimata was opposed to cannibalism and human sacrifice», laissant supposer que le sacrifice humain n'aurait pu être pratiqué à cette occasion. Ces éléments de tradition orale renseignent sur le nombre et la qualité des individus accompagnant le défunt. Ceux-ci se divisent en deux catégories: volontaires et possibles sacrifiés, mais le traitement funéraire de leur cadavre, qui est identique dans les deux cas, ne l'est pas sur les techniques utilisées pour donner la mort, documentées, elles, par les sources ethnohistoriques. Plusieurs, signalées par Garanger (1972), mentionnent en effet que la ou les épouses étaient inhumées avec le chef défunt, vivantes ou étranglées si elles ne s'étaient pas suicidées par pendaison dans le cas de l'île de Tongoa. Les hommes, quant à eux, étaient drogués ou empoisonnés avant leur enterrement. Un traitement différentiel selon le sexe apparaît donc, mais les données disponibles ne renseignent pas sur les modalités de mise à mort des sacrifiés.

Le sacrifice
humain

217

Mélanésie
Polynésie

Il se dégage de ces informations que plusieurs êtres humains de statut différent ont été tués (ou se sont tués) à l'occasion de la mort de Roy Mata, et ont été inhumés en même temps que lui. Si des sacrifices humains ont eu lieu, la pratique ne s'est pas marquée par un mode de traitement différent du cadavre. La parure, autre identifiant possible du défunt, a été l'élément utilisé par Garanger pour cerner les individus. Ainsi, selon lui, Roy Mata et sa cour occupaient la sépulture profonde, les volontaires correspondaient aux couples, alors que les sacrifiés étaient les sujets situés dans la zone nord-ouest, dépourvus de parure. Luders suggère de surcroît que le fagot d'os longs pourrait également correspondre aux sacrifiés. Au-delà de la notion de sacrifice proprement dit, la documentation ethnohistorique disponible permet de penser que les défunts ont pu faire l'objet d'une mise à mort qualifiable de rituelle, qu'ils soient volontaires ou victimes. Effectivement, il apparaît une standardisation des techniques de mise à mort qui, de plus, sont différentes pour les hommes et pour les femmes — hypothèse à laquelle avait déjà abouti l'analyse archéologique et ostéologique. L'application de ces techniques d'exécution expliquerait les différences d'attitude entre squelettes masculins et squelettes féminins. « Leur attitude était en accord avec la tradition ; les hommes sont en effet allongés sur le dos, comme paisiblement endormis. Les femmes, au contraire, sont dans des positions diverses, mais toujours crispées, tenant le corps des hommes comme pour chercher refuge auprès d'eux » (Garanger, 1975 : 313). Cependant « il est impossible de discerner, à Retoka, si les femmes furent ensevelies vivantes ou étranglées », sauf peut-être dans un cas (Garanger, 1972 : 58).

Un autre aspect important est la récurrence du phénomène. En effet, la situation observée dans la sépulture profonde de Retoka n'est pas un cas isolé. Elle se rapproche nettement de celle vue dans le site TO 29-1 de Mangarisu (Tongoa), tant dans le traitement différentiel des hommes et des femmes que dans la disposition générale des corps, à ceci près que la femme placée perpendiculairement aux autres sujets s'y trouve à la tête, alors qu'elle est aux pieds dans le cas de Retoka. Plus précisément, l'ensemble de Mangarisu comprend les squelettes de cinq adultes, deux hommes et trois femmes, placés devant une pierre dressée (Garanger, 1972 : 91-92, fig. 257 et 247). Au centre, on avait allongé un homme en décubitus dorsal, les bras le long du corps, la tête tournée vers sa droite. De part et d'autre reposaient deux femmes dont les membres étaient fléchis ; l'une sur le côté droit, le genou droit s'appuyant sur la jambe droite du personnage central ; l'autre en procubitus, la tête sur le bras gauche du personnage central, les mains lui enserrant le bras. Une troisième femme, très jeune, avait été allongée perpendiculairement au-dessus de la tête du personnage central, en décubitus latéral gauche avec les membres fléchis. Un homme en décubitus dorsal, la tête tournée

vers le personnage central à sa gauche, complétait l'ensemble du tableau. La disposition des squelettes indique clairement le dépôt simultané des défunts selon un schéma hiérarchisé. Aucune trace manifeste de mort violente n'a été décelée sur les ossements. Des éléments de parure en coquillages et en os de poissons étaient associés à deux des individus, dont le personnage central sur lequel la tradition orale reste presque muette. Les squelettes n'ont pas fait l'objet d'une datation radiocarbone. Cet ensemble n'est pas isolé, mais compris dans un complexe sacré; il se trouve dans un site couvrant environ 1 200 m² qui a livré dans son environnement direct d'autres sépultures, des pierres dressées et des pierres d'intronisation, et un autel agraire à 25 m environ. Cette sépulture offre un ensemble de caractéristiques qui, ajouté à la similitude avec la sépulture profonde de Retoka, permet d'avancer l'hypothèse de mise à mort rituelle au sens défini par Albert *et al.*, dans ce volume. Il en va peut-être de même de l'ensemble funéraire de Anelcauhât fouillé par Spriggs (1997 : 217-218) dans l'île de Aneityum et daté de 450-350 BP. Dans ce site, le personnage central, un homme dépourvu de tête, était allongé sur le dos. À sa droite, le couvrant en partie, reposait une femme d'une quarantaine d'années, également en décubitus dorsal. À la droite de cette dernière se trouvait le squelette perturbé d'un homme avec un dépôt secondaire à ses côtés. Les os de deux autres individus au moins étaient éparpillés dans la zone qui a livré également de nombreux éléments de parures.

En revanche, il n'apparaît que peu de points communs avec l'ensemble sépulcral découvert à Panita (Tonga), qui offre un agencement des défunts différent et l'absence de traitement différentiel entre hommes et femmes (Garanger, 1972 : 93-94, fig. 261-262). Les squelettes de cinq adultes des deux sexes, reposant en décubitus dorsal, présentaient une disposition radiale résultant, selon l'auteur, d'un événement unique. À l'aplomb de la plus haute pierre dressée se trouvait le personnage principal, un homme dont le membre supérieur droit était fléchi sur la poitrine, où avait été placé un os humain en très mauvais état de conservation. Perpendiculairement à lui, au niveau de ses pieds, un sixième squelette, celui d'une femme allongée sur le dos, les membres supérieurs le long du corps et les membres inférieurs en extension, complétait l'ensemble. Des éléments de parure, défenses de cochons et perles de coquillage, accompagnaient les hommes. La datation de 1475 +/- 85 après J.-C. a été obtenue par l'analyse du collagène d'un prélèvement osseux (Garanger, 1972 : 94). Il n'est pas apparu de trace évidente de mort violente sur les ossements, qui étaient toutefois mal conservés. Parmi les six faits retenus par Albert, Crubézy et Midant-Reynes (dans ce volume, p. 30) comme pouvant concerner des morts rituelles, on retrouve ici : une possible anomalie démographique avec sept décès synchrones d'adultes, la simultanéité des dépôts avec un arrangement

Le sacrifice
humain

219

Mélanésie
Polynésie

des sépultures qui ne se recoupent pas, nettement structuré dans l'espace, une tendance à la hiérarchisation dans la disposition relative des défunts, avec la femme allongée perpendiculairement au niveau des pieds de l'homme ayant la plus haute pierre dressée à sa tête, ce dernier étant également le seul du groupe à avoir le membre supérieur droit fléchi sur la poitrine et un dépôt constitué d'un os sur le thorax. Ces éléments nous conduisent à évoquer deux hypothèses alternatives : mise à mort rituelle ou événement catastrophique. La description de cet ensemble dit « sépulture de Ti Tongoa Liseiriki » est conforme en plusieurs points avec la tradition orale liée au site, comme le nombre de bracelets portés par le personnage principal. Elle nous apprend que deux femmes avaient été inhumées en même temps que lui, probablement tuées par strangulation ou pendaison ainsi que l'indiquent des sources ethnohistoriques relatives à l'île. Dans cet exemple, contrairement aux précédents, le caractère simultané des inhumations n'offre pas d'expression ostéoarchéologique tangible.

Wallis

Le sacrifice
humain

220

Mélanésie
Polynésie



fig. 3, p. 232

Le site de Retoka est pour certains auteurs (Kirch, 2000 : 139 ; Spriggs, 1997 : 212) très évocateur d'une découverte effectuée dans l'île de Wallis ou Uvéa (Polynésie occidentale). En particulier, Kirch mentionne à son sujet « Most, if not all of the individuals were interred at the same time, possibly as a mass sacrificial offering to the high-ranking individual in the central vault ». Il s'agit du tertre funéraire de Petania localisé à l'extrémité nord de l'île, à proximité du bord de mer. La fouille a exposé plus de 150 squelettes (Sand et Valentin, 1991), ceux du niveau supérieur correspondant à des inhumations récentes. En dessous, il est apparu une mise en scène spectaculaire, reflet d'un événement unique impliquant une centaine d'individus. Les défunts, en majorité de sexe masculin, avaient été déposés au même moment, sur six niveaux successifs, en cercles concentriques autour du caveau central dont le contenu avait été perturbé dans les années 1960 notamment (Villaret, 1963) (fig. 3). Les squelettes étaient en effet partiellement les uns sur les autres, ainsi la tête de l'un reposant sur les cuisses du précédent. Les corps, préalablement enveloppés dans des linceuls de tapa, avaient été allongés sur le dos, dans du sable blanc, les bras le long du corps, les jambes en extension. Quelques dépôts secondaires accompagnaient l'ensemble. Un individu de grande taille avait été placé isolément à la base du dépôt, à l'est du caveau, et recouvert par des galets. Dans une position différente des autres, il reposait en décubitus dorsal, les membres supérieurs le long du corps et les membres inférieurs écartés et fléchis par rotation latérale, avec un dépôt secondaire

près de sa jambe droite. Il n'a pas été observé de trace évidente de mort violente sur les ossements ; les causes des décès n'ont pas été reconnues. En revanche, les caractéristiques démographiques du niveau ancien semblent traduire une mortalité « non naturelle » avec plus de 80 % de plus de 15 ans et un léger surnombre d'hommes. Quelques défunts avaient été inhumés avec de rares éléments de parure. Cet ensemble funéraire, pour lequel on ne dispose pas de datation radiocarbone, pourrait être antérieur à l'arrivée des Européens dans l'île, qui date du XVIII^e siècle.

En définitive, les analyses archéo-anthropologiques et paléobiologique permettent de caractériser l'ensemble sépulcral de Petania par un nombre très important d'inhumations primaires simultanées, et donc de décès synchrones ; par un profil démographique anormal où les enfants sont très peu représentés ; par des inhumations primaires présentant, à quelques exceptions près, une certaine uniformité de position (corps allongé sur le dos, les membres en extension) et du traitement pré-sépulcral (présence d'une enveloppe autour du corps), situation faisant penser à des gestes funéraires ; par l'arrangement très spécifique des corps autour d'un caveau central exprimant une hiérarchisation dans la disposition des défunts. Par ailleurs, le tertre n'occupe pas une position particulière au sein du paysage funéraire wallisien. Comme de nombreux autres, il se trouve à proximité du bord de mer. Ces faits correspondent à trois des six critères dégagés plus haut par Albert, Crubézy et Midant-Reynes en éventuel rapport avec des sacrifices humains. Dans le cas présent, cette hypothèse paraît pourtant plus moins vraisemblable que celle, alternative, d'un événement catastrophique, vu le nombre considérable de personnes impliquées et l'uniformité des dépôts. Qu'apportent les sources orales et ethnohistoriques à ce sujet ?

Villaret (1963 : 206) mentionne que, selon les traditions locales, les squelettes de Petania « seraient ceux de vingt ou vingt-cinq esclaves enterrés en position accroupie, probablement vivants et victimes volontaires, autour de leur chef décédé ». Ceux-ci n'ont pas été identifiés lors de la fouille, nous laissant douter de leur existence même dans le site et supposer une possible confusion avec d'autres récits. D'après une autre tradition orale que nous nous contenterons de résumer, l'édification du site résulterait d'une guerre entre le nord et le sud de Wallis, durant laquelle un chef fut tué ainsi qu'une bonne partie de sa suite. Une sépulture lui fut construite, dans laquelle l'accompagna son épouse : elle fut enterrée vivante dans le caveau funéraire. Les personnes mortes pendant la guerre furent enterrées autour du caveau et plusieurs membres de sa suite furent volontairement enterrés vivants. Ce dernier récit ne fait pas mention de sacrifices humains, mais d'accompagnants volontaires, dont il précise qu'ils ont été inhumés vivants. Point plus important, il fait clairement état d'une guerre,

Le sacrifice
humain

221

Mélanésie
Polynésie

donc d'un événement de nature catastrophique — hypothèse déjà supposée la plus probable à l'issue de l'analyse archéo-anthropologique. L'ambiguïté apparue dans la lecture des données de la fouille peut résulter du fait que les gestes perçus par les archéologues sont la somme d'activités réalisées non pas par un groupe unique, mais par deux. Les mises à mort ont en effet été effectuées par un groupe différent de celui qui a inhumé les défunts. Dans cette perspective, les gestes rituels observés ne sont pas sacrificiels mais funéraires. Ils semblent avoir été les mêmes pour tous, victimes de guerre et accompagnateurs volontaires, même si quelques défunts présentent des positions particulières. Ces dernières peuvent répondre à des motivations autres que le caractère « vivant » de l'inhumé. Ainsi, la position particulière de l'homme placé à l'est du caveau, les membres inférieurs écartés et fléchis sur les côtés, avec un dépôt secondaire à hauteur de sa jambe droite, est une attitude qui se retrouve dans d'autres sépultures de la région (Futuna: Frimigacci *et al.*, 1986; Niuatoputapu: Kirch, 1988 : 133-138; Retoka: Garanger, 1972) et sur l'île de Wallis (voir exemple suivant), position qui semble avoir une relation avec le statut sociopolitique important du mort.

La sépulture d'Atuvalu, localisée dans le sud de Wallis, est située au milieu d'une vaste zone aménagée, dans l'enceinte d'un fort, au sommet d'une crête rocheuse sacrée. Sa fouille (Frimigacci, 2000 : 149-150, fig. 12) a mis au jour deux squelettes globalement en connexion, l'un masculin, l'autre féminin (**fig. 4**). Placés l'un à côté de l'autre, ils ne présentaient aucun contact direct, chacun possédant un espace sépulcral bien circonscrit, celui de la femme apparaissant adventice de celui de l'homme. Ce dernier reposait sur un lit de cailloutis, allongé sur le dos, les mains sur le bassin et les membres inférieurs écartés, fléchis avec une rotation latérale. Il portait des éléments de parure au niveau du cou : une huître perlière et une perle de corail, symboles de pouvoir. Son corps avait été couvert de sable marin puis de cailloutis. À sa gauche, la femme avait été déposée, allongée sur le dos, sur un lit de sable fin puis de cailloutis, et avait été recouverte de cailloutis. Le crâne était incliné vers la poitrine, la main gauche au niveau du bassin et la droite sous la cuisse droite ; les membres inférieurs présentaient une flexion latérale droite avec le genou droit débordant sur l'espace sépulcral de l'homme, les pieds étant l'un sur l'autre. Selon l'auteur, ceux-ci avaient été ligotés et il en allait peut-être de même des mains. La datation radiocarbone d'un prélèvement osseux place la sépulture masculine au milieu du deuxième millénaire après J.-C.

D'après Frimigacci, la femme a très probablement été enterrée vivante, car les cailloutis présents sous le crâne et la jambe gauche se seraient glissés là à l'occasion des mouvements qu'elle aurait faits pour se dégager. Nous ne discuterons pas en détail cette argumentation, mais il apparaît

Le sacrifice
humain

222

Mélanésie
Polynésie



fig. 4, p. 233

toutefois qu'une autre caractéristique de la sépulture l'amoin-drit considérablement. En effet, l'auteur signale qu'elle avait été déposée « sur un lit de sable très fin puis de cailloutis » ; ces derniers ont tout aussi bien pu être placés ainsi pour caler la tête, comme le suggère sa position – une situation rapportée dans plusieurs études archéo-anthropologiques de cimetières européens. La possible présence d'entraves au niveau des pieds pourrait, malgré tout, être un signe de cette pratique. Par ailleurs, l'emplacement de cet ensemble funéraire, au centre d'un site sacré, est remarquable. Associant un homme et une femme, il pourrait s'agir d'une sépulture double : la simultanéité des dépôts est envisageable, car le genou droit de la femme déborde nettement sur l'espace sépulcral réservé à l'homme. Aucune trace de mort violente n'a été reconnue sur les os des deux individus. Le fait que la femme ait pu avoir les pieds liés pourrait toutefois en être une indication. Les faits mis en évidence par l'analyse, localisation de la tombe au centre d'un site sacré, sépulture double, hiérarchisation de l'ensemble marquée par l'association d'un homme de rang sociopolitique important et d'une femme dépourvue d'indice de rang archéologiquement visible et placée dans une structure accolée à celle dévolue à l'homme, possibilité de gestes violents sur la personne de la femme, nous inclinent vers l'hypothèse d'une mise à mort rituelle.

Une des traditions orales pouvant être reliée au site suggère que cette sépulture est celle du chef mythique Puhī et de la déesse Kakahu (Burrows, 1937). Cependant, Frimigacci (1990, 2000) a une opinion différente : la déesse Kakahu ayant fui à Futuna, l'identité de la femme est inconnue. Ces sources ne nous apprennent donc rien sur la cause (ou les causes) des décès, ni sur le traitement des corps. Par ailleurs, selon Frimigacci (2000) l'usage voulait qu'un chef défunt soit inhumé en compagnie d'une femme enterrée vivante. Cette coutume n'a pas été décelée par l'analyse des rites funéraires d'Uvea qu'a effectuée Sand (1986 : 128-141) sur la base des sources orales, et l'ethnographie de Wallis réalisée par Burrows (1937) n'y fait pas non plus allusion. Cet état de fait nous engage à la plus grande circonspection et n'apporte malheureusement aucun éclairage aux faits archéologiques.

Le sacrifice
humain

223

Mélanésie
Polynésie

Fidji

Pour Fidji, en revanche, plusieurs sources ethnohistoriques de première main documentent explicitement l'accompagnement du mort par une ou plusieurs personnes tuées pour la circonstance par étranglement, ou enter-rées vivantes. Par exemple, le révérend Williams, qui vécut dans l'est fidjien entre 1840 et 1853, écrit : « The bodies of these victims are called “grass” for bedding the Chief's grave. When Mbithi, who was a Chief of high rank

and greatly esteemed in Mathuata, died (1840), in addition to his own wife, five men and their wives were strangled, to form the floor of his grave» (Williams, 1858, 1982 : 189).

Des sépultures doubles existent dans le corpus archéologique de l'archipel. Rechtman (1992), par exemple, en mit au jour dans deux sites fortifiés de l'île de Wakaya. Le premier a livré une sépulture double sur un ensemble de dix, et le second une tombe triple sur un total de treize. Comme la plupart des sépultures fouillées dans les deux sites, elles se trouvaient dans des tertres d'habitat, à des emplacements remarquables, approximativement au centre et dans la zone la plus élevée de chaque site. Ces tombes multiples remonteraient au ^{xviii} siècle après J.-C., d'après les datations au radiocarbone (Rechtman, 1992 : 202). Leur description (Rechtman, 1992 : 156-179) se résume de la façon suivante (**fig. 5**). La sépulture triple a livré les squelettes de deux femmes et d'un homme. Ce dernier avait été placé au centre de la sépulture, reposant sur les deux femmes. Il était allongé sur le dos, les membres supérieurs écartés du corps et fléchis, les mains à hauteur du bassin, les membres inférieurs présentant une flexion latérale gauche. Des traces de découpe ont été observées sur son ulna gauche, alors que son radius droit montrait une fracture consolidée. En dessous, les deux femmes ont été disposées selon une symétrie en miroir ; elles reposaient sur le dos, leur visage et leurs pieds se faisant face, les membres supérieurs fléchis, les membres inférieurs fléchis latéralement à droite pour l'une et à gauche pour l'autre. Les deux fémurs de l'une d'elles présentaient des traces de découpe. Quant à la sépulture double, elle a livré les squelettes entremêlés d'un homme et d'une femme âgée. L'homme reposait sur le côté droit, les membres supérieurs le long du corps ; ses membres inférieurs fortement fléchis s'appuyaient sur ceux de la femme. Le squelette présentait de nombreuses fractures cicatrisées, ainsi qu'une fracture du frontal non guérie. À sa droite, lui faisant face, la femme, reposant sur le côté gauche, enserrait l'homme dans ses bras, les membres inférieurs fléchis. À ses pieds se trouvait un amas d'ossements attribuables à quatre sujets.

Selon Rechtman (1992 : 169 et 178), la tombe triple rappelle clairement la description ethnohistorique des sépultures de chefs accompagnés de leurs épouses, préalablement étranglées. À propos de la sépulture double, il pense que l'homme serait mort des suites de sa blessure à la tête ; la femme aurait été tuée pour l'accompagner, et les os de l'amas seraient des restes d'anthropophagie.

Dans les deux cas, les sépultures, qui occupent un emplacement central et élevé au sein de chaque site, n'impliquent que des adultes des deux sexes. Les inhumations primaires des deux ou trois défunts ont été simultanées. Leur arrangement dans la tombe est clairement structuré

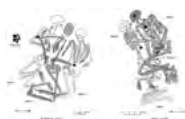


fig. 5, p. 233

Le sacrifice
humain

224

Mélanésie
Polynésie

avec, dans le premier cas, la disposition symétrique des deux femmes placées sous l'homme et, dans le second, la femme maintenant l'homme. Si la cause de décès des femmes, dont une était âgée, n'a pu être déterminée malgré une étude paléopathologique précise, il n'en reste pas moins que le choix de la localisation des tombes et les mises en scène d'enterrement traduisent un comportement très spécifique, indices probables d'un rituel particulier. Trois des six critères proposés par Albert, Crubézy et Midant-Reynes se trouvent vérifiés, et en conséquence deux hypothèses peuvent être proposées : mise à mort rituelle, concomitante d'une mort naturelle, ou morts naturelles synchrones. Les gestes mis en œuvre reflètent pourtant bien, au moins pour le premier exemple, la situation décrite par les documents ethnohistoriques.

Conclusion

Dans cet article ont été présentés différents ensembles funéraires du Vanuatu, de Wallis et de Fidji datant du deuxième millénaire après J.-C., reliés de près ou de loin à des sources orales et ethnohistoriques du XIX^e siècle et du début du XX^e, dans le but de préciser les intentions des « mises à mort rituelles d'êtres humains ». Ce terme a été défini par Albert, Crubézy et Midant-Reynes (dans ce volume, p. 20-31) pour approcher la notion de sacrifice humain, en contexte archéologique, par six ensembles de faits que nous avons tentés d'identifier.

L'application a permis d'avancer l'hypothèse de mises à mort rituelles dans les sites de Retoka (Efate), Mangarisa (Tonga) et Atualu (Wallis), alors que celle d'un événement catastrophique lui a été préférée dans le site de Petania (Wallis) ; ces deux hypothèses expliquent aussi bien l'une que l'autre les situations observées dans la sépulture de Panita (Tonga) et dans celles de Wakaya (Fidji). Les faits concernant l'emplacement particulier de la tombe, la simultanéité des dépôts et la hiérarchisation dans l'agencement des corps n'ont pas posé de difficulté d'observation. En revanche, le critère concernant l'« emplacement de sujets avec ou à la place des offrandes » s'est révélé inopérant dans les contextes examinés, de même que celui du « facteur de biais particulier dans le recrutement du site », applicable aux grands ensembles mais pas aux petits comme ceux de Wakaya (Fidji) ou de Atualu (Wallis), qui comportent deux ou trois sujets. Par ailleurs, la rubrique « trace de mort violente » est, en général, insuffisamment documentée. Un examen approfondi, se focalisant sur les recherches des causes de mortalité déduites des données ethnohistoriques, strangulation, pendaison ou ensevelissement du vivant, est pourtant réalisable.

Le sacrifice
humain

225

Mélanésie
Polynésie

En effet, les études de médecine légale ont montré que la strangulation et la pendaison sont susceptibles de provoquer des lésions des parties cartilagineuses et osseuses du cou. Ainsi, la première, en particulier lorsqu'elle est manuelle, entraîne des fractures de l'os hyoïde (Pollanen *et al.*, 1995; Ubelaker, 1992). La pendaison, quant à elle, provoque, avec des fréquences variables selon les auteurs, des fractures des structures osseuses du cou. L'os hyoïde, les cartilages du larynx (parfois ossifiés), ainsi que les vertèbres cervicales, surtout l'axis (« fracture du pendu ») peuvent être atteints (James et Nasmyth-Jones, 1992; Morild, 1996). Des fractures de l'os occipital, des processus styloïdes et des processus transversaires des première, deuxième, troisième et cinquième vertèbres cervicales ont également été constatées lors de l'étude des squelettes de six exécutés par pendaison judiciaire (Spence *et al.*, 1999). Par ailleurs, l'examen des mains pourrait aussi se révéler intéressant. Waldron (2001) suggère que l'hyperflexion des articulations interphalangiennes des doigts peut être corrélée avec la pendaison qu'auraient subie les deux Anglo-Saxons examinés. D'un autre côté, on peut tenter de documenter la question de l'enterrement vivant par comparaison avec d'autres cas où les circonstances du décès sont connues; Manchester (1983) en évoque quelques exemples. Il semble donc indispensable aujourd'hui de réaliser des observations précises de ces régions anatomiques ainsi que de la position générale du corps, tenant compte du facteur taphonomique, avant d'avancer une quelconque conclusion sur la cause du décès.

Au-delà des écueils intrinsèques aux sources documentaires, entre autres une archéologie impropre à enregistrer toutes les situations de la vie, des histoires orales incomplètes voire falsifiées, des données ethnohistoriques influencées par la culture de l'enquêteur, on relève des analogies entre hypothèses formulées à l'issue des analyses archéoanthropologiques et les situations exposées par les traditions orales et la documentation ethnohistorique. D'une façon générale, les traditions orales indiquent plusieurs types de morts: mort naturelle du personnage principal, morts d'accompagnement et possibles sacrifiés à Retoka; mort naturelle d'un chef et morts d'accompagnement à Panita et à Wakaya; victimes de guerre et morts d'accompagnement à Petania. Dans tous les cas, les défunts, quelle que soit la catégorie de décès, reçoivent un traitement sépulcral identique: ils sont inhumés. Ce sont généralement les données ethnohistoriques qui, pour les accompagnants, précisent les techniques de mises à mort. Les hommes de Retoka avaient été drogués ou empoisonnés, les femmes de Retoka et de Wakaya étranglées ou enterrées vivantes, et celles de Panita étranglées ou pendues. Ces mentions sont très fréquentes, notamment dans les sources de seconde main, nous laissant penser, comme Vigneron (1985), que certains faits ont pu être exagérés en raison de la mentalité

de l'époque. Par ailleurs, les documents disponibles n'indiquent pas comment les possibles sacrifiés de Retoka ont été tués. Dès lors, les exemples étudiés n'ont pas les qualités requises pour établir des modèles sacrificiels et préciser la notion de « mise à mort rituelle », les gestes observés relevant plus du funéraire que du sacrificiel.

Ces exemples montrent finalement, qu'au-delà d'une notion de sacrifice humain qui demeure vague dans la région envisagée, Mélanésie orientale et Polynésie occidentale, peut-être parce que ce n'est pas dans ces contextes qu'elle doit être recherchée, c'est celle d'accompagnement du mort qui semble importante, voire prépondérante, aux yeux des sociétés inhumantes, qu'elles soient implantées au Vanuatu, à Wallis ou à Fidji. La répétition de schémas similaires, comme ceux qui ont été vus dans les sites vanuatais de Retoka (Efate), Mangarisa (Tonga) et Aneityum ou dans les sépultures fidjiennes de Wakaya, renforce l'idée qu'inhumer un chef seul était inconcevable et, qu'au contraire, l'accompagnement constituait une nécessité sociale, comme l'ont déjà souligné d'autres auteurs. Cette notion d'accompagnement du mort est considérée par certains archéologues travaillant dans cette région du Pacifique Sud (Spriggs, 1997 ; Kirch, 2000) comme étant de nature sacrificielle. Nous entrons dès lors dans le champ élargi de la notion de sacrifice, « démarche extensive qui conduit à appauvrir considérablement le contenu de la définition du sacrifice » limitant de fait « la formulation claire d'hypothèses alternatives » (Albert, Crubézy et Midant-Reynes, dans ce volume, p. 32) ■

Le sacrifice
humain

227

Mélanésie
Polynésie

Bibliographie

- Beaglehole, J.C. (éd.), 1967. *The journal of Captain Cook on his voyage of discovery. The voyage of the Resolution and Discovery 1776-1780*, 2 vols, Cambridge University Press for the Hakluyt Society, Cambridge.
- Bedford, S., Spriggs, M., Wilson, M. et Regenvanu, R., 1998. The Australian National University-National Museum of Vanuatu Archaeology Project. A preliminary report on the establishment of cultural sequence and rock art research, *Asian Perspectives* 17 (2) : 165-193.
- Burrows, E.G., 1937. Ethnology of Uvea (Wallis Island), *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 145.
- Duday, H., 1995. Anthropologie « de terrain », archéologie de la mort, in : *La mort : passé, présent, conditionnel*, Actes du Colloque de la Roche-sur-Yon, juin 1994, Groupe vendéen d'études préhistoriques : 33-56.

- Duday, H., Courtaud, P., Crubézy, E., Sellier, P. et Tillier, A.-M., 1990. L'anthropologie de terrain : reconnaissance et interprétation des gestes funéraires, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* n.s. 2 : 29-50.
- Duday, H. et Sellier, P. 1990. L'archéologie des gestes funéraires et la taphonomie, *Les Nouvelles de l'Archéologie* 40 : 12-14.
- Espirat J.J., Guiart J., Lagrange M.-S. et M. Renaud (éd.), 1973. *Système des titres, électifs ou héréditaires, dans les Nouvelles-Hébrides Centrales d'Efate aux Iles Sheperds*. Mémoire de l'Institut d'Ethnologie 10, Paris.
- Frimigacci, D., 2000. La préhistoire d'Uvea (Wallis), chronologie et périodisation, *Journal de la Société des Océanistes*, 111 (2) : 135-163.
- Frimigacci, D., 1990. *Aux temps de la Terre Noire. Ethnoarchéologie des îles Futuna et Alofi*, SELAF 321, Langue et cultures du Pacifique 7, éditions Peeters, Paris.
- Frimigacci, D., Sand, C. et Siorat J.-P., 1986. *Fouille de sauvetage à Futuna (Wallis et Futuna)*, rapport inédit, Orstom, Nouméa.
- Garanger, J., 1972. *Archéologie des Nouvelles-Hébrides, contribution à la connaissance des îles du Centre*, Orstom, *Publications de la Société des Océanistes* 30.
- Garanger, J., 1975. Préhistoire et ethnologie, exemples océaniques, in : Robert Cresswell (éd.), *Eléments d'Ethnologie*, t. 1, Collection U, Armand Collin, Paris.
- James et Nasmyth-Jones, 1992. The occurrence of cervical fractures in victims of judicial hanging, *Forensic Science International* 54 (1) : 81-91.
- Kirch, P.V., 1988. *Niutoputapu : the Prehistory of a Polynesian chiefdom*, Thomas Burke Memorial Washington State Museum Monograph 5.
- Kirch, P.V., 2000. *On the roads of the winds, an archaeological history of the Pacific Islands before European contact*, University of California Press, Berkeley.
- Luders, D., 2001. Retoka revisited and Roimata revised, *The Journal of the Polynesian Society* 110 (3) : 247-287.
- Manchester, K., 1983. *The archaeology of diseases*, University of Bradford, Bradford.
- Morild, I., 1996. Fractures of the neck structures in suicidal hanging, *Medical Science Law*, 36 (1) : 80-84.

- Pollanen, M.S., Bulger, B. et Chiasson, D.A., 1995. The location of the hyoid fracture in strangulation revealed by xeroradiography, *Journal of Forensic Sciences* 40 (2) : 303-305.
- Rechtman, R.B., 1992. *The evolution of the sociopolitical complexity in the Fiji Islands*. PhD Dissertation, University of California, Los Angeles.
- Sahlins, M., 1989. *Des îles dans l'histoire*, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, Paris.
- Sand, C., 1986. *Les monuments funéraires de l'île d'Uvea*, maîtrise de préhistoire océanienne, Université Paris-I, Paris.
- Sand, C. et Valentin, F., 1991. First results of the excavation of the burial mound of Petania, Uvea, Western Polynesia, *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin* 11 (2) : 236-246.
- Spence, M.W., Shkrum, M.J., Ariss A. et Regan, J., 1999. Craniocervical injuries in judicial hangings: an anthropologic analysis of six cases, *American Journal of Forensic Medicine and Pathology* 20 (4) : 309-322.
- Spriggs, M., 1997. *The Island of Melanesians*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Ubelaker, D.H., 1992. Hyoid fracture and strangulation, *Journal of Forensic Science* 37 (5) : 1216-1222.
- Vignerot, E., 1985. *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, thèse de doctorat de troisième cycle, École des hautes études en sciences sociales, Toulouse.
- Villaret, B., 1963. Découvertes archéologiques aux îles Wallis, *Journal de la Société des Océanistes* 19 : 205-206.
- Waldron, T., 2001. *Shadows in the soil, human bones and archaeology*, Tempus, Stroud.
- Williams, T., 1982 [1858]. *Fiji and the Fijians, the islands and their inhabitants*, Fiji Museum, Suva.

Le sacrifice
humain

229

Mélanésie
Polynésie

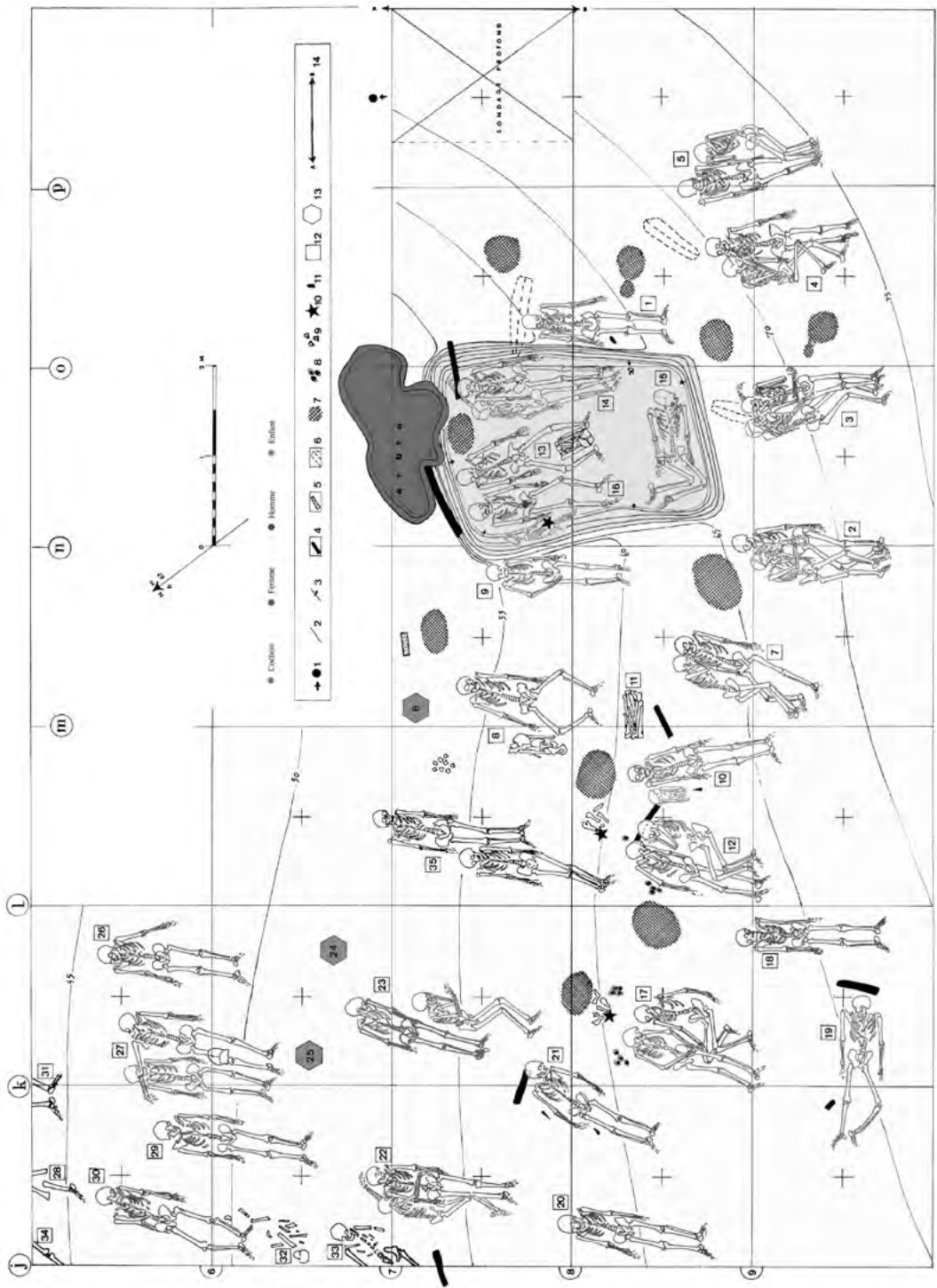
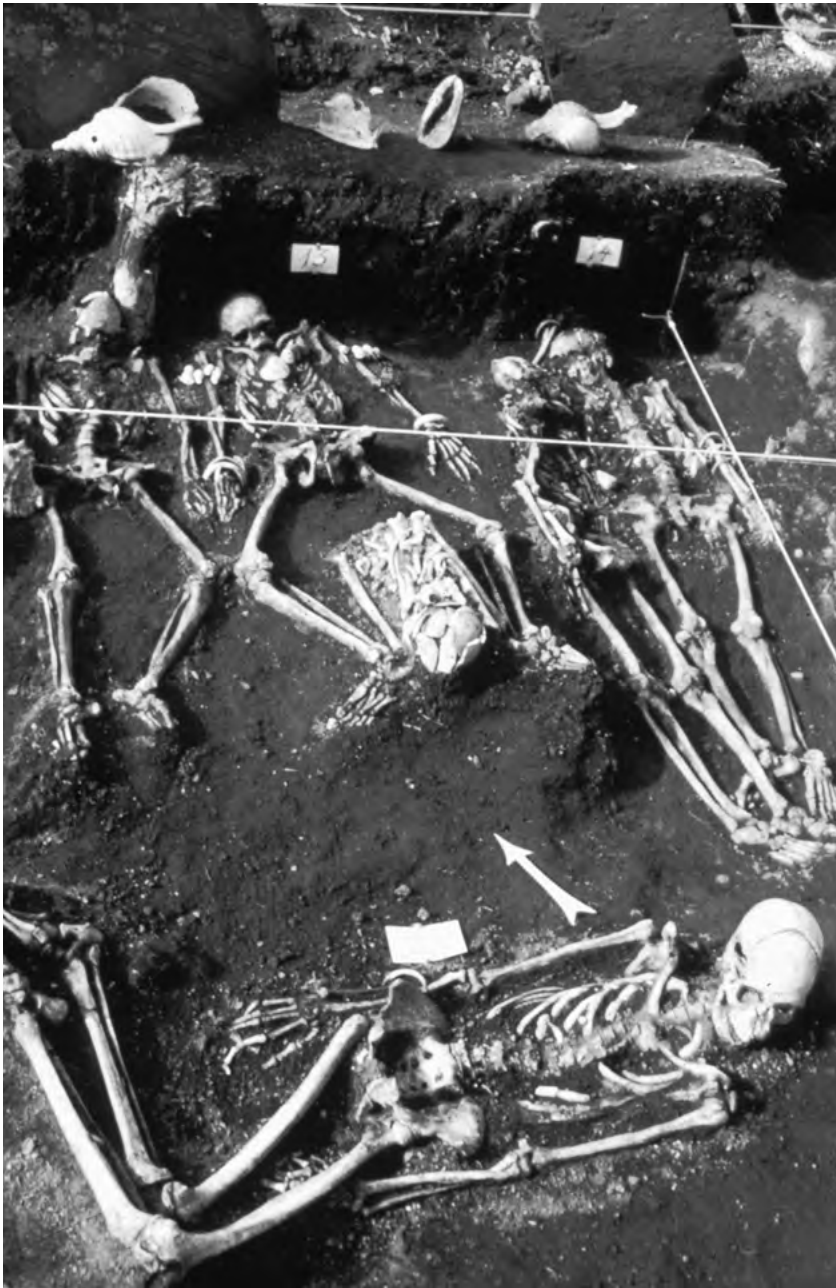


Fig. 1 : Retoka (Vanuatu) : plan de répartition des sépultures
des niveaux II et III (avec l'autorisation de José Garanger).



Le sacrifice
humain

231

Mélanésie
Polynésie

Fig. 2: Sépulture du niveau III, dite « de Roy Mata »
(photo José Garanger).

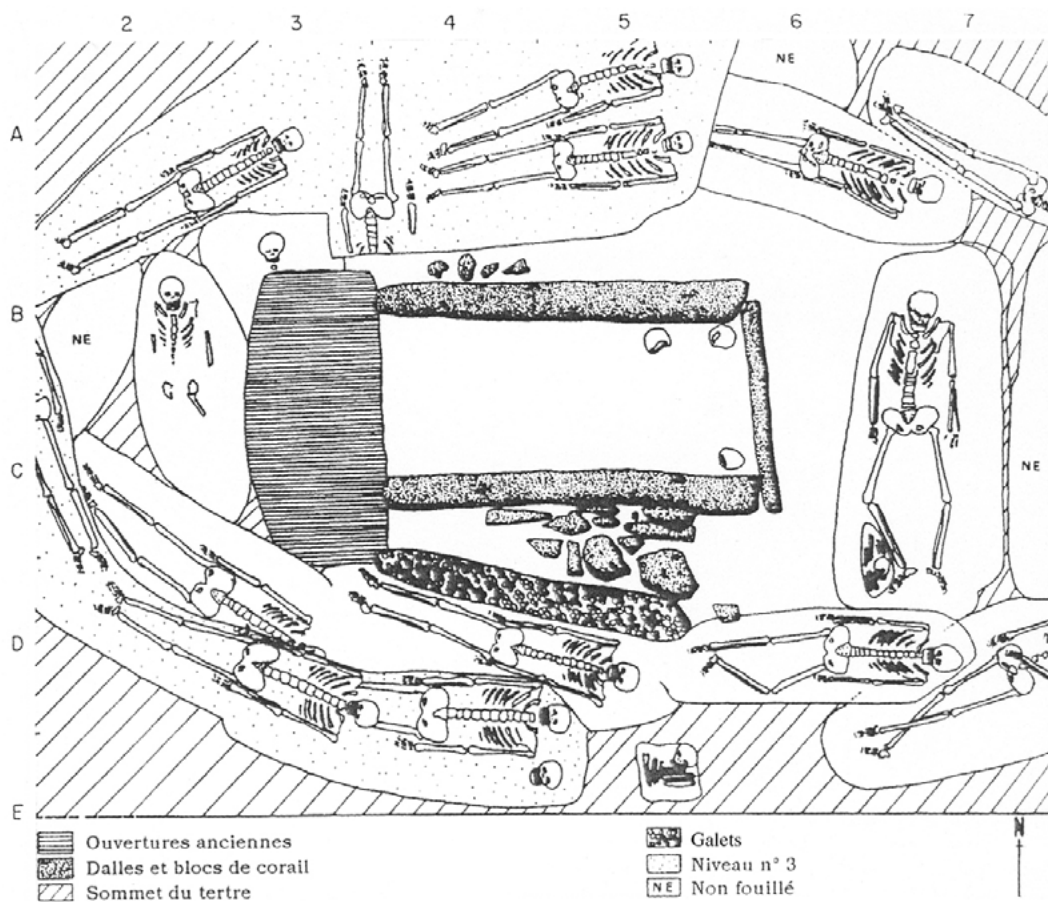
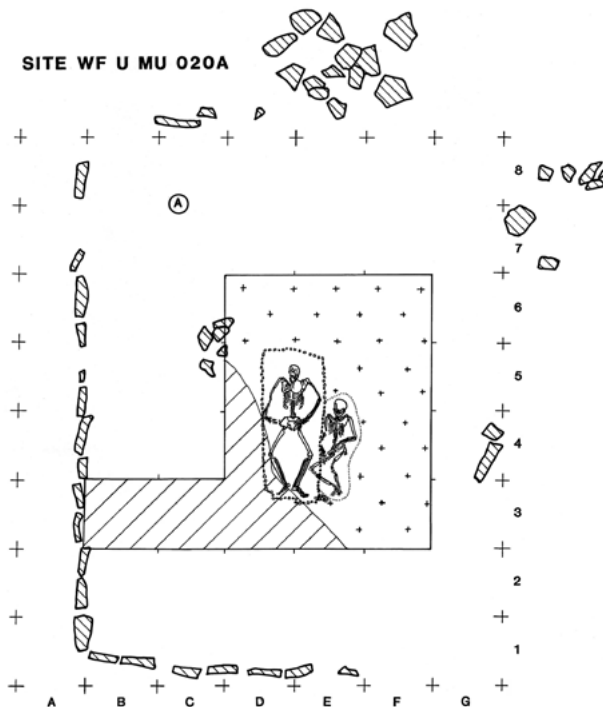


Fig. 3 : Tertre funéraire de Pétania (Wallis; cf. Sand et Valentin, 1991).

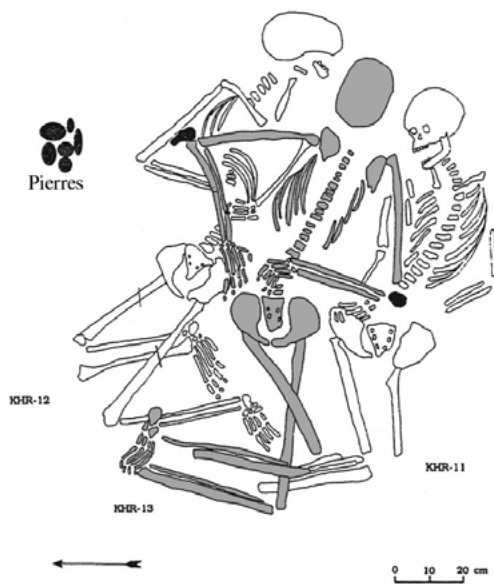
Fig. 4: Sépulture de Atuvalu (Wallis), modifié d'après Frimigacci, 2000 : 149, fig.12.



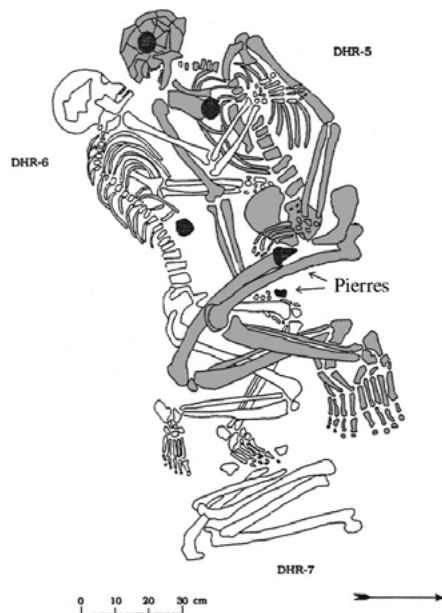
Le sacrifice
humain

233

Mélanésie
Polynésie



KOROLEVU



DELAINI

Fig. 5: Sépultures de Wakaya (Fidji), modifié d'après Rechtman, 1992 : 172 et 176.

Le spectacle de la mort sacrificielle chez les Aztèques

Patrick Johansson

1 Rappelons que le vocable grec *théâtron* signifie «ce qui est donné à voir».

Parmi toutes les approches du sacrifice humain suivies jusqu'à présent, selon les points de vue les plus variés et les plus diverses méthodologies, rares sont celles qui ont considéré la spectacularité de l'acte comme un élément fonctionnel, constitutif de son essence et de sa manifestation. Qu'il s'agisse de la «dette de sang» (*eznextlahualli*), de «l'offrande» (*tla-manaliztli*), du «don de personnes» (*tehuentli*), ou de la «mise à mort» (*tlacamictiliztli*), l'acte sacrificiel est avant tout spectacle dans l'ancien Mexique. Il est fait pour *être vu* ; il est d'une certaine manière *théâtre*¹, mais un théâtre qui s'épanche dans la réalité puisque *l'actant*, pour ne pas dire l'acteur, c'est-à-dire la victime qui incarne le personnage d'une divinité quelconque, meurt de cette consubstantiation rituelle.

Par le don spectaculaire de leur vie, les hommes font voir et sentir à leurs congénères que le sacrifice est nécessaire au bon fonctionnement du monde. Chaque matin, les guerriers morts au combat ou sur la pierre des sacrifices aident le soleil à atteindre son apogée ; chaque soir les *cihuateteo*, les femmes mortes en couches ou sacrifiées, le guident vers le ventre maternel chthonien qui va le régénérer. Comme l'établit la langue nahuatl dans laquelle les notions de «jour» et de «fête» se fondent dans le vocable *ilhuitl*, c'est l'action rituelle (festive) des hommes qui fait le jour et le donne en spectacle. Nous analyserons brièvement ici quelques-unes des manifestations les plus spectaculaires des rites sacrificiels aztèques, non sans avoir auparavant évoqué, en termes généraux, cette mort qui est offerte et qui sacralise.

Le sacrifice
humain

235

Amérique
latine

La mort nahuatl précolombienne

Il est impossible, dans le cadre de cet article, de décrire de manière exhaustive la mort telle que la concevaient les peuples nahuas avant la conquête ; nous nous limiterons donc à énoncer les idées fondamentales qui la définissent.

La mort est sacrée

Quels que soient les facteurs qui la déterminent, la mort nahuatl précolombienne possède un caractère divin. Lors de la création, ou plutôt de l'expansion du monde, les dieux durent mourir pour que s'instaurât

le mouvement spatio-temporel qui le consacra comme tel. La mort est également, comme nous le verrons plus loin, le ventre de la déesse-mère : la terre d'où naissent le maïs et les hommes. Le nom de la nécropole des rois, *Téotihuacan* « lieu où l'on devient divin », confirme le fait que le simple passage de vie à trépas sacralise. Aujourd'hui encore, les défunts sont considérés au Mexique comme des *santitos*, des saints, c'est-à-dire, dans ce contexte culturel, des êtres que la mort a divinisés.

Les lieux de la mort

Si la mort est sacrée en termes généraux, les modalités de son avènement déterminent le destin eschatologique du défunt et les espaces-temps spécifiques qu'il traverse. Les individus qui mouraient de mort naturelle comme « des soleils couchants », ou de maladies non consacrées, devaient traverser le *Mictlan*, « lieu des morts », franchir les obstacles qui s'y trouvaient, avant de renaître, comme l'astre du jour, dans la splendeur héliaque d'un autre destin. Ceux qui se noyaient, mouraient d'hydroisie ou d'une maladie de la peau, allaient au *Tlalocan*, « lieu de Tlaloc », domaine des dieux de la pluie où l'eau abondait et, par conséquent, où se trouvait une végétation luxuriante. Les enfants qui décédaient en bas âge et les suicidés gagnaient l'endroit de la terre où germinait le maïs, *Cinacalco*, « lieu de la maison du maïs ». Enfin, les guerriers qui périssaient au combat ou sur la pierre des sacrifices, et les femmes qui mouraient en couches, accompagnaient le soleil dans son mouvement, et se trouvaient donc dans « la maison du soleil », *Tonatiuh ichan*. Les premiers aidaient l'astre à atteindre le zénith, alors que les secondes guidaient sa descente involutive vers l'ouest et, au-delà, vers le nadir de son cycle.

Selon les divinités qu'elles avaient représentées ou auxquelles elles avaient été immolées, les victimes de sacrifices humains allaient à l'un de ces parages du monde des morts (**fig. 1**).

La mort : un ventre maternel

C'est dans le Mictlan, le monde des morts, que pénètre Quetzalcoatl pour en ramener des os sur lesquels il verse le sang de son membre viril sacrifié. La teneur spermatique de ce sang ne fait aucun doute, pas plus que le caractère matriciel du monde des morts, dimension chthonienne fécondée par un être ouranien. Cette conceptualisation métaphorique est d'ailleurs confirmée par les dires d'une sage-femme pour qui l'enfant sur le point de naître est encore *oc yohuayan*, *oc Mictlan*, « encore dans la nuit, encore dans le monde des morts » (*Codex de Florence*, livre VI, ch. 27). La mort, tel un ventre maternel, génère et régénère les êtres.

Le sacrifice
humain

236

Amérique
latine



fig. 1, p. 245

Mort et vieillissement

Si les anciens Mexicains, comme tous les hommes, craignaient la mort, ils étaient surtout préoccupés par le vieillissement des êtres et du temps. Ils pensaient qu'un processus ininterrompu de dégradation physiologique et animique, dû au vieillissement, conduirait inexorablement le monde à un état d'inanité semblable au chaos qui avait précédé la structuration du cosmos *in illo tempore*. Le mouvement *ollin* était la condition *sine qua non* de la vie sur terre, et ce mouvement était soumis aux lois de l'entropie, ce qui rendait nécessaire sa régénération périodique. La mort seule pouvait interrompre la dégénération progressive du temps et le régénérer (Johansson, 2000).

La mort : un régénérateur des êtres et du temps

Contrairement à la plupart des cultures où elle est une fin absolue, même si elle représente le commencement d'une autre vie, la mort nahuatl est génitrice et régénératrice. C'est dans ses entrailles que l'homme est fécondé, et là qu'il retourne pour être régénéré – d'une manière qui n'est pas toujours très claire, car les documents qui concernent cette partie du cycle vital indigène ont été fortement interpolés par les Espagnols. En revanche, la mort et la régénération du mouvement spatio-temporel sont manifestes. Tous les cinquante-deux ans, les sacerdotes réalisaient en grande pompe les obsèques du temps « vieux » et incinéraient cinquante-deux roseaux qui représentaient les cinquante-deux ans passés, donc « défunts ». La cérémonie était un rite mortuaire semblable à celui qui était effectué lorsqu'un roi mourait. La période de cinquante-deux ans a une valeur cardino-temporelle (treize ans fois quatre), très certainement, mais elle correspond également à un âge exemplaire, celui du dieu de l'espace-temps Quetzalcoatl, et de manière plus concrète, à la durée fonctionnelle d'une existence. Un texte de l'historien Ixtlilxochitl indique d'ailleurs, qu'à une époque, les rois toltèques qui atteignaient cet âge fatidique devaient se retirer. Le temps et les êtres qui s'y inscrivent devaient mourir « à temps » pour ne pas continuer à dégénérer et mourir tout à fait.

Le sacrifice
humain

237

Amérique
latine

Le spectacle de la mort sacrificielle

La mise à mort aurait pu être discrète, furtive, sans laisser pour cela d'être solennelle. Elle constitue au contraire chez les Aztèques, au moment de la conquête, la culmination d'une séquence rituelle spectaculaire, un climax émotionnel vécu par toute une communauté et non seulement par ceux qui y participent directement.

En dehors de quelques immolations qui sont réalisées dans le *Tlillancalli* «la maison de la noirceur», derrière un voile qui masque intentionnellement (et théâtralement) le geste, les sacrifices humains sont fait pour être vus. Évoquant le combat sacrificiel de *Tlacaxipehualiztli*, fray Diego Durán indique que «toute la ville se réunissait pour ce spectacle face au temple de l'idole où l'on faisait ce sacrifice» (Durán 1, 99) (fig. 2).



fig. 2, p. 245

L'appréhension visuelle de la mort sacrificielle par la communauté réunie ne se limite pas au «moment fort» qu'elle constitue, mais concerne également toute la diégèse mythologique qui la détermine et à laquelle elle s'intègre. Grâce au récit qu'il ponctue, ce moment se dilate et imprègne toute la temporalité, qui n'est plus alors qu'imminence de la mort ou son contre-climax. Au niveau psychologique, il est probable que le spectacle de la mort sacrificielle ait permis des transferts pulsionnels, un «drainage» fonctionnel de rémanences thanatiques et érotiques, et plus généralement une saine catharsis.

L'immolation de la fille d'Achitometl de Colhuacan

Les Mexicas une fois installés à Tizaapan, sur le territoire de Colhuacan, leur dieu tutélaire Huitzilopochtli s'adresse en ces termes aux deux principaux théophores, après leur avoir ordonné de ramener la fille du roi Achitometl : «Ô mes pères, je vous ordonne (ceci) : la fille d'Achitometl, tuez-la, écorchez-la, et lorsque vous l'aurez écorchée, faites qu'un prêtre s'y introduise (dans sa peau)» (*Crónica Mexicayotl*, 55-56).

La mise à mort et l'écorchement transforment la fille d'Achitometl en un personnage divin : Yaocihuatl «la femme guerrière», dans la peau de laquelle se glisse le jeune prêtre. Le fait est hautement symbolique, puisque la «femme guerrière» représente désormais la femme fécondée : la terre, qui va lutter contre les éléments afin de mener à bien sa grossesse et donner le jour au maïs.

La fille du roi de Colhuacan étant devenue, par son sacrifice, la déesse-mère, ou plus exactement, grand-mère (*toci*) des Mexicas, les choses auraient peut-être pu en rester là. Or, il se trouve que pour compléter la séquence actancielle «mytho-logique», il fallait que le père *vît* sa fille écorchée et que les mexicas *vissent* le père qui *voyait* : «Ô seigneur, ô roi, nous te causerons une grande douleur, nous tes grands-parents, tes sujets. Regarde, salue ta déesse» (*Crónica Mexicayotl*, 57).

Le roi dépose les feuilles de papier enduites de caoutchouc liquide, le copal, les fleurs, le tabac, les aliments, et tranche la tête de plusieurs caïlles devant l'être divinisé qui se tient dans la pénombre. Il allume ensuite l'encensoir et découvre, comble de l'horreur, que l'habit qui recouvre le prêtre n'est autre que la peau de sa fille écorchée. Au-delà

du « modèle exemplaire » de sacrifice et d'écorchement que fournit cette séquence narrative, il convient de souligner les rapports spécifiques qui s'établissent entre le regardé (la victime) et les regardants, et entre le regardé qui regarde et ceux qui le regardent regarder.

Le regardé par excellence, c'est la victime sacrifiée ou en train de l'être. Elle focalise tous les regards. Le regardant par excellence, le père², est à son tour l'objet d'un regard qui définit sa relation avec le regardé et avec ceux qui le regardent.

Les combats ludo-sacrificiels

Dans le cadre des fêtes qui avaient trait au mouvement de l'univers, un combat sacrificiel précédait l'immolation par extraction du cœur. La victime, un captif généralement réputé pour son courage, se confrontait successivement à quatre guerriers mexicains : deux « aigles » et deux « jaguars », et un cinquième, gaucher, si celui-ci n'avait pu être convenablement vaincu par les quatre premiers (fig. 3).

Un ludisme tragique régnait du fait que la victime, attachée par un pied ou par la taille à une pierre, *temalacatl*, ne possédait pour se défendre que des armes fictives de bois, de plumes ou de papier, alors que ses adversaires étaient armés jusqu'aux dents. Les guerriers et la victime dansaient au son des tambours, entre des offensives au cours desquelles les premiers cherchaient à blesser le second qui se défendait comme il le pouvait, mais toujours de manière rituellement théâtrale. L'issue du combat étant nécessairement fatale pour elle, la victime jouait généralement son rôle de plein gré dans la mise en scène de sa propre mort devant la communauté réunie. Lorsque le sang giclait d'une blessure, des conques et des flûtes dramatisaient l'action (Durán I, 98).

Le caractère *spectaculaire* du combat sacrificiel ne fait aucun doute, pas plus que celui de la mort solennelle par arrachement du cœur qui suivait. « Celui qu'on nomme *Yohuallahuahua* le prenait et le plaçait sur l'arête de la pierre ; il lui ouvrait la poitrine et lui arrachait le cœur, qu'il offrait au soleil avant de le jeter dans un récipient de bois. Un autre sacerdote prenait alors un roseau creux, le plongeait dans le trou d'où ils avaient extrait le cœur et, le baignant de sang, il offrait de nouveau ce sang au soleil » (*Codex de Florence*, livre II, ch. 24).

D'autres sources signalaient que ce roseau était parfois placé dans l'ouverture béante de la poitrine à la manière d'une paille, pour que le soleil s'y abreuvât directement. Le combat rituel qui mettait en scène la gestation agonistique et l'avènement du cinquième soleil permettait également une appréhension visuelle, presque somatique, de la naissance et de la mort du temps et des hommes.

2 Entre le sacrifiant et le sacrifié s'établit, chez les Aztèques, une relation de père à fils.



fig. 3, p. 246

Le sacrifice
humain

239

Amérique
latine

Le jeu de pelote

Le jeu de pelote et les sacrifices qui s'y rattachent se situent dans le même cadre ludique-agonistique. Le caractère spectaculaire de l'acte rituel est ici évident, du moins pour ce qui est du jeu lui-même. Quant au sacrifice du vainqueur ou du vaincu, selon les circonstances, il était vu par ceux qui avaient assisté au jeu. Dans certains cas, la victime sanguinolente était traînée sur le terrain pour que la terre s'imbibe de son sang. Cet acte sacrificiel de fécondation devait être vu pour être pleinement fonctionnel (**fig. 4**).



fig. 4, p. 246

Une oblation spectaculaire au cinquième soleil

La fête *Nahui Ollin*, «Quatre-mouvement», dédiée au soleil, culminait par un sacrifice humain qui devait alimenter la kinésie de l'astre-dieu. Toute une mise en scène précédait cet acte suprême, au terme duquel un captif, muni d'un sceptre, d'un bouclier, et d'une charge d'offrandes, gravissait lentement les marches d'un escalier qui le conduisait, au «zénith» de sa démarche rituelle, à la mort. «Il s'arrêtait un instant à chaque marche, selon les instructions qu'il avait reçues, pour imiter le cours progressif du soleil ici sur terre, pas à pas, et il mettait ainsi longtemps à monter les marches» (Durán I, 107).

Le captif s'adressait alors solennellement et de manière théâtrale au soleil, puis quatre sacrificateurs montaient les marches, des quatre côtés du temple, le saisissaient et le disposaient sur la pierre de sacrifice de telle manière que le cinquième puisse lui trancher la gorge. La tête roulait et le sang se répandait sur l'image du soleil gravée dans la pierre. Une fois la victime entièrement vidée de son sang, le sacrificateur lui ouvrait la poitrine pour en retirer le cœur, qui était ensuite tenu à bout de bras, dans la direction du soleil, «jusqu'à ce qu'il refroidisse» (Durán I, 107).

Un spectacle de dissuasion?

Les ennemis des Aztèques étaient parfois invités à assister aux cérémonies sacrificielles qui avaient lieu à Mexico, en particulier aux combats «gladiatoires» qui s'y réalisaient et à la danse *motzontecomaitotia*, «danser avec les têtes», qui suivait la décapitation des victimes, au cours de laquelle les dédicants chantaient et dansaient avec «les têtes des captifs saisies par les cheveux» dans la main droite. «Ceux avec qui Motecuhzoma était en guerre venaient secrètement voir ce spectacle et y être présents. Il s'agissait des gens de Huexotzinco, Tlaxcala, Nonoalco, Cempoalla et d'autres endroits, et les Mexicains les cachaient pour qu'ils aillent ensuite raconter chez eux ce que l'on faisait des prisonniers» (*Codex de Florence*, livre II, ch. 21).

Tout porte à croire que ces invitations faites à l'ennemi d'assister aux sacrifices et aux cérémonies qui s'en suivaient, avaient un caractère dissuasif. Pourtant, si l'on considère que les guerres livrées aux nations ci-avant nommées étaient des guerres conventionnelles, correspondant à la *Xochiyaoyotl* ou « guerre fleurie », au cours desquelles les belligérants faisaient provision de victimes pour leurs sacrifices, on ne voit pas pourquoi les Aztèques auraient tenté de dissuader des « partenaires » dont ils avaient besoin pour leurs joutes guerrières. Il s'agirait plutôt de la culmination sacrificielle de combats rituels à laquelle étaient conviés ceux qui y avaient participé, même s'ils étaient des ennemis jurés. Ils venaient voir avant tout comment mouraient leurs ressortissants, ce qui obligeait ces derniers à mourir courageusement. Leur présence et leur regard auraient donc eu une fonction spécifique dans l'engrenage cérémoniel, et il est très probable, par ailleurs, qu'un regard porté sur ces regards ait contribué à l'intensité du climax émotionnel généré par le sacrifice. Les notables ennemis invités voyaient leurs fils, leurs frères, ou leurs neveux immolés dans les conditions agonistiques et ludiques déjà évoquées, décapités, leurs têtes suspendues par les cheveux aux bras de leurs capteurs.

Quelle était, au-delà d'une profonde tristesse, la teneur des sentiments générés par un tel spectacle? Était-ce, d'une certaine manière, une ultime épreuve pour les adversaires, qui pouvaient contenir stoïquement leur émotion *et vaincre*, ou craquer et être vaincus? Quel genre d'émotion déclenchait alors le regard porté sur ces regards? La douleur des uns provoquait-elle la jouissance des autres? Cette jouissance était-elle fonctionnelle ou pathologique? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre et qui renvoient, en dernière instance, à une sociologie du spectacle et à une phénoménologie du regard chez les Aztèques.

Ochpaniztli « le balayage »

La mimesis théâtre-rituelle correspondant à la fête *Ochpaniztli*, « le balayage », représentait la fécondation de la terre et tendait à induire la naissance ou renaissance du maïs.

Tout commençait par la désignation de la victime qui allait représenter la déesse-terre Toci, et l'annonciation *neyolmaxitiliztli* faite à celle-ci, à la lettre « acte d'atteindre le cœur ». Les jours suivants, la déesse, qui allait périr une vingtaine de jours plus tard sur la pierre des sacrifices, se rendait au marché qu'elle piétinait rituellement. Des sages-femmes l'accompagnaient, la réconfortaient, l'amusaient afin qu'elle soit toujours gaie, car si elle s'attristait, il y aurait beaucoup de morts au combat, pour les hommes, et de nombreuses femmes mourraient lors de l'accouchement. Deux « escadrons » de sages-femmes s'engageaient dans des combats

Le sacrifice
humain

241

Amérique
latine

ludiques (*escaramuzas*) qui faisaient rire la victime, tout en représentant le combat que la femme-guerrière (la femme enceinte) doit livrer contre les forces du néant pour ramener son prisonnier (l'enfant ou le maïs).

Pendant tout ce temps, la femme était *considérée*, au sens le plus profond du terme, comme la déesse Toci, ce qui générerait probablement dans son for intérieur une véritable mutation psychologique de son être mortel en un être divin. Entre autres activités, elle tissait publiquement sa robe et sa chemise. Ce geste aurait pu paraître anodin, si les « spectateurs » n'avaient su que ces vêtements étaient destinés à couvrir sa peau écorchée lorsqu'un prêtre la revêtirait après son immolation. Il faut imaginer le *regard* des badauds porté sur cette femme qui tisse consciemment son propre destin.

Sa mise à mort n'en est pas moins spectaculaire : à minuit, dans un silence sépulcral, elle est placée sur le dos d'une autre femme. On lui arrache alors le cœur, avant de la décapiter pour que son sang baigne la femme qui la porte. Elle est ensuite écorchée et sa peau est placée sur le corps d'un jeune prêtre qui devient, à partir de ce moment, l'incarnation de Toci, la déesse-mère, la déesse-terre.

Après quelques escarmouches ludiques (*zacalli*) au cours desquelles Toci poursuit des jeunes guerriers et se laisse poursuivre par eux, au vu de tous les habitants, continuent les rites de fécondation. Des prisonniers de guerre sont sacrifiés en série, les uns après les autres. Toci immole les quatre premiers, puis d'autres sacrificateurs se relaient. Elle se dirige ensuite vers le *tzompantli*³, accompagnée de son fils Cinteotl, le maïs (**fig. 5**).

Des Huastèques, éponymes de la sexualité, dansent autour de la déesse, brandissant des phallus de papier en érection. Après bien d'autres tribulations rituelles, les prêtres de la déesse du maïs Chicomecoatl (7-serpent), revêtus des peaux des prisonniers sacrifiés la veille et juchés sur un petit temple (« la table de Huitzilopochtli »), lancent ou « sèment » toutes sortes de maïs (blanc, jaune, rouge et noir), que les prêtresses de cette même déesse attrapent au vol ou ramassent, dans une joyeuse confusion, peut-être mêlée de crainte (**fig. 6**).

Tititl : la rédemption sacrificielle du vieillissement

Les rites correspondant à l'avant-dernier mois de l'année évoquaient le vieillissement périodique de la terre et son renouvellement. On immolait alors la terre vieillie, Ilamatecuhtli « la Vieille Dame », par extraction du cœur, avant de la décapiter. Un sacerdote vêtu comme la déesse et doublement masqué se saisissait alors de la tête encore sanglante et dansait en rond au sommet du temple. Un masque lui couvrait le visage, l'autre la nuque. Il est probable, vu le contexte temporel de fin d'année,



fig. 5, p. 247

Le sacrifice
humain

242

Amérique
latine

3 *Tzompantli* : structure composée de barres, où l'on enfilait les crânes des décapités.



fig. 6, p. 247

que comme dans le cas de Janus, le premier ait été dirigé vers l'avenir et le second fût « rétrospectif ». La danse que réalisaient les prêtres au sommet du temple, rythmée par celui qui la menait en agitant la tête qu'il avait dans la main, combinait une procession et une rétrocession spectaculaires qui *montraient* le retour cyclique du temps vers l'origine des temps, avant que ne commence une nouvelle année. « Quand il dansait, il marchait en arrière, il levait les pieds vers l'arrière [...] On disait : “la Vieille Dame recule” » (*Codex de Florence*, livre II, ch. 36).

Il est intéressant d'observer, qu'aujourd'hui encore, les gens âgés des montagnes du nord de l'État de Puebla expriment cette régression du temps lorsqu'ils disent, sentant leur mort prochaine, « il est temps pour moi de ramasser mes pas ».

On sacrifiait également, dans ce contexte festif de fin d'année, le dieu de la mort Mictlantecuhtli. « Ils tuaient un prisonnier dont ils disaient qu'il était l'image et la ressemblance de Mictlantecuhtli, paré et vêtu des habits et ornements du dieu ou démon même. En ce même lieu officiait un sacerdote particulier qui s'appelait *Thillantlenamacac*, qui s'enduisait de noir pour assister au sacrifice [...] L'obscurité de la nuit ne lui suffisait pas pour paraître noir et obscur, il y ajoutait encore de la noirceur à l'aide de l'encre dont il s'enduisait » (Torquemada III, 222).

La fin de l'année était l'occasion de rites sacrificiels qui évoquaient de manière spectaculaire la régression, la mort, et permettaient ainsi une appréhension visuelle et probablement somatique du temps.

Expression la plus tragiquement manifeste du besoin de sacrifier, l'oblation d'êtres humains a acquis au cours de l'histoire des Aztèques un caractère spectaculaire et festif qui s'est intégré peu à peu à sa fonctionnalité proprement religieuse. D'abord simple épiphénomène de la puissance et de la richesse de Mexico-Tenochtitlan, le geste rituel et sa théâtralité sont vite devenus des éléments structurants de l'acte sacrificiel. Dans ce nouveau contexte, l'immolation devait être vue par les dieux, mais aussi par les hommes, pour être performante. Les regards, et les regards portés sur les regards, changèrent alors très probablement la vision que l'homme avait de l'existence et de la mort ■

Le sacrifice
humain

243

Amérique
latine

Bibliographie

- Codex Borgia*, *Comentarios de Eduard Seler, copia facsimilar*, 3 vol., Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1980.
- Codex Borbonicus*, Editorial Siglo XXI, Mexico, 1981.
- Codex de Florence (Testimonios de los informantes de Sahagún)*. *Facsimile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana*, Giunte Barbera, Mexico, 1979.
- Codex Magliabechiano*, Akademische Druck, Verlagsanstalt, Graz, 1970.
- Crónica Mexicayotl*, Fernando de Alvarado, UNAM, Mexico, 1992.
- Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vol., Editorial Porrúa, Mexico, 1967.
- Ixtlilxóchitl*, de Alva Fernando, *Obras Históricas*, UNAM, Mexico, 1975.
- Johansson, P., 1993. *La palabra de los Aztecas*, Editorial Trillas, Mexico.
- Johansson, P., 2000. Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino, in: *Estudios de Cultura Náhuatl* 31, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico.
- Johansson, P., 2002. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Secretaría de Cultura, Puebla.
- Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 1992.



Fig. 1. La déesse de la mort. *Codex Borgia*, pl. 16.

Le sacrifice
humain

245

Amérique
latine

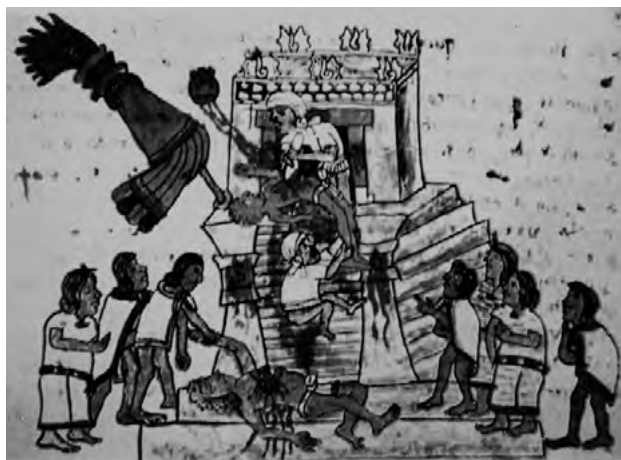


Fig. 2. Le spectacle de la mort sacrificielle.
Codex Magliabechiano, pl. 70.



Fig. 3. Sacrifice «gladiatoire».
Codex Magliabechiano, pl. 30

Le sacrifice
humain

246

Amérique
latine



Fig. 4. *Codex Borgia*, pl. 21.

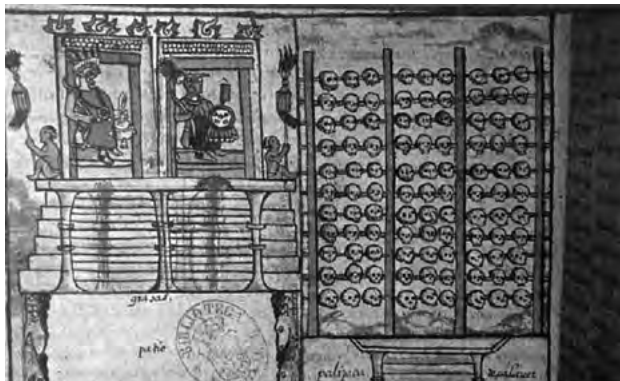


Fig. 5. Le *Tzompantli*, Durán 1, pl. 4.



Fig. 6. Le sacrifice de Chicomecoatl.
Codex Borbonicus, pl. 31.

Le sacrifice
humain

247

Amérique
latine

À propos de la scène de l'Addaura (Sicile)

248

Jean Guilaine

Je souhaite attirer l'attention sur une scène d'art rupestre, à la signification controversée, mais susceptible de recouper pour partie le thème débattu ici. Cette communication doit être considérée comme un peu marginale, et ceci pour au moins deux raisons :

— Chronologiquement, elle concerne une période très ancienne en regard de la plupart des sujets abordés lors des tables rondes sur le sacrifice tenues à Toulouse. On peut en effet dater la scène en question d'au minimum 12 000 ans — peut-être 14 000 —, c'est-à-dire lors de la fin du paléolithique supérieur (épigravettien final italien, culture en gros contemporaine du magdalénien final de nos régions), vers 12 000/10 000 avant notre ère.

— Deuxième bémol : il s'agit d'une scène d'art préhistorique dont l'interprétation est sujette à caution. S'agit-il de la représentation d'une initiation, d'une exécution liée à un châtiment, ou de la suppression de sujets qui pourrait correspondre à une offrande ou à un « sacrifice » humain ? Dans cette dernière hypothèse, il conviendrait de donner à ce terme une signification un peu lâche et dont la définition fournie dans le texte de présentation du colloque — « mise à mort ritualisée d'êtres humains » — me convient assez.

Avant de passer au vif du sujet, je voudrais néanmoins rappeler une évidence : les êtres humains sont, en regard du bestiaire, très rarement représentés dans l'art paléolithique. C'est un peu comme si l'espèce humaine n'avait pas souhaité se mettre en scène, alors que les signes abstraits d'un côté, les animaux traités de façon naturaliste de l'autre, sont largement figurés. Lorsque les humains sont représentés, ils sont fréquemment traités de façon imprécise, sommaire, avec une certaine abstraction, voire de façon caricaturale. L'exemple classique est celui de la scène dite « du puits » de Lascaux où un bison blessé, qui perd ses entrailles, charge ou a chargé un homme qui tombe à la renverse et qui est, probablement, déjà mort. On note une opposition flagrante entre le style naturaliste de l'animal et celui du personnage, à la fois rigide, limité à une morphologie sèche et assez schématique.

On pourrait en dire de même de ces représentations, plus anthropomorphiques que réellement humaines, qui caractérisent l'art paléolithique du Sud-Ouest (Cougnac, Pech-Merle, Combrel, Gourdan). Un fait

doit être souligné : ces sujets sont parfois dardés de projectiles, qui les pénètrent. A-t-on voulu figurer des humains criblés de javelots, peut-être pour évoquer des sujets réprouvés, ou faire allusion au thème du châtiment ou de la cible humaine ? Il existe aussi quelques « hommes tués » dans l'art quaternaire. Le plus ancien connu pourrait être le sujet de la grotte Cosquer, près de Marseille : un anthropomorphe (mais dont les « jambes » s'apparentent plutôt à l'arrière-train d'un animal : phoque ?) est allongé sur le dos, bras levé, main ouverte ; une sagaie traverse sa poitrine ; un long javelot le pénètre de part en part depuis les reins jusqu'à la tête. Le concept de meurtre, d'exécution capitale, pourrait être bien présent dès cette époque, globalement évaluée à -25 000/-20 000 ans (Clottes et Courtin, 1994).

En regard de l'aspect imprécis de ces sujets, ceux dont je vais vous entretenir ont une allure humaine peu discutable, souvent même avec un rendu parfaitement maîtrisé des diverses proportions du corps. Ils ont été incisés dans une petite cavité du mont Pellegrini, près de Palerme, dans la partie occidentale de la Sicile, à laquelle les préhistoriens donnèrent le nom « d'Addaura 2 ». On a gravé dans cette cavité divers signes, ainsi que des figurations animales (équidés, bovidés, cervidés), en plusieurs phases chronologiques (les chercheurs en distinguent généralement quatre), ce qui a entraîné, comme c'est souvent le cas sur les parois ouvragées, des situations de superposition de certaines figures.

La scène qui nous intéresse plus particulièrement est bien connue des spécialistes de l'art paléolithique en raison de son caractère original. Elle regroupe onze personnages qui s'ordonnent selon une construction bien réglée. Neuf d'entre eux, debout, périphériques, entourent deux sujets centraux, disposés à plat ventre et recroquevillés. Les sujets verticaux se singularisent à la fois par leur aspect et par leur attitude. L'aspect d'abord : plusieurs de ces individus sont affublés d'un visage à bec d'oiseau et la plupart ont une chevelure ou une coiffe très développée, un peu rejetée en arrière. On a évoqué le port d'un masque, sinon d'une sorte d'ample cagoule recouvrant l'ensemble de la tête. On peut constater aussi que ces personnages sont très agités : jambes écartées, ployées ou en mouvement, bras tantôt levés, tantôt tendus, tantôt en train de bouger. Un individu comporte notamment un bras dressé, l'autre coudé ; un autre présente des mains jointes. L'artiste a voulu clairement rendre le mouvement, une sorte d'excitation générale, partagée par tous les acteurs. Au cœur de la scène, deux sujets, apparemment plus graciles, peut-être plus jeunes, sont dans une posture tout à fait singulière : ils reposent sur l'abdomen, les jambes sont rabattues sur les fesses ; l'un a les bras ballants, l'autre les a rabattus sur la nuque (**fig. 1**). Dans les deux cas, les sexes sont très nettement figurés, ce qui pourrait signifier l'érection. En effet, le sexe des personnages verticaux

Le sacrifice
humain

250

Sicile



fig. 1, p. 255

est également rendu, mais il se limite dans ce cas à une ligne incisée, donc un membre en situation de flaccidité. Il y a par conséquent une volonté d'opposer les deux états : sexes bien marqués pour les deux sujets centraux, à peine soulignés pour les individus périphériques.

Ainsi sont les données brutes. S'agissant à présent de l'interprétation, cette scène a donné lieu à des hypothèses diverses que l'on peut globalement ramener à deux explications principales.

— (1) L'une, défendue par Jole Bovio Marconi et Paolo Graziozi, considère les individus périphériques en état d'excitation manifeste comme des personnages en train de danser, accomplissant peut-être une danse rituelle autour des deux personnages centraux. Ceux-ci seraient en train de réaliser des figures acrobatiques, désarticulant au maximum leur corps pour exécuter des mouvements tout à fait spectaculaires. La littérature archéologique les désigne souvent sous l'expression « les acrobates de l'Addaura ». Les auteurs que je viens de citer interprètent les parties génitales non comme un sexe en érection, mais comme une sorte d'étui pénien protecteur que peuvent porter certains athlètes lors de mouvements violents. Dans la même veine explicative se situe l'opinion de Franco Mezzena, qui pense que les jeunes gens seraient même projetés par les participants périphériques : ceux-ci les répercuteraient de l'un à l'autre comme des baluchons balancés dans l'espace. On pourrait ainsi reconnaître des sujets lanceurs, bras levés dans l'effort (en haut de la scène), et des sujets récepteurs (à gauche et en bas), bras tendus pour « réceptionner » les adolescents. L'interprétation sous-jacente serait celle d'une scène d'initiation, une sorte de rite de passage à l'âge d'adolescent ou à l'âge d'homme, qui consisterait à martyriser les candidats pour les endurcir, à leur faire subir une sorte d'épreuve à la fois pénible, dangereuse, peut-être vexatoire, avant de les admettre dans la « classe » supérieure. Je passe rapidement sur l'explication qui voudrait voir dans les deux jeunes gens les protagonistes d'une scène d'accouplement entre homosexuels : la position inversée des deux sujets rend peu vraisemblable cette hypothèse.

— (2) Alberto Carlo Blanc et Ginetta Chiappella ont proposé une explication très différente. Les personnages centraux ne seraient nullement des gymnastes, mais les « victimes » d'une cérémonie de mise à mort rituelle par étouffement. Et c'est cette version explicative qui peut nous intéresser directement dans le cadre du thème du colloque. Dans cette optique, les deux personnages auraient été volontairement placés de force dans une position inconfortable, afin de subir un rite initiatique particulièrement stressant, voire d'être carrément exécutés par une sorte d'auto-strangulation. Ce calvaire consiste à replier les jambes de la victime vers l'arrière, en forçant au maximum sur celles-ci, puis à lier les chevilles par une corde

Le sacrifice
humain

251

Sicile

qui se termine autour du cou par un noeud coulant. Le corps, globalement arqué, se trouve placé en position basculante et la fatigue à maintenir les jambes fortement ployées impose très vite le relâchement du sujet : celui-ci a tendance à rabattre ses jambes, donc à tendre la corde qui provoque l'étouffement ; c'est là une sorte de supplice qui aboutit à l'auto-asphyxie. En Sicile, on appelle cela, d'un terme populaire, « l'incaprettamento » et on dit que la mafia a souvent utilisé cet artifice pour se débarrasser des traîtres ; on l'aurait aussi pratiqué lors de la guerre de Corée : des prisonniers anglais auraient été victimes de ce supplice (Blanc, 1955).

On retrouve sur les sujets de l'Addaura la corde tendue entre les chevilles et le cou. S'il est vrai que, sur l'un des sujets, le noeud coulant n'apparaît pas au niveau du cou, on doit penser que ces figurations ne font pas toujours preuve d'un grand réalisme de détail et peuvent, comme le reconnaît Anna Vigliardi, se limiter à une certaine approximation (Vigliardi, 1992). On peut aussi, en prenant les gestes au pied de la lettre, estimer que le sujet d'en bas n'est pas encore mort et que, dans un geste de résistance ultime, il porte ses mains à la nuque pour desserrer le noeud qui l'étouffe. Dans cette perspective, le sujet du haut, lui, serait déjà mort, comme en témoigneraient ses bras ballants. Il aurait lâché prise et, peut-être, l'aurait-on dès lors débarrassé du noeud coulant (**fig. 2**).

En retenant cette hypothèse d'un supplice douloureux, deux voies interprétatives peuvent être avancées :

- l'une ferait de cette scène la représentation d'un rite initiatique. On soumettrait les candidats à une épreuve à la fois douloureuse et dangereuse pour les rendre stoïques et résistants à la souffrance. Pour les aguerrir, on leur ferait voir la mort de près en les asphyxiant, puis, au tout dernier moment, on desserrerait le noeud coulant pour les libérer. Au fond, on les ferait souffrir pour les rendre plus forts.
- l'autre hypothèse nous mettrait bel et bien en présence d'une exécution destinée à faire disparaître deux victimes choisies parmi les membres de la communauté. Il pourrait donc s'agir d'un châtiment, dans le cas de condamnés, ou d'un « sacrifice » (au sens de mise à mort ritualisée), si l'on est en présence de sujets sélectionnés pour rendre leur mort bénéfique.

L'idée d'un supplice mortel semble confirmée par plusieurs détails :

- l'érection des personnages. On sait que de telles manifestations peuvent se produire lors d'étranglements ou de pendoings : un relâchement des sphincters peut entraîner l'émission de sperme ou, au plan anal, des évacuations fécales. Il est intéressant aussi de constater que le sujet mourant de Lascaux est peut-être, lui aussi, ithyphallique.



fig. 2, p. 255

Le sacrifice
humain

252

Sicile

— un autre trait physiologique des étouffements ou des pendaisons est constitué par la langue pendante, qui pourrait être figurée sur le sujet du bas.

— enfin, on observera le caractère particulier d'un personnage de la scène : plus petit (peut-être est-ce une femme?), il semble tenir sur ses épaules un sac destiné à emporter l'une des dépouilles. On pourrait trouver confirmation de cette hypothèse dans une scène voisine où l'on voit un personnage, probablement féminin (seins? ventre gonflé), porter sur son dos un lourd fardeau, peut-être un sac contenant également une victime. Il est précédé par un autre sujet, masculin, chargé, lui aussi, d'une possible dépouille dont le tronc n'est pas visible, mais dont il est néanmoins possible de distinguer la tête avec les bras pliés sur la nuque, à la façon du sujet inférieur de la scène principale, deux cordes étant visibles au niveau du front du « porteur », et l'une des deux jambes ployée de la victime étant appliquée contre son épaule.

Ces diverses observations semblent bien confirmer l'hypothèse de la mise à mort. On peut évoquer la possibilité de meurtres rituels à finalité régénératrice ou purificatrice. L'ambiance cérémonielle de l'instant est notamment entretenue par le port des masques, les danses ou les invocations des officiants, donc la création d'une ambiance surnaturelle, d'une dramatisation orchestrée. La figuration de l'érection des suppliciés est intéressante, instant ultime de la virilité des sujets, et donc peut-être indice de fécondité. On observera aussi que le cerf, unique animal de la scène, est, compte tenu de sa position, probablement mort, lui aussi sacrifié.

L'ethnologie offre d'assez nombreux exemples d'exécutions d'humains ou d'animaux sans effusion de sang : A. C. Blanc (1955) en rapporte un certain nombre en Asie (Chine, Tonkin, Asie centrale, Sibérie — exécution des vieillards) ou en Afrique (Dahomey, Afrique du Sud). L'archéologie, de son côté, a montré combien les sujets protohistoriques ou des débuts de l'histoire mis au jour dans les tourbières du nord de l'Europe avaient été étranglés (certains comme l'homme de Tollund ont encore conservé la corde à leur cou), puis leur corps jeté dans les marécages.

Cette façon d'exécuter les gens serait donc très précocée. Fernand Benoit se demande si la scène de l'Addaura n'est pas une très ancienne manifestation du rituel du sacrifice humain, dont il a lui-même relevé des exemples en Gaule ou chez les Étrusques. En particulier, le priapisme de l'exécuté aurait symbolisé concrètement « l'union de la mort et de la génération, première représentation d'un "mystère" destiné à provoquer par le sacrifice la renaissance de la vie nouvelle ».

Enfin, la scène de l'Addaura ne doit pas être systématiquement perçue comme la narration d'un événement dramatique authentique. Elle peut être aussi saisie comme une sorte de code, de mise en garde :

Le sacrifice
humain

253

Sicile

tel sera le châtimeut de ceux qui outrepasseront certaines règles sociales. On peut aussi y voir une « histoire » inscrite dans la mythologie du groupe, déchiffrée par des « initiés » à ceux qui venaient observer le panneau gravé de la cavité palermitaine.

Quoi qu'il en soit, je soumetts à votre sagacité ce document dont l'intérêt, je l'espère, ne vous échappera pas, compte tenu de sa haute ancienneté ■

Bibliographie

- Benoit, F., 1955. À propos des « acrobates » de l'Addaura : rite et mythe, *Quaternaria* 2 : 209-211.
- Blanc, A.C., 1954. Considerazioni su due figure dell'Addaura, *Quaternaria* 1 : 176-180.
- Blanc, A.C., 1954. Il sacrificio umano dell'Addaura e il nesso ideologico tra morte e generazione nella mentalità primitiva, *Quaternaria* 1 : 184-186.
- Blanc, A.C., 1955. Il sacrificio umano dell'Addaura e la messa a morte rituale mediante strangolamento nell'etnologia e nella paletnologia, *Quaternaria* 2 : 213-215.
- Bovio Marconi, J., 1953. Incisioni rupestri dell'Addaura (Palermo), *Bulletino di Paletnologia italiana* 8, v : 5.
- Chiappella, V., 1954. Altre considerazioni sugli « acrobati » dell'Addaura, *Quaternaria* 1 : 181-183.
- Clottes, J. et Courtin, J., 1994. *La grotte Cosquer*, Le Seuil, Paris.
- Graziozi, P., 1973. *L'arte preistorico in Italia*, Sansoni, Florence.
- Guilaine, J. et Zammit, J., 2001. *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Le Seuil, Paris.
- Mezzena, F., 1976. Nuova interpretazione dell'incisioni parietali paleolitiche della grotta Addaura a Palermo, *Revista di Scienze Preistoriche* 31 : 61-85.
- Vigliardi, A., 1992. L'arte paleolitico del Monte Pellegrino. Le incisioni rupestri delle grotte dell'Addaura et di grotta Niscemi, *Panormus* 3, 2 : 55-93.

Fig. 1. La scène de l'Addaura 2, paroi orientale, phase 3 : les personnages et le cervidé (d'après F. Mezzena).



Fig. 2. La scène de l'Addaura : détail des deux personnages centraux (d'après A. C. Blanc).



Le sacrifice
humain

255

Sicile

**Sacrifices humains
chez les Gaulois.
Réalités
du sacrifice,
réalités
archéologiques**

Jean-Louis Brunaux

La question de la réalité du sacrifice humain en Gaule ne se pose pas. Dans une récente synthèse (Brunaux, 2000 : 150-171), j'ai montré que les sources antiques sont suffisamment nombreuses et précises pour accréditer l'existence de quelques pratiques de sacrifices humains. L'examen plus approfondi de ces mêmes textes antiques permet néanmoins de nuancer le propos. Ainsi ces témoignages se répartissent aisément en deux classes. La première, comprenant les textes les plus connus, ceux de Cicéron notamment, est paradoxalement la moins utilisable à des fins ethnographiques, voire la plus trompeuse. Elle est entièrement sous-tendue par un *topos* bien connu, celui de la barbarie des peuples voisins des mondes romain et grec. L'accusation de pratiquer le sacrifice humain en est le thème principal, développé autant dans les plaidoiries de Cicéron que dans l'œuvre poétique de Lucain ou l'encyclopédie naturaliste de Pline.

Il va sans dire que cette documentation est plus précieuse pour la connaissance de l'univers mental des Romains, et la représentation qu'ils se faisaient du monde étranger, que pour une approche sérieuse des rites sacrificiels gaulois. L'autre classe de documents, plus disparate par nature, comprend quelques descriptions relativement circonstanciées de sacrifices humains, soit d'allure très originale (tel ce sacrifice à fonction divinatoire chez Diodore de Sicile), soit liés à des événements historiques, avant ou après une bataille, par exemple. La précision des faits enregistrés et celle du vocabulaire utilisé, ainsi que le caractère non conventionnel de ces rites, excluent toute falsification idéologique, même si les faits rapportés peuvent avoir été partiellement mal compris ou surestimés.

De tout cela, il ressort que si les Gaulois des trois derniers siècles précédant notre ère ont bien eu recours au sacrifice d'humains, de tels actes demeuraient exceptionnels. Il est, en effet, remarquable qu'aucun auteur ne conserve une quelconque trace d'une théorie religieuse celtique qui justifierait l'offrande de victimes humaines aux dieux, comme il en allait par exemple chez les Aztèques où, de ces victimes, dépendait tout l'ordre cosmique. Il est tout aussi intéressant de noter que la connaissance que nous avons de la civilisation celtique à cette époque révèle l'existence de plusieurs classes sociales distinctes, d'un fonctionnement politique s'orientant vers la démocratie et d'une caste sacerdotale puissante

(les druides) prônant les valeurs morales et philosophiques, éléments qui s'opposent à l'éventualité de cette pratique sacrificielle généralisée ou même seulement courante.

Le sacrifice humain, en tant que pratique rituelle exceptionnelle, utilisée dans des buts très particuliers (divination, purification d'une armée ou d'une ville, action de grâce, etc.) ou à la faveur d'événements (guerre, famine, fléau naturel, etc.) ne pose donc, à mon avis, aucun problème. Sur ce point, les Gaulois paraissent n'avoir point beaucoup différé de leurs voisins grecs et romains qui, jusqu'à la fin du II^e siècle avant J.-C., pratiquèrent de tels rites. Peut-être moins souvent qu'en Gaule, mais nous n'en sommes même pas sûrs.

Les seules difficultés que soulève aujourd'hui ce dossier viennent des archéologues eux-mêmes, qui supposent voire affirment que l'offrande de victimes humaines était courante en Gaule et que bon nombre de vestiges archéologiques en témoignent (dernièrement : Lambot et Méniel, 2000).

Qu'est-ce que le sacrifice humain ?

Mais avant d'examiner dans quelle mesure les réalités archéologiques sont susceptibles de contredire la documentation antique, il importe de s'interroger sur ce que l'on entend par sacrifice humain. Nous verrons, alors, qu'une partie des problèmes posés disparaîtra d'elle-même. Sous la plume des archéologues et des historiens des Celtes, depuis le XIX^e siècle, le sacrifice humain apparaît à tout moment et il est évident que cette notion a servi de fourre-tout à toute mort inhabituelle, qu'elle soit révélée par des textes anciens ou qu'elle le soit par des vestiges osseux découverts dans un contexte surprenant. Entre une mort naturelle ou accidentelle qui donne lieu à ce qui est considéré comme une sépulture normale et la mort donnée dans un contexte sacrificiel, il y a de la place pour bien d'autres façons de mourir et de traiter le cadavre. C'est ce champ que je voudrais explorer, avant d'étudier dans le détail quelques exemples archéologiques.

La documentation archéologique repose principalement sur la présence de vestiges osseux dont la seule caractéristique commune est la différence qu'ils présentent avec la sépulture dite « normale » : le corps n'a pas la position habituelle, ne se trouve pas dans une authentique sépulture ou, s'il s'y trouve, montre une position qui se démarque clairement de celle de l'inhumé principal (par exemple, sépultures dites « d'esclave » dans les kourganés). Il est bien évident qu'avec ces seuls critères, les cadavres abandonnés sans sépulture digne de ce nom peuvent passer pour des vestiges

sacrificiels. Les squelettes complets ou partiels sont cependant légion sur les habitats gaulois. On les rencontre dans toutes sortes de structures creuses (fossés et silos surtout). Bien souvent, il s'agit de jeunes individus. De toute évidence, il s'agit de « sépultures de relégation », c'est-à-dire du simple rejet de cadavres qui n'avaient pas droit à une authentique tombe. Les individus, de leur vivant, n'étaient pas intégrés à la communauté (étrangers, esclaves, etc.), ou ils en avaient été rejetés pour des raisons qui pouvaient être diverses. Rien n'autorise à considérer leurs vestiges osseux comme les témoins d'un rite sacrificiel.

Les squelettes qui sont rencontrés dans une sépulture qui ne paraît pas être la leur, et où ils occupent une position marginale par rapport à un inhumé « de marque » (caractérisé généralement par une riche dotation funéraire), sont généralement considérés comme des témoins indubitables de sacrifice. Ce problème a été abordé et, à mon avis, définitivement réglé par Alain Testart¹. Pour lui, il s'agit là de « morts d'accompagnement » ; autrement dit, les individus dont on retrouve le squelette ont été tués ou se sont suicidés, parce qu'ils étaient considérés comme les biens personnels de l'inhumé. Ils font donc partie du dépôt funéraire qui l'accompagne, êtres et choses qui étaient tant attachés à sa personne qu'ils ne pouvaient lui survivre (Testart, 2001). La mise à mort, acceptée ou forcée, ne montre aucun caractère religieux. Le seul texte concernant cette coutume chez les Gaulois, César, *Bellum Gallicum*, VI, 19, donne parfaitement raison à Alain Testart, puisqu'il est question d'esclaves et de clients dans lesquels il faut reconnaître, sans l'ombre d'un doute, les soldures, ces clients très particuliers qui se dévouaient à leur patron jusqu'à la mort (*id.*, III, 22). César précise encore que ne sont concernés parmi les esclaves et clients que ceux qui avaient été « chéris » (*dilectos*) par le défunt. Enfin, le même auteur se contente de rapporter que ces victimes étaient simplement « jetées dans le feu » (*in ignem inferunt*). Nous verrons plus loin que considérer de telles mises à mort comme d'authentiques sacrifices humains est une interprétation excessive qui ne va pas dans le sens d'une clarification de notre débat.

On peut faire une analyse assez semblable des massacres de prisonniers, souvent abusivement assimilés à de grands sacrifices humains. La mise à mort des prisonniers n'était pas une coutume celte ; elle était largement partagée par les Grecs et les Romains. C'est qu'elle répondait à une nécessité : les prisonniers adultes ne présentaient, pour les vainqueurs, aucun intérêt. Ils n'auraient fait que de mauvais esclaves. Et leur détention pendant le reste des opérations guerrières présentait un danger certain : non seulement ils menaçaient à tout moment de s'échapper, mais ils risquaient surtout d'attaquer les troupes par l'arrière. Enfin, une grande partie de ces prisonniers, qui n'avait pu s'enfuir au moment de la débâcle, devait

¹ Voir ici même sa communication et Testart, 2001.

être blessée plus ou moins gravement. La solution la plus simple était de les tuer sans autre forme de procès et, évidemment, sans aucun appareil religieux. Le meilleur exemple de la distinction très claire entre sacrifice et simple mise à mort nous est donnée par Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, XXXI, 13), justement à propos des Celtes. Lors de la troisième guerre de Macédoine, les Gaulois remportent une bataille. À l'issue de celle-ci, leur général rassemble les prisonniers, choisit ceux qui avaient la plus belle allure (qui n'étaient donc pas blessés) et qui étaient dans la fleur de l'âge, il les couronne (ce qui était chez les Celtes, comme chez les Grecs, une forme de consécration) et les sacrifie aux dieux (ἔθυσσε τοῖς θεοῖς). Quant aux autres prisonniers, il les fait tuer à coups de javelots (κατηκόντισε). La nature des gestes et le vocabulaire grec employé distinguent radicalement les deux actions. La première est un sacrifice d'action de grâce, assez courant après une victoire, la seconde est une procédure quasi systématique, propre à la plupart des guerriers de l'Antiquité. On pourrait étendre cette analyse aux spectacles de combat (à Rome surtout) où des prisonniers et des esclaves sont mis à mort soit par leurs adversaires, soit par des animaux sauvages. Ces morts ne répondent à aucune nécessité religieuse et ne s'inscrivent pas dans un contexte rituel particulier.

Les historiens, et surtout les archéologues qui disposent de moins de critères de distinction que les premiers, confondent aussi couramment mise à mort judiciaire et sacrifice humain. Il est vrai que ces deux types d'homicide peuvent présenter des points communs. On en voit au moins deux. C'est la présence de prêtres dans les deux cas. C'est aussi le motif religieux. Ce dernier est évident et intrinsèque dans l'authentique sacrifice. Il est aussi à l'origine de beaucoup d'exécutions judiciaires dans l'Antiquité. Car le délit religieux, le sacrilège, était chez les Grecs comme chez les Romains le principal crime punissable d'une peine capitale. Chez les peuples où le pouvoir politique avait son existence propre, le droit se démarquait plus ou moins clairement du religieux. En revanche, dans les sociétés plus archaïques où les institutions démocratiques (assemblées, constitution, cens, etc.) étaient encore à l'état naissant — ce qui était le cas de beaucoup de peuples gaulois — l'exercice du droit était souvent aux mains du pouvoir religieux. Néanmoins, si les deux types de mise à mort baignaient toutes deux dans une atmosphère plus ou moins religieuse, tenant notamment à la caution divine que leur donnait la présence de prêtres, chacun répondait à un but propre. Le sacrifice est une offrande qu'une communauté, par l'intermédiaire de ses prêtres, fait à une divinité. La peine capitale est non seulement une peine infligée à un individu, c'est aussi un exemple pour la communauté, et une réponse symbolique donnée à la souillure que constitue le délit religieux.

Ces fonctions différentes doivent forcément se traduire par des mises en œuvre de la mort également différentes, tant dans le lieu que dans les moyens utilisés et le devenir des dépouilles.

À l'issue de ce tour d'horizon, nous percevons mieux les types d'homicide qui ne sont pas des formes du sacrifice humain. Il est désormais plus facile de s'interroger sur la nature de ce dernier et d'en faire apparaître les caractères intrinsèques. La donnée fondamentale est qu'il s'agit d'une offrande à un dieu. Pour qu'une offrande matérielle ou qu'un sacrifice lui soit offert, le dieu doit être présent physiquement là où se déroule le rite. Par «physiquement» il faut entendre sa représentation (sa statue, son symbole, un bois sacré où il est censé se trouver) et/ou le domaine qui lui est propre (l'espace sacré, le sanctuaire ou le temple). Pour que le rite se déroule conformément aux règles religieuses habituelles, celles de la plupart des civilisations antiques (en tout cas celles des Celtes), celui-ci doit utiliser l'intermédiaire habituel entre les dieux et les hommes qu'est l'autel. L'autel peut prendre des formes différentes, parfois monumentales, parfois simplement mobilières (table portative par exemple). Mais nous savons que chez les Celtes, il apparaît généralement sous la forme d'une structure creuse (une ou plusieurs fosses en forme de silo), en tout cas sous une forme qui laisse des traces archéologiques. Cette forme d'offrande qu'est le sacrifice est le geste d'une communauté plus ou moins large qui, de cette manière, communique avec le dieu par ce simple don, par des prières, par la consommation d'une partie de la victime ou par celle d'autres offrandes alimentaires. Cette communauté temporaire des hommes et des dieux suppose un lieu adapté: c'est généralement le lieu sacré qui est configuré de façon à accueillir la communauté participante. Cela peut être aussi un lieu aménagé pour cette occasion précise, une sorte de sanctuaire provisoire, mais qui lui aussi est susceptible de laisser des traces détectables par l'archéologue. S'il y a eu une consommation commune par les hommes et les dieux, elle est évidemment propre à laisser des vestiges. Dans le cas du sacrifice humain, la victime n'est pas consommée par les humains. Elle l'est, en revanche, par le dieu, évidemment de façon symbolique, mais qui prend une forme matérielle: soit la dépouille humaine est enfouie pour rejoindre la demeure souterraine du dieu, si celui-ci est de nature chthonienne, soit elle est brûlée ou découpée. Dans tous les cas, il est peu probable que soit retrouvée la totalité des restes osseux.

La question de la nature du sacrifice humain est loin d'être secondaire, elle en conditionne évidemment la réalité. Le problème ne se pose pas seulement à propos des Celtes. Il a été posé à de multiples reprises pour des faits grecs et romains, également à propos de rituels de victoire ou plus spécifiquement pour les jeux romains du cirque. Je pense, comme plusieurs historiens actuels des religions, qu'il faut s'en tenir à une définition

très stricte du sacrifice humain, qui seule permettra de faire progresser nos analyses. *Le sacrifice humain est une offrande faite à un dieu précis. Le don à la divinité se traduit par la mort de l'individu. La dépouille humaine acquiert immédiatement un statut particulier: elle appartient au domaine sacré et ne peut en sortir qu'à la faveur de rites de désacralisation.*

Des exemples archéologiques problématiques

Les précisions qui viennent d'être apportées sur la nature du sacrifice en général, et du sacrifice humain en particulier, permettent d'emblée d'écarter de notre analyse la masse la plus importante des exemples archéologiques généralement proposés, à savoir ces squelettes ou morceaux de squelette découverts, hors d'une sépulture réelle, sur les habitats ou à leur proximité. On ne peut évidemment concevoir que ces cadavres abandonnés soient autant d'offrandes faites à un dieu. L'absence de toute sacralisation du lieu où ils sont découverts le confirme. Ces restes, aussi respectables soient-ils parce qu'ils sont de nature humaine, n'en demeurent pas moins des détritits, sur lesquels toute marque divine est absente.

On peut dire la même chose de la plupart des crânes rencontrés sur ces mêmes habitats. À la fin du ^{xix}^e et au début du ^{xx}^e siècle, à la faveur d'une mode alors très répandue dans l'analyse des religions préhistoriques, on a voulu y voir les témoins d'un prétendu culte des crânes. On sait désormais que la découpe du crâne, bien attestée par les auteurs antiques, est une pratique guerrière largement répandue dans le monde, celle du trophée individuel, bien distinct du trophée collectif. Du premier, la nature religieuse est quasi nulle, même si la confection du trophée, puis son entretien et sa possession occasionnent de véritables rites. Il n'en va pas de même des trophées collectifs, toujours dédiés à une divinité, et dont la réalisation se traduit par des installations monumentales tout à fait assimilables à d'authentiques sanctuaires. Il est évident que les crânes trouvés dans ces ensembles n'ont pas les mêmes valeurs que ceux rencontrés épars dans les habitats. Cependant, il serait aventureux de les considérer comme des preuves de sacrifice humain. Nous le verrons à travers trois exemples.

Ce «nettoyage» de la documentation archéologique réduit considérablement le nombre des cas problématiques qui pourraient alimenter notre réflexion. Pour la Gaule de l'indépendance, cinq sites me semblent mériter un examen un peu approfondi. Ils sont tous bien connus et ont suscité une littérature importante ou, pour le moins, un rapport détaillé des découvertes. Ce sont Acy-Romance dans les Ardennes, Fesques en Seine-Maritime, Gournay-sur-Aronde et Montmartin dans l'Oise et Ribemont-sur-Ancre dans la Somme.

Trois de ces sites, Fesques, Gournay et Ribemont, sont considérés par les auteurs de leur publication comme des sites de nature culturelle; les deux autres, Acy-Romance et Montmartin, sont vus comme des habitats. Néanmoins, si on considère la nature des vestiges humains, on regroupera Gournay, Ribemont et Montmartin dans un même ensemble, parce qu'on y a affaire à des morceaux de squelette ou des os dans un contexte de nature culturelle, et Fesques et Acy-Romance dans un second ensemble, caractérisé par la présence de squelettes entiers dans un milieu dont le caractère culturel n'est pas avéré.

Gournay et les sanctuaires celtiques

Nous commencerons par le cas qui devrait être le plus simple, celui des authentiques sanctuaires où se trouvent des vestiges humains. Dans ces derniers, tous les caractères du sacrifice humain postulés plus haut sont présents : un espace culturel fortement marqué au sol, la présence d'une divinité, celle de l'autel permettant le contact ou le dialogue entre les humains et la divinité, enfin des vestiges témoignant d'une pratique régulière du sacrifice animal. Dans la moitié nord de la Gaule, une quinzaine de tels sanctuaires ont livré des os humains. Malheureusement, dans presque tous les cas, les os sont en petit nombre, en très mauvais état et proviennent toujours de niveaux de remblai tardifs ne permettant guère une analyse de type ethno-archéologique. Seul le sanctuaire de Gournay (Brunaux, Méniel et Poplin, 1985) a livré une collection d'os humains conséquente (une soixantaine) provenant de deux contextes bien datés et directement en rapport avec le fonctionnement du lieu de culte, le fossé de clôture et les structures du porche d'entrée.

L'étude anthropologique minutieuse de ces restes a clairement montré que la plupart des pièces osseuses étaient liées à la découpe et à la préparation des crânes sur place, c'est-à-dire là où ils devaient être définitivement fixés, sur les montants et les parois du porche d'entrée. S'agissant d'un sanctuaire éminemment guerrier (plus de deux mille armes y ont été exhumées), il est loisible de voir dans tous ces éléments crâniens le témoignage de la pratique de la prise du crâne ennemi sur le champ de bataille. Les crânes seraient donc plutôt ceux des ennemis et auraient été traités de la même manière que les armes, en termes de religion grecque, comme des *ἀναθήματα*, des objets offerts au dieu selon un rite très particulier, celui de la fixation sur des éléments architecturaux du sanctuaire.

L'hypothèse du sacrifice humain à Gournay s'est donc trouvée opportunément et tacitement écartée. Cependant, c'était sans tenir compte d'une trentaine d'éléments post-crâniens, parmi lesquels douze fémurs. Ceux-ci ont été trouvés dans le fossé de clôture, mêlés aux restes

Le sacrifice
humain

263

Gaule

animaux. Ils n'ont donc pas de rapport direct — ou tout au moins de relation archéologique avérée — avec les restes céphaliques. La logique serait de croire qu'on a là des restes squelettiques provenant de ces ennemis morts auxquels la tête aurait été coupée, puis préparée rituellement dans le porche d'entrée. Mais, dans ce cas, plusieurs questions se posent. Les crânes, quand ils furent apportés au sanctuaire, étaient dans un relatif état de fraîcheur puisque les vertèbres cervicales les plus hautes étaient attenantes. Si l'on admet que les restes post-crâniens sont le complément des éléments crâniens, on doit penser que la décollation a été pratiquée dans l'enceinte du sanctuaire, alors que, dans le rite guerrier bien connu, celle-ci est censée se dérouler sur le champ de bataille même. Il est raisonnable de croire que ce sont des prisonniers de guerre qui ont été introduits vivants dans le sanctuaire, mais on ne peut totalement écarter la possibilité que ce soient des dépouilles en relatif bon état qu'on ait rapportées complètes du champ de bataille.

À ce stade des interrogations, un autre élément entre en ligne de compte : parmi les douze individus dénombrés d'après les fémurs, se trouvent cinq petits individus dont trois qui ne peuvent être que des femmes. Là, l'affaire est entendue : il ne peut s'agir de guerriers morts, mais plus sûrement d'individus amenés vivants. La faible représentation des os humains rejetés dans le fossé de clôture par rapport au nombre initial des os d'un squelette, soit environ un ou deux sur plus de deux cents, rend tout à fait comparable le traitement de ces quelques individus et celui des centaines de mammifères sacrifiés dans l'enceinte. Dans l'état de la documentation qui nous est livrée par la fouille de ce sanctuaire, il paraît raisonnable de voir dans les vestiges évoqués ceux de quelques sacrifices, peu nombreux par rapport aux centaines de bêtes tuées dans le même temps. Si les os longs et les pièces crâniennes appartiennent aux mêmes individus (ce que l'étude anthropologique ne permet pas de dire), on peut penser que ces humains ont été traités comme les armes, c'est-à-dire dans le cadre d'une action de grâce, à la suite probablement d'un haut fait de guerre. Il n'est pas exclu, non plus, que cet acte rituel de la plus haute gravité ait eu valeur d'acte fondateur lors de la création du sanctuaire. En effet, les os humains rencontrés sur les sanctuaires proviennent toujours des niveaux et des ensembles les plus anciens, ceux du III^e siècle.

Le sacrifice
humain

264

Gaule

Les monuments guerriers de Ribemont-sur-Ancre

Les milliers d'os humains découverts sur le site laténien de Ribemont ont, lors des premières découvertes, été mis directement sur le compte de sacrifices humains qui, sous la plume de certains auteurs, ont pris l'allure de véritables hécatombes (*e.g.* Cadoux, 1996). Après douze années d'un nouveau

programme de fouille, il a été établi avec une argumentation solide que la cinquantaine de milliers d'os humains découverts jusqu'à présent sur le site proviennent d'au moins un millier d'individus, victimes, selon toute probabilité, d'une importante bataille qui se serait déroulée sur les lieux mêmes (Brunaux, 1999 et 2002). Les vestiges humains, ainsi que les milliers d'armes, d'éléments de harnachement et de chars, seraient les restes proprement dits du champ de cette bataille qui aurait eu lieu aux environs de 260 avant J.-C.

Les fouilles récentes ont également permis de comprendre qu'on n'a pas affaire là à de simples dépouilles abandonnées sur le lieu même de l'affrontement, mais qu'il s'agit des vestiges de plusieurs monuments guerriers, sous forme de vastes enclos aux fonctions différentes. L'immensité du site (au moins trois hectares de superficie), la richesse et la qualité de certains dépôts, n'ont évidemment pas permis une fouille totale, d'autant que, sur près de la moitié de cette superficie, le sol ancien est conservé et exige une fouille minutieuse. Cependant, nous disposons d'une vue globale suffisamment documentée pour que l'économie générale des espaces soit comprise, sans être assez précise pour que les fonctions exactes de chacun de ces derniers puissent être reconnues.

La majorité des vestiges se trouve englobée dans deux enclos quadrangulaires accolés. Le plus vaste (environ un hectare) se trouve au sud. Il est matérialisé par le fossé de fondation d'une palissade qui livre un matériel assez abondant. Cet enclos se rattache par un côté commun à un enclos presque carré, d'une trentaine d'ares de superficie, mais matérialisé cette fois par un fossé demeuré ouvert pendant plus de deux siècles. Dans celui-ci, les vestiges archéologiques sont surabondants. Ils le sont également à l'intérieur de l'enclos qu'il délimite, de même qu'à sa périphérie immédiate, le long du bord externe du fossé où devaient se trouver de grands bâtiments qui ont accueilli une partie des dépouilles. L'étude des structures de cet enclos, du matériel archéologique qui en provient ainsi que les analyses environnementales ont permis de l'interpréter comme le trophée proprement dit, un enclos sacré qui prenait l'allure d'un « bois sacré », où étaient stockées puis offertes au dieu les dépouilles de la plus haute valeur, celles des ennemis morts les plus prestigieux ou, tout au moins, qui portaient une panoplie guerrière de grande qualité. Il semble que ce sont les cadavres et les armes de ces ennemis qui aient été tout d'abord apportés et entreposés dans les vastes bâtiments extérieurs, le temps qu'ils se dégradent suffisamment pour pouvoir ensuite être brisés et enfouis dans des sortes d'autels cylindriques (les « ossuaires »). On se trouve là face à de véritables offrandes, transmises à la divinité guerrière et infernale sous la forme d'une sorte de libation.

Le sacrifice
humain

265

Gaule

2 La meilleure évocation se trouve dans Silius Italicus, *Punica* III, vers 340-343. On trouvera un corpus complet de ces textes et leur analyse dans Sopena Genzor, 1995.

Le grand enclos, situé au sud, a connu une existence plus éphémère (quelques années tout au plus) et des fonctions plus diverses. C'est là qu'on a traité la plus grande partie des restes de la bataille. Là aussi on a procédé à de vastes banquets, probablement peu de temps après le combat, mais aussi dans les années qui suivirent, au moins lors de la destruction de l'enclos. Au centre de ce vaste espace se trouve un nouvel enclos, circulaire cette fois, de 40 m de diamètre. Il est également matérialisé par un mur de palissade, mais beaucoup plus monumental (au moins 6 m de hauteur). L'état actuel de son étude permet d'y reconnaître le lieu d'un traitement funéraire bien particulier. Des cadavres, cette fois entiers (puisque des éléments de crâne ont été découverts), y ont été, semble-t-il, exposés aux animaux charognards, en même temps que de grands sacrifices animaux étaient pratiqués à proximité, au-dessus d'une vaste fosse cylindrique.

Les os humains de Ribemont se trouvent donc dans des situations diverses, parfois fortement contrastées, accompagnés d'un matériel archéologique également tout à fait différencié (armes typologiquement diverses, présence ou non de parures, de céramiques, de vestiges animaux), si bien qu'il est possible d'isoler, au moins, deux types de traitement. L'un s'intègre à la pratique du trophée: il a consisté à récupérer les dépouilles des ennemis de marque, dont la tête avait déjà été prise sur le champ de bataille, et à les exposer un premier temps, avant de déposer définitivement leurs restes dans l'enclos sacré. Ce traitement a concerné plusieurs centaines d'individus. À l'opposé, quelques dizaines de guerriers (cinquante à soixante) semblent avoir connu un traitement funéraire original, dont l'existence n'était connue jusqu'à présent que par le témoignage des auteurs antiques². La juxtaposition sur un même lieu de deux activités différentes, l'une rituelle, l'autre funéraire, chacune à l'origine d'un monument propre, ne doit guère étonner. Il est probable, en effet, que les plus anciens lieux de culte celtiques aient pris naissance en des lieux tout d'abord réservés aux morts (Brunaux, 2000 : 85-89). Mais on peut se demander, notamment dans le cadre du questionnement qui est ici le nôtre, si les pratiques rituelles n'ont eu comme matière que des corps humains morts. Aussi bien le texte précité de Diodore de Sicile que le récit très circonstancié, sous la plume de Tacite (*Annales*, I, 6), de la découverte par Germanicus du champ de bataille de la forêt de Teutobourg, nous indiquent que le lieu du combat était également l'endroit où les prisonniers de guerre étaient massacrés (ou jugés de façon expéditive, comme le laisse supposer Tacite), ainsi que celui où un certain nombre de prisonniers faisaient l'objet d'un véritable sacrifice humain — là encore Tacite, toujours précis, parle de plusieurs bois sacrés installés à proximité, *lucis propinquis*, dans lesquels se trouvaient les autels où avaient été immolés, *mactaverant*, les prisonniers les plus remarquables, tribuns et principaux centurions.

Ces deux dernières possibilités ne peuvent être exclues à Ribemont. La vaste enceinte méridionale dont la fonction (hormis son centre voué aux activités funéraires) était profane, tout en étant rituelle, a pu être le lieu de mise à mort de prisonniers. Il est, en revanche, peu probable que ce soit le cas de l'enceinte sacrée, qui a tenu lieu de trophée et n'a accueilli, de toute évidence, que des offrandes consacrées. Cependant, cette dernière a fort bien pu abriter quelques sacrifices humains qu'une bataille aussi importante (puisque'elle a opposé plusieurs milliers de guerriers et causé la mort d'au moins mille individus) a pu susciter. Mais les os humains ne permettent pas de distinguer les causes de la mort. Les coups mortels du sacrifice se confondent ou peuvent se superposer à ceux reçus au combat. Les os de prisonniers massacrés et abandonnés sur le champ de bataille à l'action des animaux errants, puis des intempéries, doivent étonnamment ressembler à ceux qu'abrita l'enceinte circulaire.

Ainsi, à Ribemont, si nous pouvons être sûrs que la grande majorité des os proviennent d'individus tués au combat, on ne peut exclure que certains soient le résultat d'exécutions délibérées. Ce site, aussi précieux soit-il pour la compréhension des rituels guerriers, n'est donc d'aucun secours pour la problématique du sacrifice humain. Qui plus est, il éclaire d'un jour nouveau les découvertes de Montmartin. L'enceinte d'environ un hectare de superficie qui y avait été mise en évidence, et à l'intérieur de laquelle se trouve un autel creux, avait pu être interprétée (Brunaux et Méniel, 1997) comme une place à fonction mixte (politique et élitare, mais sous une caution religieuse). Les os humains (pour l'essentiel des crânes) découverts dans le remplissage du fossé de clôture parmi quelques armes, avaient alors été interprétés comme des symboles de la fonction guerrière des propriétaires de cet habitat de nature aristocratique. Cependant, cette interprétation ne pouvait tenir compte d'un certain nombre d'os post-crâniens, notamment de jeunes individus (Brunaux et Méniel, 1997 : 172), dont il est exclu qu'ils aient pu eux-mêmes être exposés au même titre que les armes ou les crânes. Certaines similitudes entre l'enceinte de Montmartin et l'enclos circulaire de Ribemont (hauts murs de palissade, autel creux en position décentrée) autorisent une autre hypothèse, celle d'un espace qui a pu également accueillir le traitement funéraire honorifique réservé aux guerriers valeureux. Quoi qu'il en soit, l'enceinte de Montmartin ne se révèle pas comme un lieu de caractère uniquement sacré, tel que le sanctuaire de Gournay ou l'enceinte-trophée de Ribemont. Elle ne répond donc pas aux conditions que nous avons estimées nécessaires à la définition du sacrifice humain.

Le sacrifice
humain

267

Gaule

Les cadavres suspendus de Fesques

Je m'attarderai moins sur les vestiges exceptionnels de Fesques (Mantel, 1998), pour lesquels j'ai déjà donné une analyse argumentée (Brunaux, 2000 : 167-170). Je rappellerai seulement qu'il s'agit d'une série de fosses contenant les parties inférieures d'individus qui, à l'évidence, étaient demeurés suspendus à des poteaux ou des portiques, le temps que ces petites fosses se remblaient naturellement. Ces individus, dont vingt-six ont été mis en évidence (mais leur nombre initial était de beaucoup supérieur car la fouille de sauvetage n'a porté que sur des zones limitées), se trouvaient disposés à l'extérieur d'une très vaste enceinte (12 ha de superficie), matérialisée par un petit fossé où furent découverts quelques armes et, surtout, de nombreuses céramiques (pour l'essentiel des vases à boire) et des milliers d'os de jeunes bovidés.

Les auteurs de la fouille, puis de la publication, s'appuyant sur la découverte d'un petit sanctuaire sur le point le plus haut de l'enceinte, interprètent celle-ci comme un vaste lieu de culte, et les restes humains comme ceux de sacrifices humains. Cette analyse se heurte à plusieurs difficultés. La première tient à la nature prétendue sacrée du lieu. Il s'agirait du plus immense lieu de culte connu dans le monde celtique qui, curieusement, ne contiendrait qu'un petit sanctuaire d'une trentaine d'ares de superficie. À cela, il faut ajouter que la synchronie entre ce petit lieu de culte et les vestiges périphériques n'est pas assurée; il serait, à l'évidence, plus récent. Enfin, la clôture de l'enceinte ne ressemble guère à celle des sanctuaires connus : le fossé n'est ici que symbolique et ne paraît pas avoir été doublé d'une puissante palissade.

Pour comprendre la nature de ce site, il faut plutôt s'interroger sur la fonction de l'immense espace enclos, vide de toute construction, et sur l'abondant matériel découvert dans son fossé. Les milliers d'os de bovidés proviennent de plusieurs centaines de jeunes animaux (un an et demi à deux ans), prélevés sur des troupeaux eux-mêmes suffisamment grands pour ne pas être mis en péril par l'abattage des futurs reproducteurs. C'est donc une vaste communauté humaine qui a sacrifié une part précieuse de son cheptel pour des banquets qui devaient eux-mêmes rassembler une assistance nombreuse.

La qualité de la viande consommée et l'importance de la consommation de boisson, attestée par les nombreux récipients retrouvés, témoignent de la tenue d'un ou de quelques banquets assez rapprochés dans le temps. Dès lors, on comprend mieux la fonction de cet immense espace ouvert : il permettait des rassemblements humains en un lieu qui se signalait par sa clôture symbolique. La qualité des mets et la présence

Le sacrifice
humain

268

Gaule

d'armes suggèrent que les convives appartenaient aux classes élevées de la société, hommes libres, guerriers pour une part, également propriétaires de troupeaux.

Il est peu probable, comme on l'a vu, que ces assemblées aient été de nature religieuse. Il s'agissait de vastes réunions communautaires, très certainement des assises politiques et/ou judiciaires, comme on sait qu'elles étaient communes dans toute la Gaule avant l'arrivée de César. Fesques serait ainsi le premier exemple, mis en évidence par l'archéologie, de ces lieux dont on ne connaissait l'existence que par les auteurs antiques et dont on désespérait de retrouver un jour les traces. Dans le cadre de ces vastes assemblées politiques et administratives (lieu d'élection, du cens, de justice et de commensalité) on comprend mieux la signification de ces individus attachés à des poteaux hors de l'enceinte communautaire et tournés vers elle. Le mode de leur mise à mort, par suffocation, et leur exposition, ont la même valeur qu'elles avaient en Grèce ou à Rome : il s'agit bien d'une peine capitale, qui n'est pas une simple mise à mort, mais surtout le rejet symbolique et définitif hors de la communauté des citoyens.

Les inhumés d'Acy-Romance

3 On en trouve l'illustration quelque peu malheureuse dans un film de R. Chatillon (sous la direction scientifique de B. Lambot), *Acy-Romance, histoire d'un village gaulois en territoire romain*, diffusé comme supplément de la *Société archéologique champenoise*, bull. 4/2000.

4 On pourrait même dire « poujadiste », si l'on considère la topographie hiérarchisée et corporatiste de l'habitat, et son fonctionnement quasi-policié qui sont proposés in Lambot, 2002, et film cité n. précédente.

Le site qui suscite le plus fort questionnement est sans conteste Acy-Romance, où les fouilleurs identifient au moins vingt-trois cas de sacrifices humains se répartissant en trois types, chacun occupant un lieu différent. Ainsi, si l'on en croit les auteurs de la publication (Lambot et Méniel, 2000), pendant deux ou trois décennies, cette pratique sacrificielle non seulement aurait été régulière, mais aurait occasionné de nombreuses victimes. Elle ne serait peut-être pas limitée au seul habitat d'Acy-Romance, car on en trouverait des vestiges sur des sites contemporains proches, tels que le sanctuaire de Nanteuil-sur-Aisne. Bien que se déroulant sur un habitat, ces mises à mort se seraient accompagnées de véritables rituels³, élaborés, convoquant l'ensemble ou une part importante de la communauté. La lecture de la publication la plus récente sur ces faits laisse donc entendre que le sacrifice humain était relativement courant en Gaule, qu'il était plutôt le fait de la masse populaire (une sorte de « majorité silencieuse »), des « villageois », ces derniers se distinguant des utilisateurs des sanctuaires authentiques, qualifiés de « guerriers », lieux qui n'auraient connu qu'un rôle commémoratif (Lambot et Méniel, 2000 : 84).

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur cette vision à la fois ethnocentrique⁴ et anachronique de la société gauloise des deux derniers siècles précédant notre ère, qui est censée donner un contexte social et idéologique à des pratiques étonnantes et contradictoires aux récits nuancés

Le sacrifice
humain

269

Gaule

des meilleurs ethnographes de la Gaule — Poseidonios, César, Strabon et Diodore. Mais on n'abordera pas ces problèmes qui nous entraîneraient dans des discussions beaucoup trop longues ; nous resterons dans le cadre que nous avons fixé à notre analyse, celui du sacrifice humain considéré comme une pratique rituelle conforme à la religion, c'est-à-dire obéissant à des règles valables pour toutes les religions de l'antiquité : offrande à un dieu matérialisée par un lieu qui lui soit propre, et consommant une part de la victime, sinon la totalité.

Que les vestiges humains soient découverts en plein habitat ne pose pas de réel problème. On peut, en effet, imaginer qu'une ville ou une bourgade possède son propre lieu de culte où réside la divinité tutélaire de la communauté. Ce qui surprend ici, c'est le nombre des constructions et des espaces qui seraient voués au culte, par rapport aux bâtiments d'habitation et à leurs annexes. Sur ce petit village d'une dizaine d'hectares se trouveraient pas moins de cinq temples jumelés chacun à une sorte d'annexe, cinq autres bâtiments (désignés comme « bâtiments nord ») ayant eux-mêmes une fonction cultuelle ; une vaste enceinte d'une superficie d'environ 70 ares aurait abrité également des cérémonies du culte, et enfin, au nord de cette dernière, un espace ouvert d'environ 10 ares aurait accueilli un grand nombre des sacrifiés. Cette abondance de biens est d'autant plus problématique que ces différents aménagements ne s'organisent pas en un ensemble cohérent et que, surtout, ils n'entrent pas dans un système d'enclos qui les hiérarchiserait les uns par rapport aux autres et les séparerait fortement du monde profane environnant. Or, s'il est une constante de tous les aménagements culturels au sens le plus large des trois derniers siècles précédant notre ère en Gaule, c'est bien l'omniprésence de l'enclos⁵, au point qu'on pourrait qualifier la civilisation celtique continentale de « civilisation de l'enclos ».

L'absence d'espace nettement découpé est d'autant plus intrigante s'il s'agit de temples. Ici, on aurait affaire à un ensemble monumental de cinq temples situés le long d'un chemin et intégrés à l'habitat sans enclos, c'est-à-dire sans espace sacré. C'est d'autant plus étonnant que, jusqu'à présent, aucun temple gaulois n'est connu sur les sanctuaires antérieurement à la conquête romaine. Ici, en plein milieu rural gaulois, existeraient déjà des temples dès le II^e siècle avant J.-C., intégrés au réseau des rues, comme cela n'existe à Rome qu'à la fin de l'époque républicaine⁶. Qui plus est, ces temples ne disposeraient pas d'autels extérieurs placés devant leur entrée.

Cette quasi-absence d'enclos contraste d'ailleurs avec la nature de la seule enceinte, située au sud de l'habitat. Dans celle-ci ne se trouve aucun bâtiment assimilable à un temple, pas plus que de fosse ayant

5 Voir à ce sujet les actes de la table ronde « Des enclos, pour quoi faire ? », *Revue archéologique de Picardie*, 2000, n° 1/2.

6 Encore que la plupart des temples se trouvent dans les forums ou dans des portiques qui leur sont propres.

pu servir d'autel. En revanche, il est assez évident qu'elle a abrité des rassemblements communautaires lors de banquets festifs. De tels enclos sont courants sur les habitats contemporains. On comprend mal, dès lors, que les lieux de culte n'aient pas fait l'objet d'aménagements au moins aussi attentionnés, notamment le lieu qui a reçu les dix-neuf victimes considérées comme celles de sacrifices humains.

On se contentera d'examiner un seul cas, qui paraît le plus caractéristique. Les vestiges se trouvent sur une sorte de place ouverte, au carrefour de deux chemins. Il s'agit de petites fosses d'environ 80 cm de diamètre et d'une vingtaine de centimètres de profondeur. L'absence de représentation stratigraphique, due peut-être à la trop faible profondeur des structures, ne permet pas de savoir si ces fosses ont été volontairement comblées après la mise en place de la dépouille ou si le remplissage s'est produit naturellement. Quoi qu'il en soit, que les vestiges humains aient été visibles ou non, ils se trouvaient sur un lieu de passage, fréquenté non seulement par les humains mais aussi par les animaux. Dans ces fosses, les squelettes se trouvent en position assise et recroquevillée, le torse ayant basculé entre les jambes.

L'interprétation sacrificielle ne repose pas sur les vestiges osseux eux-mêmes, qui ne montrent aucun stigmate, ni sur le contenu des fosses, qui n'a révélé aucun élément archéologique. Ce dernier point mérite d'ailleurs attention, car le problème de la synchronie⁷ avec les autres vestiges de l'habitat se pose. Par ailleurs, l'absence de la moindre fibule ou ferret quelconque suppose que les individus étaient nus. L'interprétation sacrificielle tient uniquement au lien, qui n'est que présumé, avec l'un des « temples » se trouvant à une distance de 10 à 20 m des fosses, et surtout à un puits qui se situe à l'intérieur de celui-ci. Le lien matériel n'est pas établi, puisqu'aucun os humain n'a été découvert dans le puits ni à l'intérieur du bâtiment. Les auteurs de la publication supposent, d'une part, que le puits a servi d'autel chthonien et, d'autre part, que c'est en lui qu'on avait descendu, à l'intérieur d'une caisse, chacun des dix-neufs individus, afin qu'ils y pourrissent et s'y momifient. Ces hypothèses soulèvent évidemment de gros problèmes. Tout d'abord, on imagine mal qu'un puits, même n'atteignant pas la nappe phréatique, forcément humide, ait pu permettre une momification naturelle dont on sait qu'elle exige un air relativement sec et une ventilation importante. D'autre part, si une vingtaine d'individus ont pourri dans cette cavité (au moins, car il est peu probable que ce soit l'ensemble des victimes qui ait été mis au jour), des dépôts organiques auraient dû être retrouvés au fond, voire même des éléments du squelette, les plus labiles, troisièmes phalanges notamment. Mais c'est l'aspect de ce puits qui soulève le plus de difficultés. Si l'on admet qu'il n'a pas été creusé jusqu'à la nappe d'eau, on ne s'explique pas

⁷ La datation des squelettes repose sur une seule analyse C14 (Archéolabs Arc 95/R 1574C) effectuée sur un os et pour une période où les courbes établies sont peu fiables. Le résultat en datation calibrée est 350 BC-20 AD.

qu'après une vingtaine de descentes, puis une vingtaine de remontées d'une caisse lourde, exerçant forcément un mouvement de balance, ses parois ne portent aucune trace de rayures, d'arrachements de blocs, mais présentent des parois étonnamment fraîches, encore entièrement couvertes des traces d'herminette laissées par le puisatier, telles que nous les présentent les deux belles photos de la page 57 de la publication. Il ne faut pas faire un trop gros effort d'imagination pour voir dans cette magnifique cavité cubique, d'aspect neuf, un puits inachevé. La nature du remplissage le confirme d'ailleurs, qui était en grande partie composé des matériaux d'extraction, dont certains portaient encore des traces d'herminette et de pic (Lambot et Méniel, 2000 : 58).

Les faits archéologiques, dans leur simple évidence, nous montrent donc une vingtaine de dépouilles humaines recroquevillées dans des sortes de cuvettes en plein espace public, le long de deux chemins. Là, aucun espace sacré n'a été matérialisé par une clôture symbolique ou non, aucun autel n'a été installé, aucun dieu n'a été rendu présent. Les individus, qu'ils aient été exposés longtemps ou non (ce qui pose encore question), ont été abandonnés dans la totalité de leur corps : ils n'ont été ni découpés, ni brûlés, et on n'a pas fait pourrir leur chair (sinon les connexions anatomiques n'auraient pu subsister). Un tel traitement est bien connu dans l'antiquité grecque, représenté sur de nombreux vases peints, expliqué et théorisé par Platon lui-même (*Les Lois*, 855 c). Il s'agit là de peines judiciaires capitales, où la vertu de l'exemplarité avait été recherchée. Il ne paraît pas nécessaire de recourir à l'explication trop facile et racoleuse du sacrifice humain pour expliquer des faits qui, par ailleurs, présentent le plus grand intérêt. Ils témoignent d'une pratique régulière et organisée de la justice dans une petite communauté villageoise, peut-être dès le II^e siècle avant J.-C., si la datation qui est proposée est la bonne. Ils confirment également ce que l'on pouvait présumer, d'après les auteurs antiques et plus précisément d'après le récit de César, de la relative avance de la société des Rèmes sur celle de ses voisins belges, notamment en matière de politique et d'administration. Cet état de la société rend d'autant plus improbable l'usage abusif et désordonné du sacrifice humain.

Conclusion

Dans l'étude du sacrifice humain en Gaule indépendante, les données archéologiques peinent à enrichir une documentation qui demeure essentiellement littéraire. La difficulté d'interprétation de ces données n'est pas propre au domaine celtique ; elle est intrinsèque à des témoins dont le message reste vague ou confus s'il ne s'intègre pas à un contexte qui l'éclaire. Ainsi, un aménagement cultuel et plus précisément sacrificiel donne-t-il plus de poids à une interprétation en termes de sacrifice humain. Si les vestiges découverts

dans un tel contexte trouvent un écho écrit ou iconographique, seulement alors pouvons nous obtenir une quasi-certitude. L'examen, sur un même plan, de ces différents types de sources nous incline plutôt à penser que cette pratique ne fut jamais institutionnelle et régulière. Comme dans les sociétés voisines de la Gaule, le sacrifice humain n'était qu'une réponse à un péril humain ou naturel, qu'elle s'exerce sous forme de prévention ou sous celle d'un remerciement aux dieux, une fois la menace écartée ■

Bibliographie

- Brunaux, J.-L. (éd.), 1999. Ribemont-sur-Ancre : Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses, *Gallia* 56 : 177-283.
- Brunaux, J.-L., 2000. *Les Religions gauloises*, Éditions Errance, Paris (2^e éd.).
- Brunaux, J.-L., 2002. Neue Untersuchungen zu Kulturen und rituellen Praktiken der Kelten in Nordfrankreich, *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 23.
- Brunaux, J.-L. et Méniel, P., 1997. *La résidence aristocratique de Montmartin (Oise), du III^e s. au II^e s. av. J.-C.*, *Documents d'Archéologie Française* 64, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Brunaux, J.-L., Méniel, P. et Poplin, F., 1985. *Gournay 1, Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*, *Revue archéologique de Picardie*, n° spécial.
- Cadoux, J.-L., 1996. Menschenopfer oder Massegrab, *Antike Welt* 27, 4 : 271-288.
- Lambot, B., 2002. Maisons et société à Acy-Romance (Ardennes), *Société archéologique champenoise*, suppl. au n°1 : 115-124.
- Lambot, B. et Méniel, P., 2000. Le centre communautaire et culturel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional, in : S. Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, *Coll. de l'École française de Rome* 276 : 7-139.
- Mantel, E. et al., 1998, *Le sanctuaire de Fesques (Seine-Maritime)*, *Nord-Ouest Archéologie* 8, Berck-sur-Mer.
- Sopeña Genzor, G., 1995. *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, université de Zaragoza : 184-209.
- Testart, A., 2001. Deux politiques funéraires, *Trabalhos de Anthropologia e Ethnologia* 41 (3-4) : 45-66.

Le sacrifice
humain

273

Gaule

**Les puits dits
« funéraires »
en Gaule romaine :
pour une nouvelle
lecture**

Michel Petit

Les structures interprétées comme « puits funéraires » sont relativement fréquentes en Gaule romaine, et plus généralement dans tout l'espace formant l'ancien domaine celtique. Elles se situent dans une fourchette chronologique allant du 1^{er} siècle avant J.-C. au milieu du III^e après J.-C.

Caractéristiques générales

Il s'agit, comme l'indique clairement le mot « puits », de structures excavées dont la profondeur varie de 5 à 20 m selon les cas. Le plus souvent circulaires, mais parfois aussi de plan carré, elles présentent un diamètre allant de 1,40 m à 2,50 m. Leurs parois peuvent être renforcées par un parement de pierres ou un coffrage de bois. Certaines d'entre elles, notamment dans le midi de la France, montrent au niveau de leur fond une petite chambre aménagée en forme de *tholos*.

Ces puits n'atteignent jamais la nappe phréatique et ne semblent pas liés à la fonction de dépotoirs domestiques ou à celle d'extraction de matériaux, hypothèses parfois avancées. Ils sont toujours regroupés d'une manière assez dense dans une zone « réservée », située en limite des agglomérations antiques, et le plus souvent à proximité d'une voie de circulation donnant accès à la cité. Leur nombre est variable selon les sites. On en compte par exemple vingt-six à Bliesbruck, quinze à Rezé, quatorze à Melun, dix à Chassenon, vingt-trois au Bernard, et un peu plus d'une centaine à Paris, Chartres, Le Mans et Toulouse contre un seul à Dourges, Le Planho ou Rennes. Ces chiffres peuvent cependant être erronés, compte tenu du fait que les surfaces fouillées peuvent être inégales selon les sites concernés.

Une autre caractéristique commune à ces puits est la présence, sur leur fond et/ou dans leurs remblais, d'un abondant mobilier archéologique, constitué de céramiques complètes, d'amphores, de restes osseux animaux et d'objets divers tels que statuettes, vases de bronze, seaux en bois, épingles en os, monnaies, fibules et parfois de pièces liées à l'armement (casques, pointes de lances, épées...). Ces objets, souvent regroupés, montrent une certaine organisation et la majorité d'entre eux, de par

Le sacrifice
humain

275

Gaule

leur position et leur état de conservation lors de la découverte, semblent avoir été déposés dans le puits et non jetés depuis l'ouverture supérieure. Sur le plan chronologique, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, ces puits sont datés, pour les plus anciens, de La Tène finale, et pour les plus récents du milieu du III^e siècle après J.-C.

La théorie du puits « funéraire » et son évolution

Ces structures ont été le plus souvent interprétées, depuis le milieu du XIX^e siècle, comme des puits funéraires. Cette interprétation était essentiellement basée sur la présence, dans leur remblai, de dépôts mobiliers organisés et d'offrandes alimentaires, proches de ceux observés en milieu funéraire avéré et comparables à ceux des tombes en fosses du Latium, datables des III^e et IV^e siècles avant J.-C. À noter, cependant, que ces dernières sont de faible profondeur — elles dépassent rarement les 2 m — alors que certains de nos puits, rappelons-le, peuvent atteindre 20 m environ. Les céramiques intactes déposées au fond étaient considérées comme des urnes funéraires, bien qu'aucun reste humain incinéré et/ou identifiable comme tel n'y ait jamais été découvert.

L'absence systématique de traces d'incinération a fait quelque peu évoluer cette théorie. On a parfois envisagé qu'il puisse s'agir de cénotaphes aménagés pour des individus décédés loin de chez eux (Perrin, 2000 : 98-99). D'autre part, la découverte, dans certains cas, d'équipements de type militaire, notamment à Vieille-Toulouse et Agen (fers de lances, casques...), les auraient rapprochés, sur le plan symbolique, de pratiques liées à un éventuel culte funéraire des « héros » morts au combat, pratiques par ailleurs assez complexes dont les manifestations ont peut-être été observées dans certains sanctuaires gaulois de La Tène, comme Gournay-sur-Aronde et Ribemont-sur-Ancre (Perrin, 2000 : 99-102 ; voir aussi Jean-Louis Brunaux dans ce volume).

Cette interprétation en tant que structure funéraire ou à « caractère » funéraire a cependant été reprise, malgré certaines invraisemblances, par de nombreux chercheurs jusqu'au début des années 1980, date à laquelle l'hypothèse funéraire a été plus ou moins remise en question, suite notamment aux interprétations proposées par J.-P. Petit, relatives aux découvertes de Bliesbrück (Schaub et Petit, 1984). Les puits « funéraires » de ce site seraient en fait, selon l'auteur, des puits votifs ou cultuels. Enfin M. Bats, dans le cadre d'une étude sur les tombes et nécropoles de Narbonnaise, évoque en une ligne la possibilité que ces puits « funéraires » du sud de la Gaule soient en fait « des puits rituels destinés à accueillir les restes

de sacrifices humains» (Bats, 1990 : 283). Cette théorie a été reprise par K. Haffner (1995 : 37-41), qui rejette définitivement et sans ambiguïté l'hypothèse funéraire. Pour ce dernier, c'est bien à des puits à « offrandes » que nous avons affaire ici.

Puits funéraires ou puits « à offrandes » ?

Un premier bilan de l'état de nos connaissances sur ce type de structure en Gaule romaine, réalisé à partir de monographies et du dépouillement des informations régionales publiées par *Gallia*, montre en effet qu'un certain nombre de ces puits, quelle que soit la région considérée, a livré des restes humains. Il s'agit, dans chaque cas, de tout ou partie d'un ou de plusieurs sujets inhumés (Vieille-Toulouse, Toulouse Estarac, La Gonterie-Boulouneix, Castel-Roussillon, Lamarque, Saintes, Le Planho, Paris, Ligugé, Dourges, etc.). On pourrait penser, bien entendu, que ces découvertes viendraient renforcer la théorie de l'utilisation funéraire, mais il n'en est rien. La situation des corps dans le remplissage, leur nature (squelettes complets « jetés en vrac » ou parties de squelettes) et/ou la disposition particulière de certains d'entre eux, a fait que ces restes n'ont jamais été assimilés aux défunts pour qui ces puits auraient été réalisés. Leur présence a été souvent considérée comme « accidentelle ou intrusive », ou n'a tout simplement pas été expliquée et a été classée dans le domaine de l'anecdote. La présence de ces restes humains est cependant primordiale selon nous, car elle va nous aider à mieux comprendre la fonction, et donc la nature réelle, de ces structures énigmatiques.

Rappelons, avant toute chose, les caractéristiques des dépôts mobiliers découverts. Ceux-ci sont le plus souvent constitués d'amphores (notamment dans le sud de la Gaule), de vases en céramique entiers ou écrasés sur place contenant des offrandes alimentaires (moules, huîtres, escargots, pièces de viande, œufs...), de squelettes complets de chiens ou de porcs reposant souvent sur un lit de tuiles, de vases de bronze ou de verre, de statuettes et d'objets divers ayant trait au quotidien (outils, éléments de parure, monnaies...).

Ces dépôts peuvent être multiples ou uniques. Dans le premier cas, ils apparaissent en nombre variable (jusqu'à quinze au Bernard) et à différents niveaux du comblement. Parfois protégés par des coffrages de tuiles (Le Bernard, Le Mans, Paris), des coffres en bois ou des paniers d'osier (Chartres, Saintes, Le Mans, etc.), ces dépôts semblent avoir été descendus dans le puits et immédiatement recouverts par un remblai destiné à les sceller. Celui-ci est constitué soit de sédiment naturel, soit d'une terre

Le sacrifice
humain

277

Gaule

humifère et grasse, riche en charbons de bois, en restes organiques, contenant de la vaisselle brisée et des restes osseux animaux portant des traces de découpe et/ou parfois de cuisson. Ce remblai est interprété, le plus souvent, comme composé en majeure partie des reliefs d'un festin communautaire lié au rituel ayant présidé au dépôt (Schaub et Petit, 1984 : 46-47). Quant aux dépôts uniques, ils présentent souvent les mêmes composantes matérielles que les dépôts multiples, mais ils sont toujours placés sur le fond du puits. Une fois le ou les dépôts effectués, la structure était comblée rapidement à l'aide d'un remblai (parfois des gravats de démolition), mélangé à des résidus d'origine domestiques très fragmentés provenant peut-être d'un « nettoyage » des sols environnants. Il est donc évident que nous avons bien affaire ici à des dépôts volontaires et organisés correspondant à un rituel d'offrandes. Si leur caractère funéraire (qui s'applique donc aussi aux puits qui les reçoivent) est apparemment à écarter, compte tenu du fait que rien n'accrédite véritablement cette interprétation, il faut admettre leur destination votive et cultuelle est une hypothèse vraisemblable.

Le sacrifice
humain

Le problème des restes humains

278

Gaule

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, plusieurs types de dépôts de restes humains ont été observés dans ces puits. Il peut s'agir d'individus complets en connexion, de corps démembrés plus ou moins complets ou de crânes isolés. Certains puits ont livré plusieurs corps répartis en plusieurs dépôts successifs. C'est notamment le cas pour certains puits de Saintes (dix-sept corps répartis en cinq dépôts et quatre corps répartis en deux dépôts), de Castel-Roussillon (neuf corps, dont un crâne isolé, répartis en deux dépôts) ou Dourges (quatre corps répartis en deux dépôts). Cependant et en général, un ou deux individus seulement sont présents (Chartres, Paris, Lamarque, Vieille-Toulouse, Le Planho...).

Compte tenu de conditions de fouille relativement mauvaises, peu d'observations anthropologiques de terrain ont pu être effectuées ce qui est, reconnaissons-le, particulièrement regrettable. Cependant, il est intéressant de noter que, lorsque ces observations ont été faites, la majorité des corps considérés semblent avoir été jetés dans le puits avec les mains liées dans le dos ou sur le devant du corps, au niveau de l'abdomen (Vieille-Toulouse, Le Planho, Chartres, Paris, Dourges, etc.). Dans certains cas, comme à Saintes, au moins l'un des corps était associé à des entraves en fer.

Ces constatations témoignent d'un non-respect apparent du corps de ces individus et du caractère sans doute violent de leur décès. Il ne s'agit donc pas ici d'un véritable contexte funéraire, mais plutôt d'un

contexte sacrificiel lié à l'exécution d'une sentence ou à l'immolation pour motifs religieux. À noter également que la position assez particulière des quatre corps aux mains liées découverts dans le puits de Dourges laisse supposer, selon P. Demolon, que ces individus auraient pu être enterrés vivants.

Reste le problème posé par la découverte, dans certains puits, de corps démembrés et/ou de crânes humains isolés. La présence ponctuelle de corps démembrés ou partiellement démembrés avant leur rejet dans le puits (pourrissement partiel préalable) nous ramène à des pratiques laténiennes de manipulations de cadavres bien attestées dans les sanctuaires de Picardie, mais également en Suisse et dans le Jura. Quant à la pratique de la décapitation et à la notion de « tête-trophée », il s'agit de coutumes apparemment courantes chez les peuples celtes, comme en témoignent les écrits des auteurs anciens et les observations effectuées sur certains sites comme Ensérune, Gournay-sur-Aronde ou Ribemont-sur-Ancre. Ces têtes coupées étaient, selon leur origine, prélevées sur le cadavre frais ou après pourrissement du corps. Elles étaient alors soit incorporées aux architectures des entrées de sanctuaires, soit conservées par les guerriers comme « trophées ». Dans ce dernier cas, le crâne était, semble-t-il, considéré comme un objet de valeur et son offrande revêtait donc une certaine importance.

Ces diverses observations nous amènent bien entendu à envisager une pratique qui, bien que multiforme et attestée dans de nombreuses cultures de l'Antiquité, gêne archéologues et historiens, qui évitent le plus souvent de l'évoquer. Il s'agit du sacrifice humain.

Bien que l'on éprouve souvent beaucoup de difficultés sur le plan anthropologique et/ou archéologique à reconnaître avec certitude ce type de pratique, plusieurs auteurs anciens, notamment César¹, attestent de son existence chez les Celtes dès le second âge du Fer. Plutarque mentionne par ailleurs que le sacrifice humain fut pratiqué exceptionnellement à Rome au début du III^e siècle avant J.-C.² Outre les découvertes des tourbières du Danemark et d'Angleterre ou celles de La Tène et de Cornaux en Suisse, l'archéologie est cependant venue, depuis quelques années, apporter de nouvelles informations sur cette pratique, grâce notamment à une réinterprétation des sépultures de relégation en silos du Bassin parisien (Delattre, 2002 : 75-77), aux découvertes récentes d'Acy-Romance et à celles effectuées à Manching ou dans certains *oppida* de Belgique et du nord de la France, notamment à Olloy-sur-Viroin et Luzech. Dans ces derniers cas, il semblerait s'agir de sacrifices de « fondation ». Rappelons enfin pour mémoire que, selon Suétone³, les empereurs Auguste, Tibère puis Claude interdirent

1 « Tout le peuple gaulois est extrêmement religieux, aussi [...] [les Gaulois] offrent-ils des sacrifices humains ou font-ils le vœu d'en offrir par le ministère des Druides. Ils pensent en effet que le rachat de vies humaines par une autre vie humaine peut seul apaiser les Dieux immortels [...] Le supplice des malfaiteurs surpris à voler, à commettre un acte de brigandage ou quelque crime passe à leur avis pour plus agréable aux Dieux, mais faute de criminels, ils n'hésitent pas à sacrifier des innocents » : César, VI, 16.

2 « Ce qui prouve aussi leur effroi, ce sont les préparatifs qu'ils firent [...] et le caractère inouï du sacrifice qu'ils accomplirent. Eux qui d'habitude ne pratiquaient aucun rite barbare ni étranger [...] furent contraints, quand la guerre eut éclaté, d'obéir à des oracles tirés des livres sybillins et enterrèrent vivants deux Grecs, un homme et une femme, et pareillement deux Gaulois sur la place appelée le Marché aux bœufs... » : Plutarque, *Les Vies parallèles*, Marcellus, 3.

3 Suétone, *La vie des douze Césars*, Claude.

le recours au sacrifice humain, ce qui montre bien que cette pratique « barbare », malgré deux édits impériaux successifs, était toujours existante vers le milieu du 1^{er} siècle de notre ère.

Bien que pratiqué en Gaule dans des contextes divers, le sacrifice humain devait cependant présenter un caractère plus ou moins « exceptionnel ». Les découvertes faites dans nos puits viennent renforcer cette vision des choses, puisque les traces de dépôts humains y sont relativement rares et ne concernent qu'un très petit nombre de structures (moins de 1 % d'entre elles) et ceci quel que soit le site concerné. Il est également utile de préciser que, s'il est apparemment impossible de déterminer l'appartenance sociale de nos éventuels sacrifiés (prisonniers de guerre, esclaves, condamnés à mort...), les quelques études anthropologiques menées sur ces corps montrent qu'il s'agit le plus souvent d'individus assez jeunes, « dans la force de l'âge », et presque toujours de sexe masculin. La présence d'enfants n'est que rarement attestée (Castel-Roussillon et Le Mans). À noter également la présence, dans le puits 1 du Luxembourg à Paris, d'un squelette d'homme et de celui d'une femme constitués en un dépôt unique.

Le sacrifice
humain

La manifestation d'un culte chthonien

280

Gaule

Si l'on admet que ces puits présentent bien un caractère votif, on peut se demander à quelle divinité étaient dédiées les offrandes mobilières, animales et humaines qui y ont été déposées. Un certain nombre de constantes ou de particularités spécifiques à certains d'entre eux convergent vers l'hypothèse d'une divinité chthonienne.

Dans un premier temps, la forme même de la structure servant de réceptacle doit être prise en considération. La notion de puits peut être liée à deux critères principaux : le creusement dans le sol, terre nourricière par excellence et symbole des semailles, et la grande profondeur, synonyme de ventre et d'obscurité.

La nature du mobilier déposé a également toute son importance. À l'exception de biens plus ou moins prestigieux tels que bijoux, patères et œnoche en bronze ou casques, la majorité des objets appartient au quotidien. Il s'agit, pour l'essentiel, de céramiques de stockage, de vaisselle de table ou de récipients à usage culinaire ne présentant pas *a priori* de valeur intrinsèque. Ils semblent plutôt avoir été déposés pour leur contenu. Celui-ci, lorsqu'il a pu être identifié, est relativement varié et comprend des pièces de viande ou de volaille, des fruits frais ou secs, éléments appartenant là encore au quotidien. En revanche, de nombreuses céramiques contenaient des squelettes de petits rongeurs, de blaireaux, de hérissons,

de chouettes hulottes, qui, dans la plupart des cas, semblent y avoir été placés intentionnellement. Ces animaux vivant dans des terriers et/ou ne sortant que la nuit, sont donc là encore à mettre en relation avec la notion de terre et d'obscurité.

On a pu également observer la présence d'une grande quantité de coquillages marins (huîtres et moules non consommées), d'escargots déposés en nombre dans des réceptacles en bois ou en céramique, et de nombreux chiens dont le corps a été le plus souvent placé sur un lit de tuiles. Enfin, remarquons la présence, dans une dizaine de puits parisiens, d'un dépôt primaire placé au fond, constitué principalement d'une céramique contenant des œufs, fermée par un couvercle ou une tuile. Si la présence du chien, animal familier par excellence et peut être déjà « meilleur ami de l'homme », peut éventuellement s'expliquer, celle, fréquente, de coquillages marins non consommés et d'escargots reste du domaine complexe de la symbolique.

Le troisième point important à noter est la présence, presque systématique, de statuettes en terre cuite, en pierre ou en bois, représentant des déesses-mères (femme assise sur un fauteuil d'osier représentée seule ou allaitant deux enfants), des Vénus anadyomènes accompagnées parfois d'enfants des deux sexes, ou des bustes d'enfants rieurs assimilés à Risus ou Eros, puissance primordiale qui permet l'engendrement du monde à partir de la terre et du ciel (Aghion *et al.*, 1994 : 29). Certaines de ces statuettes de déesses-mères, notamment au Bernard, sont placées au fond des puits, en dépôt primaire.

Deux éléments doivent encore être pris en compte. Il s'agit, en premier lieu, des dépôts à caractère érotique parfois observés, notamment à Paris. Ils consistent en lampes à huile ou en phallus en os, bois ou terre cuite, mais le plus souvent en médaillons découpés sur des vases d'appliques originaires de la vallée du Rhône, ou sur des coupes en céramique sigillée à décor moulé. Il faut enfin observer la présence dans les puits du Bernard, grâce à des conditions de conservation exceptionnelles, d'arbres déracinés et replantés dans le remplissage de cinq d'entre eux. Il s'agit le plus souvent d'arbres coupés au printemps, comme en témoigne la présence de bourgeons et de jeunes feuilles. À noter aussi que les analyses palynologiques effectuées sur trois puits parisiens, datés respectivement de l'époque augustéenne, du début du II^e et du milieu du III^e siècle après J.-C., indiquent que ceux-ci, bien que diachrones, ont tous été comblés au printemps⁴.

⁴ Analyses de Michel Girard (CNRS, Sophia Antipolis).

Conclusions

Ces différentes observations montrent clairement que ces puits, malgré certaines variantes liées sans doute à des traditions locales plus ou moins affirmées, correspondent aux manifestations d'un seul et même culte chthonien, vraisemblablement d'origine celtique. Cette hypothèse se trouve renforcée par la découverte de puits similaires dans certains enclos cultuels laténiens (Haffner, 1994 : 88-92 ; Ginoux, 2002 : 84-85). Nous aurions affaire ici à des puits regroupés sur une sorte d'aire culturelle qui leur était essentiellement réservée. Ils étaient destinés, selon toute vraisemblance, à recevoir les offrandes soit d'un individu ou d'une famille dans le cas de puits à dépôt unique, soit d'une communauté dans le cadre de dépôts multiples.

La nature même de certaines offrandes, la présence de nombreuses statuettes de divinités féminines et de bustes de Risus, nous orientent vers une ou plusieurs divinités chthoniennes liées à la fécondité et/ou à la fertilité et que l'on pourrait assimiler aux *Matres*, ces déesses collectives et multiformes, dont les surnoms, parfois latinisés, sont le plus souvent d'origine gauloise. Elles représentent la terre et la nature, force créatrice de toute vie et symbole de la maternité et de la fertilité terrienne dans toute son ampleur.

Ces puits et leurs offrandes avaient sans doute pour but d'en placer le(s) commanditaire(s) sous la protection de ces *Matres*, qui veillaient alors à leur prospérité ou à celle de la communauté auxquels ils appartenaient. Dans ce contexte, la pratique ponctuelle du sacrifice humain prend tout son sens. Il s'agit là sans aucun doute de ce que l'homme peut offrir de mieux à la divinité, l'offrande ultime illustrée par ce qui fut demandé par Jéhovah à Abraham, c'est-à-dire le sacrifice de son fils.

Le caractère exceptionnel du sacrifice humain apparaît clairement dans nos puits puisque, comme nous l'avons déjà signalé, seul 1 % d'entre eux témoignent apparemment de cette pratique. Par ailleurs, il est intéressant de noter qu'à l'exception du puits G de Saintes, datable de la seconde moitié du II^e siècle après J.-C., les autres puits à sacrifices mentionnés dans cette étude se situent tous dans une fourchette chronologique allant du début du I^{er} siècle avant J.-C. au milieu du I^{er} siècle après J.-C., avec une concentration très nette autour de la période -50 à +30. À partir de cette date, le nombre de tels sacrifices humains semble diminuer progressivement, au profit d'une recrudescence des offrandes animales (bœufs, moutons, chiens et porcs entiers) qui correspondraient alors à un phénomène de substitution. Il s'agirait donc bien là des traces d'un culte d'origine celtique qui, ayant perduré en Gaule jusqu'à la fin du Haut Empire, a cependant évolué, dans certaines de ses manifestations, avec les progrès de la romanisation.

La pratique du sacrifice humain, telle qu'elle a pu encore être observée au II^e siècle après J.-C. dans un puits de Saintes, témoigne qu'une telle tradition, bien qu'apparemment interdite et abandonnée depuis de nombreuses décennies, était suffisamment ancrée dans la mémoire collective pour resurgir brutalement au sein d'un monde « civilisé » qui la réprouvait et où elle n'avait plus sa place. Un événement exceptionnel touchant durement une population (crise économique, guerre, famine, épidémie, catastrophe naturelle...) peut cependant exaspérer le fanatisme religieux et, par voie de conséquence, les exécutions propitiatoires.

Malgré ce que cette théorie peut avoir de surprenant, notamment si l'on se place dans le contexte de la civilisation gallo-romaine et de la *Pax Romana*, il faut bien se décider à admettre que les corps humains, découverts dans ces puits votifs de la fin de l'indépendance gauloise ou de la période gallo-romaine, sont bien les victimes de telles pratiques qui, bien qu'apparemment peu fréquentes, ont été parfois rendues inévitables. Elles constituent alors une réaction ultime de défense de la collectivité face à la menace d'événements graves pouvant remettre en cause sa propre survie ■

Bibliographie

Afin d'alléger cette bibliographie, nous n'avons pas jugé utile d'y faire figurer la centaine de références issues des informations de *Gallia*.

- Aghion, I. *et al.*, 1994. *Héros et Dieux de l'Antiquité : guide iconographique*, Flammarion, Paris.
- Allain, J., 1978. Le vergobret des Bituriges à Argentomagus : essai d'interprétation d'une fosse cultuelle, *RAE*.
- Barrière, P., 1937. Une bourgade gallo-romaine — Chassenon, ses monuments et ses puits, *RAE*: 240-255.
- Bats, M., 1990. Tombes et nécropoles de Narbonnaise aux II^e-I^{er} siècles av. J.-C., Gaule interne et Gaule méditerranéenne aux II^e-I^{er} siècles av. J.-C. : confrontations chronologiques, *Revue archéologique de Narbonnaise*, supplément.
- Baudouin, M., 1910. La nécropole à puits funéraires de Nérès-les-Bains, *BSPF*: 526-536.
- Baudry, F., 1873. *Les puits funéraires du Bernard (Vendée)*, La Roche-sur-Yon.
- Biarne, J., 1977. Le rituel des Puits chez les Aulerques Cénomans, *Annales de Bretagne*, 84: 7-27.
- Boudet, R., 1996. *L'oppidum de l'Ermitage à Agen : rituels celtes d'Aquitaine*, Errance, Paris.

- Chappe, J., 1920. Les puits funéraires de Saint-Pavin au Mans, *Bulletin et Mémoires de la Société Anthropologique de Paris*: 83-114.
- Delattre, V., 2002. Le sort réservé aux défunts, in: *Les Celtes en Île-de-France, Dossiers de l'Archéologie* 273: 70-78.
- Demolon, P. et Tuffreau-Libre, M., 1976. Le puits gallo-romain n° 37 de Dourges (Pas-de-Calais), *Gallia* 34: 285-292.
- Duval, P.-M., 1976. *Les Dieux de la Gaule*, Payot, Paris.
- Fouet, G., 1958. Puits funéraires d'Aquitaine, *Gallia* 16: 115-153.
- Ginoux, N., 2002. Au fond des puits de Charny, in: *Les Celtes en Île-de-France, Dossiers d'Archéologie* 273: 85-86.
- Haffner, A., 1995. *Heiligtümer und Opferkulte des Kelten*, Theiss, Stuttgart: 37-41.
- Joly, D., 1977. Chartres place de la République, structures gallo-romaines, *Bulletin de la Société Archéologique d'Eure-et-Loir* 121/4: 2-32.
- Les fortifications de l'Âge du Fer, Les Celtes en Belgique et dans le Nord de la France*, actes du 6^e colloque de l'AFAEF, *Revue du Nord, numéro spécial hors-série*, 1984: 171-179.
- Maurin, L., 1978. *Saintes antique des origines à la fin du VI^e s. ap. J.-C.*, Saintes: 249-257.
- Perrin, F., 2000. Le mort et la mort en Gaule à l'âge du Fer, in: *Archéologie funéraire*, collection «Archéologiques», Errance, Paris: 86-103.
- Petit, M. et Servat, E., 1974. Un quartier privilégié du Paris antique: le Sénat, *Les Dossiers de l'Archéologie* 7: 41-47.
- Quicherat, J., 1866. Rapport sur l'état de la question des puits funéraires, *Revue des Sociétés Savantes*: 365-377.
- Rouvreau, M., 1975. Importantes découvertes à Saintes, *Archeologia* 79: 34-45.
- Schaub, J. et Petit, J.-P., 1984. *Bliesbruck en Moselle, bourgade gallo-romaine*, publication du Groupe d'étude pour le développement et l'aménagement du site de Bliesbruck, Sarreguemines.
- Schwartz, K., 1962. Zum Stand der Ausgrabungen in der spätkeltischen Viereckchanze von Holzhausen, *Bayerischen Bodendenkmäler*: 22-77.



COLLÈGE
DE FRANCE
—1530—

chaire de Civilisation pharaonique :
archéologie, philologie et histoire

Symbole de barbarie, le sacrifice humain a longtemps servi à stigmatiser la prétendue inhumanité des peuples non civilisés. Comme tout fait humain pourtant, la définition de ce phénomène et l'analyse de ses formes posent problème. En fait, contrairement aux clichés, le sacrifice semble aller de pair avec l'émergence de la civilisation, comme en Égypte et en Mésopotamie, où il constituerait une forme de manifestation suprême du pouvoir royal émergeant. Il est aussi un fait de civilisation dans le monde aztèque, dans le cadre d'une dramatique théâtralité du pouvoir à travers laquelle il doit impérativement se donner à voir. Inversement, le sacrifice n'est pas là où l'on a souvent cru le débusquer : dans les civilisations des steppes d'Asie centrale, dans le Soudan de Méroé ou en Gaule, le terme de « sacrifice » a été hâtivement appliqué à des pratiques qui sont en fait celles du cortège des « morts d'accompagnement » ou des cohortes de vaincus massacrés. C'est à la variété et à la complexité du phénomène que s'attache le présent volume, mise en commun des recherches d'une vingtaine d'anthropologues, d'historiens et d'archéologues, à l'échelle de la planète et des millénaires.

éditions Soleb

5 rue Guy-de-la-Brosse 75005 Paris

www.soleb.com

livres@soleb.com

livre imprimé

ISBN 2-9523726-0-8

PDF interactif

ISBN 978-2-918157-06-9

ePub interactif

ISBN 978-2-918157-28-1