

Le sacrifice

en Égypte ancienne et ailleurs

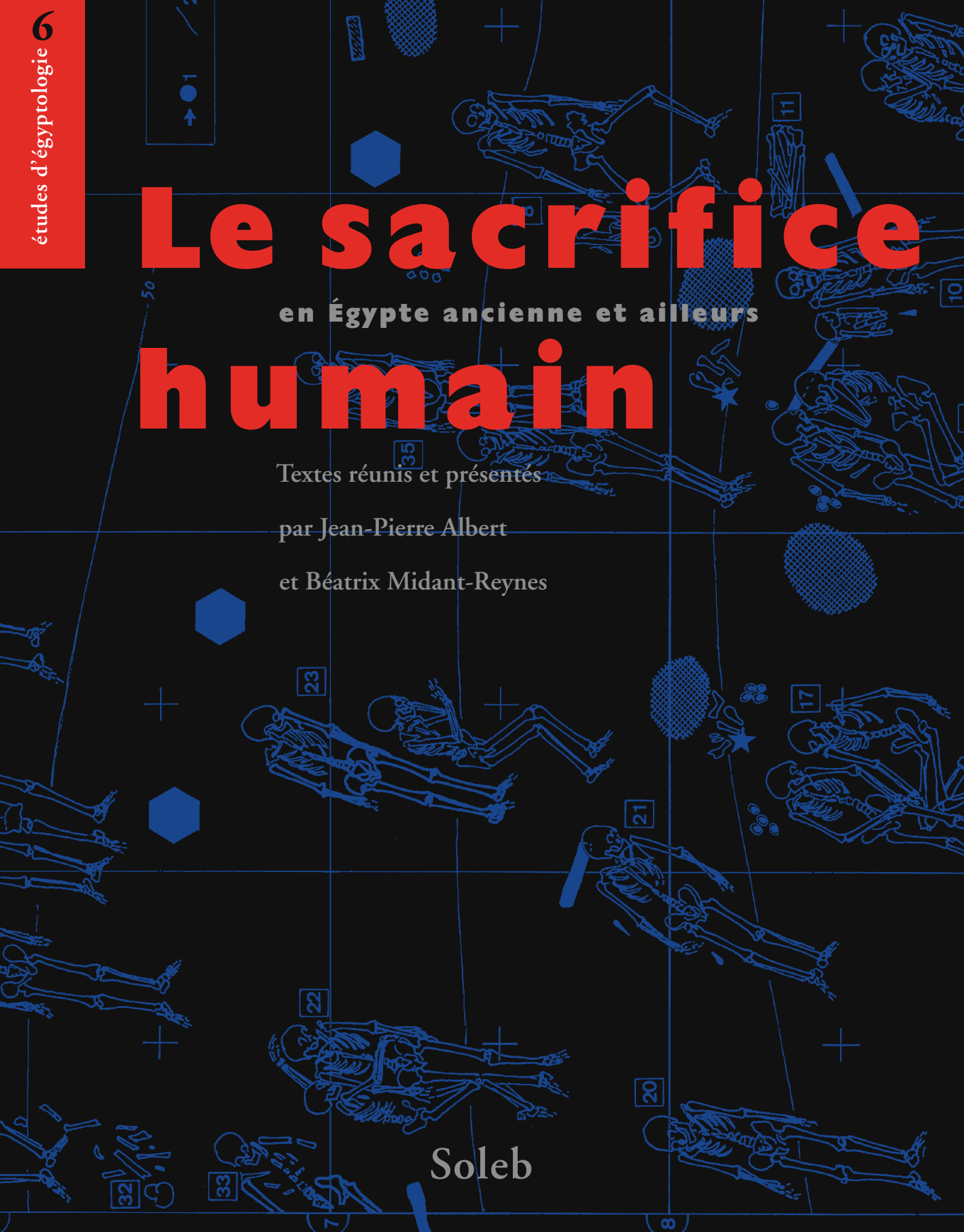
humain

Textes réunis et présentés

par Jean-Pierre Albert

et Béatrix Midant-Reynes

Soleb



éditions Soleb

5 rue Guy-de-la-Brosse

75005 Paris

www.soleb.com

livres@soleb.com

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

Le sacrifice
humain

7

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 | 248 |
| Sacrifices humains chez les Gaulois. Réalités du sacrifice, réalités archéologiques Jean-Louis Brunaux | 256 |
| 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

Le sacrifice
humain

10

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 objectifs : 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 I^{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'entrons 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.

L'archéologie du sacrifice humain. Problèmes et hypothèses.

Le sacrifice
humain

20

problèmes
hypothèses

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

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

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.

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.

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 tirillée 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

Le sacrifice
humain

22

problèmes
hypothèses

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 en 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 de

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

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

Le sacrifice
humain

34

sacrifice?

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

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 :

sacrifice ?

- 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

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.

de langue 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 pria 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.

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).

Le sacrifice
humain

38

sacrifice ?

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 au

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.

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 (Téstart, 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'appartenait 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 aucune 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 svt.), 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?

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

Le sacrifice
humain

58

Égypte

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

Éric Crubézy
et Béatrix Midant-Reynes ¹

Introduction, historique

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

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

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.

L'apport d'Adaïma

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

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 IIIA-III C, I^{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 catas-

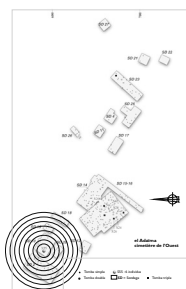


fig. 1, p. 76

trophes 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 I^{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

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

communauté, mais 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.



fig. 2, p. 77

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 IC 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

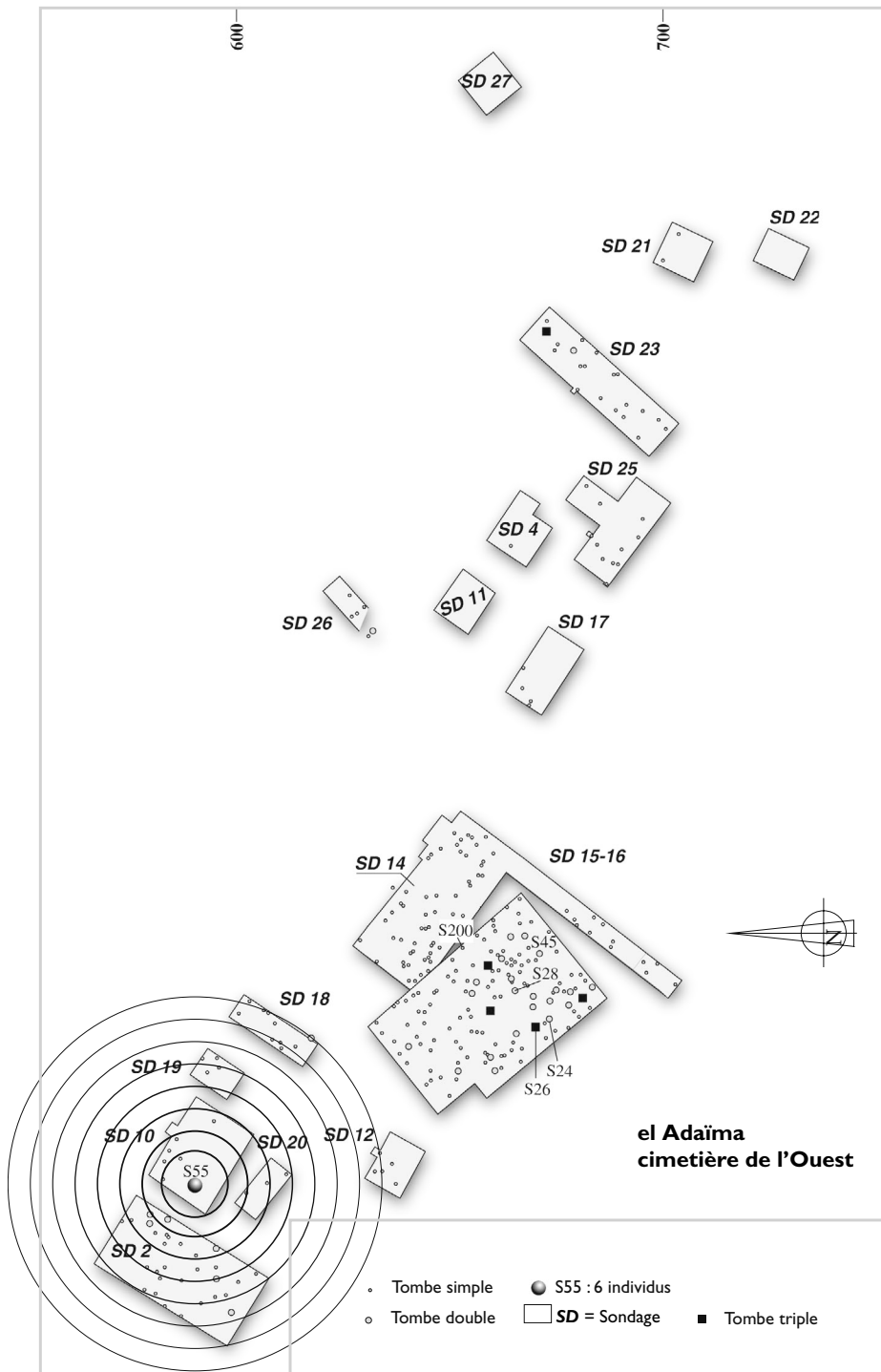
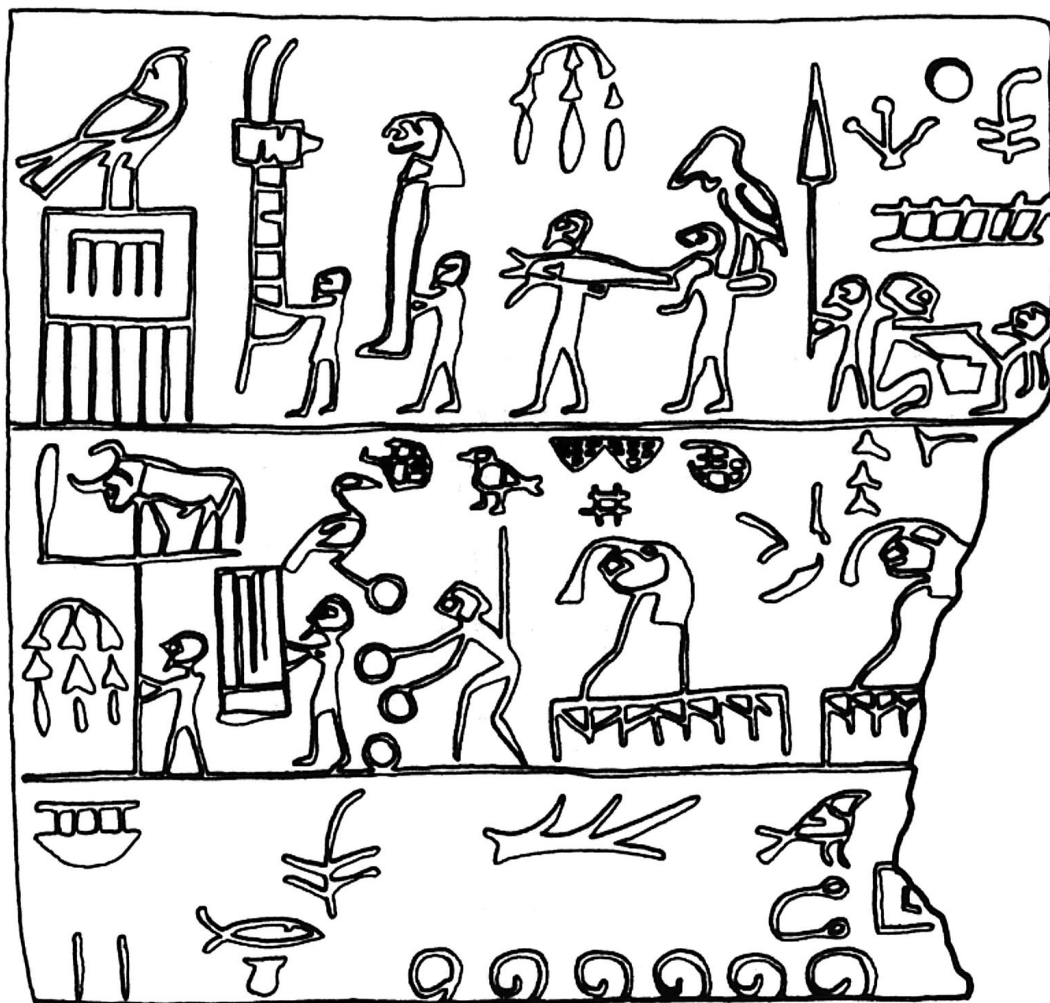


Fig. 1 : Adaïma. La nécropole de l'Ouest
(mission Adaïma, IFAO, Le Caire).



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 sv. ; Kaplony, 1963 : 981 avec bibliographie; Helck, 1987 : 153;
Wilkinson, 1999 : 266 et fig. 8.2.

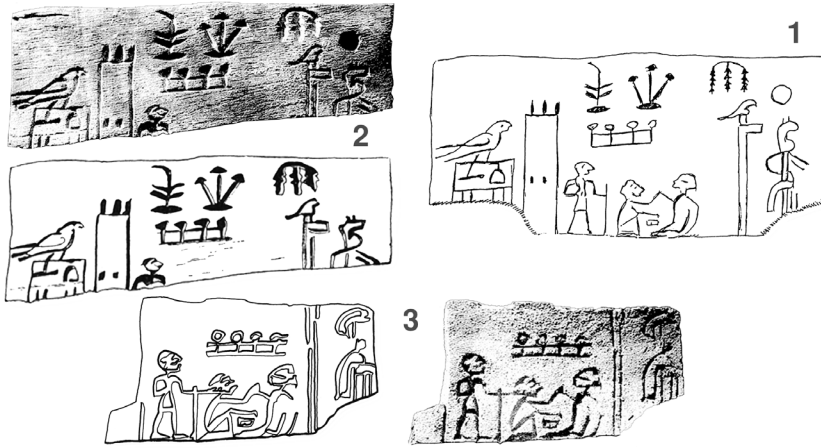


Fig. 3 : La tablette de Aha et fragments similaires, Abydos. Petrie, 1901 : pl. III n°6 et 4; Vandier, 1952 : 835, fig. 559; Weill, 1961 : 33; Helck, 1987 : 149; Logan, 1990 : 66-67; Wilkinson, 1999.

Le sacrifice
humain

78

Égypte

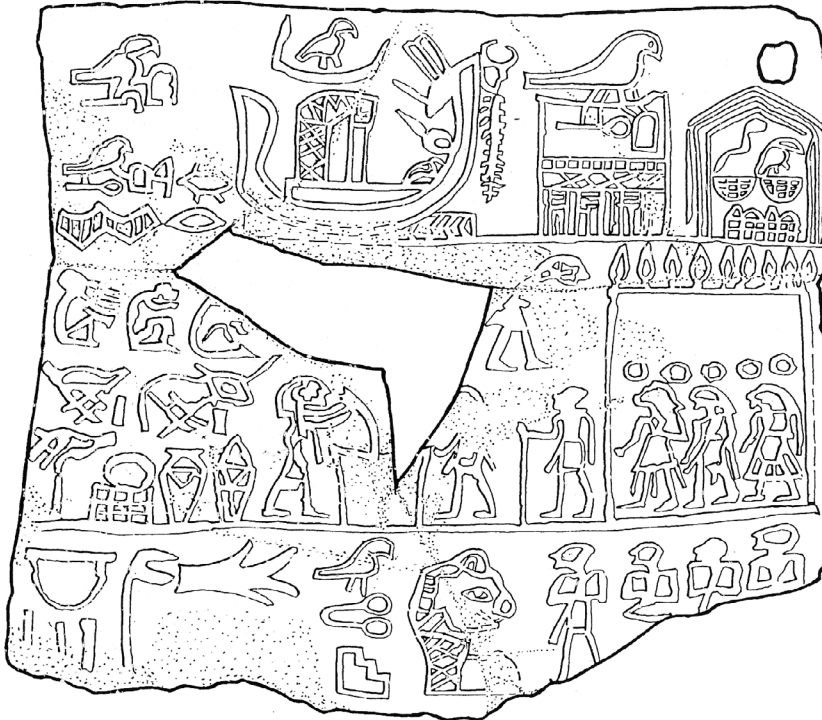
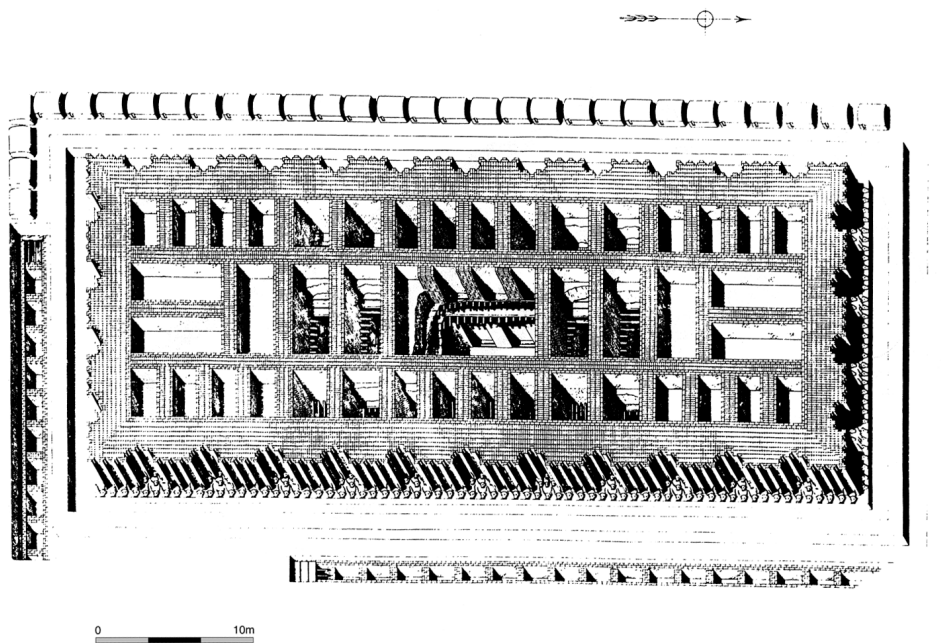


Fig. 4 : La tablette de Aha, Nagada. Spencer, 1993 : 63, fig. 42; Vandier, 1952 : 827-834 et fig. 556; Weill, 1961 : 32; Helck, 1987 : 146.



Le sacrifice
humain

81

Égypte

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

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

Le sacrifice
humain

82

Égypte

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.

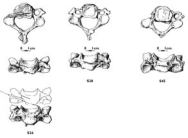


fig. 1, p. 95

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.

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.

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

Tombe S 28

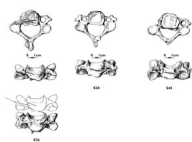


fig. 1, p. 95

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 :

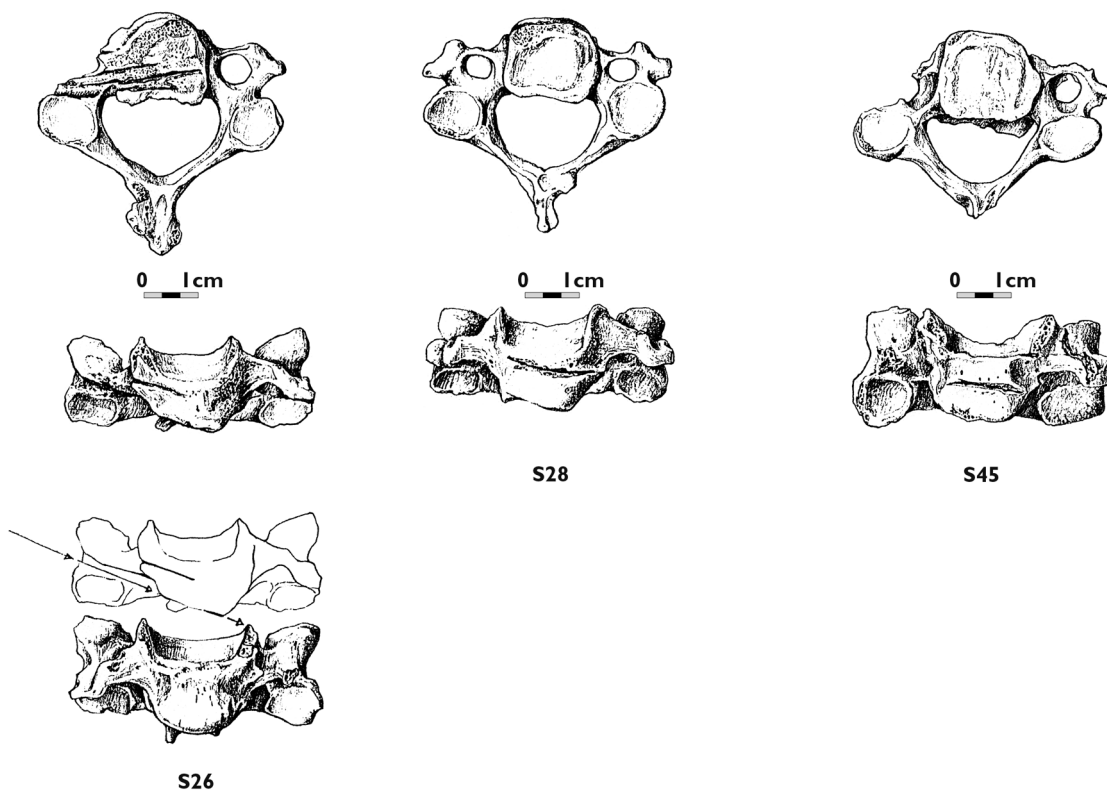
- (a) L'incision n° 1 est située dans le tiers inférieur du corps vertébral sur sa face antérieure. Mesurant 0,5 cm x 0,2 cm, elle est oblique de la gauche vers la droite, du haut vers le bas, et forme un angle de 20° avec l'horizontale. La berge supérieure, d'une profondeur de 0,3 cm, est nette ; la 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).

- 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 I, 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.



Le sacrifice
humain

95

Égypte

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 sacrifice
humain

96

Égypte

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 qu'une

certaine mise en scène de la privation de la vie? Le terme d'androctonie 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 contrepartie 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.

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.

Un commentaire laconique

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 *hw.t*? Est-ce la tombe, du fait de l'alternance de saillants et rentrants de la superstructure? L'inter-



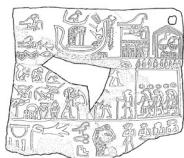
cf. fig. 2, p. 77



cf. fig. 3, p. 78

prétation 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.

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.



cf. fig. 4, p. 78

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

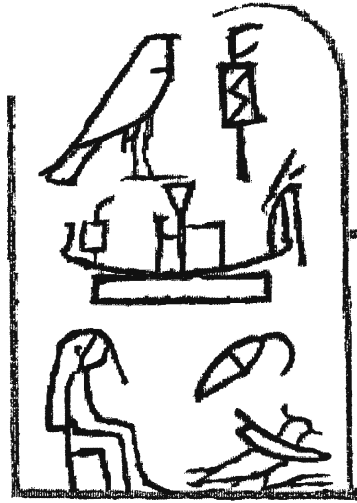
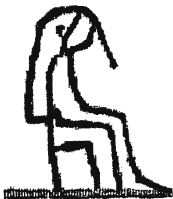


Fig. 3. La 4^e case des annales royales de Djer (Schäfer, 1902 : 16, n° 6).

Le sacrifice
humain

120

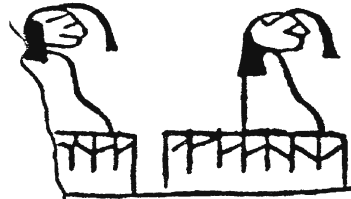
Égypte



Schäfer 1902 : 16
Ve dyn.



Dreyer 1987A : fig. 2
IIIe dyn.



Helck 1987 : 153 (inversé)
Ire dyn. (Djer)



Helck 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).

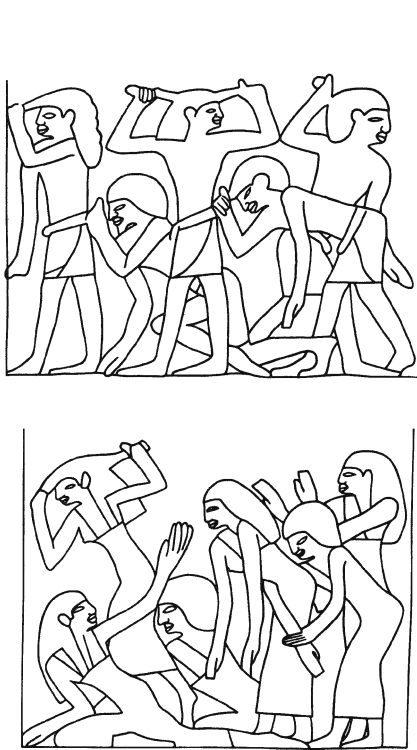


Fig. 6. Lamentation et chevelure en désordre (Simpson, 1976 : fig. 35, sélection).

Le sacrifice
humain

121

Égypte

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

Le sacrifice
humain

122

Égypte

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 I^{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 ils l'af-

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

firmement 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° 1 : procession, sacrifice et deuil (fig. 1)

Le sacrifice
humain

124



fig. 1, p. 125

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.

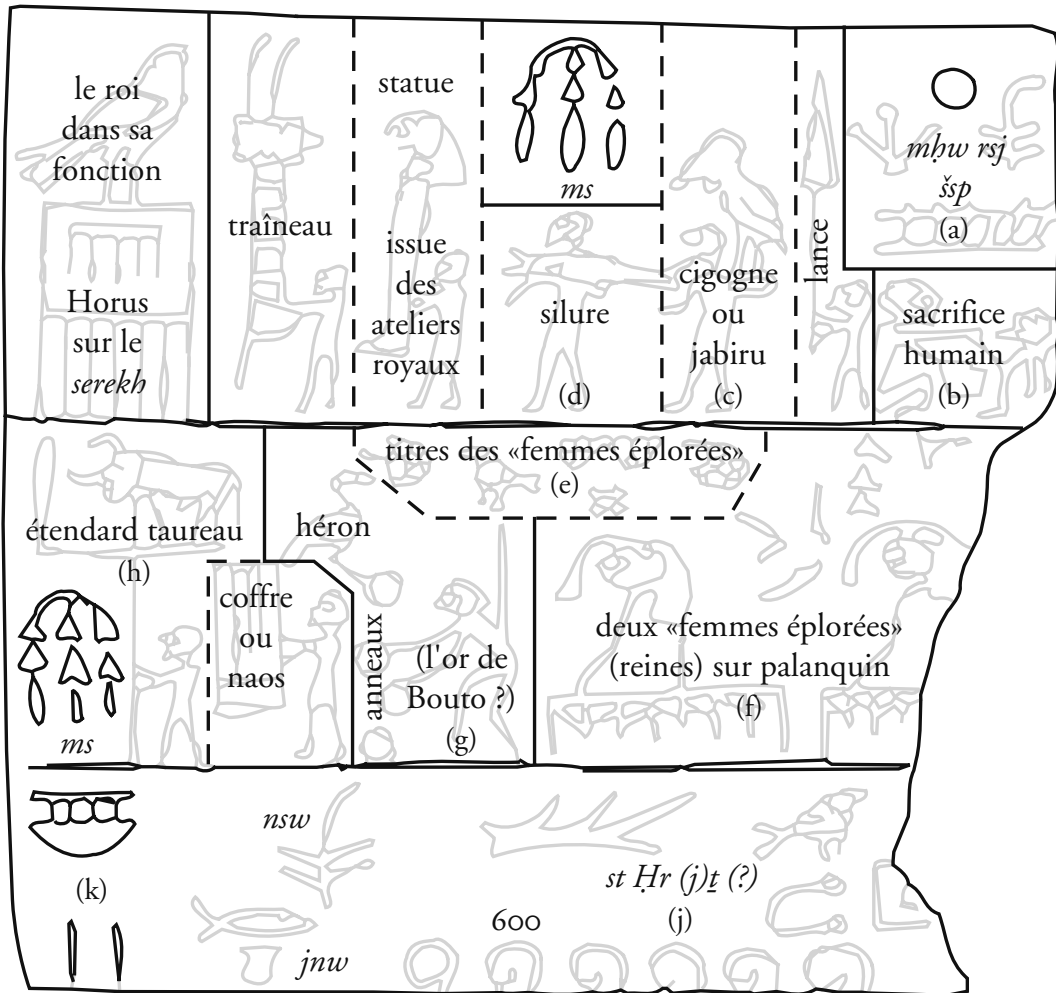


Fig. 1: L'étiquette de Djer, interprétation
(pour l'original, voir fig. 2, p. 77; pour les notes de (a) à (k), voir texte).

l'ibis, le serpent, le bucrane (tête de vache avec une seule oreille et un seul œil du côté opposé), etc., représente très vraisemblablement un des pouvoirs confédérés qui précéderent la dynastie o, sous le commandement suprême du faucon, *primus inter pares* (cf. Menu, à paraître).

— (d) Voir la note précédente. En utilisant le nom du poisson-chat (*nâr-mer*, ou plutôt *mer-nâr* si l'on tient compte de l'antéposition honorifique), le fondateur de la 1^{re} dynastie et de la monarchie absolue a probablement voulu montrer qu'il se rattachait à l'ordre précédent dans lequel le poisson-chat représentait un des pouvoirs dominants.

— (e) La lecture de ce groupe de hiéroglyphes est difficile. M. Baud et

Sur un régicide obscur

Le sacrifice
humain

136

Égypte
Afrique

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 noire deviennent manifestes lorsqu'on considère que le

Le sacrifice
humain

137

Égypte
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 gouvernement, 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, royauté 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*

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 effet extrêmement improbable de trouver beaucoup de signes de ce genre,

nouveau roi, d'un côté, et *sacrifice d'un substitut réintrônisation 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 rupes-tres 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-Reynes, 1992.

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

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

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/Gerzéén (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 Gerzéén, 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 fête-*sed*, 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 maintenue pour le bien-être de la société. De cette façon, les

La mort sacrificielle des rois africains

Le sacrifice
humain

148

Afrique

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 bélier 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).

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

Le néolithique soudanais : quelques cas de sacrifices humains

Le sacrifice
humain

156

Soudan

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 plus

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 4 676-3 655 calBC ; pour el Kadada, dans l'intervalle 3 695-3 339. 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 :

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

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

Le sacrifice
humain

164

Soudan

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

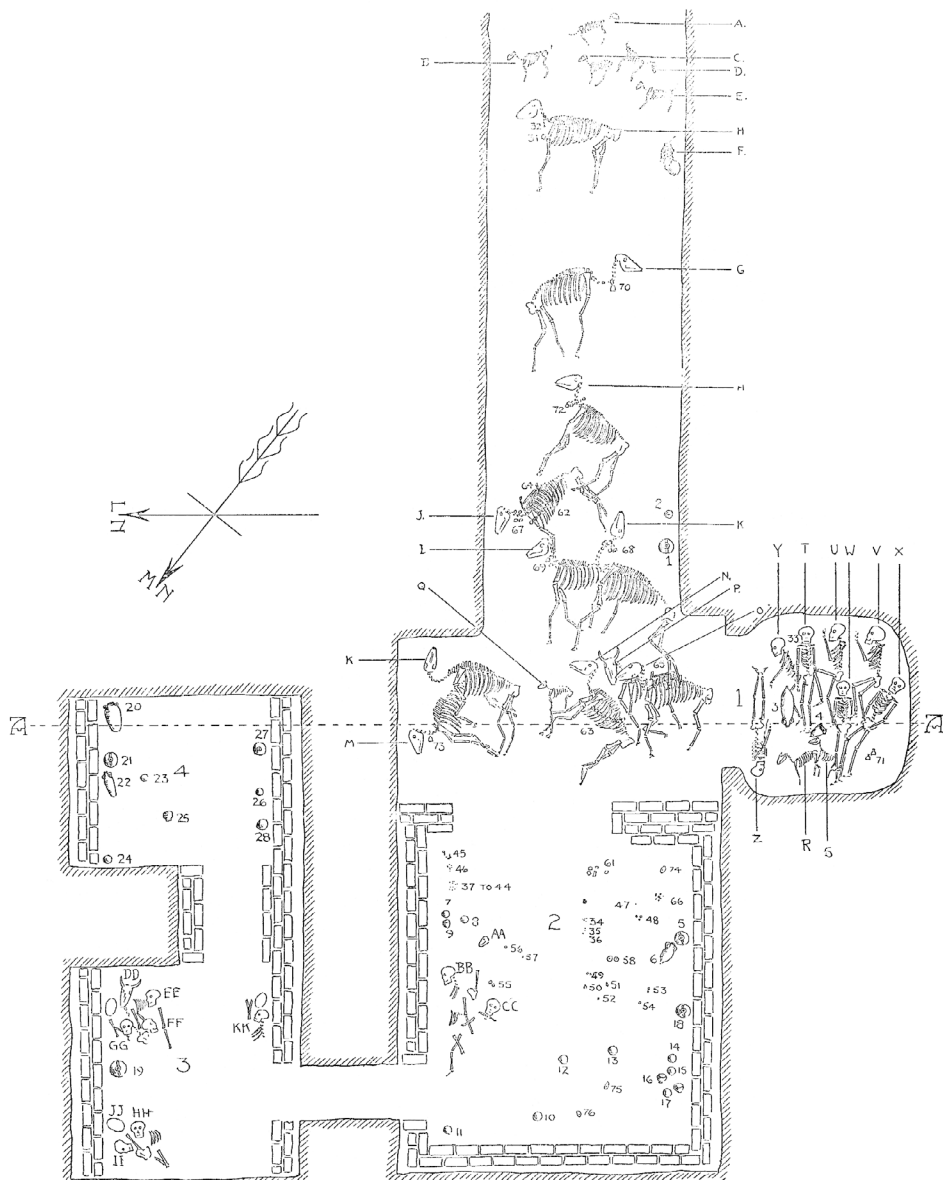
Reisner juge en égyptologue du début du siècle dernier et en Américain ; il conçoit l'Égypte comme un centre de diffusion de la civilisation en pays barbare (Reisner, 1923b : 16). Dunham, son assistant, explique l'affadissement de l'influence égyptienne par un retour progressif aux « traditions nationales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

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.

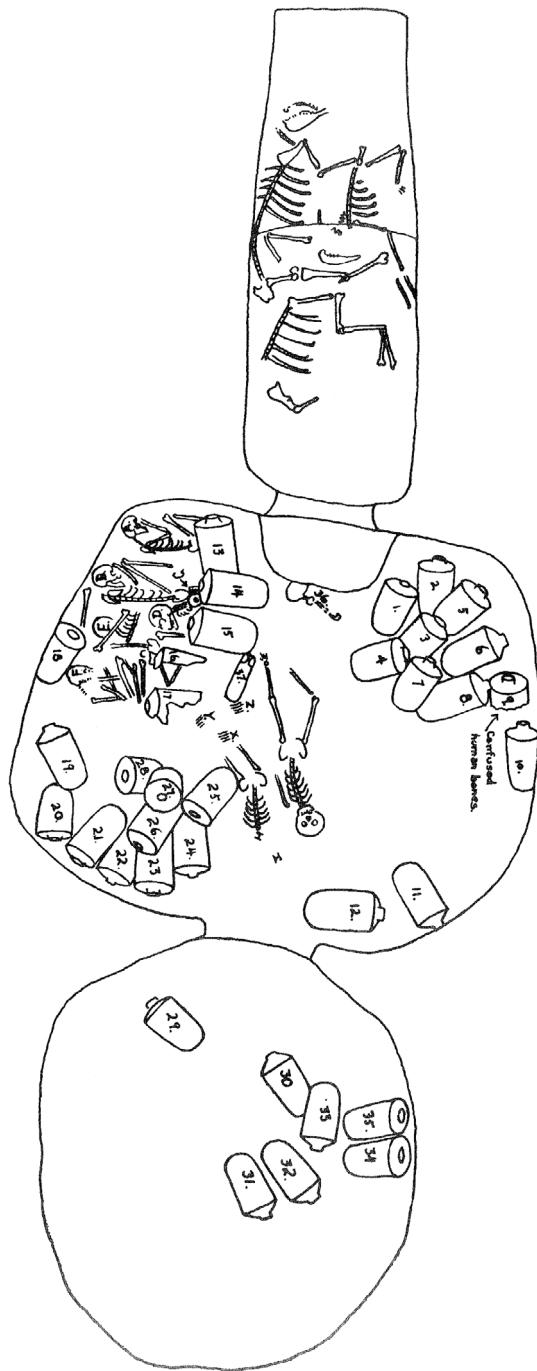


Fig. 3. Tombe sous le tumulus B 80 à Ballana (Nubie; dessin Emery et Kirwan, 1938 : fig. 64). Sacrifices animaux dans la rampe et en salle 2, double massacre de prisonniers en salle 2, armement triomphal en salles 2 et 3.

La Mésopotamie et le « sacrifice humain » en contexte funéraire

Le sacrifice
humain

180

Mésopotamie

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, 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 dynastie 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 par

Le sacrifice
humain

182

Mésopotamie

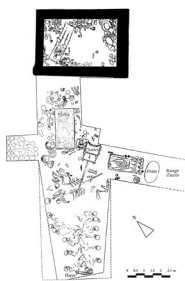


fig. 1, p. 188

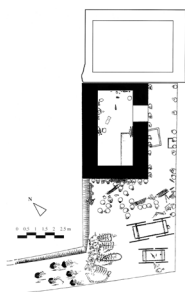


fig. 2, p. 189

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

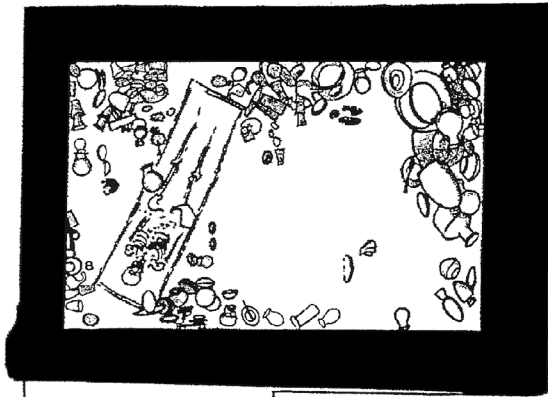


Fig. 1. La tombe 800.

Le sacrifice
humain

188

Mésopotamie

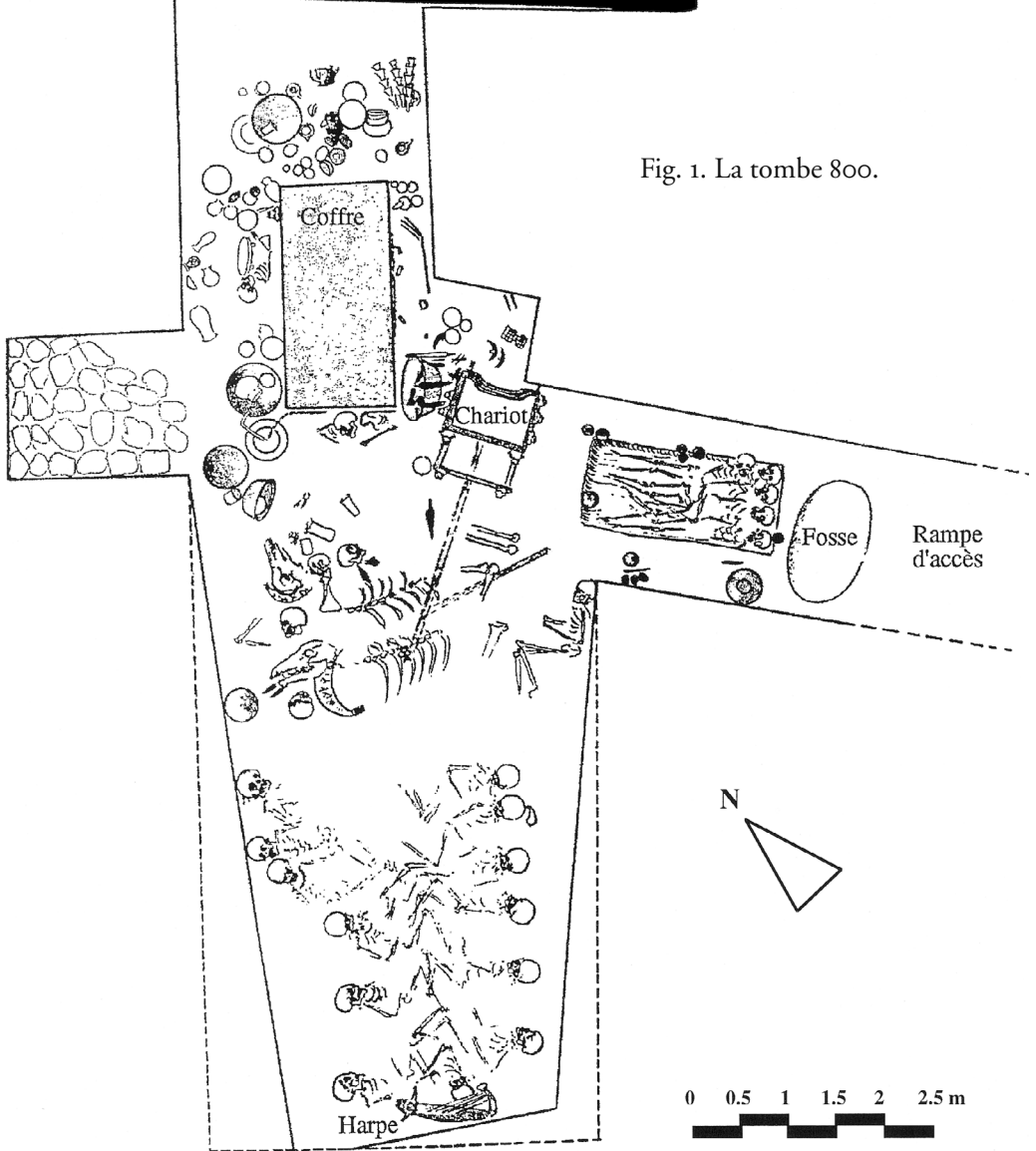
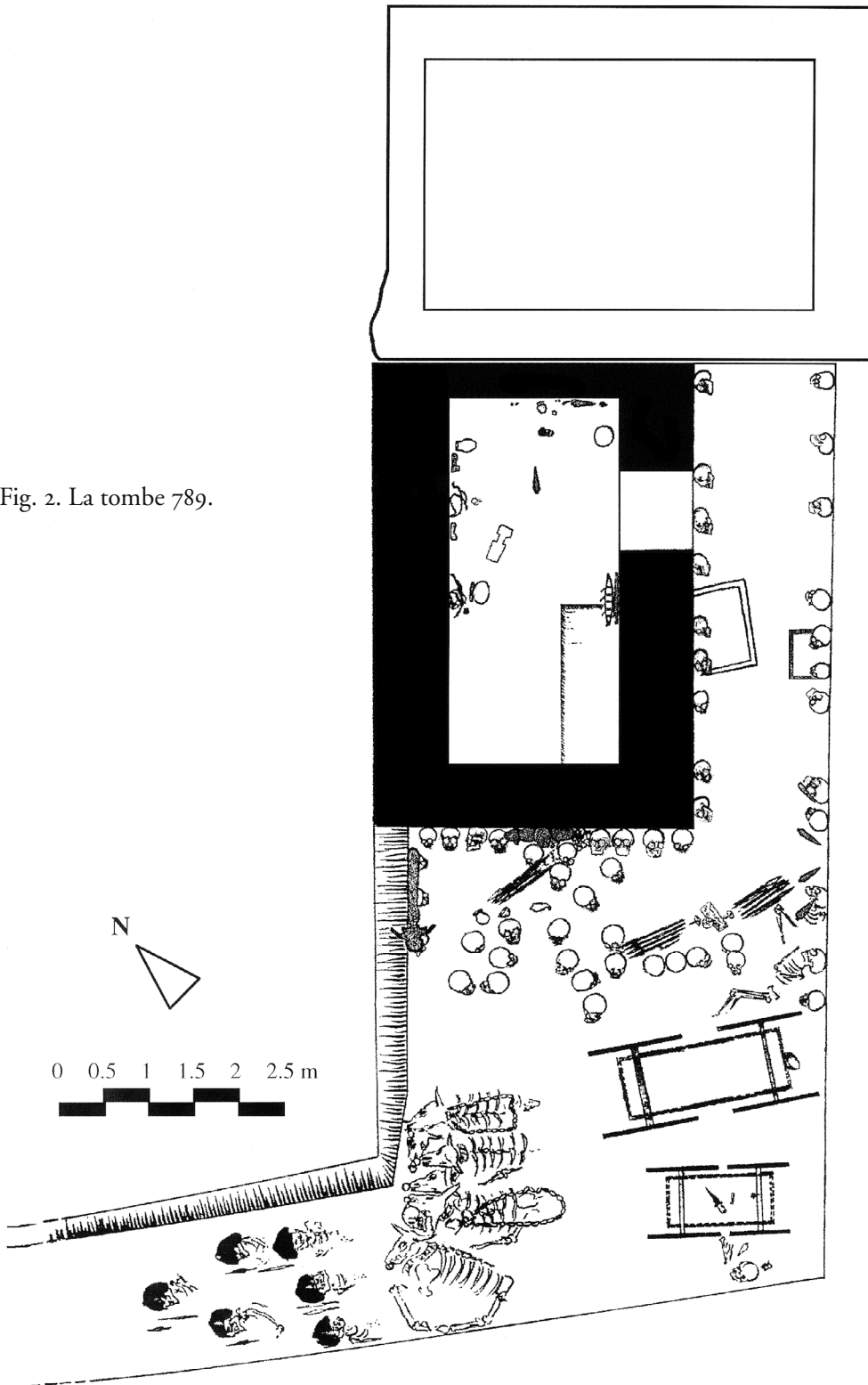


Fig. 2. La tombe 789.



Le sacrifice
humain

189

Mésopotamie

Le sacrifice humain dans les royaumes de jungle (Inde)

Le sacrifice
humain

190

Inde

Marine Carrin

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



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.

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 » (Tamblyche, 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

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

(Guha, 1999 : 62-82).

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 » (*rath*) désigne dans l'hindou-isme 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 accompagnaient 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

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 Tamsb-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.

image double 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 sacrificiant, 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 au

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

Le sacrifice
humain

212

Mélanésie
Polynésie

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

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 sacrifice
humain

214

Mélanésie
Polynésie

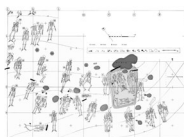


fig. 1, p. 230



fig. 2, p. 231

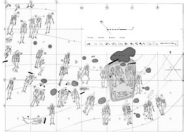


fig. 1, p. 230

le long 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), que

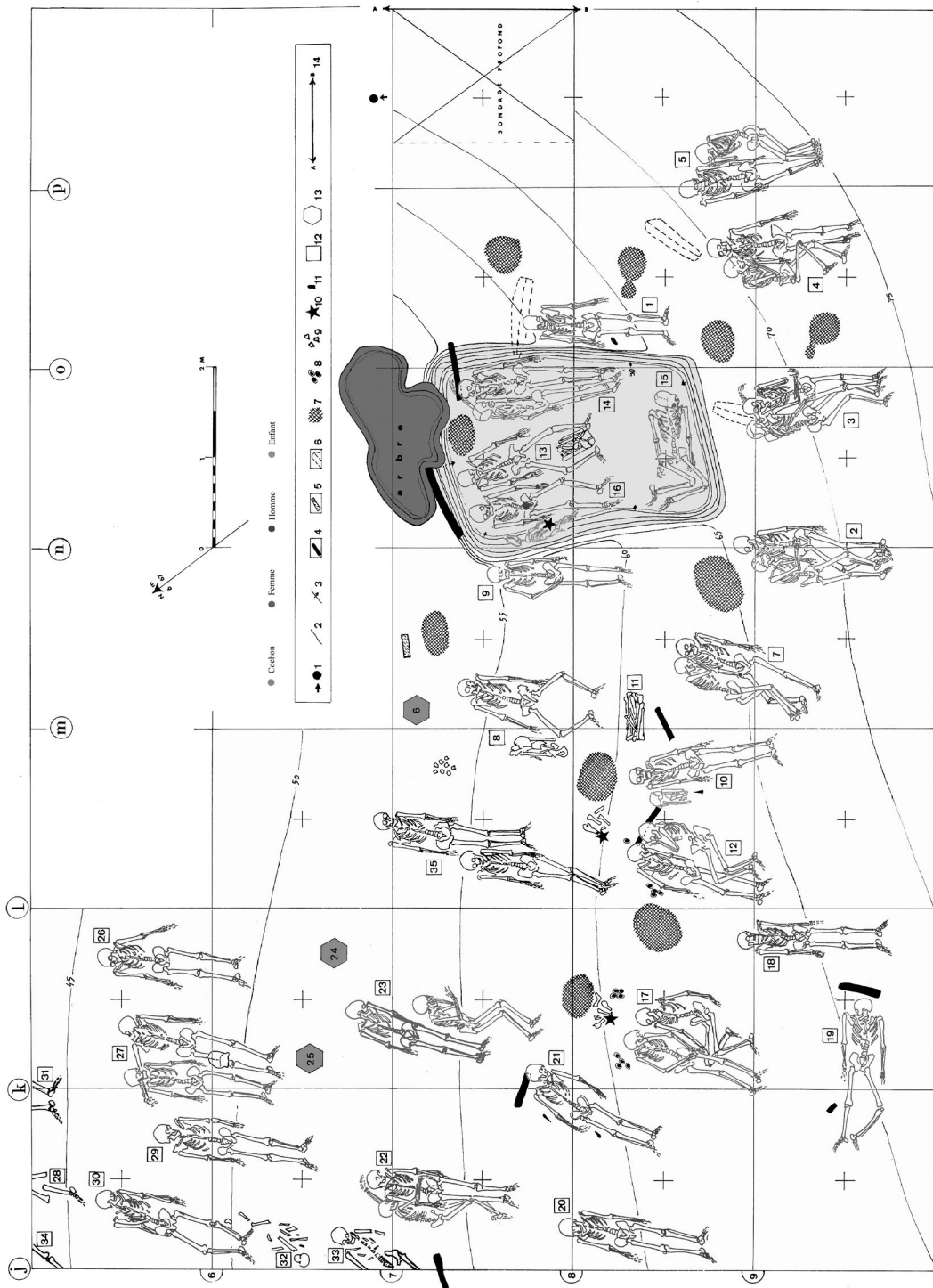
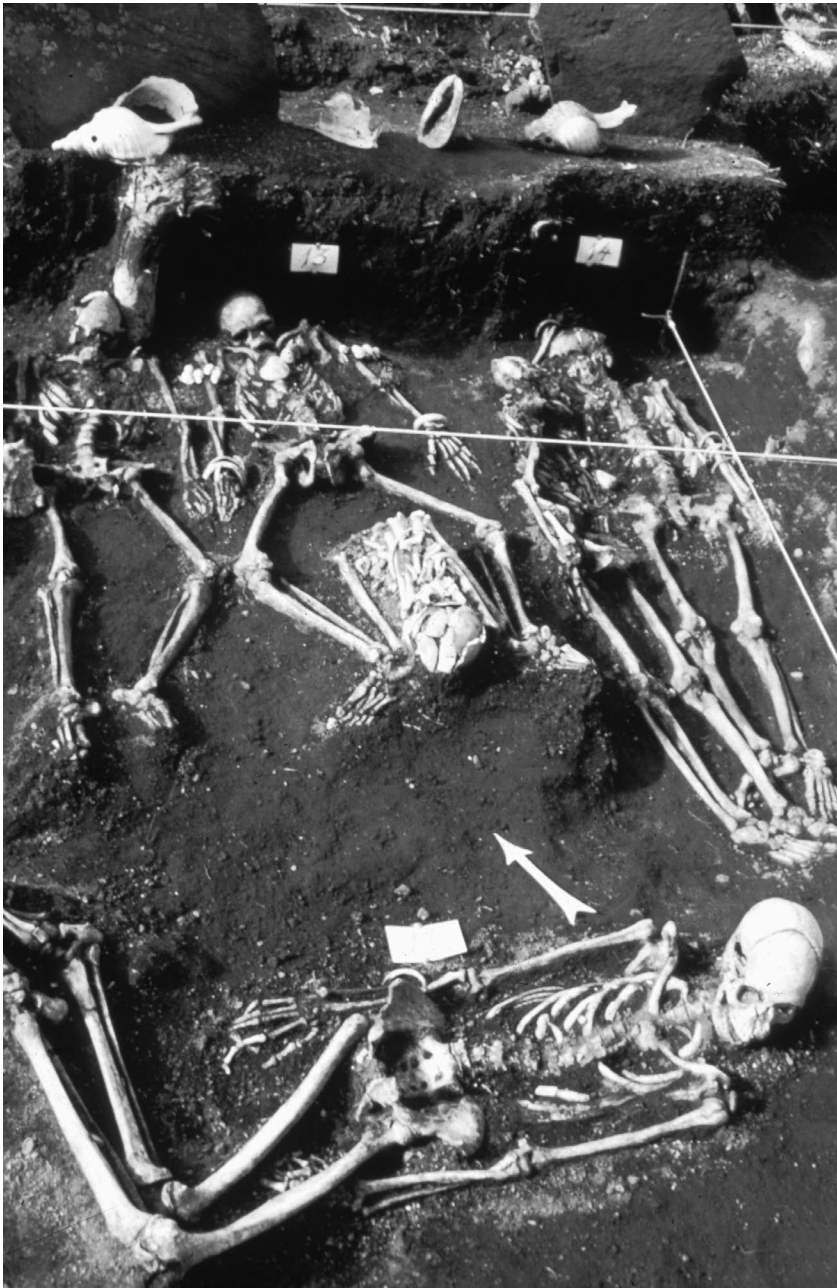


Fig. 1 : Retoka (Vanuatu) : plan de répartition des sépultures des niveaux II et III (avec l'autorisation de José Garanger).



Le sacrifice
humain

231

Mélanésie
Polynésie

Fig. 2: Sépulture du niveau III, dite « de Roy Mata »
(photo José Garanger).

Le spectacle de la mort sacrificielle chez les Aztèques

Le sacrifice
humain

234

Amérique
latine

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 *cibuateteo*, 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, *Teotihuacan* « 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'hydro-pisie 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, *Cincalco*, « 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 sacerdotés 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.

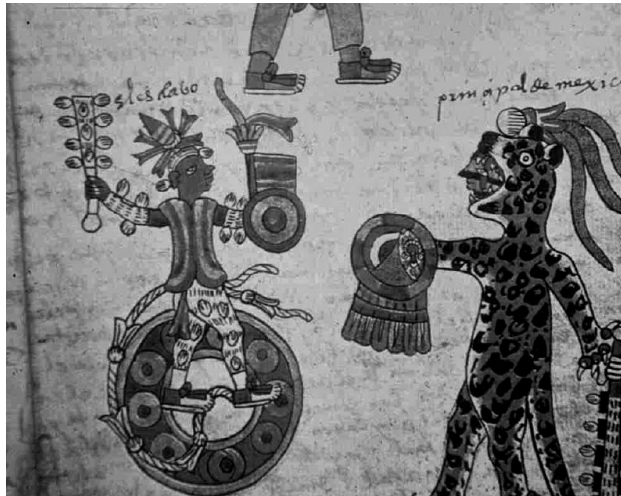


Fig. 3. Sacrifice «gladiatoire».
Codex Magliabechiano, pl. 30

Le sacrifice
humain

246

Amérique
latine



Fig. 4. *Codex Borgia*, pl. 21.

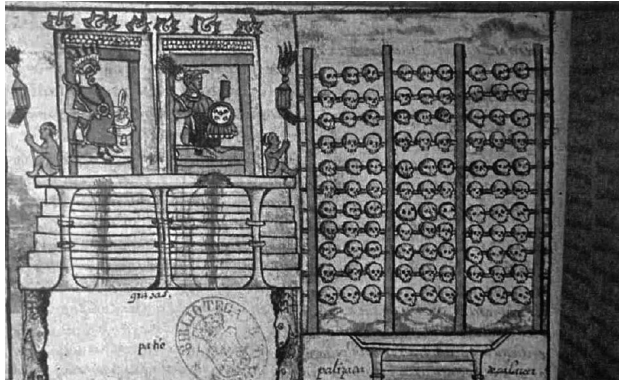


Fig. 5. Le *Tzompantli*, Durán I, pl. 4.



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)

Le sacrifice
humain

248

Sicile

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 (Cognac, Pech-Merle, Combel, 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 qui

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

Le sacrifice
humain

256

Gaule

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 kourganes). 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 être

¹ Voir ici même sa communication et Testart, 2001.

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

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

Le sacrifice
humain

274

Gaule

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 I^{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 leur

Le sacrifice
humain

275

Gaule

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 (poutrissement 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.

éditions Soleb

5 rue Guy-de-laBrosse, 75005 Paris,

www.soleb.com

livres@soleb.com

relecture et secrétariat d'édition Michel Baud,

conception graphique Thierry Sarfis,

réalisation Olivier Cabon

septembre 2005, ISBN 2-9523726-0-8

imprimé par Maury, à Millau

version numérique octobre 2012

ISBN 978-2-918157-06-9



COLLÈGE
DE FRANCE
—1530—

chaire de Civilisation pharaonique:
archéologie, philologie et histoire

études d'égyptologie 6

archéologie philologie 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

18 euros version numérique



version imprimé

ISBN 2-9523726-0-8

version numérique

ISBN 978-2-918157-06-9