

Arnold Van Gennep [1873-1957]

Docteur ès lettres, Lauréat de l'Institut

Ethnologue et folkloriste français

(1909) [1981]

LES RITES DE PASSAGE

ÉTUDE SYSTÉMATIQUE DES RITES

*De la porte et du seuil, De l'hospitalité
De l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement
De la naissance, de l'enfance, de la puberté
De l'initiation, de l'ordination, du couronnement
Des fiançailles et du mariage
Des funérailles, des saisons, etc.*

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

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

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Arnold van Gennep [1873-1957]

LES RITES DE PASSAGE.

ÉTUDE SYSTÉMATIQUE DES RITES

De la porte et du seuil, De l'hospitalité

De l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement

De la naissance, de l'enfance, de la puberté

De l'initiation, de l'ordination, du couronnement

Des fiançailles et du mariage

Des funérailles, des saisons, etc.

Réimpression de l'édition de 1909 Émile Nourry, augmentée en 1969, Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme. Paris : Éditions A. et J. Picard, 1981, 288 pp + 29 pp.

Polices de caractères utilisée : Times New Roman 14 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : Lettre US, 8.5'' x 11''.

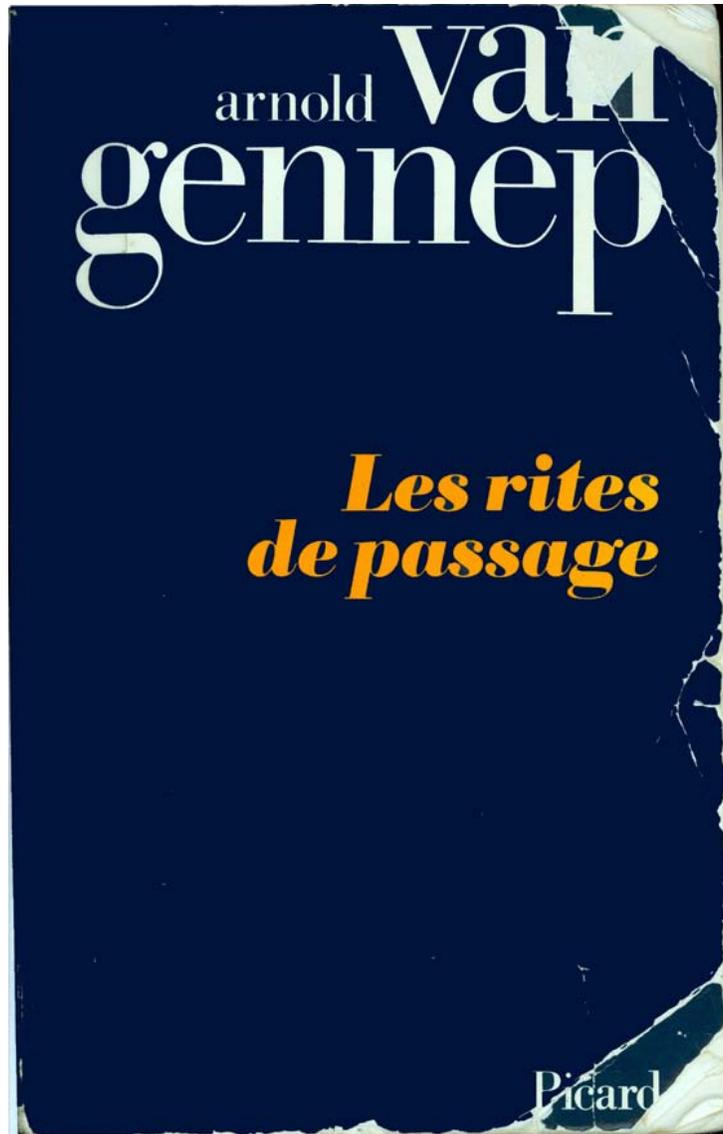
Édition numérique réalisée le 27 mars 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Arnold Van Gennep [1873-1957]

Docteur ès lettres, Lauréat de l'Institut
Ethnologue et folkloriste français

LES RITES DE PASSAGE.



Réimpression de l'édition de 1909 Émile Nourry, augmentée en 1969, Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme. Paris : Éditions A. et J. Picard, 1981, 288 pp + 29 pp.

[287]

Table des matières

[Avant-propos](#) [1]

Chapitre I. — [Classement des rites](#) [1]

Le monde profane et le monde sacré. — Les étapes de la vie individuelle. — L'étude des rites. — L'école animiste et l'école contagionniste. — L'école dynamiste. — Classement des rites : animistes ou dynamistes, sympathiques ou contagionnistes, positifs ou négatifs, directs ou indirects. — Le schéma des rites de passage. — La notion de sacré. — Religion et magie.

Chapitre II. — [Le passage matériel](#) [19]

Frontières et bornes. — Tabous de passage. — Les zones sacrées. — La porte, le seuil, le portique. — Les divinités du passage. — Les rites d'entrée. — Les sacrifices de fondation. — Les rites de sortie.

Chapitre III. — [Les individus et les groupements](#) [35]

La situation et le caractère de l'étranger. — Rites d'agrégation de l'étranger. — La commensalité. — Les échanges comme rite d'agrégation. — La fraternisation. — Les rites de salutation. — Rites sexuels d'agrégation. — Le domicile de l'étranger. — Le voyageur : rites de départ et de retour. — L'adoption. — Le changement de maître. — Guerre, vendetta, paix.

Chapitre IV. — [La grossesse et l'accouchement](#) [57]

La réclusion, les tabous, les rites prophylactiques et sympathiques. — La grossesse comme période de marge. — Les rites de réintégration et le retour de couches social. — Le caractère social des rites de l'accouchement.

Chapitre V. — [La naissance et l'enfance](#) [71]

La section du cordon ombilical. — Le séjour des enfants avant la naissance. — Les rites de séparation et d'agrégation. — Inde, Chine. — La dénomination. — Le baptême. — La présentation et l'exposition au soleil et à la lune.

Chapitre VI. — [Les rites d'initiation](#) [93]

La puberté physiologique et la puberté sociale. — La circoncision. — Les mutilations corporelles. — Clans totémiques. — Fraternités magico-religieuses. — Sociétés secrètes. — Sociétés politiques et guerrières. — Classes d'âge. — Mystères antiques. — Religions universalistes ; le baptême. — Confréries religieuses. — Vierges et prostituées sacrées. — Classes, castes et professions. — L'ordination du prêtre et du magicien. — L'intronisation du chef et du roi. — L'excommunication et l'exclusion. — La période de marge.

Chapitre VII. — [Les fiançailles et le mariage](#) [165]

Les fiançailles comme période de marge. — Catégories de rites qui constituent les cérémonies des fiançailles et du mariage. — Caractère social et économique du mariage. — La marge chez les Kalmyk (polygynes), les Toda et les Bhotia (polyandres). — Les rites de séparation : les rites dits d'enlèvement ou de rapt. — Rites de solidarité sexuelle restreinte. — Rites de solidarité à base de parenté. — Rites de solidarité locale. — Rites de séparation. — Rites d'agrégation. — La longueur et la signification de la période de marge. — Les mariages multiples synchroniques. — Ressemblances entre les cérémonies du mariage et celles de l'adoption, de l'intronisation, de l'initiation. — Les rites du divorce.

Chapitre VIII. — [Les funérailles](#) [209]

Importance relative des rites de séparation, de marge et d'agrégation dans les cérémonies funéraires. — Le deuil comme rites de séparation et comme rites de marge. — Les funérailles à deux étapes. — Le voyage de ce monde à l'autre. — Les obstacles matériels opposés au passage des morts. — L'agrégation à la société des morts. — Topographie du monde des morts. — La renaissance quotidienne du mort dans l'Égypte ancienne. — Pluralité des mondes des morts. — Morts qui ne peuvent pas s'agréger à la société générale des morts. — Rites de renaissance et de réincarnation. — Rites quand le domicile du mort est sa maison, sa tombe ou le cimetière. — Liste de rites de séparation et d'agrégation.

Chapitre IX. — [Autres groupes de rites de passage](#) [237]

De quelques rites de passage considérés isolément : 1° cheveux ; 2° voile ; 3° langues spéciales ; 4° rites sexuels ; 5° coups et flagellation ; 6° la première fois. — Cérémonies annuelles, saisonnières, mensuelles, quotidiennes. — Mort et renaissance. — Sacrifice, pèlerinage, vœu. — Les marges. — Parallélisme rituel systématisé dans l'Égypte ancienne.

Chapitre X. — [Conclusions](#) [271]

[Index](#) [281]

[Addendum](#)

À
SUZANNE ET ALFRED BÉTANT

[i]

LES RITES DE PASSAGE

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Les descriptions détaillées et les travaux monographiques se rapportant aux actes magico-religieux se sont accumulés en assez grand nombre ces années dernières pour qu'il puisse sembler opportun de tenter une classification de ces actes, c'est-à-dire des rites, conforme aux progrès de la science. Plusieurs catégories de rites sont déjà bien connues : il m'a paru qu'un grand nombre d'autres rites pouvaient également être rangés en une catégorie spéciale. Ils se rencontrent, comme on verra, dans maintes cérémonies. Mais il ne semble pas qu'on en ait aperçu jusqu'ici le lien intime ni la raison d'être, ni qu'on ait compris le motif de leurs ressemblances. Et surtout on n'avait pas montré pourquoi ils s'exécutent suivant un ordre déterminé.

Avec un sujet aussi vaste, la difficulté consistait à ne pas se laisser submerger par les matériaux. [ii] Je n'ai utilisé qu'une faible partie de ceux que j'ai réunis, de préférence d'après les monographies détaillées les plus récentes, en renvoyant le plus possible, pour d'autres faits et surtout pour des références bibliographiques, aux grands recueils comparatifs. Sinon, chaque chapitre eût exigé un volume. Je crois cependant ma démonstration suffisante, et prie le lecteur de s'en assurer

en appliquant le Schéma des Rites de Passage aux faits de son domaine personnel d'étude.

Une partie de la substance du présent livre a été communiquée, presque sous forme de tableau, au Congrès d'Histoire des Religions tenu à Oxford en septembre dernier, et présentée par MM. Sidney Hartland, J.-G. Frazer et P. Alphandéry.

Je dois des remerciements aussi à mon éditeur et ami, M. E. Nourry, bien connu des folkloristes, sous un pseudonyme : il s'est intéressé à la croissance de ce volume, m'a communiqué des documents, et m'a laissé libre de le remanier à ma guise. Ainsi l'éditeur a été victime en lui du savant et de l'ami. Mais au moins ne sera-t-il pas, je l'espère, victime du lecteur.

A. v. G.

Clamart, décembre 1908.

[1]

LES RITES DE PASSAGE

Chapitre I

CLASSEMENT DES RITES

Le monde profane et le monde sacré. — Les étapes de la vie individuelle. — L'étude des rites. — L'école animiste et l'école contagionniste. — L'école dynamiste. — Classement des rites : animistes ou dynamistes, sympathiques ou contagionnistes, positifs ou négatifs, directs ou indirects. — Le schéma des rites de passage. — La notion de sacré. — Religion et magie.

[Retour à la table des matières](#)

Chaque société générale contient plusieurs sociétés spéciales, qui sont d'autant plus autonomes et dont les contours sont d'autant plus précis que la société générale se trouve à un degré moindre de civilisation. Dans nos sociétés modernes, il n'y a de séparation un peu nette qu'entre la société laïque et la société religieuse, entre le profane et le sacré. Depuis la Renaissance, les rapports entre ces deux sociétés spéciales ont, à l'intérieur des nations et des états, subi toutes sortes d'oscillations. Or cette division se rencontre dans tous les États d'Europe, et de telle sorte que les sociétés laïques d'une part, et les sociétés religieuses de l'autre, se tiennent entre elles séparément, par leurs bases essentielles. De même la noblesse, la finance, la classe ouvrière passent à travers [2] les nations et les états, sans souci, théoriquement au

moins, des frontières. Chacune de ces catégories contient à son tour des catégories de moindre ampleur : grande noblesse et hobereaux, grande et petite finance, professions, métiers divers. Pour passer de l'une d'entre elles à d'autres, pour de paysan devenir ouvrier, et même d'aide-maçon maçon, il faut remplir certaines conditions qui cependant ont ceci de commun qu'elles sont à base économique ou intellectuelle seulement. Au lieu que, pour, de laïque devenir prêtre, ou inversement, il faut exécuter des cérémonies, c'est-à-dire des actes d'un genre spécial, tenant à une certaine tendance de sensibilité et à une certaine orientation mentale : entre le monde profane et le monde sacré il y a incompatibilité, et à tel point que le passage de l'un à l'autre ne va pas sans un stage intermédiaire.

À mesure qu'on descend la série des civilisations, ce mot pris dans son sens le plus large, on constate une plus grande prédominance du monde sacré sur le monde profane, lequel dans les sociétés les moins évoluées que nous connaissions englobe à peu près tout : naître, enfanter, chasser, etc., sont alors des actes qui tiennent par la plupart de leurs côtés au sacré. De même les sociétés spéciales sont organisées sur des bases magico-religieuses, et le passage de l'une à l'autre prend l'aspect du passage spécial qui se marque chez nous par des rites déterminés, baptême, ordination, etc. Là encore, des sociétés spéciales traversent plusieurs sociétés générales : ainsi le [3] groupe totémique constitue une même unité à travers les tribus de l'Australie, et ses membres se regardent comme frères au même titre que tous les prêtres catholiques en quelque pays qu'ils vivent. Le cas des castes est déjà plus complexe parce qu'à la notion de parenté s'ajoute une spécialité professionnelle. Si, dans nos sociétés, la solidarité sexuelle est réduite à un minimum théorique, elle joue chez les demi-civilisés un rôle considérable par suite de la séparation des sexes en matières économique, politique et surtout magico-religieuse. La famille elle aussi constitue chez eux une unité fondée sur des bases soit plus étroites, soit plus larges que chez nous, mais en tout cas strictement délimitées. Chaque tribu, qu'elle fasse ou non partie d'une unité politique plus vaste tendant à la nation, possède une individualité dont celle des cités grecques fait assez comprendre la rigidité. Enfin, à toutes ces formes de groupements s'en ajoute une autre, qui n'a pas d'équivalent chez nous : celui des générations ou classes d'âge.

La vie individuelle, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre et d'une occupation à une autre. Là où les âges sont séparés et aussi les occupations, ce passage s'accompagne d'actes spéciaux, qui par exemple constituent pour nos métiers l'apprentissage, et qui chez les demi-civilisés consistent en cérémonies, parce qu'aucun acte n'est chez eux absolument indépendant du sacré. Tout changement dans la situation d'un individu [4] y comporte des actions et des réactions entre le profane et le sacré, actions et réactions qui doivent être réglementées et surveillées afin que la société générale n'éprouve ni gêne ni dommage. C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société spéciale à une autre et d'une situation sociale à une autre : en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre : naissance, puberté sociale, mariage, paternité, progression de classe, spécialisation d'occupation, mort. Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée. L'objet étant le même, il est de toute nécessité que les moyens pour l'atteindre soient, sinon identiques dans le détail, du moins analogues, l'individu s'étant du reste modifié puisqu'il a derrière lui plusieurs étapes et qu'il a franchi plusieurs frontières. D'où la ressemblance générale des cérémonies de la naissance, de l'enfance, de la puberté sociale, des fiançailles, du mariage, de la grossesse, de la paternité, de l'initiation aux sociétés religieuses et des funérailles. En outre, ni l'individu, ni la société ne sont indépendants de la nature, de l'univers, lequel est lui aussi soumis à des rythmes qui ont leur contrecoup sur la vie humaine. Dans l'univers aussi, il y a des étapes et des moments de passage, des marches en avant et des stades d'arrêt relatif, de suspension. Aussi doit-on rattacher [5] aux cérémonies de passage humaines, celles qui se rapportent aux passages cosmiques : d'un mois à l'autre (cérémonies de la pleine lune, par exemple) d'une saison à l'autre (solstices, équinoxes), d'une année à l'autre (Jour de l'An, etc.).

Il me semble donc rationnel de grouper ensemble toutes ces cérémonies, suivant un schéma dont cependant l'élaboration détaillée est encore impossible. Si en effet l'étude des rites a fait ces années dernières de grands progrès, on est loin de connaître dans tous les cas leurs raisons d'être et leur mécanisme, et avec assez de certitude pour pou-

voir les catégoriser à coup sûr. Le premier point obtenu a été la distinction de deux classes de rites : 1° les rites sympathiques ¹ ; 2° les rites contagionnistes.

Sont rites sympathiques ceux qui se fondent sur la croyance à l'action du semblable sur le semblable, du contraire sur le contraire, du contenant sur le contenu et réciproquement, de la partie sur le tout [6] et réciproquement, du simulacre sur l'objet ou l'être réel et réciproquement, de la parole sur l'acte. Ils ont été dégagés par E.-B. Tylor ² et étudiés sous plusieurs de leurs formes par A. Lang ³, E. Clodd ⁴, E. Sidney Harlland ⁵, etc. ; en France par A. Réville ⁶, L. Marillier ⁷, etc. ; en Allemagne par Liebrecht ⁸, R. Andrée ⁹, Th. Koch ¹⁰, F.

-
- ¹ C'est à dessein que je conserve le terme de sympathique, bien que Frazer, H. Hubert, Haddon, etc., aient admis une magie sympathique se subdivisant en magie contagionniste et en magie homéopathique. Ils sont alors obligés de créer une section spéciale pour la magie dynamiste ; et d'autre part à homéopathique il faudrait adjoindre allopathique, ou énanthéropathique, etc. (Cf. mon Compte rendu des *Lectures on the early history of the Kingship*, de Frazer, *Rev. Hist. Rel.* 1900, t. LIII, p. 396-401.). De même la classification de Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, p. 62 et suiv. ; 65 et suiv., est trop artificielle ; ils finissent par faire des « représentations abstraites et impersonnelles de similarité, de contiguïté et de contrariété, trois faces d'une même notion » qui est celle du sacré, laquelle est aussi celle du *mana*, qui à son tour « est le genre dont le sacré est l'espèce ».
- ² E.-B. Tylor, *Primitive culture*, 2 vol., Londres, 1er éd., 1871 ; trad. fr. sur la 2° éd., 1870 ; 4° éd., Londres, 1903.
- ³ A. Lang., *Myth, Ritual and Religion*, 2 vol., Londres, 1er éd., 1891 ; trad. fr., 1 vol., Paris, 1898 ; *The Making of Religion*, Londres, 1er éd., 1899 ; 2e éd., 1900 ; *Magic and Religion*, 1901, etc.
- ⁴ E. Clodd, *Tom Tit Tot*, Londres, 1898.
- ⁵ E. Sidney Hartland, *The science of fairy tales*, Londres, 1891 ; *The Legend of Persans*, 3 vol., 1895-1890, certains chapitres.
- ⁶ A. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1881 ; *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris, 2 vol., 1833, etc., aux points de vue duquel en est encore M. Revon, *Le shinntoïsme*, Paris, 1905-1906.
- ⁷ L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice*, Paris, 1894 ; nombreuses analyses dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, jusqu'en 1906.
- ⁸ Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 1879.
- ⁹ R. Andrée, *Ethnographische Parallelen*, deux séries, Leipzig, 1878 et 1889.
- ¹⁰ Th. Koch, *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer*, Leyde, 1900.

Schulze ¹¹, etc. ; en Hollande par Tiele ¹², A. Wilken ¹³, A.-C. Kruijt ¹⁴, etc. ; en Belgique par E. Monseur ¹⁵, A. de Cock ; aux États-Unis par Brinton ¹⁶, [7] etc. Il est remarquable cependant que l'école animiste n'ait pas élaboré une classification rigoureuse des croyances et des rites qu'elle a délimités et que les œuvres des savants de cette école soient moins des essais de systématisation que des recueils de parallèles considérés isolément de leurs milieux et non par rapport aux séquences rituelles. Il faut, sans doute, voir là l'influence de A. Bastian qui, ayant trouvé le *Vælkergedanke*, en sa jeunesse, s'y tint jusqu'à la fin de sa longue carrière. Cette influence est à la base même de la *Civilisation Primitive* de Tylor, œuvre qui pendant une trentaine d'années a servi de cadre pour toutes sortes de recherches complémentaires, ceci surtout en Russie.

Une orientation différente avait pris naissance avec Mannhardt ¹⁷, lequel resta ignoré jusqu'à ce que son continuateur J.-G. Frazer ¹⁸ eût montré le parti qu'il y avait à tirer de cette orientation nouvelle. Mannhardt et Frazer à leur tour firent école, Robertson Smith ¹⁹ étant venu leur apporter un filon nouveau, l'étude du saint, du sacré, du pur et de l'impur. Cette [8]

-
- ¹¹ F. Schulze, *Der Fetischismus*, Leipzig, 1871 ; *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900.
- ¹² Tiele, *Histoire des Religions*, etc.
- ¹³ A. Wilken, *Het animisme bij den volken van den Indischen Archipel*, Indische Gids, 1885-1886, etc.
- ¹⁴ A.-C. Kruijt, *Het animisme in den Indischen Archipel*, La Haye, 1907.
- ¹⁵ E. Monseur. *L'âme pupilline*, *Rev. Hist. Rel.* t. XLI, (1905), p. 1-23 et *L'âme poucet*, *ibid.*, p. 361-375.
- ¹⁶ D.-E. Brinton, *The religion of primitive peoples*, New-York, 1897, etc.
- ¹⁷ Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, 1er éd., 1877 ; 2e éd., 1905 ; *Mythologische Borschungen* (posthume), 1884.
- ¹⁸ J.-G. Frazer. *The Golden Rough*, 1er éd., 2 vol., Londres, 1890, 2e éd., 3 vol., 1900 ; 3e éd. (sous presse), 1907 et suiv., dont ont paru : *Lectures on the early history of the kingship*, Londres, 1905 ; Adonis, Attis, Osiris, Londres, 1er éd., 1906, 2e éd., 1907.
- ¹⁹ Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Londres, 1er éd., 1889 ; nouv. éd., 1907 ; trad. all. par Stübe, *Die Religion der Semiten*, Fribourg en Brisgau, 1899, traduction qui sera seule citée ici.

école comprend entre autres savants : Sidney Hartland ²⁰, E. Crawley ²¹, A.-B. Cook ²², Miss E. Harrison ²³, B. Jevons ²⁴ en Angleterre ; A. Dieterich ²⁵, K.-Th. Preuss ²⁶ en Allemagne ; Salomon Reinach ²⁷, Hubert et Mauss ²⁸ en France ; Hoffmann-Krayer ²⁹ en Suisse, etc. En fait, les écoles de Bastian et Tylor d'une part, de Mannhardt, Robertson Smith et Frazer de l'autre, se rattachent étroitement l'une à l'autre.

Cependant une école nouvelle naissait, l'école dynamiste ; R.-R. Marett ³⁰ en Angleterre et J.-N.-B. Hewitt ³¹ aux États-Unis prirent nettement position contre la théorie animiste, en montrèrent l'insuffisance déjà entrevue par Tiele (polyzoïsme ou poly-zoolâtrisme ³² [9] et fondèrent la théorie dynamiste, qui fut ensuite développée par K.-Th. Preuss en Allemagne ³³, par L.-R. Farnell ³⁴ A.-C. Haddon ³⁵ et

-
- ²⁰ E. Sidney Hartland, *The Legend of Persens*, certains chapitres, et nombreuses analyses dans *Folk-Lore*, Londres.
- ²¹ E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londres, 1903.
- ²² A.-B. Cook, *The Euvopean Sky-god*, *Folk-Lore*, 1905-1908 et articles dans *The Classical Review*.
- ²³ E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Oxford, 1903.
- ²⁴ Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londres, 1896.
- ²⁵ A. Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie*, Leipzig. 1933 : Matter Erde, Leipzig, 1905, etc.
- ²⁶ K.-Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, *Archiv für Anthropologie*, 1904.
- ²⁷ S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* (recueil d'articles publiés depuis 1892), 3 vol., Paris, 1905-1908.
- ²⁸ H. Hubert et M. Mauss, [*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*](#). *Année sociologique*, t. II, 1898.
- ²⁹ Hoffmann-Krayer, *Die Fruchtbarkeitsriten in der Schweiz*, *Archives suisses des traditions populaires*, 1908.
- ³⁰ R.-R. Marett, *Preanimistic Religion*, *Folk-Lore*, t. XI (1900), p. 162-182 ; *From spell to prayer*, *ibid.*, t. XV (1904), p. 132-165.
- ³¹ J.-N.-B. Hewitt, *Orenda and a définition of religion*, *American Anthropologist*, New ser, t. IV (1902), p. 33-46.
- ³² C.-P. Tiele, *Religions* (*Encycl. Brit*) et passim dans ses œuvres.
- ³³ K.-Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, *Globus*, 24 nov. 1904 à 29 juin 1905, in-4, 54 p.
- ³⁴ L.-R. Farnell, *The evolution of religion*, Londres, 1905.
- ³⁵ A.-C. Haddon, *Magic and Fetichism*. Londres, 1906.

Sidney Hartland ³⁶ en Angleterre, Hubert et Mauss ³⁷, A. van Gennep ³⁸ en France, etc., théorie qui recrute de plus en plus d'adhérents aujourd'hui.

Ce double courant a permis de constater qu'à côté des rites sympathiques et des rites à base animiste, il existe des groupes de rites à base dynamiste (impersonnelle) et de rites contagionnistes, ces derniers se fondant sur la matérialité et la transmissibilité, par contact ou à distance, des qualités naturelles ou acquises. Les rites sympathiques ne sont pas nécessairement animistes, ni les rites contagionnistes nécessairement dynamistes ; il s'agit là de quatre catégories indépendantes l'une de l'autre, mais qui ont été groupées par couples par deux écoles étudiant les phénomènes magico-religieux d'un point de vue différent.

De plus, un rite peut agir directement ou indirectement. [10] Par rite direct, on entendra celui qui possède une vertu efficiente immédiate, sans intervention d'agent autonome : l'imprécation, l'envoûtement, etc. Au contraire, le rite indirect, est une sorte de choc initial, qui met en mouvement une puissance autonome ou personnifiée, ou toute une série de puissances de cet ordre, par exemple un démon ou une classe de djinns, ou une divinité, lesquels interviennent au profit de celui qui a accompli le rite : vœu, prière, cultes, au sens ordinaire du mot, etc. L'effet du rite direct est automatique, celui du rite indirect par contre-coup. Les rites indirects ne sont pas nécessairement animistes : en frottant une flèche contre une certaine pierre, l'Australien Central la charge de la puissance magique dite arungquiltha, et en tirant dans la direction de l'ennemi, lorsque la flèche retombe, l'arungquiltha suit la tangente et frappe l'ennemi ³⁹ : la force s'est donc transmise à l'aide d'un véhicule et le rite est dynamiste contagionniste indirect.

Enfin on peut encore distinguer des rites positifs, qui sont des volitions traduites en acte, et des rites négatifs. Ceux-ci sont couramment

³⁶ S. Hartland, *Address to the anthrop. sect. Brit. Ass. Adv. Se*, York, 1906, in-16, 14 p.

³⁷ H. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Ann. Soc, t. VII (1904), p. 1-146.

³⁸ A. van Gennep. *Tabou et Totémisme à Madagascar*, P. 1903-1904 ; *Mythes et Légendes d'Australie*, P., 1906 : *Animisme en dynamisme*, De Beweging, Amsterdam, 1907, p. 394-396.

³⁹ Cf. *Mythes, Lég. Austr.*, p. LXXXVI.

appelés *tabous*. Le tabou est une interdiction, un ordre de « ne pas faire », de « ne pas agir ». Psychologiquement, il répond à la *nolonté*, comme le rite positif à la *volonté*, c'est-à-dire qu'il traduit bien lui aussi une manière de vouloir, et qu'il est un acte, mais non [11] la négation d'un acte. Mais de même que vivre ne consiste pas en un non-agir continu, de même le tabou ne peut constituer à lui tout seul un rituel, et moins encore une magie ⁴⁰. En ce sens le tabou n'est pas autonome ; il n'existe qu'en tant que contrepartie des rites positifs. Autrement dit, chaque rite négatif a bien son individualité propre si on le considère isolément, mais le tabou en général ne peut être compris que par rapport aux rites « actifs », avec lesquels il coexiste dans le rituel : le défaut de Jevons, de Crawley, de Salomon Reinach, etc., est de n'avoir pas saisi ce rapport de dépendance réciproque.

Un même rite peut donc rentrer dans quatre catégories en même temps, et par suite il y a 16 possibilités de classement pour un rite donné, les quatre contraires s'éliminant, conformément au tableau suivant :

Rites Animistes.	
Rites Sympathiques.	Rites Contagionnistes.
Rites Positifs.	Rites Négatifs.
Rites Directs.	Rites Indirects.
Rites Dynamistes.	

Ainsi, pour une femme enceinte, ne pas manger de [12] mûres parce que cela marquerait l'enfant, c'est exécuter un rite dynamiste contagionniste direct négatif ; pour un marin qui a été en danger de périr,

⁴⁰ Sur le tabou comme rite négatif, cf. A. van Gennep, *Tabou Tot. Mad.*, 1904, p. 26-27, 298, 319 ; Hubert et Mauss, *Esquisse*, p.129 ; et sur le tabou comme magie négative, J.-G. Frazer. *Kingship*, p. 52, 54, 56, 59, ainsi que mon compte rendu de ce livre, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, t. LIII, p. 396-401 ; et Marett, *Is taboo a negative magic ?* Anthropol. Essays presented to E. B. Tylor, Oxford, 1907, p. 219-234. Comme il est plus facile d'énumérer ce qu'on ne doit pas faire que ce qu'on doit ou peut faire, les théoriciens, trouvant chez tous les peuples des séries étendues de tabous, prohibitions, défenses, etc., en ont surestimé l'importance.

offrir en ex-voto un petit bateau à Notre-Dame de la Garde, un rite animiste sympathique indirect positif. Et ainsi de suite. Peut-être découvrira-t-on encore d'autres classes de rite. Mais déjà celles-ci englobent un nombre considérable. La difficulté consiste seulement à savoir exactement, dans chaque cas, comment interpréter le rite, et ceci d'autant plus que si un même rite est susceptible de plusieurs interprétations, il est aussi fréquent qu'une même interprétation vaille pour plusieurs rites très différents par leur forme. La difficulté consiste surtout à distinguer si un rite déterminé est essentiellement animiste ou dynamiste, si par exemple tel rite de transfert d'une maladie a pour objet le transfert de la maladie en tant que qualité, ou l'expulsion, du corps du patient, d'une maladie personnifiée, d'un démon ou esprit de la maladie. Et dans le détail : le rite de passer sous ou à travers quelque chose, qu'on verra discuté plus loin, prête à plusieurs interprétations, l'une animiste et indirecte, l'autre dynamiste et directe. Il faut reconnaître que dans cette recherche, les traités généraux, où l'auteur n'a donné le plus souvent d'un rite que les éléments actuellement utiles, ne sont que rarement un secours pour une systématisation acceptable ; en outre les rites y sont classés davantage d'après leurs ressemblances formelles (cf. les travaux des folkloristes) que d'après leurs mécanismes.

[13]

Dans un même ensemble de cérémonies, la majeure partie des rites de détail rentrent dans une même catégorie. Ainsi la plupart des rites de la grossesse sont dynamistes contagionnistes directs et négatifs ; la plupart de ceux de l'accouchement sont animistes sympathiques indirects positifs. Mais il ne s'agit jamais que d'une proportion : au beau milieu d'un rituel animiste positif on trouvera, comme contrepartie, un groupe de rites dynamistes positifs, ou animistes contagionnistes indirects. La place m'étant mesurée, je n'ai pu dans chaque cas indiquer la catégorie où rentre chaque rite de détail : mais du moins on se rappellera que ce n'est pas dans le sens d'une interprétation unilatérale des mécanismes que j'interprète les nombreux rites passés ici en revue.

Une fois le classement des mécanismes établi, il devient relativement facile de comprendre les raisons d'être des *séquences cérémonielles*. Ici encore on notera que les théoriciens n'ont guère tenté d'établir un classement de ces séquences. Il existe d'excellents travaux sur tel ou tel élément d'une séquence, mais on n'en peut citer que peu qui

suivent d'un bout à l'autre une séquence entière, et moins encore où ces séquences soient étudiées les unes par rapport aux autres (cf. le chapitre X). C'est à un essai de cet ordre qu'est consacré le présent volume, où j'ai tenté de grouper toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre. Étant [14] donnée l'importance de ces passages, je crois légitime de distinguer une catégorie spéciale de Rites de Passage, lesquels se décomposent à l'analyse en *Rites de séparation*, *Rites de marge* et *Rites d'agrégation*. Ces trois catégories secondaires ne sont pas également développées chez une même population ni dans un même ensemble cérémoniel. Les rites de séparation le sont davantage dans les cérémonies des funérailles, les rites d'agrégation dans celles du mariage ; quant aux rites de marge, ils peuvent constituer une section importante, par exemple dans la grossesse, les fiançailles, l'initiation, ou se réduire à un minimum dans l'adoption, le second accouchement, le remariage, le passage de la 2^e à la 3^e classe d'âge, etc. Si donc le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation), il s'en faut que dans la pratique il y ait une équivalence des trois groupes, soit pour leur importance, soit pour leur degré d'élaboration.

En outre, dans certains cas le schéma se dédouble : cela lorsque la marge est assez développée pour constituer une étape autonome. C'est ainsi que les fiançailles sont bien une période de marge entre l'adolescence et le mariage ; mais le passage de l'adolescence aux fiançailles comporte une série spéciale de rites de séparation, de marge et d'agrégation à la marge ; et celui des fiançailles au mariage, une série de rites de séparation de la marge, de marge, et d'agrégation au mariage. Cet enchevêtrement se [15] constate aussi dans l'ensemble constitué par les rites de la grossesse, de l'accouchement et de la naissance. Tout en essayant de grouper tous ces rites avec le plus de clarté possible, je ne me dissimule pas que, comme il s'agit d'activités, on ne saurait atteindre en ces matières un classement aussi rigide que peut l'être celui des botanistes, par exemple.

Je suis sans doute loin de prétendre que tous les rites de la naissance, de l'initiation, du mariage, etc., ne sont que des rites de passage. Car, en outre de leur objet général, qui est d'assurer un changement d'état ou un passage d'une société magico-religieuse ou profane dans

une autre, ces cérémonies ont chacune leur objet propre. Aussi les cérémonies du mariage comportent-elles des rites de fécondation ; celles de la naissance, des rites de protection et de prédiction ; celles des funérailles, des rites de défense ; celles de l'initiation, des rites de propitiation ; celles de l'ordination, des rites d'appropriation par la divinité, etc. Tous ces rites, qui ont un but spécial et actuel, se juxtaposent aux rites de passage ou s'y combinent, et de manière parfois si intime qu'on ne sait si tel rite de détail est, par exemple, un rite de protection ou un rite de séparation. Ce problème se pose entre autres à propos des diverses formes des rites dits de purification, lesquels peuvent être une simple levée de tabou, et par suite ôter la qualité impure seulement, ou être des rites proprement actifs, qui donnent la qualité de purté.

Ceci m'amène à parler rapidement de ce qu'on peut [16] appeler le pivotement de la notion de sacré. Cette représentation (et les rites qui lui correspondent) a ceci de caractéristique qu'elle est alternative. Le sacré n'est pas, en fait, une valeur absolue, mais une valeur qui indique des situations respectives. Un homme qui vit chez lui, dans son clan, vit dans le profane ; il vit dans le sacré dès qu'il part en voyage et se trouve, en qualité d'étranger, à proximité d'un camp d'inconnus. Toute femme, étant congénitalement impure, est sacrée par rapport à tous les hommes adultes ; si elle est enceinte, elle devient en outre sacrée aux autres femmes du clan, ses proches parentes exceptées ; et ce sont ces autres femmes qui constituent alors vis-à-vis d'elle un monde profane qui comprend aussi à ce moment les enfants et les hommes adultes. Tout brahmane vit dans le monde sacré de par sa naissance ; mais il y a une hiérarchie des familles de brahmanes qui sont sacrées les unes par rapport aux autres. Enfin en accomplissant les rites dits de purification, la femme qui vient d'accoucher rentre bien dans la société générale, mais seulement dans des sections spéciales : son sexe, sa famille, etc., et elle reste dans le sacré par rapport aux hommes initiés et aux cérémonies magico-religieuses. Ainsi tour à tour, selon qu'on se place en un endroit ou en un autre de la société générale, il y a un déplacement des « cercles magiques ». Celui qui passe, au cours de sa vie, par ces alternatives, se trouve, à un moment donné, par le jeu

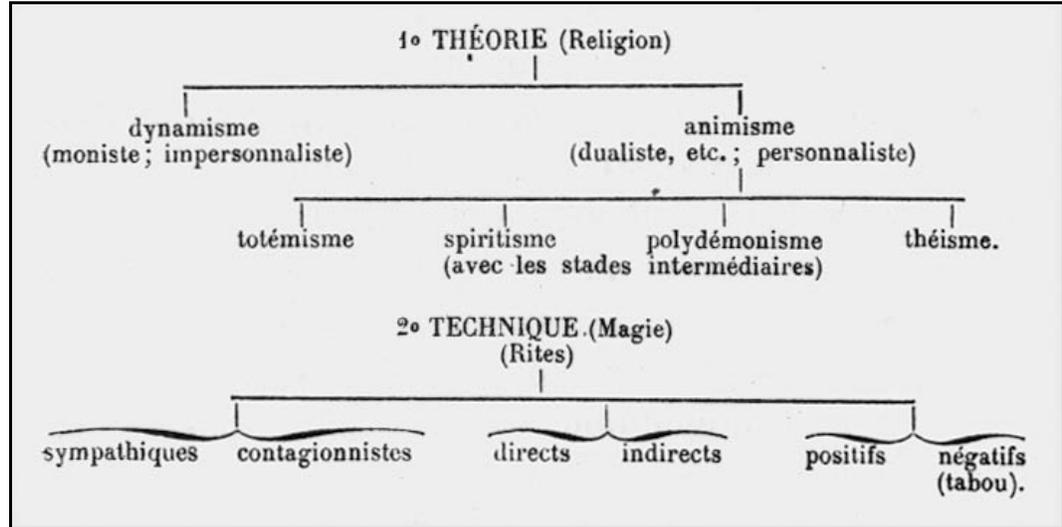
même des conceptions et des classements, [17] pivoter ⁴¹ sur lui-même et regarder le sacré au lieu du profane, ou inversement. De tels changements d'état ne vont pas sans troubler la vie sociale et la vie individuelle : et c'est à en amoindrir les effets nuisibles que sont destinés un certain nombre de rites de passage. Que ce changement soit regardé comme réel et grave, c'est ce que démontre le retour, dans de grandes cérémonies et chez des peuples très divers, des rites de la mort au monde antérieur et de la résurrection au monde nouveau dont il est parlé dans le chapitre IX, rites qui constituent la forme la plus dramatique des rites de passage.

Il me reste à préciser brièvement le sens des mots employés. Par dynamisme, on entendra la théorie impersonnaliste du mana ; par animisme, la théorie personaliste, que la puissance personnifiée soit une âme unique ou multiple, une puissance animale ou végétale (totem), anthropomorphique ou amorphe (Dieu). Ces théories constituent la *religion*, dont j'appelle la technique (cérémonies, rites, culte) *magie*. Comme cette pratique et cette théorie sont indissolubles, la théorie sans la pratique devenant la métaphysique, et la pratique fondée sur une autre théorie devenant la science, j'emploierai toujours l'adjectif *magico-religieux*.

⁴¹ Ce pivotement, avait bien été saisi déjà par Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 327-328 et index s. v. tabu. Cf. les passages du sacré au profane, et vice-versa, chez les Tarahumar et les Huichol du Mexique (Lumholtz, *Unhnown Mexico*, Londres, 1900, 2 vol. passim).

[18]

On obtient ainsi le tableau suivant :



[19]

LES RITES DE PASSAGE

Chapitre II

LE PASSAGE MATÉRIEL

Frontières et bornes. — Tabous de passage. — Les zones sacrées. — La porte, le seuil, le portique. — Les divinités du passage. — Les rites d'entrée. — Les sacrifices de fondation. — Les rites de sortie.

[Retour à la table des matières](#)

Afin de fixer les idées, je parlerai d'abord du passage matériel. De nos jours, et sauf pour les rares pays qui ont conservé le passeport, ce passage est libre dans les régions civilisées. La frontière, ligne idéale tracée entre des bornes ou des poteaux, n'est visible que sur les cartes, exagérément. Mais le temps n'est pas si éloigné où le passage d'un pays à l'autre et, à l'intérieur de chaque pays, d'une province à l'autre, auparavant même d'un domaine seigneurial à un autre, s'accompagnait de formalités diverses. Ces formalités étaient d'ordre politique, juridique et économique ; pourtant il en était aussi d'ordre magico-religieux, par exemple les interdictions pour les chrétiens, les musulmans, les bouddhistes, d'entrer et de séjourner dans la partie du globe non soumise à leur foi.

C'est cet élément magico-religieux qui nous importe ici, et pour le voir agissant dans toute sa plénitude, [20] il faut remonter à des types de civilisation où le magico-religieux empiète, ou empiétait, sur ce qui n'est plus aujourd'hui qu'un domaine laïque.

Bien qu'en règle générale le territoire occupé par une tribu demi-civilisée ne soit défini que par des accidents naturels, ses habitants et leurs voisins savent fort bien dans quelles limites territoriales s'étendent leurs droits et leurs prérogatives. Mais il arrive que la borne naturelle soit un rocher ou un arbre, une rivière ou un lac sacrés, qu'il est interdit de franchir ou de dépasser sous peine de sanctions surnaturelles. Ce cas semble cependant assez rare. Souvent la limite est marquée par un objet, poteau, portique, pierre debout (borne, terme, etc.) qui ont été placés en cet endroit avec accompagnement de rites de consécration. La protection de l'interdiction peut être immédiate ou médiate (divinités des frontières, représentées par exemple sur les kudurru babyloniens ; Hermès, Priape ⁴², etc., divinités des bornes ; etc.). Par la pose ou la fixation cérémonielles des bornes ou des limites (charrue, peau de bête coupée en lanières, fossé, etc.), un espace déterminé [21] du sol est approprié par un groupement déterminé de telle manière que pénétrer, étant étranger, dans cet espace réservé, c'est commettre un sacrilège au même titre que pénétrer, étant profane, dans un bois sacré, un temple, etc. On a parfois confondu cette sainteté du territoire ainsi délimité avec la croyance à la sainteté de la terre entière, en tant que Terre-Mère ⁴³. En Chine, d'après les documents les plus anciens, ce n'était pas la Terre qui était une divinité : mais chaque parcelle du sol était un bien sacré pour ses habitants et ses possesseurs ⁴⁴. De

⁴² Voici, sous réserve de démonstration ultérieure, mon interprétation de l'association presque universelle des bornes avec le phallus. Il y a : 1° assimilation entre le pieu ou la pierre debout et le pénis en érection ; 2° idée d'union, par association avec l'acte sexuel ayant une valeur d'adjuvant magique ; 3° idée de protection, par suite du pouvoir des pointes (cornes, doigts, etc.) de « percer » l'influence malfaisante, le génie méchant, etc. ; 4° très rarement, idée de fécondation du territoire et de ses habitants. L'élément phallique des termes, normes, etc., n'a donc presque rien de sexuel proprement dit.

⁴³ On trouvera discutées à propos de la naissance et de l'enfance plusieurs interprétations, que je crois fausses, de A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905.

⁴⁴ « Il y avait un dieu du sol [dans l'ancienne religion chinoise] dans chaque canton [sans doute pour 25 familles] ; le roi avait un dieu du sol pour son

même au Loango, il me semble ⁴⁵ ; et de même encore pour le territoire des cités grecques, de Rome ⁴⁶, etc.

La défense de pénétrer sur un tel territoire à donc le caractère d'une interdiction proprement magico-religieuse, [22] interdiction qui s'exprime à l'aide de bornes, de murs, de statues dans le monde classique, et à l'aide de moyens plus simples chez les demi-civilisés. Il va de soi que ces signes ne sont pas plus mis sur toute la ligne frontière que chez nous les poteaux, mais seulement aux lieux de passage, sur les chemins ou aux carrefours. Le moyen le plus simple consiste à placer au milieu ou en travers du chemin un paquet d'herbes, un morceau de bois, un pieu muni d'une gerbe ⁴⁷, etc. Plus compliquée déjà est l'érection d'un portique accompagné ou non d'objets naturels ⁴⁸ ou de sta-

peuple et un pour son usage personnel ; de même chaque seigneur féodal, chaque groupe de familles, puis chaque dynastie impériale ; ces dieux présidaient à la guerre conçue comme punition ; ils étaient figurés par une pièce de bois, et associés aux divinités des moissons. Il semble bien que la déesse-terre soit postérieure, en tant que résultante de plusieurs syncrétismes. » Cf. Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise. Rev. de l'Hist. des Bel.*, 1901, t. XLIII, p. 124-127, 140-144.

⁴⁵ Comparez E. Dennett, *At the back of the black man's mind*, Londres, 1900, et Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907.

⁴⁶ Voir l'intéressante discussion de W. Warde Fowler sur la *lustratio pagi* dans *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, p. 173-178 : les lecteurs du présent volume admettront, plutôt, j'espère, que la *lustratio* n'est pas autre chose qu'un rite de séparation territoriale, cosmique ou humaine (retour de la guerre, etc.).

⁴⁷ Aux références données par H. Grierson, *The silent trade*, Édimbourg, 1903, p. 12-14, note 4 (où sont malheureusement confondus les rites d'appropriation et les tabous de passage), ajoutez : Dennett, loc. cit., p. 90. 153 note, 192 ; Pechuel-Loesche, loc. cit., p. 223-4, 456, 472, etc. ; Buttikofer, *Reisebilder ans Libéria*. Leyde. 1890, t. II, p. 304 : A. van Gennep, *Tabou, Tot. Mad.*, Paris, 1904. p. 183-186 (tabous de passage) : Van der Burgt, *l'Urundi*, Bar-le-Duc, 1904, s. v. Iviheko, etc. L'usage de planter en terre un pieu surmonté d'une gerbe de paille est très répandu en Europe, pour défendre le passage d'un sentier ou l'entrée d'un champ.

⁴⁸ Du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, p. 38 : portique avec plantes sacrées, crâne de chimpanzé, etc. (Congo) ; des portiques, formés de deux pieux fichés en terre surmontés d'une perche transversale où pendent des crânes, des œufs, etc., sont fréquents dans la Côte d'Ivoire, comme tabous de passage et protection contre les esprits (communication orale de Maurice

tues plus ou moins grossières ⁴⁹, procédés divers que je n'ai pas à décrire en détail ici ⁵⁰.

[23]

Chez nous, actuellement, un pays touche l'autre ; il n'en était pas de même autrefois, alors que le sol chrétien ne formait encore qu'une partie seulement de l'Europe ; autour de ce sol, il existait toute une bande neutre, divisée dans la pratique en sections, les marches. Elles ont peu à peu reculé, puis disparu, mais le terme de lettre de marche (ou de marque) garda le sens de lettre de passage d'un territoire à un autre à travers la zone neutre. Les zones de cet ordre jouèrent un rôle important dans l'antiquité classique, surtout en Grèce ; elles étaient le lieu de marché, ou le lieu de combat ⁵¹. Chez les demi civilisés, on rencontre cette même institution de la zone ; mais ses limites sont moins précises, parce que les territoires déjà appropriés sont à la fois peu nombreux et peu habités. Ces zones sont ordinairement un désert, un marécage et surtout la forêt vierge, où chacun peut voyager et chasser de

Delafosse) ; Pechuel-Loesche, *Volkskande von Loango*, Stuttgart, 1907, fig. de la p. 224 et 472 ; etc.

⁴⁹ Cf. entre autres pour Surinam, K. Martin dans *Bijdr. Taal-Land-Volkenkunde Ned. Indie*, t. XXXV (1886), p. 28-29, et pl. fig. 2, avec une statue à double visage que j'ai rapprochée du *Janus bifrons*, Rev. Trad. pop., 1907, p. 97-98, ce qui confirme la théorie de J.-G. Frazer, *Kingship*, Londres. 1906, p. 289.

⁵⁰ Quelquefois on établit en travers du chemin une palissade (Du Chaillu, *loc. cit.*, p. 133) pour empêcher les maladies d'entrer sur le territoire des villages, au Loango ; Buttikoter, *loc. cit.*, p. 304 : barrière de nattes pour empêcher l'accès du bois sacré où s'accomplissent les rites d'initiation ; tel est peut-être le sens de la barrière en branchages et en nattes qu'on dresse, au même endroit, en Australie, en Nouvelle-Guinée, et non pas seulement, comme on le croit, pour cacher aux profanes ce qui s'y passe.

⁵¹ Sur ces zones sacrées et bandes de territoire neutre, cf. H. Gierson, *loc. cit.*, p. 29, 56-59, et sur les frontières et marques de frontières sacrées en Palestine et Assyro-Babylonie, H. Grossmann, *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, *Arch. für Religionswissenschaft*, t. X (1907), p. 361-3, note. Sur la fête des *Terminalia* à Rome, Warde Fowler, *The Roman Festivals*. Londres, 1899, p. 325-327 ; il semble bien que le mont Capitolin ait été à l'origine un de ces terrains neutres dont je parle (cf. *ibidem*, p. 317), en tant que frontière entre la cité du Palatin et celle du Quirinal ; cf. encore Roscher's *Lexikon*. s. v. *Iuppiter*, col. 668 et W. Fowler, dans *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, p. 181 et suiv., sur le pomerium.

plein droit. Étant donné le pivotement de la notion de sacré, les deux territoires appropriés sont sacrés pour qui se trouve dans la zone, mais la zone est sacrée pour les habitants [24] des deux territoires. Qui-conque passe de l'un à l'autre se trouve ainsi matériellement et magico-religieusement, pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il flotte entre deux mondes. C'est cette situation que je désigne du nom de marge, et l'un des objets du présent livre est de démontrer que cette marge idéale et matérielle à la fois se retrouve, plus ou moins prononcée, dans toutes les cérémonies qui accompagnent le passage d'une situation magico-religieuse ou sociale à une autre.

Ceci dit, voici quelques descriptions de cérémonies du passage matériel. Quand un roi de Sparte partait pour la guerre, il sacrifiait à Zeus ; et si les destins étaient favorables, un porte-feu prenait du feu à l'autel et le portait devant l'armée jusqu'à la frontière ; là, le roi sacrifiait de nouveau, et si les destins étaient de nouveau favorables, il passait la frontière et le porte-feu précédait toujours l'armée ⁵². On voit ici nettement en action le rite de séparation du territoire personnel au moment de l'entrée dans le territoire neutre. Plusieurs rites de passage des frontières ont [25] été étudiés par Clay Trumbull ⁵³ qui cite le suivant : quand le général Grant parvint à Assiout, lieu frontière, comme il débarquait, on sacrifia un bœuf dont on plaça la tête d'un côté de la passerelle et le corps de l'autre, de sorte que Grant dut passer entre, en enjambant le sang répandu ⁵⁴. Ce rite de passer entre un objet coupé en deux, ou entre deux branches, ou sous quelque chose est un rite qu'il faut, dans un certain nombre de cas, interpréter comme un rite direct de passage, l'idée étant qu'on sort ainsi d'un monde antérieur pour entrer dans un monde nouveau ⁵⁵.

⁵² Cf. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, 2e édit., Londres, 1900, t. I, p. 305.

⁵³ H. Clay Trumbull, *The threshold covenant*, New-York, 1896, p. 184-196. Ce livre, très difficile à trouver, m'a été prêté par M. Salomon Reinach, auquel j'adresse ici mes remerciements.

⁵⁴ La thèse de Trumbull est que le sang répandu est un symbole, sinon un agent d'alliance.

⁵⁵ Un recueil de ces rites a été publié dans *Mélusine* ; quelques-uns impliquent le transfert d'une maladie, mais ceux qu'on dénomme communément rites de « purification » impliquent l'idée du passage de l'impur au pur. Toutes ces

Les procédés dont il a été parlé sont appliqués, non seulement quand il s'agit d'un pays ou d'un territoire, mais aussi d'un village, d'une ville, d'un quartier de ville, d'un temple, d'une maison. Mais alors la zone neutre se rétrécit progressivement, jusqu'à n'être (sauf pour le *pronaos*, le *narthex*, le *vestibulum*, etc.) qu'une simple pierre, qu'une poutre, qu'un seuil ⁵⁶. Le portique-tabou-de-passage devient [26] ici la poterne des murailles, la porte des murs de quartier, la porte de la maison. Aussi voit-on le caractère sacré ne pas se localiser seulement dans le seuil ; mais tout aussi sacrés sont les linteaux et l'architrave ⁵⁷. Toute l'armature de la porte forme un ensemble, et si les rites spéciaux diffèrent, c'est pour des motifs techniques immédiats : on arrose de sang, d'eau lustrale le seuil ; on enduit les montants de sang, de parfums, on y append ou on y cloue des sacra, de même qu'à l'architrave. Faute d'avoir compris ceci, Clay Trumbull, dans la monographie qu'il a consacrée à « l'alliance par le seuil », a passé à côté de l'interprétation naturelle, bien qu'il ait écrit, à propos du seuil de bronze en Grèce : « c'est là un synonyme archaïque de la limite extérieure du domaine spirituel ». Précisément : la porte est la limite entre le monde étranger et le monde domestique s'il s'agit d'une habitation ordinaire, entre le monde profane et le monde sacré s'il s'agit d'un temple ⁵⁸. Ainsi [27] « passer le seuil » signifie s'agréger à un monde nouveau.

notions, et par suite les rites qui leur correspondent, s'amalgament le plus souvent dans un même ensemble cérémonial.

- ⁵⁶ Pour le détail des rites du passage du seuil, je renvoie au livre de Trumbull : on se prosterne devant le seuil, on le baise, on le touche de la main, on marche dessus, ou au contraire on ôte ses chaussures, ou on l'enjambe, ou on est porté par-dessus, etc. Cf. encore W. Crooke, *The lifting of the bride, Folk-Lore*, t. XIII (1902), p. 238-242. Tous ces rites varient de peuple à peuple et se compliquent si le seuil est le siège du génie de la maison ou de la famille, ou d'un dieu du seuil, etc.
- ⁵⁷ Cf. Une liste détaillée des pratiques chinoises relatives aux portes dans Doolittle, *Social life of the Chinese* (Fou-Tchou) N.-Y..1867, t. I, p. 121-122 et t. II, p. 310-312 ; W. Grube, *Pekinger Volkskunde*, Berlin, 1902, p. 93-97 ; pour les ornements magiques sur toute l'armature de la porte, cf. Trumbull, *loc. cit.*, p. 69-74 et 323.
- ⁵⁸ On ne saurait regarder, avec Trumbull, le seuil comme l'autel primitif et l'autel comme le seuil transplanté, ni attribuer au sang dans les rites relatifs au seuil, une importance plus grande qu'à l'eau ou au simple contact comme rite d'agrégation ou d'alliance.

Aussi est-ce un acte important dans les cérémonies du mariage, de l'adoption, de l'ordination et des funérailles.

Je n'insiste pas davantage ici sur les rites de passage de la porte, parce qu'on en trouvera décrits plusieurs dans les chapitres suivants. On notera que les rites accomplis sur le seuil même sont des rites de marge. Comme rite de séparation du milieu antérieur, il y a des rites de « purification » (on se lave, on se nettoie, etc.), puis des rites d'agrégation (présentation du sel, repas en commun, etc.). Les rites du seuil ne sont donc pas des rites « d'alliance » à proprement parler, mais des rites de préparation à l'alliance, précédés eux-mêmes de rites de préparation à la marge.

Je propose en conséquence de nommer *rites préliminaires* les rites de séparation du monde antérieur, *rites liminaires* les rites exécutés pendant le stade de marge, et *rites postliminaires* les rites d'agrégation au monde nouveau.

Le portique rudimentaire d'Afrique est très probablement la forme de début des portiques isolés qui ont pris en Extrême-Orient un si grand développement ⁵⁹, où non seulement ils sont devenus des monuments [28] indépendants, d'une valeur architecturale propre (portiques des divinités, des empereurs, des veuves, etc.), mais où, du moins dans le shintoïsme et dans le taoïsme, ils sont aussi utilisés comme instruments cérémoniels (voir aux rites de l'enfance). Cette même évolution, du portique magique au monument, semble avoir été celle de l'arc de triomphe romain, le triomphateur ayant d'abord, par une série de rites, à se séparer du monde ennemi, pour pouvoir rentrer par son passage sous l'arc dans le monde romain, le rite d'agrégation étant ici le sacrifice à Jupiter Capitolin et aux divinités protectrices de la cité ⁶⁰.

Jusqu'ici le portique rituel a agi directement. Mais, dans d'autres cas, il est le siège de divinités spéciales. Ces « gardiens du seuil », dès

⁵⁹ En Chine : Gisbert Combaz, *Sépultures impériales de la Chine*, Bruxelles, 1907, p. 27-33 ; Doolittle, *loc. cit.*, t. II, p. 299-300 ; au Japon : W.-E. Griffis, ap. Trumbull, *loc. cit.*, appendice, p. 320-324 ; B.-H. Chamberlain, *Things Japanese*, Tokyo et Londres, 1890, p. 356. s. v. torii ; R. Munro, *Primitive culture in Japan*. Tokyo, 1905, p. 144.

⁶⁰ Pour la séquence des rites du triomphe, voir Montfaucon, *Antiquités expliquées*, Paris, 1719, fol., t. IV, p. 152-161.

qu'ils prennent, comme en Égypte, en Assyro-Babylonie (dragons ailés, sphinx, monstres de toute sorte) ⁶¹, en Chine (statues), une proportion monumentale, repoussent à l'arrière-plan la porte et le seuil ; c'est à eux seuls alors que s'adressent les prières et les sacrifices : le rite du passage matériel est devenu un rite du passage spirituel. Ce n'est plus l'acte de passer qui fait le passage, c'est une puissance individualisée qui assure ce passage immatériellement ⁶².

[29]

Or il est rare que ces deux formes se présentent isolément : dans l'immense majorité des cas, elles se combinent. Et l'on voit en effet, dans les divers cérémoniels, le rite direct s'allier au rite indirect, le rite dynamiste au rite animiste, soit pour écarter les obstacles qui peuvent s'opposer au passage, soit pour effectuer ce passage même.

Parmi les rites du passage matériel il convient encore de citer ceux du passage des cols et qui comprennent le dépôt de divers objets (pierres, chiffons, poils, etc.), des offrandes, des invocations au génie du lieu, etc. : Maroc (*kerkour*), Mongolie, Tibet (*obo*), Assam, Andes, Alpes (chapelles), etc. Le passage d'une rivière s'accompagne souvent de cérémonies ⁶³, et comme rite négatif correspondant on rencontre

⁶¹ Sur ces divinités et les rites qui s'y rapportent, voir E. Lefebure, *Rites Égyptiens ; construction et protection des édifices*. Publ. Ec. Lettres d'Alger, Paris, 1890 : pour les taureaux ailés assyriens, cf. p. 62.

⁶² Sur les divinités du seuil, cf. en outre de Trumbull, *op. cit.*, p. 94 et suiv., Farnell, *Anthropological Essays* près, to E. B. Tylor, Oxford, 1907, p. 82 ; J.-G. Frazer, *ib.*, p. 167 ; Chine : d'ordinaire *Shen-Shu* et *Jü-Lû* (cf. De Groot-Ghavannes, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, Paris, 1886, p. 597 et suiv.), mais à Pékin aussi *Ch'in-Ch'iung* et *Yü-chih-Kung* (cf. Grube, *Pek. Volksk.*, p. 93-94) ; Japon : Is. Bird, *Unbeaten Tracks in Japan*, Londres, t. I, p. 117, 273 ; Michel Revon, *Le Shinntoïsme*, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1905, t. LI, p. 389 et 390 ; Munro, *Primitive culture in Japan*, Yokohama, 1906, p. 144 ; etc.

⁶³ Voir entre autres H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil*, Paris 1886, p. 65 ; je rappelle les cérémonies de construction et de première utilisation des ponts (cf. *pontifex*). — Quant aux rites de passer entre ou sous quelque chose ils ont été recueillis dans Mélusine et par presque tous les folkloristes. Il y aurait lieu de les discuter tous à nouveau, ce que je ne saurais faire ici. Je ne citerai donc que le suivant, d'après Krascheninnikov, *Histoire et description da Kamtchatka*, Amsterdam, M. M. Rey, 1760, t. I, p. 130-131 et cf. p. 136 :

l'interdiction pour le roi ou le prêtre de traverser telle ou telle rivière, ou les cours d'eau en général. De même, l'embarquement et le débarquement, l'acte de monter en voiture ou en palanquin, de monter à cheval pour partir en voyage, etc., sont souvent accompagnés de rites de séparation au départ, de rites d'agrégation au retour.

[30]

Enfin, dans certains cas, les sacrifices dits de fondation et de construction rentrent dans la catégorie des rites de passage. Il est remarquable qu'on les a étudiés isolément alors qu'ils font partie d'un ensemble [31] cérémoniel homogène, la cérémonie du changement de demeure ⁶⁴. Toute maison neuve demeure *tabou* jusqu'à ce que, par

« Bientôt après on apporta dans la Iourte des branches de bouleau, suivant le nombre des familles. Chaque Kamtchadal prit une de ces branches pour sa famille, et après l'avoir courbée en cercle, il fit passer à travers par deux fois sa Femme et ses Enfants, qui en sortant de ce cercle se mirent à tourner en rond. Cela s'appelle chez eux se purifier de ses fautes. » Or, il ressort des descriptions détaillées de Krascheninnikov que le bouleau est un arbre saint pour les Kamtchadales, et qu'il est utilisé rituellement dans la plupart des cérémonies ; l'interprétation peut donc être : 1^{er} Il y a eu sanctification directe sous l'influence du bouleau, qui est pur ; 2^o Il y a eu transfert de l'impureté des gens dans le bouleau, ce qui concorderait avec la suite de la cérémonie : « Quand tous se furent purifiés, les Kamtchadales sortirent de la Iourte avec ces petites branches par la Joupana ou la première ouverture et furent suivis de tous leurs Parents des deux Sexes. Lorsqu'ils furent hors de la Iourte, ils passèrent pour la seconde fois à travers ce cercle de bouleau, après quoi ils enfoncèrent ces verges ou petites branches dans la neige, en inclinant le bout du côté de l'Orient. Les Kamtchadales après avoir jeté dans cet endroit tout leur Tonchitche et avoir secoué leurs habits, rentrèrent dans la Iourte par la véritable ouverture, et non par la Joupana. » Autrement dit on se débarrasse : des impuretés matérielles sacrées accumulées dans les habits ; de l'objet rituel le plus important, le tonchitche, qui constitue avec de « l'herbe douce », etc., la catégorie des *sacra* ; et des branches devenues récipiends du sacré.

Le passage sous les arcs sacrés ôte automatiquement aux passants le caractère sacré qu'ils avaient acquis en exécutant les cérémonies compliquées dont ce rite marque la fin, et ces arcs sont le portique qui sépare le monde sacré du monde profane ; rentrés dans le profane, les acteurs de la cérémonie peuvent de nouveau utiliser la grande porte de la hutte.

⁶⁴ Sur les sacrifices de construction voir P. Sartori, *Ueber das Banopfer*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, p. 1-54, qui n'a pas vu que quelques-uns sont des rites d'appropriation. Pour les rites français, cf. P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*. Paris, 1907, t. IV, p. 96-98 et pour diverses théories, Trumbull,

des rites appropriés, elle ait été rendue *noa* ⁶⁵. Cette levée de tabou est, dans ses formes et son mécanisme, la même que quand il s'agit par exemple d'un territoire ou d'une femme, etc., sacrés : il y a lavage, ou lustration, ou commensalité. D'autres pratiques ont pour objet de faire que la maison reste entière, ne s'écroule pas, etc. Et c'est à tort qu'on a voulu voir dans nombre d'entre elles des survivances et des déformations d'un ancien sacrifice humain. Aux rites de levée de tabou, de fixation d'un génie protecteur, de transfert de la première mort, de sécurité future de tout ordre succèdent des rites d'agrégation : libations, visite cérémonielle, consécration des diverses parties, partage du pain, du sel, d'une boisson, repas en commun (en France : pendre la crémaillère). Ces rites sont proprement des rites d'identification des habitants futurs avec leur nouvelle demeure. Lorsque [32] ce sont ces habitants eux-mêmes, par exemple un fiancé ou un jeune époux aidé de sa famille ou de sa femme, etc., qui ont construit la maison, les rites commencent au début même de la construction.

Aux rites d'entrée dans la maison, le temple, etc., correspondent des rites de sortie, qui sont soit identiques, soit inverses. À l'époque de Mohammed, les Arabes, en entrant ou en sortant, caressaient le dieu domestique de la main ⁶⁶, le même geste étant ainsi, selon le moment, un rite d'agrégation ou un rite de séparation. De même, tout juif pieux, chaque fois qu'il passe la porte principale de sa maison, touche du doigt de sa main droite la *mazuza*, coffret fixé au montant de la porte et où se trouve un papier, une bande d'étoffe, etc., avec, écrit ou brodé, le nom sacré de Dieu (Shaddaï) ; il baise ensuite un doigt et dit : « Le Seigneur préserve ta sortie et ton entrée, à partir de ce moment et à tout jamais ! ⁶⁷ », le rite verbal s'adjoignant ici au rite manuel. On notera que d'ordinaire, seule la porte principale, soit consacrée par un

loc. cit., p. 45-57 ; Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, Londres, t. I, 1906, p. 461 et suiv. Ces rites rentrent dans une catégorie plus vaste que j'appelle les *rites de la première fois* (cf. chapitre IX). Le charme 43, 3-15 du Kausika Sutra (W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, La Haye, 1900, p. 147-148), se rapporte, non seulement à la construction et à l'entrée, mais fait mention aussi du changement de demeure des gens et des bestiaux.

⁶⁵ Cf. pour une cérémonie typique, Hildburgh, *Notes on sinhalese magic*, *Journ. Anthropol. Inst.*, t. XXXVIII (1908), p. 190.

⁶⁶ Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 187.

⁶⁷ Clay Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 69-70 (Syrie).

rite spécial, soit parce qu'orientée dans une direction favorable, est le siège de rites d'entrée et de sortie, les autres ouvertures n'ayant pas ce même caractère de marge entre le monde familial et le monde extérieur. D'où la préférence des voleurs (j'entends dans les civilisations autres que la nôtre) à entrer par ailleurs que par la porte ; d'où la coutume [33] de faire sortir le cadavre par la porte de derrière ou la fenêtre, celle de ne laisser entrer et sortir la femme pendant sa grossesse ou ses règles que par la porte secondaire, de ne faire pénétrer le cadavre de l'animal sacré que par la fenêtre ou une brèche, etc. Ces rites ont pour objet de ne pas polluer un passage qui doit rester libre une fois qu'il a été rendu tel par des rites spéciaux ; de même, il n'y faut ni cracher, ni marcher, etc.

Quelquefois la valeur sacrée du seuil se retrouve dans tous les seuils de la maison : j'ai vu en Russie des maisons sur le seuil de chaque chambre desquelles était cloué un de ces petits fers à cheval qui protègent le talon des bottes : or, dans ces maisons, chaque chambre avait son icône.

En tout cas, pour comprendre les rites relatifs au seuil, il convient de se rappeler que le seuil n'est qu'un élément de la porte, et que la plupart de ces rites doivent être pris au sens direct et matériel de rites d'entrée, d'attente et de sortie, c'est-à-dire de rites de passage.

[34]

[35]

LES RITES DE PASSAGE

Chapitre III

LES INDIVIDUS ET LES GROUPEMENTS

La situation et le caractère de l'étranger. — Rites d'agrégation de l'étranger. — La commensalité. — Les échanges comme rite d'agrégation. — La fraternisation. — Les rites de salutation. — Rites sexuels d'agrégation. — Le domicile de l'étranger. — Le voyageur : rites de départ et de retour. — L'adoption. — Le changement de maître. — Guerre, vendetta, paix.

[Retour à la table des matières](#)

Chaque société générale peut être considérée comme une sorte de maison divisée en chambres et en couloirs, à parois d'autant moins épaisses et à portes de communication d'autant plus larges et moins fermées, que cette société se rapproche davantage des nôtres par la forme de sa civilisation. Chez les demi-civilisés, au contraire, ces compartiments sont soigneusement isolés les uns des autres, et pour passer de l'un à l'autre, des formalités et des cérémonies sont nécessaires qui présentent la plus grande analogie avec les rites du passage matériel dont il vient d'être parlé.

Tout individu ou groupement qui, ni par sa naissance ni par des qualités spéciales acquises, n'ont un droit immédiat à entrer dans une maison déterminée de cet ordre et à s'installer dans une de ces subdivisions, [36] se trouvent ainsi dans un état d'isolement qui prend deux formes qu'on rencontre soit séparément soit combinées. Ils sont faibles comme étant hors de cette société spéciale ou générale ; ils sont forts comme étant dans le monde sacré, cette société constituant pour ses membres le monde profane. D'où la conduite diverse des populations, les unes tuant, dévalisant, maltraitant l'étranger sans plus de procès ⁶⁸, les autres le craignant, le choyant, l'utilisant comme un être puissant ou prenant contre lui des mesures de défense magico-religieuse.

Que l'étranger soit, pour un grand nombre de populations, un être sacré, doué de potentialité magico-religieuse, surnaturellement bien-faisant ou malfaisant, cela a été mis en lumière à maintes reprises, notamment par J.-G. Frazer ⁶⁹ et E. Crawley ⁷⁰, qui tous deux expliquent par la terreur magico-religieuse qu'on éprouve en présence de l'étranger les rites auxquels on le soumet, et qui auraient pour but de le rendre soit neutre, soit bienfaisant, de « le désenchanter ». H. Grierson admet, ce même point de vue, mais en s'intéressant en outre à la situation économique [37] et juridique de l'étranger ⁷¹ ; ses références étaient déjà nombreuses. Celles de Westermarck ⁷² le sont davantage encore, qui énumère aussi plus de motifs pouvant conditionner la conduite vis-à-vis de l'étranger (sensibilité, intérêt positif ou surnaturel, etc.), et rejette la théorie contagionniste de Crawley (qui ne voyait dans les rites relatifs à l'étranger qu'un moyen pour lever le « tabou de l'isolement individuel »), pour en proposer une autre plus étroite encore : ces rites auraient pour objet de détruire le mauvais œil et « l'im-

⁶⁸ Dans les cas de brigandage organisé, par exemple de caravanes, ou de droit de naufrage, le phénomène est, surtout économique et juridique, mais ne touche que peu au magico-religieux. Quelquefois cependant, comme à Fiji, le droit de naufrage semble avoir pour objet d'empêcher des étrangers magiquement dangereux de pénétrer sur le sol de la tribu.

⁶⁹ J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, 2^e éd., t. I, p. 297-304 ; Trumbull, *loc. cit.*, p. 4-5 et passim, ne considère que les rites d'entrée en relation avec le sang et le seuil.

⁷⁰ E. Crawley, *The Mystic Rose*, p. 141, 239, 250 et suiv.

⁷¹ H. Grierson, *The Silent Trade*, p. 30-36 et 70-83.

⁷² E. Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, t. I, Londres, 1906, p. 570-596.

précation conditionnelle » que tout étranger possède a priori ⁷³. D'autre part, Jevons avait restreint le sens de ces rites à n'être que des rites de purification concernant les vêtements et les biens de l'étranger, mais non cet étranger lui-même ⁷⁴.

Chacun de ces points de vue vaut pour une série plus ou moins considérable de faits de détail : mais on ne saurait ainsi comprendre le sens du mécanisme des rites relatifs à l'étranger, ni la raison d'être de l'ordre dans lesquels ils se suivent, ni enfin celle des analogies entre ces séquences rituelles et la [38] séquence des rites de l'enfance, de l'adolescence, des fiançailles, du mariage, etc.

Si on consulte des documents décrivant en détail le cérémoniel auquel sont soumis des étrangers isolés ou des groupes d'étrangers (caravanes, expéditions scientifiques, etc.), on découvre, sous la variété des Formes, une unité remarquable des séquences. L'arrivée d'étrangers en nombre a pour contrecoup des actes de renforcement de la cohésion sociale locale : les habitants désertent tous le village et se réfugient en des lieux bien défendus, colline, forêt ; ou bien ils ferment les portes, s'arment, font les signes de ralliement (feux, trompe, tambours, etc.) ; ou bien le chef va, seul ou avec ses guerriers, au-devant des étrangers, en tant que représentant de la société, et comme mieux immunisé que le commun contre leur contact. Ailleurs, on dépêche des intermédiaires spéciaux, ou des délégués élus. D'autre part (sauf exception d'ordre politique, par exemple), les étrangers ne peuvent pénétrer de suite sur le territoire de la tribu ou dans le village ; ils doivent prouver de loin leurs intentions et subir un stage dont la forme connue est le fastidieux palabre africain. C'est le stade préliminaire, qui dure plus ou moins longtemps. Puis vient la période de marge : échange de cadeaux, offre, par les habitants, de victuailles, mise en état du logement ⁷⁵, etc. Enfin la cérémonie se [39] termine par des rites d'agrèga-

⁷³ Cf. surtout p. 586-592 et les conclusions vraiment simplistes de la p. 390.

⁷⁴ F.-B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londres, 1896, p. 71. On ne comprend pas comment des vêtements et des biens divers peuvent être impurs, dangereux, taboues sans qu'il en soit de même de leur possesseur, qui les emporte avec lui, ou les porte sur lui.

⁷⁵ Qui peut être soit la « maison commune » des jeunes gens ou guerriers, soit un local spécial appartenant au chef, ou à un noble, soit encore un aravansérail, etc., soit enfin un appartement dans une maison habitée par une famille

tion : entrée solennelle, repas en commun, poignées de main échangées, etc.

Chacune de ces étapes du rapprochement entre les étrangers et les indigènes varie suivant les peuples de longueur et de complication ⁷⁶. Mais qu'il s'agisse de collectivités ou d'individus, le mécanisme est toujours le même : arrêt, attente, passage, entrée, agrégation. Dans le détail, les rites peuvent consister en un contact proprement dit (gifle, poignée de mains, etc.) ; en échanges de cadeaux alimentaires, précieux, etc., à manger, boire, fumer (calumet) ensemble ; en sacrifices d'animaux ; en aspersion d'eau, de sang, etc., ou onctions ; à s'attacher, se couvrir ensemble, s'asseoir sur le même siège, etc. Le contact indirect a lieu par le « porte-paroles », le toucher simultanément ou successif d'un objet sacré, d'une statue de divinité locale, d'un « poteau fétiche », etc. Cette énumération pourrait être augmentée à volonté, et je n'ai de place ici pour examiner d'un peu près que quelques-uns de ces rites.

La commensalité, ou rite de manger et de boire ensemble, dont il sera reparlé souvent dans ce volume, [40] est nettement un rite d'agrégation, d'union proprement matérielle ⁷⁷, ce qu'on a nommé un « sacrement de communion ⁷⁸ ». L'union ainsi formée peut être définitive. Mais le plus souvent elle ne dure que le temps de la digestion, fait que le capitaine Lyon constata chez les Esquimaux, qui ne le considéraient chacun comme leur hôte que pendant vingt-quatre heures ⁷⁹. Souvent la commensalité est alternative : il y a alors échange de vivres, ce qui constitue un lien renforcé. Parfois l'échange de vivres se fait sans

locale et alors il y a souvent, agrégation de l'étranger à celle famille, et par là à la société générale.

⁷⁶ Cf. des descriptions comparées dans mon *Tabou, Tot., Mad.* p. 40-47. Il y a lieu de ranger dans cette catégorie le protocole des réceptions de missions d'ambassadeurs, etc., qui marquent un contact de deux collectivités. Je signale particulièrement le rituel relatif à la « bienvenue » des Australiens centraux ; cf. Spencer et Gillen, *The northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1905, p. 568-579.

⁷⁷ Cf. Crawley, *Mystic Rose*, p. 157 et suiv., 214, 456 et suiv.

⁷⁸ Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 206-210 ; Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, passim dans les 3 vol.

⁷⁹ *The private journal of capt. G.-F. Lyon*, Londres, 1824, p. 350.

commensalité, et il rentre alors dans la vaste catégorie des échanges de cadeaux ⁸⁰.

Ces échanges ont une efficacité directe, une action contraignante : accepter un cadeau de quelqu'un, c'est se lier à lui. C'est ce qu'a vu en partie Crawley ⁸¹, mais n'a pas compris Ciszewski dans sa monographie sur la fraternisation chez les populations slaves des Balkans, de Russie ⁸², etc. Il regarde les rites d'agrégation comme « symboliques », et en reconnaît quatre principaux : la commensalité (boire et manger), l'acte de s'attacher ensemble, celui de [41] se donner un baiser et le « symbole de la *natures imitatio* ⁸³ ». Je laisse de côté ce dernier (accouchement simulé, etc.), qui est d'ordre sympathique, et note que les rites décrits au cours de sa recherche par Ciszewski se classent ainsi : commensalité individuelle ou collective ⁸⁴, communion chrétienne simultanée ⁸⁵, être attachés avec une même corde ou ceinture ⁸⁶, se prendre la main ⁸⁷, s'entourer l'un l'autre de ses bras ⁸⁸ (s'embrasser), mettre ensemble le pied sur l'emplacement du foyer ⁸⁹, échanger des cadeaux ⁹⁰ (étoffes, vêtements), des armes ⁹¹, des monnaies d'or ou d'argent ⁹², des bouquets ⁹³, des couronnes ⁹⁴, des pipes ⁹⁵, des anneaux ⁹⁶, des baisers ⁹⁷, du sang ⁹⁸, des *sacra* chré-

⁸⁰ Pour des référ. bibl. voir H. Grierson, loc. cit., p, 20-22 et 71 ; Westermarck, *Orig. of moral ideas*, t. I, p. 593-594.

⁸¹ *Mystic Rose*, p. 237 ; il interprète à tort d'un point de vue uniquement individualiste les levées de tabou et les rites d'union, p. 237-257.

⁸² Stan. Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Süd-slaven*, Leipzig, 1897.

⁸³ *Ibid.*, p. 14 1.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 2, 33, 35, 39, 43-45, 54, 57.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 34, 63.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3, 38, 40.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 46, 54, 55.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 45, 47.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 27, 33, 34, 45, 46, 55.

⁹¹ *Ibid.*, p. 32, 57, 69.

⁹² *Ibid.*, p.43-45.

⁹³ *Ibid.*, p.43-46.

⁹⁴ *Ibid.*, p.41.

⁹⁵ *Ibid.*, p.57.

⁹⁶ *Ibid.*, p.42.

tiens ⁹⁹ (croix, cierge, icône), baiser les mêmes *sacra* ¹⁰⁰ (icône, croix, évangile), prononcer un serment ¹⁰¹. Or, si l'on se reporte [42] à la monographie de Ciszewski, on constate qu'il y a toujours combinaison, dans chaque cérémoniel local, de plusieurs de ces procédés d'union, et que dans tous, il y a un, sinon plusieurs rites d'échange. C'est donc celui-ci qui occupe la place centrale, tout comme, on le verra, dans les rites du mariage. Il s'agit là d'un procédé de transfert mutuel de la personnalité, qui est aussi simple de mécanisme que celui qui consiste à s'attacher ensemble, à se couvrir d'un même manteau ou voile, etc. En outre, l'échange des sangs n'est pas plus primitif, bien que plus grossier ou cruel, que l'échange d'une partie du vêtement, d'un anneau, d'un baiser ¹⁰².

Aux échanges cités, on ajoutera celui des enfants (en Chine, par exemple), des sœurs et des femmes (Australie, etc.), des vêtements en entier, des divinités, des *sacra* de toute sorte comme les cordons ombilicaux ¹⁰³. Chez certains Amérindiens septentrionaux [43] (Salish, etc.), cet échange a pris la forme d'une institution, le *potlatch*, qui s'exécute périodiquement et pour chacun à son tour ¹⁰⁴, de même que

⁹⁷ *Ibid.*, p.27, 33, 37, 38, 41-43, 45.

⁹⁸ *Ibid.*, p.27, 45, 60-69.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 37, 56-57.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.34, 37, 39, 55, 56.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.41, etc. p. 33, Ciszewski cite un cas intéressant de fraternisation par étapes (à trois stades : petite, moyenne et grande fraternisation) qui rappelle les étapes de l'initiation et de l'agrégation aux classes d'âge.

¹⁰² Sur la fraternisation, voir encore l'enquête de la *Revue des Traditions Populaires et de Mélusine* ; G. Tamassia, *l'Affratellamento*, Turin, 1886 ; Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 239-248 ; J. Robinsohn, *Psychologie der Naturvolker*, Leipzig, 1896, p. 20-26. Au témoignage même de Ciszewski, p. 94, la fraternisation (sociale) crée une parenté plus puissante que la consanguinité naturelle.

¹⁰³ Taplin, *The Narrinyeri*, 2e éd., Adélaïde, 1878, p. 32-34. Cet échange crée la relation dite *ngia ngiampe*, sur laquelle Crawley, *loc. cit.*, a édifié sa théorie de « l'inoculation mutuelle entre individus », sans voir que toutes les formes d'échange sont exactement sur un même plan. Sur l'action sociale de la fraternisation, cf. Ciszewski, *loc. cit.*, passim, surtout p. 29. La fraternisation peut être définitive ou à temps ; on peut alors la renouveler ; cf. Ciszewski, *loc. cit.*, p. 7, 43, 49, etc.

¹⁰⁴ Cf. C. Hill Tout, entre autres *Journal of the Anthropological Institute*, t. XXXVII (1907), p. 311-312.

l'une des obligations de la royauté, chez les demi-civilisés, consiste à redistribuer aux sujets les « cadeaux » offerts obligatoirement. Bref, ce va et vient d'objets entre gens constituant un groupe délimité crée la continuité du lien social entre les individus au même titre que la « communion ».

Comme rite d'union de même ordre que la fraternisation, je citerai encore l'accomplissement ensemble d'un même acte cérémoniel (parrainage, pèlerinage, etc.), union qui ne peut être rompue que par un rite de séparation spécial.

Le mécanisme direct et simple du rite d'agrégation de l'étranger est très net dans la cérémonie à laquelle se soumit Thomson au moment d'entrer sur le territoire des Massai : « Le lendemain, un déserteur Souahéli vint m'offrir paix et fraternité delà part du chef du district : on amène une chèvre, je la prends par une oreille et après avoir dit à tous présents le but de mon voyage, je déclare ne vouloir de mal à personne et n'être point expert en *ou-tchaoui* (magie noire). L'ambassadeur du sultan s'empare de la seconde oreille et promet, en lieu et place de son maître, qu'il ne nous fera aucun mal et nous fournira des vivres ; en cas de vol, les objets dérobés nous seront rendus. Puis on sacrifie l'animal ; on lui [44] enlève du front une lanière de peau sur laquelle on pratique deux incisions. Le M'Souahéli la prenant entre ses mains, fit entrer cinq fois un de mes doigts dans la fente inférieure, qu'il poussa finalement jusqu'au bas de la phalange, où je la gardai, tout en faisant répéter au messager la même cérémonie pour la fente supérieure. L'opération terminée, on coupa la bande en deux, laissant chaque moitié à nos doigts respectifs ; désormais le sultan du Chira est le frère du voyageur blanc ¹⁰⁵. » Chez les Wazaromo, Wazegura, Wasagara, etc., il y a échange des sangs, les deux individus étant assis en face l'un de l'autre leurs jambes entrecroisées, pendant qu'un troisième brandit au-dessus d'eux un sabre en prononçant une imprécation contre celui qui romprait le lien de fraternité ¹⁰⁶ ; ici c'est le contact qui lie en même temps que l'échange des sangs, puis vient un échange de cadeaux ¹⁰⁷. J'ai cité ce dernier document surtout pour montrer que l'on a eu tort d'isoler arbitrairement dans les cérémonies d'agrégation

¹⁰⁵ J. Thomson. *Au pays des Massai*, Paris, 1886, p. 101-102.

¹⁰⁶ R. Burton, *The Lake Régions in Central Africa*, Londres, 1860, t. I, p. 114.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 115.

les rites où il y a utilisation du sang, alors qu'en réalité ces rites spéciaux constituent rarement à eux seuls la cérémonie entière. Dans l'immense majorité des cas, le processus comporte en même temps des rites de contact, de communion alimentaire, d'échanges, de jonction (lien, etc.), de « lustration », etc.

[45]

La combinaison de ces divers rites d'agrégation par contact direct est très visible, par exemple dans les coutumes suivantes des Shammar, tribu arabe. « Chez les Shammar, dit Layard, si un homme peut saisir le bout d'une corde ou d'un fil, dont l'autre extrémité est tenue par son ennemi, il devient aussitôt son protégé (*dakhîl*). S'il touche la toile de la tente, ou s'il peut jeter contre elle son bâton, il devient le protégé de l'habitant. S'il peut cracher sur un homme, ou toucher de ses dents tout objet lui appartenant, il devient son *dakhîl*, à moins de cas de vol... les Shammar ne pillent jamais une caravane qui se trouve en vue de leur camp, car tant qu'un étranger peut voir leurs tentes ils le considèrent comme leur *dakhîl* ¹⁰⁸ » ; même la vue est ici un contact. Les rites de cet ordre jouent un rôle important dans le cérémoniel du droit d'asile ¹⁰⁹. De même, le fait seulement de prononcer un mot, ou une formule, comme par les musulmans le salâm, a pour effet de créer une union, au moins temporaire : c'est pourquoi les musulmans cherchent toutes sortes de détours pour ne pas donner le salâm à un chrétien ¹¹⁰.

[46]

Les diverses formes de salutations rentrent également dans la catégorie des rites d'agrégation ; elles varient suivant que l'arrivant est plus ou moins étranger aux habitants de la maison ou à ceux qu'il rencontre. Les saluts divers des chrétiens, dont, on rencontre encore des

¹⁰⁸ Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, Londres, p. 317 et suiv. Sur le *dakhil*, cf. encore Rob. Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, nouv. éd., Londres, 1907, p. 48-49, note.

¹⁰⁹ Sur le droit d'asile, voir Trumbull, *loc. cit.*, p. 58-99. Hellwig, *Das Asylrecht der Naturvolker*, Berlin, 1903, n'a pas vu le côté magico-religieux, ni surtout le lien avec le tabou et les rites d'agrégation du droit d'asile chez les demi-civilisés, partiellement étudié déjà à ce point de vue par Rob. Smith, *Rel. der Semiten*, p. 53-57 et 206-208 et Ciszewski, *loc. cit.*, p. 71-86, etc.

¹¹⁰ Doutté, *Merrâkech*, t. I, p. 35-38.

formes archaïques dans les pays slaves, renouvelaient à chaque occasion le lien mystique créé par l'appartenance à une même religion, tout comme le salâm chez les musulmans. En lisant quelques descriptions détaillées, on verra que chez les demi-civilisés ces salutations ont pour effet : 1° s'il s'agit de parents, de voisins, de membres de la tribu, de renouveler et de renforcer l'appartenance à une même société plus ou moins restreinte ; 2° et s'il s'agit d'un étranger, de l'introduire dans une société restreinte d'abord puis, si tel est son désir, dans d'autres sociétés restreintes et en même temps dans la société générale. Ici encore, on se donne la main ou on se frotte le nez, on se sépare du monde extérieur en ôtant ses souliers, son manteau, sa coiffure, on s'agrège en mangeant ou en buvant ensemble, en exécutant devant les divinités domestiques les rites prescrits, etc. Bref, on s'identifie d'une manière ou d'une autre à ceux qu'on rencontre, fût-ce pour un moment. Chez les Aïnos par exemple, se saluer, c'est proprement accomplir un acte religieux ¹¹¹. Les mêmes séquences de rites se [47] retrouvent dans l'échange des visites, qui lui aussi a déjà essentiellement la valeur d'un lien, en tant qu'échange, échange qui par exemple est une véritable coutume intertribale chez les Australiens.

Dans la catégorie des rites d'agrégation contagionnistes directs, il convient de ranger un certain nombre de rites sexuels, comme l'échange des femmes. Si le rite est unilatéral, on a le prêt des femmes (femme, fille, sœur, parente, femme de l'hôte, ou de même classe ou de même trihu que lui ¹¹²). Bien que dans quelques cas le but de ce prêt soit d'obtenir des enfants qu'on croit mieux doués et plus puissants (par suite du mana inhérent à tout étranger ¹¹³, d'ordinaire ce-

¹¹¹ Voir le détail des rites dans J. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1891, p. 188-197. Cf. Chamberlain, *Things Japanese*, 1890, p. 333-339 (*Tea ceremonies*) ; Hutter *Kamerun*, p. 135-136 et 417-418, et en général les monographies ethnographiques à : politesse, étiquette, salutation, hospitalité.

¹¹² Cf. pour les théories et les références : Westermarck, *The origin of human marriage*, Londres, 1891, p. 73-75 ; Crawley, *Mystic Rose*, p. 248, 280, 285, 479 ; *Marco-Polo*, éd. Yule et Cordier, Londres, 1905, t. I, p. 214 : t. II, p. 48, n. 4 ; p. 53-54 ; Potter, *Sohrâb and Rustem*, Londres, 1902, p. 145-152. Doutté, *Merrâkech*, t. I, Paris, 1905, p. 149-150 ; au Maroc, comme chez les Kabyles d'Algérie, le prêt des filles n'a lieu que pour les « hôtes de la tente » mais non pour les « hôtes de la commune ».

¹¹³ Ce cas rentre dans la catégorie générale des rites de multiplication ; p. ex. le prêt des femmes rapporté par Marco-Polo, *loc. cit.*, II, 53, a pour objet d'as-

pendant le rite a nettement le sens d'un rite d'agrégation au groupe, plus ou moins restreint, dont la femme prêtée fait partie. En fait, c'est un équivalent delà commensalité. Chez les Australiens Centraux on envoie comme messenger un homme et une femme, ou deux hommes et deux femmes, qui [48] portent comme signe de leur mission des paquets de plumes de cacatoès et des os à nez (qu'on met dans le septum perforé). Après discussion d'affaires entre les messagers et les hommes du camp, les premiers emmènent les deux femmes à quelque distance du camp et s'en vont. Si les hommes du groupe visité acceptent la négociation, ils ont tous des relations sexuelles avec les femmes ; sinon, ils ne vont pas les rejoindre. De même, quand un parti de guerriers en expédition de vendetta est proche du camp dont ils ont l'intention de tuer quelque habitant, on leur offre des femmes ; s'ils ont des relations sexuelles avec elles, la querelle est terminée, car cette acceptation est un signe d'amitié ; accepter les femmes et continuer la vendetta serait un grave manquement aux coutumes intertribales ¹¹⁴. Le coït est nettement, dans les deux cas, un acte d'union et d'identification, ce qui concorde avec d'autres faits, que j'ai cités ailleurs ¹¹⁵ et qui prouvent que chez les Australiens Centraux, l'acte sexuel est un adjuvant magique, mais non un rite de multiplication. Ainsi s'expliquent aussi, comme rites d'agrégation à un groupement uni par un lien religieux, nombre de cas de prostitution sacrée, où précisément ces prostituées sont, cela est stipulé expressément, réservées aux étrangers, [49] ce mot s'entendant cette fois d'une manière plus large, et équivalant sans doute ici à « non-initiés » ou « non-adorateurs spéciaux de la divinité à laquelle les prostituées étaient liées ¹¹⁶ ».

Le protocole de réception de l'étranger est souvent combiné suivant des règles qu'il serait intéressant de dégager. L'étranger, par exemple, reçoit souvent comme logement une « maison commune », comme le lapa à Madagascar, laquelle a plus ou moins, suivant les populations,

surer de bonnes moissons et en général « une grande augmentation de prospérité matérielle ».

¹¹⁴ Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899, p. 98.

¹¹⁵ *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, p. LVI-LVII ; sur le prêt des femmes en Australie, cf. Nat. Tr., p. 74, 106, 108, 267 ; *Northern Tribes*, Londres, 1904, p. 133-139.

¹¹⁶ Cf. des faits dans Sidney Hartland, *At the temple of Mylitta*, Anthrop. Essays pres, to E.-B. Tylor, p. 189-202 ; puis les livres de Dulaure, Frazer, etc.

le caractère d'une « maison des jeunes gens » ou d'une « maison des hommes adultes », ou d'une « maison de guerriers ¹¹⁷ ». Il se trouve par là-même agrégé, non pas en fait à la société générale, mais à la société spéciale qui répond le mieux à son propre caractère d'homme actif et puissant. Cette hospitalité donne à l'étranger un certain nombre de droits militaires, sexuels, politiques. Ce mode est répandu surtout en Indonésie, en Polynésie, dans certaines régions d'Afrique, au lieu que dans d'autres l'étranger se voit assigner son domicile par le chef ou le roi, personnage saint. Le stade suivant comporte le karavanserai d'Orient et l'ancien rite d'agrégation est remplacé par des tributs de natures diverses ; c'est le stade purement économique qui commence.

[50]

Nous n'avons considéré jusqu'ici l'étranger que comme tel, du point de vue de ceux, individus ou groupes, avec lesquels il entre en contact. Mais tout étranger a aussi, en règle générale, son chez-soi d'où il serait étonnant qu'il ait pu partir sans passer par des cérémonies en sens inverse des cérémonies d'agrégation dont il vient d'être parlé. En outre, chaque fois que l'étranger a été agrégé à un groupe, en quittant ce groupe, il doit en théorie être soumis à des rites de séparation. Et en effet, on constate dans la pratique un balancement parfait. Aux rites d'arrivée correspondent les rites de prise de congé : visites, dernier échange de cadeaux, repas en commun, « coup de l'étrier », souhaits et vœux, accompagnement pendant un « bout de chemin », parfois même sacrifices. On trouvera des faits de cet ordre dans la plupart des récits d'explorations. En voici en tout cas quelques-uns : « La religion contient, chez les musulmans en particulier, de nombreux préceptes relatifs aux voyages. Les livres de hadiths, les livres de adabs consacrent tous un chapitre aux voyageurs.... Dans l'Afrique du Nord, on jette de l'eau sous les pas de celui qui va partir. Quand en 1902 nous quittâmes Mogador, pour faire une tournée dans l'intérieur, un membre de la famille d'un de mes compagnons musulmans sortit de chez lui au moment du départ et lança un seau d'eau sous les pieds de son cheval ¹¹⁸ ». Il se peut que ce soit là un rite « de purification », [51] ou un rite « destiné à détruire les maléfices à venir ou passés »,

¹¹⁷ Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, p. 203-213, surtout pour les diverses formes de maison commune et leur évolution.

¹¹⁸ Doutté, *Merrâkech*, p. 31, 91.

comme le croit Doutté en suivant les interprétations de Frazer ¹¹⁹ : à mon sens c'est plutôt un rite de séparation ; le voyageur « franchit un rubicon » artificiel. Ces rites de séparation sont entre autres très élaborés en Chine, pour le changement de province des mandarins, le départ en voyage ¹²⁰, etc. Il me semble que tous les rites de départ en voyage, en expédition, etc., ont pour but de faire que la scission ne soit pas brusque, mais progressive, de même que l'agrégation ne se fait en général que par étapes.

Quant aux rites du retour du voyageur, ils comportent des rites d'enlèvement des impuretés contractées en voyage (séparation) et des rites d'agrégation progressive, tels certains rites de bestialité et certaines ordalies à Madagascar ¹²¹. Ces rites sont visibles surtout [52] lorsque les absences, par exemple du mari, sont périodiques.

Par le fait de son départ, cependant, le voyageur n'est séparé totalement ni de sa société essentielle, ni de la société à laquelle il s'était agrégé en cours de route. D'où, pendant son absence, des règles de conduite pour la famille, et qui consistent à interdire tout acte qui pourrait nuire sympathiquement, ou directement (par télépathie) à

¹¹⁹ Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 303 ; cf. encore H. Grierson, *Silent Trade*, p. 33-34, 72-74 ; Westermarck, *Moral ideas*, t. I, p. 589, 594.

¹²⁰ « Dès que le mandarin est sur le point de partir, tous les habitants vont sur les grands chemins ; ils se rangent d'espace en espace, depuis la porte de la ville par où il doit passer jusqu'à deux et trois lieues plus loin : on voit partout des tables d'un beau vernis, entourées de satin, et couvertes de confitures, de liqueurs et de thé. Chacun l'arrête malgré lui au passage, on l'oblige de s'asseoir, de manger et de boire.... Ce qu'il y a de plus plaisant, c'est que tout le monde veut avoir quelque chose qui lui appartienne. Les uns lui prennent ses bottes, les autres son bonnet, quelques-uns son surtout, mais on lui en donne en même temps un autre, et avant qu'il soit hors de cette foule, il arrive qu'il chausse quelquefois trente paires de bottes différentes ». Le P. Le Comte, *Nouv. Mém. de la Chine*, Paris, 1700, t. II, p. 53-54. Pour plus de détails modernes, cf. doolittle, *Social Life of the Chinese* (Fou-Tchéou), t. II, p. 235-236 et 302-303.

¹²¹ *Tab. Tot. Mad.*, p. 249-251 et 169-170 ; sur les rites de retour en général, voir Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 306-307 ; des guerriers, Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains*, Paris, 1724, t. II, p. 194-195, 260 ; sur les rites du voyage dans l'Inde antique, Caland, *Altindisches Zauberritual*, La Haye (Ac. Néerl. des Se.), 1908, p. 46, 63-64 ; etc.

l'absent ¹²² ; d'où aussi l'habitude de munir le voyageur, à chaque départ, d'un signe de reconnaissance (bâton, tessère, lettre, etc.) qui l'agrège automatiquement à d'autres sociétés spéciales. C'est ainsi que chez les Votjak, en cas de maladie, d'épizootie, etc., on a recours à un *usto-tuno* (variété de shamane) : « On le fait venir de loin, afin qu'il ne connaisse personne. On le conduit d'un village à l'autre, au fur et à mesure des besoins. Quand il s'en va de chez lui, il exige un « engagement » du village qui le réclame. Cet engagement consiste en un morceau de bois sur lequel chaque chef de famille a inscrit son tamga (marque de clan et de propriété). L'*usto-tuno* laisse ce morceau de bois [53] chez lui, afin que sa femme puisse exiger qu'on lui ramène son mari. Et cette formalité se répète à chaque passage de l'*usto-tuno* dans un autre village, le morceau de bois avec les tamga du village suivant restant toujours entre les mains de la maîtresse de la maison que l'*usto-tuno* quitte ¹²³ ». De même les passages à travers les clans ou les tribus des messagers australiens sont nettement ritualisés ¹²⁴, et l'on connaît les pratiques du moyen âge européen et oriental qui réglait les arrivées et les départs des marchands.

La même séquence se retrouve de nouveau dans le rituel de l'adoption. Il comprenait à Rome : 1° la *detestatio sacrorum*, ensemble des rites de séparation d'avec la classe patricienne, la gens, l'ancien culte domestique, l'ancienne famille étroite ; 2° la *transitio in sacra*, ensemble des rites d'agrégation aux nouveaux milieux ¹²⁵. Le rituel chinois comporte aussi un abandon du clan et du culte domestiques an-

¹²² Il en est de même lors de l'absence des pêcheurs, des chasseurs, des guerriers. Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 27-35 ; *Tabou, Tot. Mad.*, 171-172, avec références à Flacourt, Catat, auxquelles on ajoutera Ellis, *Hist. of Mad.*, t. I, p. 167 : à Bornéo, Fl. E. Hewitt, *Some Sea-Dayak tabus*, Man, 1908, p. 186-187.

¹²³ I. Vasiliev, *Obozriènie iazytcheskikh obriadov, suevièrii u vièrovanii Voliakov Kazanskoï i Viatskoï gubernii*, Kazan, 1906, p. 14. Cf. à ce propos les publications sur les bâtons de messager, etc.

¹²⁴ Cf. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, p. 97, 159, 274 ; *Northern Tribes*, p. 139, 551 ; A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South East Australia*, Londres, 1904, p. 678-691.

¹²⁵ Voir Daremberg et Saglio, *Dictionn. des Antiq. grecques et romaines*, s. v., *adoptio*, *consecratio*, *detestatio*, etc. ; sur l'adoption chez les demi-civilisés, cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, t. II, p. 417 et suiv. ; Frazer, *Golden Bough*, t.1, p. 21 et suiv. ; chez les Slaves, *Ciszewski, loc. cit.*, p. 103-109.

ciens en faveur des nouveaux. Les rites de détail de l'adoption sont identiques à ceux qui ont été [54] déjà signalés : échanges (de sang, de cadeaux, etc.) ; lien, voile, siège communs ; allaitement réel ou simulé ; naissance simulée, etc. Les rites de séparation ont été moins observés ; je note que chez les Slaves du sud il en existe qui séparent des individus considérés comme apparentés parce que nés le même mois. Chez les Chammar de l'Inde, en cas d'adoption, tous les membres du clan se réunissent et les parents du garçon disent : « Tu étais mon fils par une action mauvaise (*pàp*) ; maintenant tu es le fils d'un tel par une action sainte (*dharm*) » ; les membres du clan aspergent l'enfant de riz et l'adopteur donne un repas cérémoniel à tous les assistants ¹²⁶. Enfin chez certains Amérindiens, le rituel de l'adoption est en relation avec les idées sur le *mana* (*orenda*, *manitou*, etc.) et sur la réincarnation ; la dénomination y joue un rôle important, parce que c'est par le nom que l'individu se catégorise dans des sections de clan et matrimoniales différentes ; en outre on attribue à l'adopté un âge fictif, et ceci même s'il s'agit, d'un groupe (adoption des Tuscarora comme « enfants » par les Oneida, des Delawares, en tant que « cuisiniers », par la Ligue des Cinq Nations ; d'où leur costume spécial (féminin) et leur changement d'activité économique ¹²⁷.

Les rites de changement de maître, pour un client ou un esclave., s'expliquent de la même manière : non [55] seulement le fait pour une esclave de donner un enfant à son maître modifie sa position sociale, mais cette modification s'accompagne de rites d'agrégation qui, dans certains cas, rappellent les cérémonies du mariage. Les rites d'agrégation se rattachent ici aux rites du droit d'asile. Comme rite d'agrégation, je cite le violent coup de bâton donné par l'esclave du Loango au nouveau maître qu'il se choisit ¹²⁸ et la cérémonie dite *tombika* (ou *shimbika*) des Kim-bunda ¹²⁹. Puis, je rappellerai les cérémonies du changement de clan, de caste, de tribu, celles de la naturalisation, etc., dont le mécanisme comporte également des rites de séparation, de

¹²⁶ W. Crooke dans *Census of India 1901*, Ethnographical Appendices, Calcutta, 1903, p. 171.

¹²⁷ Voir Hewitt, dans *Handbook of American Indians*, *Bull. Bur. Am. Ethnol.*, n° 30, t. I, 1907. s. v. Adoption, p. 15-16.

¹²⁸ Pechuel-Loësche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, p. 245-246.

¹²⁹ Références dans Post, *Afrik. Jurisprudenz*, Leipzig, 1887, t. I, p. 102-105.

marge et d'agrégation, et dont quelques cas précis seront étudiés plus loin.

Même mécanisme, encore, quand il s'agit non plus d'individus mais de groupes : les rites de séparation comprennent ici la déclaration de guerre, soit tribale, soit familiale. Les rites de la vendetta européenne et sémitique ont été bien étudiés ; je noterai en conséquence les descriptions détaillées de la vendetta australienne ¹³⁰, où l'on verra que le parti chargé de l'opération se sépare d'abord de la société générale pour acquérir une individualité propre, et n'y rentre à nouveau qu'après exécution de rites lui ôtant cette individualité temporaire et le réintégrant dans la société générale. La vendetta a pour but, tout comme [56] dans certains cas l'adoption, de régénérer une unité sociale qui a été détruite sur un de ses points. D'où la ressemblance de plusieurs de ses éléments avec les cérémonies de passage. L'arrêt de la vendetta, tout comme celui de la guerre (rites de paix ¹³¹), se termine par des rites identiques à ceux de la fraternisation ¹³², de l'adoption dégroupes d'abord étrangers.

Enfin dans ce même chapitre, il convient de rappeler les rites d'alliance avec un dieu ou un groupe de divinités. La Pâque juive ¹³³ (le mot même signifie *passage*) est l'une de ces cérémonies d'agrégation qui, par un processus de convergence, s'est ensuite rattachée d'une part aux cérémonies du passage d'une saison à l'autre et de l'autre au pas-

¹³⁰ Cf. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 556-568.

¹³¹ Voir sur ces rites : S. Hartland. *loc. cit.*, p. 250-251 ; Crawley, *Mystic Rose*, p. 377, 239-246 ; Hutter, *Kamerun*, p. 435-438.

¹³² Et de la réconciliation individuelle : À Bornéo, « si deux ennemis mortels se rencontrent dans une maison, ils refusent de se regarder jusqu'à ce qu'un poulet ait été tué, du sang duquel on les asperge ; quand deux tribus font la paix, après conclusion d'engagements solennels, on tue un porc dont le sang ciment le lien d'amitié ». Spenser Saint John, *Life in the forests of the Far-east*, Londres, 1862, t. I, p. 64. Ce mot de cimenter doit être pris au sens matériel, mais non pas, comme on fait, d'ordinaire, symbolique. Ce rite n'a rien de commun avec le seuil, comme le croyait Trumbull, *loc. cit.*, p. 21.

¹³³ Je ne sais si cette interprétation très simple a été proposée déjà : elle explique la séquence des rites de la Pâque juive, puis l'intégration dans la Pâque chrétienne de l'idée de mort et de renaissance, sans nécessité d'un emprunt aux rites d'Adonis, etc. Étant, dès le début, cérémoniel de passage, cette fête a peu à peu attiré à elle et absorbé toutes sortes d'éléments qui sont encore indépendants chez d'autres populations.

sage par Babylone et retour à Jérusalem : en sorte que le rituel de cette fête présente combinées plusieurs sortes de rites de passage étudiées en ce volume.

[57]

LES RITES DE PASSAGE

Chapitre IV

LA GROSSESSE ET L'ACCOUCHEMENT

La réclusion ; les tabous ; les rites prophylactiques et sympathiques. — La grossesse comme période de marge. — Les rites de réintégration et le retour de couches social, — Le caractère social des rites de l'accouchement.

[Retour à la table des matières](#)

Les cérémonies de la grossesse et de l'accouchement constituent, d'ordinaire, un tout, et de telle manière que souvent des rites de séparation sont d'abord exécutés, qui sortent la femme enceinte de la société générale, de la société familiale, et parfois même de la société sexuelle. Puis viennent les rites de la grossesse proprement dits, laquelle est une période de marge. Enfin les rites de l'accouchement ont pour objet de réintégrer la femme dans les sociétés auxquelles elle appartenait antérieurement, ou de lui assurer dans la société générale une situation nouvelle, en tant que mère, surtout s'il s'agit d'un premier enfantement et d'un garçon.

De tous ces rites, ce sont ceux de séparation lors de la grossesse et de l'accouchement qui ont été le mieux étudiés, ou du moins J.-G.

Frazer et E. Crawley ¹³⁴ [58] ont attiré l'attention sur quelques-uns d'entre eux, surtout sur la réclusion dans des huttes spéciales, ou en un endroit spécial de la demeure ordinaire ; puis sur les tabous, surtout alimentaires, somptuaires et sexuels ; et enfin sur les rites dits « de purification » et qu'il faut regarder, tantôt comme des rites de levée des tabous, tantôt comme des rites de réintégration effective. Il a été ainsi établi qu'à ce moment la femme est placée dans un état d'isolement, soit comme impure et dangereuse, soit parce que du fait même qu'elle est enceinte, elle se trouve dans un état physiologique et social temporairement anormal : rien de plus naturel alors qu'elle soit traitée comme l'est le malade, l'étranger, etc.

Les rites de la grossesse, comme ceux de l'accouchement, comprennent en outre un grand nombre de rites sympathiques ou contagionnistes, tant directs qu'indirects et dynamistes qu'animistes, qui ont pour objet de faciliter l'accouchement et de protéger la mère et l'enfant, souvent aussi le père ou les parents, ou toute la famille, ou le clan entier contre les influences mauvaises, impersonnelles ou personnifiées. Ces rites ont été étudiés à maintes reprises, sans doute parce qu'ils sont à la fois les plus nombreux et les plus visibles ¹³⁵. Je n'ai pas à m'en occuper ici, et [59] n'en parle que pour bien indiquer que je ne fais pas rentrer en bloc tous ces rites dans la catégorie des rites de passage. Il est souvent difficile de distinguer nettement, dans chaque cas particulier, s'il s'agit d'un rite de passage ou d'un rite de protection ou enfin d'un rite sympathique (envies, par exemple).

Voici la séquence des rites de la grossesse et de l'accouchement chez les Toda de l'Inde ¹³⁶ : 1° Une femme enceinte ne doit pas péné-

¹³⁴ J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, t. I, p. 326-327 et t. II, p. 462 ; E. Crawley, *The Mystic Rose*, p. 213, 414-416, 432 ; Ploss-Bartels, aux passages cités plus loin.

¹³⁵ E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, 4^e éd., Londres, 1903, t. II, p. 305 ; E.-S. Hartland, *The Legend of Perseus*, t. I, Londres, 1894, p. 147-181 ; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, p. 138-144 ; W.-W. Skeat, *Malay magic*, Londres, 1900, p. 320-352 ; Douffé, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908, p. 233 ; P. Sébillot, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908, p. 16-33 ; A. Riédjko, *Netchistaïa sila v sudj-bakh shenchtchiny-materi*, Etnograf. Obozriènie, 1899, liv. 1-2, p. 54-131, recueil considérable de faits, surtout russes, sibériens et caucasiens, que j'ai résumés dans la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1900, t. XLII, p. 453-464.

¹³⁶ H. Rivers, *The Toda*, Londres, 1906, p. 313-333.

trer dans les villages ni les endroits sacrés ; 2° le 5e mois, cérémonie dite « village nous quittons » : la femme doit vivre dans une hutte spéciale ; elle est rituellement séparée de la laiterie, industrie sacrée qui est le pivot de la vie sociale des Toda ; 3° elle invoque deux divinités, Pirm et, Pivi ; 4° elle se brûle chaque main en deux endroits ; 5° cérémonie de sortie de la hutte ; la femme boit du lait sacré ; 6° elle revient vivre dans sa demeure jusqu'au 7e mois ; 7° le 7e mois, « cérémonie de l'arc et de la flèche » qui assure à l'enfant futur un père social, les Toda pratiquant la polyandrie ; 8° la femme retourne dans sa maison. Ces deux cérémonies n'ont lieu que lors de la première grossesse, ou si la femme a épousé un nouveau mari, ou si elle veut pour ses enfants à [60] venir un autre père que celui qu'elle avait choisi antérieurement ; 9° la femme accouche dans sa maison, en présence de n'importe qui, et sans cérémonies spéciales ; 10° deux ou trois jours après la mère et l'enfant vont vivre dans une hutte spéciale, les rites de départ de la maison, de départ de la hutte et de retour à la maison étant les mêmes que dans les deux cérémonies ci-dessus ; 11° arrivés dans la hutte, la femme, le mari et l'enfant sont entachés de l'impureté dite ichchil ; 12° les autres cérémonies protègent contre le méchant esprit keirt ; le retour à la vie ordinaire se fait en buvant du lait sacré. On verra, en lisant la description détaillée donnée par Rivers de ces rites, que leur objet est bien de séparer la femme de son milieu, de la maintenir dans une marge plus ou moins longue à trois reprises et de ne la réintégrer dans le milieu ordinaire que par étapes, en vivant par exemple dans deux maisons intermédiaires depuis la hutte tabouée à la demeure ordinaire.

Pour le détail d'autres procédés de séparation pendant la grossesse (réclusion, interdictions sexuelles et alimentaires, arrêt de l'activité économique, etc.), je renvoie à Ploss-Bartels ¹³⁷ : on y verra que la grossesse est nettement une période de marge à étapes, lesquelles [61] répondent à certains mois regardés comme plus ou moins importants,

¹³⁷ Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8° édit., Leipzig, 1905, t. I, p. 843-846 et 858-877. Cf. encore mon *Tabou et Totémisme à Mad.*, Paris, 1904, p. 20, 165-168 et 343 ; les rites malgaches de séparation, de marge et de réintégration sont très nets ; les Antimérina (Hova), regardaient même la femme enceinte comme *morte* et la félicitaient après l'accouchement d'être *ressuscitée* (*ibid.*, p. 165) ; cf. à ce propos le chap. IX du présent volume.

d'ordinaire les 3^o, 5^e, 7^e, 8^o et 9^e mois ¹³⁸. Le retour à la vie commune se fait rarement d'un seul coup, mais il y a ici aussi des étapes qui rappellent les degrés de l'initiation. Ainsi l'accouchement n'est pas le moment terminal de la période de marge, laquelle dure encore pour la mère un temps plus ou moins long, selon les populations. Sur cette dernière étape vient se greffer la première période de marge de l'enfance, dont il sera question au chapitre suivant.

Voici, sur ce point, deux documents nord-amérindiens. Chez les Oraïbi de l'Arizona ¹³⁹ l'accouchement est un « moment sacré pour la femme ». En règle générale, sa mère assiste au travail, pour lequel la femme reste à la maison ; mais la mère ne doit pas assister à l'accouchement proprement dit, non plus que le mari, les enfants ni personne d'autre. Dès que l'enfant est là, la mère vient, tire le placenta, et va l'enterrer avec le tapis, le sable, etc., ensanglantés, dans un endroit sacré, « la colline des placentas ». Pendant 20 jours, la jeune mère est soumise à des tabous alimentaires, et si c'est sa première grossesse elle ne doit pas sortir de sa maison, ce qu'elle peut faire dès le 5^e si elle a déjà des enfants. Les 5^e, 10^e, [62] 15^e jours il y a un lavage de corps et de tête rituel ; le 20^e jour, cette cérémonie est accomplie par la femme, l'enfant, la mère, le mari et les apparentés. Ce jour-là, les femmes du clan donnent des noms à l'enfant, qu'on présente alors au soleil. Puis toute la famille et les femmes qui ont nommé l'enfant prennent part à un repas, auquel on invite tous les habitants du pueblo, par un crieur spécial. A partir de ce jour, tout reprend l'allure normale dans la maison, pour la mère, l'enfant, la famille et le pueblo. La séquence est donc bien : 1^o séparation ; 2^o période de marge avec suppression progressive des barrières ; 3^o réintégration dans la vie ordinaire. Dans les cérémonies des Musquakie (Outagami ou Renards) on voit intervenir la société sexuelle : la femme enceinte est séparée des autres femmes et est réintégrée au milieu d'elles, après l'accouche-

¹³⁸ Cf. entre autres les descriptions des rites hindous et musulmans au Pendjab données par H.-A. Rose, *Journ. of the Anthropol. Inst.*, t. XXXV (1905), p. 271-282.

¹³⁹ H.-R. Voth. *Oraibi natal customs*. Field Columbian Museum, Chicago, *Anthr. ser.*, t. VI, fasc. 2 (1905), p. 47-50.

ment, par un rite spécial, où une certaine femme, qui joue un rôle important dans les autres cérémonies, agit comme intermédiaire ¹⁴⁰.

Le plus souvent, il y a un enchevêtrement des rites de passage et des rites de protection qui explique fort bien qu'on n'ait pas accordé aux premiers l'importance qu'ils méritent. La plupart des rites bulgares, par exemple, ont pour objet de mettre la femme, le fœtus, puis l'enfant, à l'abri des puissances malfaisantes, [63] de leur assurer une bonne santé, etc. Il en est de même, d'ailleurs, chez tous les Slaves et la plupart des peuples européens. Cependant la description détaillée donnée par Strauss ¹⁴¹ des cérémonies bulgares permet de discerner des rites de séparation, de marge et d'agrégation. Tels les rites suivants, que j'énumère cependant sans prétendre avoir raison pour chacun d'eux sans exception, et sans espérer que d'autres, que j'ai omis, ne sont pas des rites de passage. De la Saint-Ignace à la fête des Calendes (Kolièda), la future mère ne doit pas se laver la tête ni nettoyer ses habits, ni se peigner la nuit venue ; elle ne doit pas sortir de sa maison le 9^o mois ; elle ne peut quitter de toute la semaine les vêtements qu'elle portait le jour de l'accouchement ; on conserve le feu allumé jusqu'au baptême, et on entoure le lit d'une corde ; on cuit ensuite des gâteaux, dont l'accouchée doit manger le premier morceau, qui se partage avec les apparentés et dont aucune miette ne doit sortir de la maison ; les apparentés font des cadeaux et chacun crache sur la mère et sur l'enfant (rites d'agrégation évidents) ; ils viennent la voir pendant toute la première semaine. Le 8e jour a lieu le baptême. Le 15e jour la jeune mère cuit des gâteaux et invite à les manger les voisines et les femmes de sa connaissance ; chaque invitée apporte de la farine. La jeune mère ne peut quitter sa maison ni sa cour, ni avoir de rapports sexuels avec son mari pendant [64] 40 jours. Ce jour-là, elle prend les pièces d'argent ou les noix consacrées dans le premier bain de l'enfant, et va avec son enfant, son mari, sa mère ou une vieille femme ou la sage-femme à l'église, où le prêtre les bénit ; au retour, la sage-femme, la mère et l'enfant entrent dans trois maisons où on leur donne des cadeaux, en aspergeant l'enfant de farine. Le lendemain, tous les appa-

¹⁴⁰ Miss Owen, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, Publ. Folk-Lore Soc., t. LI, Londres, 1904, p. 63-63. Pour de bonnes descriptions des rites de l'accouchement dans l'Afrique du Sud, voir entre autres Junod, *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel, 1898, p. 15-19 et Irle, *Die Herero*, Güttersloh, 1906, p. 93-99.

¹⁴¹ Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 291-300.

rentés viennent faire visite à la jeune mère, qui asperge ensuite d'eau sacrée tous les endroits de la maison et de la cour où elle a été pendant 40 jours ; et la vie normale reprend son cours ordinaire.

Aux rites de réintégration dans la famille et la société sexuelle, s'ajoutent ici des rites de réintégration dans la société restreinte que forme chez les Slaves le « voisinage » (*sosièdstwo*), société qui mériterait une monographie.

Les étapes de la réintégration sont encore plus visibles chez les Kota des Nilghiri : aussitôt après l'accouchement, la femme est transportée dans une hutte spéciale, très éloignée, où elle demeure 30 jours ; le mois suivant, elle le passe dans une autre hutte spéciale ; le 3e dans une autre encore ; puis elle séjourne quelque temps dans la maison d'un apparenté, pendant que le mari « purifie » la demeure familiale, avec des aspersion d'eau et de fumier ¹⁴². La durée de cette séparation, plus ou moins absolue, varie avec les peuples de 2 à 40, 50 et, comme ci-dessus, [65] 100 jours. Il s'ensuit que le retour de couches physiologique n'est pas pris ici en considération, mais qu'il y a un *retour de couches social* de même qu'il y a une parenté sociale distincte de la parenté physique ¹⁴³, qu'il y a un mariage (social) distinct de l'union (sexuelle), qu'il y a, comme on le verra, une puberté sociale qui ne coïncide pas avec la puberté physique.

Ce *retour de couches social* tend à coïncider dans nos sociétés avec le retour de couches physique ¹⁴⁴, tendance qui se remarque aussi pour les autres institutions énumérées, et qui est en relation directe avec le progrès de la connaissance qu'on a de la nature et de ses lois. La cérémonie s'appelle chez nous « relevailles », et bien qu'elle ait un caractère plutôt mondain que magico-religieux, il est aisé d'y voir encore ce qu'elle était au moyen âge ¹⁴⁵ : une réintégration de la femme dans sa famille, son sexe et sa société générale.

¹⁴² Ploss-Bartels, *loc. cit.*, t. II, p. 403 : pour d'autres faits, voir *ibid.* 414-418.

¹⁴³ *Mythes, Lég. d' Austr.*, p. LXIII; N.-W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia*, 1906, p. 6-8 ; Rivers, *The Toda*, p. 547.

¹⁴⁴ Pour un rite de retour de couches physiologique, cf. H.-A. Rose, *loc. cit.*, p. 271.

¹⁴⁵ Voir à ce sujet Ploss-Bartels, *loc. cit.*, t. II, p. 402-435, où l'on trouvera une description des signes de l'interdiction d'entrer dans la chambre, etc., de même ordre que les tabous du passage matériel cités ci-dessus.

Enfin tous ces rites de passage se compliquent en cas d'anormalité, notamment si la mère a mis au monde des jumeaux : chez les Ishogo ¹⁴⁶ (Congo), la mère est confinée dans sa cabane jusqu'à ce que les deux enfants soient grands ; elle ne peut parler qu'aux [66] membres de sa famille ; son père et sa mère ont seuls le droit d'entrer dans sa cabane ; tout étranger qui y pénètre est vendu comme esclave ; elle doit vivre absolument chaste ; les jumeaux sont isolés aussi des autres enfants ; la vaisselle et tous les ustensiles dont ils font usage sont taboués. La maison est marquée par deux poteaux plantés de chaque côté de la porte et surmontés d'un morceau de toile ; le seuil est garni d'une multitude de petites chevilles fichées dans le sol et peintes en blanc. Ce sont là les rites de séparation. La période de marge dure jusqu'à ce que les enfants aient plus de six ans. Voici le rituel de réintégration : « Pendant toute la journée, on vit devant la porte de la maison deux femmes debout, la figure et les jambes peintes en blanc. L'une était la mère (des jumeaux), l'autre un docteur femelle. La fête commença par une promenade des deux femmes le long de la rue, l'une battant du tambour sur une mesure lente, et l'autre chantant sur cet accompagnement. Puis les danses, les chants et l'orgie se mirent en train pour toute la nuit. La cérémonie achevée, les jumeaux eurent la liberté d'aller et de venir comme les autres enfants ». La promenade rituelle sur le territoire de la société générale et la commensalité sont des rites d'agrégation de type connu, et dont la portée sociale est évidente.

Dans le détail, les rites de la grossesse et de l'accouchement présentent d'ailleurs un grand nombre d'analogies avec ceux dont il a été parlé dans les chapitres précédents, et dont il sera parlé dans les suivants : [67] passer sur ou à travers quelque chose, sacrifices et prières en commun, etc. On notera le rôle des intermédiaires, qui, ici comme dans les autres cérémonies, n'ont pas seulement pour objet de neutraliser l'impureté, ou d'attirer sur eux les maléfices, mais bien de servir réellement de pont, de chaîne, de lien, bref de faciliter les changements d'état, sans secousses sociales violentes, ni arrêts brusques de la vie individuelle et collective.

Le premier accouchement a une importance sociale considérable qui s'exprime de diverses manières chez les divers peuples. Parfois,

¹⁴⁶ Du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, p. 226-227.

une fille ne peut, comme chez les Bontoc-Igorrot des Philippines et ailleurs, se marier que si elle a eu un enfant, la preuve étant faite ainsi qu'elle pourra servir d'animal reproducteur.

Chez les populations où le mariage ne devient valable qu'après la naissance d'un enfant, les rites de la grossesse et de l'accouchement constituent les derniers actes des cérémonies du mariage (tel est le cas chez les Toda), et la période de marge s'étend pour la femme depuis le début des fiançailles jusqu'à la naissance du premier enfant. Du fait qu'elle est devenue mère, sa situation morale et sociale s'accroît ¹⁴⁷ ; de [68] femme tout court elle est devenue matrone, d'esclave ou de concubine, femme égale aux femmes libres ou légitimes. Dans ce cas, il y a chez nombre de populations polygynes, musulmanes ou non, des rites de passage du premier état au nouveau. De même, chez des populations où le divorce est facile, il est cependant défendu ou rendu difficile à obtenir si la femme a eu un ou plusieurs enfants. De tout ceci résulte qu'il faut voir dans les rites de la grossesse et de l'accouchement des rites d'une portée individuelle et sociale étendue, et que, par exemple, les rites de préservation ou de facilitation de l'accouchement (souvent exécutés par le père) et de transposition de personnes (couvade et pseudo-couvade) sont bel et bien à ranger dans une catégorie secondaire de rites de passage, puisqu'ils assurent précisément au père et à la mère futurs l'entrée d'un compartiment spécial de la société, le plus important de tous, et qui en est comme le noyau permanent

¹⁴⁷ Chez beaucoup de peuples il en est de même du père, et ceci se marque entre autres par la technonymie : il perd son nom et est appelé Père-d'un-tel ou Père-d'une-telle. Le changement de nom est l'un des rites du baptême, de l'initiation, du mariage, de l'intronisation ; c'est donc aussi comme un rite de passage, de catégorisation dans un nouveau groupe spécial, qu'il convient d'interpréter la technonymie. Sur la technonymie cf. entre autres : Crawley, *The Mystic Rose*, p. 428-435 ; Merker, *Die M̄asai*, Berlin, 1904, p. 59 ; Webster, *Primitive secret societies*, New-York, 1907, p. 90, etc., qui n'ont pas vu le lien de la technonymie avec les autres éléments énumérés ci-dessus, lien qui est par exemple très net chez les Wabemba du Congo : « Jusqu'à la naissance du premier enfant, la femme n'a jamais appelé le mari par son nom ; elle ne lui a donné que les noms communs de bwana (maître) ou mwenzangu (compagnon). Dès que le père a reconnu son rejeton, la femme appelle son mari du nom de l'enfant précédé de si (père de...) et elle-même reçoit le nom du nouveau-né précédé de na (mère de...) ; Ch. Delhaise, *Ethnographie congolaise ; chez les Wabemba*, Bull. Soc. Belge de géogr., 1908, p. 189-190.

Enfin je signale le fait suivant : chez les Ngente, clan des Lushei Hills, dans l'Assam, chaque automne [69] il y a une fête de trois jours en l'honneur de tous les enfants nés dans l'année ; pendant les deux premières nuits tous les adultes sont assis à boire et à manger ; le troisième jour, des hommes déguisés en femmes ou en Poï (clan voisin), vont de maison en maison faire visite à toutes les mères de l'année, qui leur donnent à boire et leur font de petits présents, en échange de quoi ils dansent ¹⁴⁸. Or c'est là un parallèle exact aux fêtes annuelles des morts, et un exemple intéressant de cas où la fécondité n'est pas rituellement fêtée par un groupe restreint (famille) seulement, mais par un groupement général.

[70]

¹⁴⁸ Drake-Brockmann, dans *Census of India 1901*, t. I, *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 228.

[71]

LES RITES DE PASSAGE**Chapitre V**

**LA NAISSANCE ET
L'ENFANCE**

La section du cordon ombilical. — Le séjour des enfants avant la naissance. — Les rites de séparation et d'agrégation. — Inde, Chine. — La dénomination. — Le baptême. — La présentation et l'exposition au soleil et à la lune.

[Retour à la table des matières](#)

Quelques-uns des rites passés en revue dans le chapitre précédent se rapportaient non seulement à la mère, mais aussi à l'enfant. Chez les populations où la femme enceinte est regardée comme impure, cette impureté se transmet normalement à son enfant qui, par suite, est soumis à un certain nombre de tabous et dont la première période de marge coïncide avec la dernière période de marge, jusqu'au *retour de couches social*, de l'accouchée. De même, les divers rites de préservation, contre le mauvais œil, les contagions, les maladies, les démons de tout ordre, etc., valent en même temps pour la mère et l'enfant ; ou s'ils sont destinés spécialement à ce dernier, leur mécanisme ne présente rien de particulier par rapport aux autres pratiques de même ordre.

Ici encore nous rencontrons la séquence des rites de séparation, de marge et d'agrégation. Ainsi, [72] M. Doutté a rencontré au Maroc chez les Rehamna, une opinion qui pourrait être plus répandue qu'il ne

semble d'abord, el qui donnerait une explication satisfaisante d'un certain nombre de pratiques ; non seulement le nouveau-né y est « sacré », mais « il ne peut naître qu'après avoir obtenu la grâce de tous les assistants ¹⁴⁹ ». Il y a là, comme on voit, une attitude de défense de même ordre que celle que prend la collectivité à l'égard de l'étranger.

Or, de même que l'étranger, l'enfant doit d'abord être séparé de son milieu antérieur. Ce milieu peut être simplement la mère : d'où, je pense, la pratique de confier l'enfant pendant les premiers jours à une autre femme, pratique qui n'est pas en relation avec le temps de montée du lait. La principale séparation de cet ordre s'exprime par la section cérémonielle du cordon ombilical (à l'aide d'un couteau de pierre ou de bois, etc.), et par les rites relatifs au morceau de cordon qui, desséché, tombe de lui-même au bout d'un nombre variable de jours ¹⁵⁰.

Je signale que parfois les instruments dont on se sert, lors de la section du cordon ombilical, appartiennent à la catégorie des outils propres à l'activité spéciale à chaque sexe. Si l'enfant est un garçon, on coupe le cordon avec un couteau ou avec le *janeo* d'un homme âgé de la famille au Pendjab, sur une flèche chez les Oraïbi de l'Arizona, etc. ; si c'est une [73] fille, avec un fuseau au Pendjab, sur un bâton à tasser les grains dans les jarres chez les Oraïbi ¹⁵¹, etc., comme s'il s'agissait alors de fixer définitivement le sexe de l'enfant ; de même à Samoa ¹⁵². La section du cordon est, dans un grand nombre de cas, l'objet de repas en commun, de fêtes de famille, et dans ce cas elle est nettement un rite de portée, non pas individuelle seulement, mais collective. Ce qu'on fait du cordon dépend : tantôt c'est l'enfant lui-même qui le conserve tout comme il conserve ses cheveux ou ses ongles coupés, ceci afin d'éviter toute diminution de sa personnalité, ou pour que personne ne s'en empare. Mais parfois aussi c'est un apparenté qui en a la charge, soit afin de protéger ainsi la personnalité de l'enfant

¹⁴⁹ Doutté, *Merrâkech*, t. I, p. 343. 354.

¹⁵⁰ Le *Kalduke* des Narrinyeri, etc.

¹⁵¹ H.-A. Rose, *Hinda birth observances in the Punjab*, Journ. Anthropol. Inst., t. XXXVII, 1907, p. 224 ; H.-R. Voth, *Oraïbi natal customs and cérémonies*, Col. Mus. Chicago, t. VI, n° 2, 1905, p. 48. Sur le *janeo*, ou fil sacré, cf. *Ind. Antiquary*, 1902, p. 216, et W. Crooke, *Things Indian*, Londres, 1906, p. 471-473.

¹⁵² Turner, *Samoa a hundred years ago and long before*, Londres, 1885, p. 79.

(c'est la théorie de l'âme extérieure), soit afin de maintenir vivace le lien de parenté entre l'enfant et sa famille, représentée par le gardien du cordon. Dans d'autres cas encore, on l'enterre au loin, à l'abri de tous, ou sous le seuil, ou dans la chambre ; et dans ces derniers cas encore je suis porté à voir des rites directs « d'apparementement ». C'est aux mêmes traitements, variant de peuple à peuple, qu'est soumis le placenta et aussi le prépuce après la circoncision, et l'une et l'autre opération ont en effet ceci de commun, [74] qu'elles marquent une séparation qui doit être compensée, au moins temporairement, par des mesures de précaution. Que quelques-uns de ces rites soient sympathiques et préparent, l'enfant à une meilleure utilisation de ses membres, de sa force, de son adresse, ceci a été démontré par l'école anglaise et allemande. Mais d'autres sont nettement des rites de séparation d'avec le monde asexué, ou d'avec le monde antérieur à la société humaine, et des rites d'agrégation à la société sexuelle et à la famille étroite ou large, au clan ou à la tribu. Le premier bain, le lavage de tête, le rite de frotter l'enfant, etc., tout en ayant une portée hygiénique, semblent en même temps, comme rite de purification, rentrer dans la catégorie des rites de séparation d'avec la mère, et aussi les rites de passer l'enfant sur ou à travers, ou sous quelque chose, ainsi que celui de poser l'enfant à terre, bien que A. Dieterich l'ait regardé ¹⁵³ comme un rite d'agrégation à la Terre-Mère.

Pourtant quelques-uns des rites signalés par Dieterich se rapportent effectivement à la Terre même, mais ils n'en sont pas moins des rites de séparation ¹⁵⁴. *Kourotrophos* : il faut prendre cette expression à la lettre ; la terre est le séjour des enfants avant leur naissance ¹⁵⁵ ; non pas symboliquement, en tant que [75] Mère, mais au sens matériel, de même qu'elle est le séjour des morts. D'où les ressemblances de détail entre certains rites de la naissance et certains rites des funérailles. Si un enfant mort avant le rite d'agrégation au monde des vivants était enterré et non pas incinéré, c'était à mon avis pour le rendre à son lieu d'origine. Dieterich a cité des croyances allemandes (il en est d'identi-

¹⁵³ A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, p. 1-21.

¹⁵⁴ Cf. pour les détails, *ibidem*, p. 31 sqq, 39.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 57 sqq. Cf. Burton, *The Lake Regions of Central Africa*, Londres, 1860, t. I, p. 115 ; chez les Wazaromo de l'Afrique Orientale : « dans le cas de fausse couche ou d'un enfant mort-né, ils disent : « il est retourné » c'est-à-dire : dans sa demeure dans la terre ».

ques en Australie, en Afrique, etc.) suivant lesquelles les âmes à naître (ce mot d'âme pris dans le sens le plus large) vivent sous terre, ou dans des rochers. On croit aussi chez divers peuples, qu'elles vivent dans des arbres, des buissons, des fleurs ou des légumes, dans la forêt ¹⁵⁶, etc. Tout aussi répandue est l'idée que les enfants à naître vivent d'abord dans des fontaines, des sources, des lacs, des eaux courantes ¹⁵⁷.

Ceci étant, je regarde comme des rites de passage tous ceux qui ont pour objet de faire entrer l'enfant dans la période liminaire, laquelle dure, selon les peuples, de 2 à 40 jours et davantage.

Là où existe la croyance à la transmigration et à la réincarnation, les rites qui ont pour objet la séparation du nouveau-né d'avec le monde des morts et [76] son agrégation avec la société des vivants, générale ou spéciale, sont mieux systématisés. Tel est le cas chez les Arunta, les Kaitish, les Warramunga, etc., de l'Australie Centrale ¹⁵⁸. Chez les Tchwi du golfe de Guinée, quand un enfant est né, on lui montre différents objets ayant appartenu à des membres morts de la famille et celui que l'enfant choisit l'identifie avec l'un ou l'autre de ses ancêtres ¹⁵⁹, rite qui suffit à créer l'agrégation à la famille. D'ailleurs cette croyance à la réincarnation coexiste le plus souvent avec bien d'autres théories. Tel est le cas chez les Aïno, qui donnent la raison d'être suivante de la période liminaire où vivent la mère, le père et l'enfant pendant les premiers jours après la naissance : ils admettent que c'est la mère qui donne à l'enfant son corps et que le père lui donne son âme, mais ceci ne se fait que progressivement, pour le corps pendant la grossesse, pour l'âme les six jours consécutifs à la naissance, pendant lesquels le père va vivre dans la hutte d'un ami, puis pendant les six jours consécutifs à son retour dans sa hutte ; et ce n'est que le douzième jour que l'enfant est un individu complet et autonome ¹⁶⁰. Il se

¹⁵⁶ Cf. mes *Mythes et Légendes d'Australie*, p. XXXI, XLIV-LXVII ; âmes des Aïno dans l'osier, Batchelor, *The Aïno and their Folk-Lore*, Londres, 1901, p. 235.

¹⁵⁷ Dieterich, *loc.cit.*, p. 18 ; Dan M'Kenzie, *Children and Wells*, Folk-Lore, t. XVIII (1907), p. 253-282.

¹⁵⁸ Cf. entre autres Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 606-608.

¹⁵⁹ M.-H. Kingsley, *Travels in West-Africa*, Londres, 1897, p. 493.

¹⁶⁰ Batchelor, *The Aïno*, p. 240 et pour les rites de l'accouchement, de la dénomination, etc., p. 235-237.

peut que ce soit une explication après coup d'un ensemble de rites ; mais il se peut aussi, et plutôt, je pense, que cette [77] idée qu'il faut à l'enfant plusieurs jours de vie réelle, pour s'individualiser soit à la base d'un certain nombre de rites de réclusion et de protection du nouveau-né.

Les rites de séparation comprennent en général tous ceux où l'on coupe quelque chose ; notamment la première coupe de cheveux, l'acte de raser la tête, puis le rite d'habiller pour la première fois. Les rites d'agrégation, qui ont pour effet, suivant l'expression des Wayao de l'Afrique Orientale ¹⁶¹, « d'introduire l'enfant dans le monde » ou, comme disent les Dajak de Bakarang, de « lancer l'enfant sur le monde », comme un bateau sur l'eau ¹⁶², sont les rites : de la dénomination, de l'allaitement rituel, de la première dent, du baptême, etc.

Comme rite de séparation, je citerai la récitation, dans l'Inde védique ¹⁶³, de l'hymne à la fin duquel on attache à l'enfant un talisman de *pûtudru* (sorte de bois résineux) : « Prends possession de ce charme d'immortalité.... Je t'apporte le souffle et la vie ; ne va pas vers les noires ténèbres ; demeure sauf ; vers la lumière des vivants va devant toi ¹⁶⁴, etc. ». Ce rite s'accomplit le 10^e jour, le dernier de la réclusion de la mère ; on donne alors à l'enfant deux noms, l'un [78] ordinaire qui l'agrège aux vivants en général, l'autre qui ne doit être connu que de sa famille. Le 3^e jour de la 3^e lunaison claire (croissante), le père présente l'enfant à la lune, rite que je regarde comme une agrégation cosmique. La première sortie (4^e mois), et la première alimentation solide (6^e mois) sont également accompagnées de cérémonies. La 3^e année a lieu la cérémonie de la première coupe de cheveux : le fait que chaque famille a sa coiffure particulière à laquelle on la reconnaît,

¹⁶¹ Miss A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, Londres, 1906, p. 102-103.

¹⁶² H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Bornéo*, Londres, 1896, t. 1, p. 102.

¹⁶³ Pour les faits voir H. Oldenborg, *La religion du Véda*, Paris, 1903, p. 363 et 397-398 ; Y. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, p. 82-83 ; W. Caland, *Altindisches Zanberritual*, La Haye, 1900, p. 107.

¹⁶⁴ Pour les faits voir H. Oldenborg, *La religion du Véda*, Paris, 1903, p. 363 et 397-398 ; Y. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, p. 82-83 ; W. Caland, *Altindisches Zanberritual*, La Haye, 1900, p. 107.

et qu'on impose à l'enfant, fait ici de ce rite, qui en soi est un rite de séparation ¹⁶⁵, en outre un rite d'agrégation à la société familiale.

Puis l'enfance continue, jusqu'au rite important (à 8, 10 ou 12 ans) de « l'entrée à l'école », qui marque le début de l'adolescence.

Dans le Pendjab moderne, la période de marge (d'impureté) pour la mère et pour l'enfant est de 10 jours pour les Brahmanes, de 12 pour les Khattris, de 15 jours pour les Vaisyas et de 30 pour les Sudras, donc en sens inverse de la « pureté » de la caste. Mais la réclusion dans la maison dure 40 jours, [79] pendant lesquels la femme et l'enfant passent par une série de cérémonies dont le rite principal est le bain et qui ont nettement pour objet de réintégrer progressivement la mère dans la société familiale, sexuelle et générale. L'enfant est agrégé à la famille par le rite de la dénomination, le percement des oreilles, la première tonte de cheveux (entre 1 an 1/4 et 4 ans) ; le rite de *l'agîga* a subi chez les musulmans du Pendjab des influences hindouistes ¹⁶⁶, mais semble être davantage, comme en général dans l'Islam, un rite d'agrégation à la communauté des fidèles.

Voici maintenant le schéma des cérémonies de l'enfance à Fou-tcheou ¹⁶⁷. Il convient d'abord de rappeler que les enfants chinois des

¹⁶⁵ M. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 361-366, a note que la coupe des cheveux, des ongles, etc., est un élément fréquent de nombreuses cérémonies, et il en fait avant tout un « rite de purification, une lustration ». Ceci est exact quand il s'agit du sacrifice, qui comporte un passage du profane au sacré ; mais ces termes sont trop étroits quand il s'agit de passages profanes comme ceux d'un âge à un autre, ou d'une situation sociale à une autre, cas où l'ablation d'une partie quelconque du corps, ou un bain, ou un changement de vêtements, n'impliquent aucune idée d'impureté à rejeter ni de pureté à acquérir. De même encore voir Caland, *Een indogermaansch Lustratie ge-bruik*, Versl. Med. Ak. Wet. Amst., 1898, p. 277 et suiv., dans son interprétation de la triple circumambulation.

¹⁶⁶ Pour les détails, je renvoie aux articles de H.-A. Rose, *Hinda (and) Muhammedan Birth observances in the Punjab*, Journ. Anthr. Inst, t. XXXVII (1907), p. 220-260.

¹⁶⁷ Cf. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, New-York, 1867, t. I, p. 120-140 ; sur les cérémonies de l'enfance à Pékin, cf. W. Grube, *Zur Pekinger Volk-skande*, Berlin, 1901, p. 3-10 ; cf. entre autres p. 8-9, les cérémonies de mise en nourrice, qui comportent la séquence de passage et sont analogues au rite d'adoption (téter était d'ailleurs l'un des procédés d'apparentement) ; les deux familles se regardent ensuite comme *pên-chia* (membres d'un même clan).

deux sexes ont jusqu'à 16 ans pour protectrice spéciale une divinité appelée « Mère », et que les cérémonies sont identiques pour les garçons et pour les filles, bien que les filles soient socialement moins estimées que les garçons.

Le 3^o jour après la naissance on lave l'enfant pour la première fois ; sacrifices à la « Mère », envoi de [80] victuailles, cadeaux, etc., par les apparentés et les amis. Après le bain, cérémonie de « l'attachement des poignets », avec une cordelette de coton rouge fixant des monnaies anciennes, des jouets d'argent en miniature ; la cordelette est longue de deux pieds, et les poignets peuvent s'écarter l'un de l'autre d'environ un pied (33 cm.) ; on enlève le tout le 14^e jour, ou on le remplace par deux bracelets en cordelette rouge, qui se portent plusieurs mois ou un an : l'explication chinoise est que le rite rend les enfants tranquilles et obéissants. Le 3^e jour on accroche également à la porte de la chambre le signe indiquant l'interdiction d'entrer (cf. ci-dessus, chap. II) et qui consiste en un rouleau contenant des poils de chien et de chat, « pour empêcher les chiens et les chats du voisinage de faire du bruit et d'effrayer l'enfant » ; du charbon « pour le rendre spirituel et intelligent » ; de la moelle d'une certaine plante « pour le rendre heureux et riche ». Au lit on accroche une culotte du père munie d'un papier avec des caractères ordonnant « à toutes les influences défavorables d'entrer dans le pantalon au lieu de l'enfant ». Le 14^e jour on ôte le paquet et la culotte, et on fait des actions de grâces à la « Mère ». À la fin du mois, la mère et l'enfant quittent la chambre pour la première fois, et un barbier ou quelqu'un de la famille rase pour la première fois la tête de l'enfant, devant la « Mère » ou les tablettes ancestrales.

Tous les apparentés et amis sont invités à la fête ; ils apportent des cadeaux (nourriture, etc., surtout [81] 20 œufs peints de canard et des gâteaux sucrés, avec des peintures représentant des fleurs, des objets, etc., de bon augure ; les peintures blanches sont interdites, le blanc étant couleur de deuil.). La grand'mère maternelle joue un rôle important. Les 2^e et 3^e mois, les parents offrent aux apparentés et amis des cadeaux en échange de ceux qu'ils ont reçus lors de l'accouchement et de la lin du 1^{er} mois (biscuits ronds). Le 4^e mois, on remercie la « Mère », en lui offrant des cadeaux apportés ou envoyés par la grand'mère maternelle ; repas en commun de la famille et des invités ; puis on installe cérémoniellement, pour la première fois, l'enfant sur une chaise,

et on lui donne pour la première fois de la nourriture animale. Au bout de l'an, offrande à la « Mère », avec des présents envoyés par la grand-mère maternelle qui supporte en théorie tous les frais de la fête ; repas de famille ; on place devant l'enfant plusieurs jouets représentant des outils de métier, et celui qu'il prend le premier indique son caractère, sa profession, sa condition sociale, etc., futurs. À tous les rites accomplis devant la « Mère » ou les tablettes ancestrales, on fait participer l'enfant activement, en lui faisant mouvoir les mains, etc. À chaque anniversaire, jusqu'à 16 ans, à moins que la cérémonie de « quitter l'enfance » n'ait été accomplie, on offre à la « Mère » et aux tablettes des actions de grâce, dont je ne reparlerai plus. Quand l'enfant commence à marcher, un membre de la famille prend un grand couteau de cuisine, s'approche de lui par derrière et fait semblant de [82] lui couper quelque chose entre les jambes : c'est la cérémonie de « couper les cordes des pieds », qui a pour but de faciliter l'apprentissage de la marche. Suivant les familles, chaque année, ou tous les deux ans (1^{er}, 3^e, etc.), ou tous les trois ans (3^e, 6^e, etc.), et jusqu'à la cérémonie de « sortie de l'enfance », et même en cas de maladie une ou deux fois par mois, et plusieurs fois par an, on exécute le « passage par la porte ». On fait venir le matin plusieurs prêtres taoïstes qui construisent l'autel, en superposant plusieurs tables où ils placent des assiettes avec des mets variés, des chandeliers, des images de dieux, etc. Ils invitent, par une musique et des invocations appropriées, les divinités à venir goûter les offrandes, et surtout la « Mère » et les déesses protectrices des enfants. Dans la partie antérieure de la chambre, dite « devant les cieux », ils placent une table avec des assiettes, etc., et sept tas de riz représentant la Grande Ourse, ils allument les lumières et accomplissent « l'adoration de la Mesure » suivant le rite ordinaire. Vers la tombée de la nuit, on construit la porte au centre de la chambre. Elle est faite de bambous recouverts de papier rouge et blanc, est haute de 7 pieds et large de 2 1/2 à 3. Les meubles de la chambre sont placés de manière à permettre les évolutions sans qu'on ait besoin de revenir sur ses pas.

L'un des prêtres prend d'une main une clochette ou un sabre orné de clochettes et de l'autre une corne, et récite des incantations. Il personnifie la « Mère » en train d'écarter des enfants les influences pernicieuses. [83] Le père de famille réunit tous les enfants. Il prend dans ses bras celui qui ne marche pas encore ou qui est malade et cha-

cun des autres enfants se munit d'un cierge allumé. Le prêtre, tout en soufflant dans sa corne, passe lentement sous la porte, suivi du père de famille et des enfants, l'un derrière l'autre. Les autres prêtres battent le tambour sacré, etc. Le prêtre qui dirige la procession brandit son sabre ou un fouet et fait semblant de frapper quelque chose qui est invisible. Puis on transporte la porte successivement aux quatre coins de la chambre et la procession y passe de la même manière, puis de nouveau au centre. Ensuite on démolit la porte, on en brûle les fragments dans la cour de la maison ou dans la rue. À chaque exécution de cette cérémonie, on confectionne une petite statue en bois qui représente l'enfant en faveur de qui la cérémonie a lieu ; cette statuette est conservée jusqu'à l'âge de 16 ans, et on la place d'ordinaire à côté de la représentation de la « Mère », dans la chambre à coucher. Si l'enfant, meurt avant 16 ans, on enterre la statuette avec lui ; s'il est très malade, c'est la statuette qu'on fait passer sous la porte. Sous cette porte doivent passer non seulement l'enfant, ou les enfants malades, mais tous les enfants de la maison et aussi les neveux, nièces, etc., qui s'y trouveraient à ce moment.

On peut évidemment interpréter toute cette cérémonie comme un rite de transfert du mal, rite qui, sous la forme de « passer sous ou à travers quelque chose », est très répandu. En outre, le rite est partiellement [84] animiste, comme le taoïsme presque en entier. Cependant, le fait que l'objet sous lequel on passe est un portique, rapproché de la sainteté des portiques dans tout l'Extrême-Orient, et des portiques africains dont il a été parlé, doit avoir un sens, que je crois direct : les enfants passent d'un monde dangereux dans un monde favorable ou neutre, dont la porte est l'entrée, progressivement à l'aide de la sextuple répétition, laquelle a ce sens, par le déplacement de la porte du centre aux quatre coins et de nouveau au centre, de faire de la chambre entière un milieu sain pour les enfants. Et cette interprétation d'une partie de la cérémonie comme un rite de passage, est confirmée par ceci : qu'on la répète plus solennellement encore au moment de la « maturité » des enfants, à l'âge de 16 ans. Au contraire, « l'adoration de la mesure », c'est-à-dire de constellations en relation avec la vie et la mort, est exécutée pour les malades quel que soit leur âge ¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Cf. Doolittle, *ib.*, 134-136.

Je laisse de côté les fêtes scolaires (d'entrée à l'école ; en l'honneur de Confucius ; pour la bonne marche des études, etc.), et j'arrive à la cérémonie de « sortie de l'enfance ¹⁶⁹ ». « Elle ressemble beaucoup à la cérémonie du passage par la porte, sauf qu'elle est plus imposante et plus théâtrale. » La théorie est que, à 16 ans, le garçon sort de l'enfance pour entrer dans l'adolescence et que la fille devient femme ¹⁷⁰. Une fois [85] la cérémonie exécutée, la divinité des enfants, la « Mère », cesse d'avoir les enfants sous sa garde et l'individu tombe sous l'autorité des dieux en général. C'est pourquoi la cérémonie s'appelle souvent « Remerciement à la Mère ».

Doolittle insiste ensuite sur le fait que c'est bien l'âge de 16 ans qui marque le début de « l'âge de la maturité » ; la cérémonie peut d'ailleurs être avancée si l'enfant doit se marier bientôt, ou retardée par pauvreté, etc. Le rite essentiel est encore de passer sous la porte artificielle : et ici on peut, ou bien supposer que l'enfance, considérée comme une qualité positive (comme la maladie), a été transférée à la porte et détruite, ou, et je préfère cette interprétation, que la porte est la limite entre deux périodes de l'existence, en sorte que passer sous elle c'est sortir du monde de l'enfance pour entrer dans celui de l'adolescence. La destruction de l'objet ayant servi au rite peut s'expliquer par ce fait, qu'on a constaté entre autres en Australie ¹⁷¹ et dans l'Amérique du Sud ¹⁷², que les *sacra* ne doivent servir qu'une seule fois, qu'aussitôt une phase cérémonielle terminée, il faut les détruire (c'est l'idée centrale du sacrifice) ou les mettre de côté, comme vidés de leur puissance, et qu'à chaque phase nouvelle il faut des *sacra*, parfois une ornementation corporelle, un costume, des rites verbaux nouveaux ¹⁷³. Enfin, je rappelle qu'en Chine [86] chaque anniversaire de

¹⁶⁹ Doolittle, *loc. cit.*, p. 137-138.

¹⁷⁰ Cf. plus loin ce qui est dit de la « puberté sociale ».

¹⁷¹ Cf. *Mythes et Lég. d'Ausir.*, p. 134-133, note 3.

¹⁷² Koch-Grünberg. lettre particulière.

¹⁷³ De même les Ojibway (comme bien d'autres demi-civilisés) construisaient des huttes spéciales, de formes différentes pour chaque activité spécialisée et à chaque occasion nouvelle, hutte qui ne servait qu'une seule fois et qu'ensuite on abandonnait : conseil de guerre, conseil de paix, repas de fête, guérison d'un malade, hutte pour isoler un shaman, un devin, une femme enceinte, un enfant à initier, etc. Cf. Kohi, *Kitschi-Gami*, Brème, 1859, t. I, p. 60.

naissance, et surtout tous les 10 ans après 50 ans ¹⁷⁴, donne lieu à des cérémonies, rites qui eux aussi marquent le passage d'une période à une autre.

Voici maintenant le rite des portes à Blida ¹⁷⁵. « Le septième jour après la naissance, après avoir fait, la toilette de l'enfant, la sage-femme le prend, étendu dans ses bras. On dépose à plat, sur la poitrine du nourrisson emmailloté, un miroir rond. Ce miroir supporte le fuseau à filer de la maison, un nouet rempli d'indigo, enfin une pincée de sel, tous objets d'un usage fréquent dans les opérations magiques. La sage-femme, soutenant dans ses bras l'enfant avec cet attirail, s'approche de la porte de la chambre et le balance sept fois au-dessus de la « mdjîria » ou conduit de décharge. Elle en fait autant à chaque porte, particulièrement à la porte des cabinets qui sont souvent dans le vestibule, enfin à la porte de la rue, mais dans l'intérieur. On appelle aussi [87] ce septième jour le jour de la sortie de l'enfant (*ioum khroudj el mezioud*). Ne semble-t-il pas évident que cette cérémonie, au moment où l'enfant va sortir de la chambre maternelle, a pour but de le présenter aux djinns de la maison et les lui rendre propices, particulièrement ceux qui président aux issues et sorties ? »

J'ai cité assez en détailles rites chinois parce qu'ils permettent de comprendre la séquence des rites qui mènent par degrés l'individu de la naissance à l'âge adulte dans les sociétés où il n'y a pas de classes d'âge proprement dites. La période comprise entre la naissance et l'entrée dans l'adolescence, initiation, etc., se décompose en étapes plus ou moins longues et nombreuses selon les populations. C'est ainsi que chez les Bantous méridionaux ¹⁷⁶ la période qui va de la première à la deuxième dentition comprend : 1° les rites antérieurs à l'apparition de la première dent ; 2° une marge de la première à la seconde dentition ; 3° quand celle-ci commence, l'enfant est supposé « s'être rendu maître de son sommeil » ; c'est pourquoi la mère s'en va dans la brousse brûler secrètement la natte qui leur servait de couche ; 4° puis commence

¹⁷⁴ Cf. Doolittle, *loc. cit.*, t. II. p. 217-228. Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 176, rappelle la coutume (anglaise ?) de donner à un enfant, à chaque anniversaire, autant de coups qu'il a atteint d'années ; rite qu'on peut regarder comme un rite de séparation des années écoulées.

¹⁷⁵ Desparmet, *La Mauresque et les maladies de l'enfance*. Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol. 1908, p. 488.

¹⁷⁶ Dudley Kidd, *Savage Childhood*, Londres, 1906, p. 81-89.

la période d'instruction : on apprend au garçon à ne plus s'asseoir avec les femmes, on l'empêche d'apprendre leur langage secret ; il ne vit plus qu'avec les garçons de son âge ou plus âgés et doit même sortir de la hutte dès que son père y entre. Pendant la période de la première à la [88] seconde dentition, l'enfant n'a pas été renseigné sur les phénomènes sexuels ; dès que celle-ci a commencé, on l'y instruit systématiquement. À ce moment, on cesse diverses opérations magiques, d'ordre protecteur, et ce n'est qu'alors qu'il est permis de le faire travailler aux champs. Bref, l'apparition de la seconde dentition marque, et « c'est là une règle absolue chez certaines tribus », moins chez d'autres, un changement complet d'existence pour l'enfant chez les Bantous méridionaux. Il est extrait de la société féminine et enfantine proprement dite, mais ne pénétrera dans la société des adolescents que par les cérémonies d'initiation, dans celle de l'âge mûr que par les cérémonies du mariage. Pour d'autres séquences rituelles, je renvoie aux nombreuses monographies citées au cours de ce volume.

Bref un schéma comprendrait les rites suivants : section du cordon ; aspersions et bains ; chute du reste de cordon ; dénomination ; première tonte ; premier repas en famille ; première dentition ; première marche ; première sortie ; circoncision ; premier habillement sexuel, etc. Je parlerai de la circoncision dans le chapitre suivant. Pour le moment, il convient de dire quelques mots de la dénomination et du baptême.

Les rites de la dénomination mériteraient à eux seuls une monographie spéciale. Ils ont été étudiés à maintes reprises ¹⁷⁷, mais sans jamais, à ce que je [89] crois, avoir été considérés ni dans leur détail, ni sous leur vrai jour. Par la dénomination, l'enfant : 1° est individualisé ; 2° est agrégé à la société, soit à la société générale, et dans ce cas la fête est publique, tout le village y participe, et tel est le cas surtout s'il s'agit d'un garçon et davantage encore si ce garçon est un fils de chef ; soit à une société restreinte, famille dans les deux lignes d'ascendants, ou famille paternelle seule ; ou famille maternelle seule. Les variations dans le détail sont innombrables. Tantôt on donne à l'enfant

¹⁷⁷ Cf. Tylor, *Primitive culture*, 4° éd., Londres, 1903, t. II, p. 430, 441, 437, etc. Pour des rites de dénomination, cf. encore Voth, Oraibi, *loc. cit.*, p. 55, 57 ; Skeat-Blagden, *Wild Tribes of Malay Peninsula*, Londres, 1905, t. II, p. 3 sqq ; Doutté, *Merrâkech*, *passim*, etc.

un nom générique, qui indique seulement que c'est un garçon ou une fille, où qu'il est le 3^e ou le 7^e enfant. Ou bien on lui donne le nom d'un de ses ancêtres, soit dans une ligne, soit dans une autre. Ou encore on lui laisse choisir son nom. Ou enfin, il change autant de fois de nom que de catégorie *d'âge* dans l'enfance : c'est ainsi que souvent il reçoit d'abord la dénomination vague, puis une dénomination personnelle connue, puis une dénomination personnelle secrète, puis une dénomination de famille, de clan, de société secrète ¹⁷⁸, etc.

[90]

Que le rite de la dénomination de l'enfant soit un rite d'agrégation, ceci n'a pas besoin, je crois, d'être démontré tout au long : les documents cités ci-dessus à eux seuls le prouvent. En voici encore un : au Gabon, autrefois, dès qu'un enfant était né « un crieur public annonçait sa naissance et réclamait pour l'enfant un nom et une place entre les vivants. Quelqu'un à l'autre bout du village répondait qu'il prenait connaissance du fait et promettait, au nom du peuple, que le nouveau-né serait reçu dans la communauté et aurait tous les droits et avantages qui appartenaient au reste du peuple. La population s'assemblait alors dans la rue, on apportait le nouveau-né et on l'exposait à la vue de tous. On apportait un bassin plein d'eau, et le chef du village ou de la famille l'aspergeait d'eau, lui donnait un nom, et prononçait une invocation afin qu'il eût bonne santé, grandît jusqu'à l'âge d'homme ou de femme, eût une nombreuse progéniture, de nombreuses richesses ¹⁷⁹, etc. »

¹⁷⁸ Je signale dès maintenant que le nom de l'adulte peut lui aussi varier au cours de sa vie, soit d'après des actes occasionnels (haut fait, maladresse), cf. E. Best, *Maori nomenclature*, Journ. Anthr. Inst. t. XXXII (1902), p. 191-196 ; soit systématiquement (naissance d'enfants, passage d'une classe d'âge ou d'un degré « secret » au suivant, etc.) ; cf. un cas intéressant de changement de nom à chaque « étape de vie ascendante » chez les Pawni, Alice Fletcher, *A pawnee ritual used when changing a man's name*. *Am. Anthropol., New. Ser.*, t. I (1899), p. 85-97.

¹⁷⁹ Wilson, *Western Africa*, cité par H. Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londres, 1904, p. 212-213. On pourra comparer entre eux les renseignements du D' Lasnet dans *Une mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 24 (Maures), 50 (Pouls), 64 (Laobé), 76 (Toucouleurs), 88 (Mandingues), 127 (Ouolofs), 145 (Sérères).

On remarquera qu'avec le rite de la dénomination coexistait au Gabon un rite présentant une analogie frappante avec le baptême. Ce dernier a été, le plus souvent, regardé comme une lustration, un rite de purification ou cathartique ¹⁸⁰, c'est-à-dire eu définitive [91] comme un rite de séparation d'avec le monde antérieur, soit profane en général, soit impur. Cependant il faut prendre garde que ce même rite peut avoir un sens aussi de rite d'agrégation, et ceci quand on se sert non pas d'eau ordinaire, mais d'eau consacrée. Car dans ce cas le baptisé non seulement perd une qualité, mais en acquiert une autre. Et ceci nous amène à examiner une nouvelle catégorie de rites, ceux qu'on nomme d'ordinaire rites d'initiation.

Auparavant, cependant, il convient de rappeler qu'il y aurait lieu d'interpréter comme des rites de passage certains rites d'exposition au soleil, à la lune, à la terre, dont J.-G. Frazer et A. Dieterich ne me semblent pas avoir compris le sens exact. En effet, là où, comme chez les Bantous et les Amérindiens, surtout les Pueblos et les Amérindiens Centraux, la vie sociale et la vie cosmique sont regardées comme intimement liées, il est normal qu'il y ait des rites d'agrégation du nouveau-né au monde cosmique, j'entends à ses éléments principaux. D'où les rites de présentation à la lune et au soleil, de contact avec la terre ¹⁸¹, etc.

¹⁸⁰ Cf. E.-B. Tylor, *loc. cit.*, t. II, p. 430 et suiv., qui a commis la confusion signalée dans le texte. Sur le baptême comme rite d'initiation, voir R. Farnell, *The Evolution of Religion*, Londres, 1905, p. 56-57 et 156-158.

¹⁸¹ Le sens de la présentation au soleil comme rite d'agrégation est très net chez les Taraluunar (Lumholtz, *Unknown Mexico*, Londres, 1903, t. I, p. 273), les Oraibi, (cf. ci-dessus, p. 62), les Zuni (Mme Stevenson, *The Zuni*, XXIII^o Ann. Rep. Bur. Aum. Ethnol. s. v. *Birth*), etc. Pour des cas de présentation à la lune, voir J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2^e édition, Londres, 1907, p. 373 et suiv. La plupart des rites qu'il cite sont en effet sympathiques, l'idée étant que la croissance de la lune favorise celle de l'enfant. Enfin je rappelle que la lune, le soleil, etc., sont parfois des totems et que dans ce cas, comme chez certains Amérindiens, la présentation à l'astre est un rite d'agrégation au groupe totémique ; parfois elle est un rite d'agrégation à la divinité, le nouveau-né étant considéré ensuite comme « l'enfant du soleil ».

[92]

De même, si le totémisme est en définitive un système à but économique, il est normal aussi que l'enfant soit, à un moment ou à un autre, agrégé réellement à son totem, bien qu'il lui soit déjà apparenté par sa naissance. Ces rites d'agrégation au groupe totémique anthropo-animal ou anthropo-végétal ou anthropo-planétaire, sont la contrepartie exacte des rites d'agrégation à la famille, à laquelle cependant le nouveau-né semblerait devoir appartenir aussi automatiquement, du fait même qu'il est né d'une certaine mère et sans doute d'un certain père. Mais ceci nous conduit de nouveau à considérer les rites d'agrégation à des sociétés spéciales déterminées.

[93]

LES RITES DE PASSAGE**Chapitre VI**

**LES RITES
D INITIATION**

La puberté physiologique et la puberté sociale. — La circoncision. — Les mutilations corporelles. — Clans totémiques. — Fraternités magico-religieuses. — Sociétés secrètes. — Sociétés politiques et guerrières. — Classes d'âge. — Mystères antiques. — Religions universalistes ; le baptême. — Confréries religieuses. — Vierges et prostituées sacrées. — Classes, castes et professions. — L'ordination du prêtre et du magicien. — L'intronisation du chef et du roi. — L'excommunication et l'exclusion. — La période de marge.

[Retour à la table des matières](#)

Les classes d'âge et les sociétés secrètes ont fait récemment l'objet de deux monographies, l'une de H. Schurtz ¹⁸², l'autre de Webster ¹⁸³ où, cependant, il n'a pas été fait une place suffisante à l'étude des cérémonies qui en assurent l'accès. Que si, d'ailleurs, H. Webster a consacré un chapitre aux rites, il ne les a étudiés qu'isolément et, fait curieux, il n'a pas songé à les comparer au point de vue de leurs séquences. Aussi ces deux auteurs, imbus d'ailleurs de l'idée que l'initiation coïncidait avec la puberté, et que toutes ces cérémonies ont com-

¹⁸² H. Schurtz, *Altersklassen und Mannerbünde*, Leipzig, 1902.

¹⁸³ H. Webster, *Primitive secret societies*, New-York. 1908.

me point de départ ce phénomène physiologique, se sont-ils lancés dans des théories [94] générales inadmissibles. Schurtz ramène tout à « l'instinct de sociabilité », disons l'instinct grégaire, mais sans arriver ainsi à faire comprendre ni les variations des institutions considérées, ni la nature des cérémonies correspondantes. Webster construit *a priori* un type de classe d'âge et de société secrète primitif, et voit à peu près partout des déviations et des dégénérescences de ce type hypothétique.

Dans le présent chapitre, il sera d'abord démontré que la puberté physiologique et la « puberté sociale » sont deux choses essentiellement différentes, et qui ne convergent que rarement. Puis, on examinera les cérémonies d'initiation de tout ordre, c'est-à-dire non seulement celles qui donnent accès aux classes d'âge et aux sociétés secrètes, mais celles aussi qui accompagnent l'ordination du prêtre et du magicien, l'intronisation du roi, la consécration des moines et des nonnes, celle des prostituées sacrées, etc.

Chez les filles, la puberté physique se marque par le gonflement des seins, l'élargissement du bassin, l'apparition de poils au pubis, et surtout par le premier flux menstruel. Il semblerait donc simple de dater de ce moment le passage de l'enfance à l'adolescence. En réalité, il en va tout autrement dans la vie sociale, ce qui s'explique en premier lieu par des faits d'ordre physiologique également. 1° La jouissance sexuelle ne dépend pas de la puberté, mais est ressentie, selon les individus, soit avant, soit après ; le spasme peut même se produire plusieurs années plus tôt ; en sorte *que* la puberté n'a d'importance que pour le pouvoir [95] de conception ; 2° l'apparition du premier sang n'arrive pas au même âge chez les diverses races, ni à l'intérieur d'une même race chez les divers individus. Ces variations sont extrêmement considérables ¹⁸⁴ et telles, qu'on conçoit qu'aucune institution ne se

¹⁸⁴ Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8^e éd., Leipzig, 1905, t. I, p. 394-420, ont réuni une quantité considérable de documents sur la première apparition, tant normale qu'anormale (à partir de 2 mois, etc.) des régies chez les diverses populations. La date des premières règles dépend à la fois : du climat, de la nourriture, de la profession et de l'hérédité. Les observateurs, des médecins pour la plupart, ont tant de peine à s'accorder pour l'âge moyen des premières règles dans une population un peu considérable prise en bloc (France, Russie, etc.) ou même d'une région limitée (grande ville, par ex.), que ce serait l'aire des Nègres, Océaniens, etc., d'excellents statisticiens que les sup-

fonde sur un élément aussi peu déterminable et aussi peu constant que la puberté. Même en Europe, ces variations ne répondent pas aux prescriptions légales. À Rome, les filles sont légalement nubiles à 12 ans, mais la douzième partie seulement des jeunes Romaines a ses règles à cet âge, la grande majorité ne les ayant qu'entre 14 et 15 ans et quelques-unes, très rares, dès 9 ans. À Paris, l'âge légal pour se marier est de 16 ans et 6 mois ; mais la moyenne de la puberté est 14 ans 4 mois, d'après Brierre de Boismont et [96] 15 ans 4 mois selon Aran, les classes riches les ayant plus tôt que les classes ouvrières. Ainsi à Rome, la puberté sociale est antérieure, et à Paris elle est postérieure à la puberté physiologique.

Il vaudra donc mieux ne plus donner aux rites d'initiation le nom de rites de la puberté. Qu'il existe cependant des rites de la puberté physiologique, lesquels dans quelques rares cas coïncident avec des rites d'initiation, c'est ce que je suis loin de nier. Les filles sont alors isolées, parfois même considérées comme mortes, puis ressuscitées ¹⁸⁵ ; par contre, chez d'autres peuples ¹⁸⁶ il n'y a aucun rite à ce moment, bien qu'il y ait des rites d'initiation.

Ainsi, tout ceci conduit à penser que la plupart d'entre ces rites, dont le caractère proprement sexuel ne saurait être nié, et dont on dit qu'ils rendent homme ou femme, ou aptes à l'être, rentrent dans la même catégorie que certains rites de la section du cordon ombilical,

poser capables d'avoir pu découvrir la moyenne pour leurs propres tribus, avant toute investigation méthodique sur l'influence du climat et de la nourriture. Voici le tableau pour 584 femmes de Tokyo :

À 11 ans, 2 ; à 12 ans, 2 ; à 13 ans, 20 ; à 14 ans, 78 ; à 15 ans, 224 ; à 16 ans, 228 ; à 17 ans, 68 ; à 18 ans, 44 ; à 19 ans, 10 ; à 20 ans, 2.

Voici des moyennes pour l'Afrique :

Wolofs, 11 à 12 ans ; Égypte, 10 à 13 ans (Pruner-Bey) ou 9 à 10 ans (Rigler) ; Bogos, 16 ans ; Suaheli, 12 à 13 ; Wanjamwesi, 12 à 13 ans ; Bera-bers d'Égypte, 15 à 16 ; Somali, 16 ans ; Loango, 14 à 15, rarement 12 ; Arabes d'Alger, 9 à 10 ; Fezzan, 10 à 15 ans.

¹⁸⁵ Des faits ont été cités réunis par J.-G. Frazer, *Golden Bough*, t. III, p. 204-233 ; cf. encore Hutter, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 427 ; Stevenson, *The Zuni*, XXIII^e Ann. Rep. Bur. Ethnol. p. 303-304, etc. G.-G. Du Bois, *The religion of the Luiseno Indians of Southern California*, Univ. Cal. Publ., t. VIII, n^o 3 1908, p. 93-96.

¹⁸⁶ Jenks, *The Bontoc Igorrot*, Philippines Dep. Int., Ethnol. Survey Publ., t. I, 1904, p. 66 et suiv.

de l'enfance et de l'adolescence, et sont des rites de séparation du monde asexué, suivis de rites d'agrégation au monde sexuel, à la société restreinte constituée, à travers toutes les autres sociétés générales ou spéciales, par les individus de l'un ou de l'autre sexe. Ceci est dit surtout à propos des [97] filles ¹⁸⁷, l'activité sociale de la femme étant beaucoup plus simple que celle de l'homme.

La question se complique davantage pour les garçons : ici la variabilité est d'autant plus considérable que la première émission de sperme peut être précédée d'émissions de mucus, qu'elle passe souvent inaperçue du sujet et qu'enfin elle ne se produit chez la plupart des individus que sous l'influence d'un choc extérieur dont la date dépend de circonstances impossibles à prévoir ni à diriger. Il s'ensuit que la puberté des garçons se fixe, pour l'opinion commune, à la poussée de la barbe, des poils du pubis, etc. Mais là encore les variations ethniques et individuelles sont considérables.

Ainsi, pour l'un et l'autre sexe, la puberté physique est un moment très difficile à dater, et cette difficulté explique que si peu d'ethnographes et d'explorateurs aient fait des enquêtes à son propos. Il n'en est que plus impardonnable d'avoir accepté l'expression de « rites de la puberté » pour désigner l'ensemble des rites, cérémonies, pratiques de tout ordre qui marquent chez les divers peuples le passage de l'enfance à l'adolescence. Il convient donc de distinguer de la *puberté physique* la *puberté sociale*, de même qu'on distingue [98] entre une *parenté physique* (consanguinité) et une *parenté sociale*, entre une *maturité physique* et une *maturité sociale* (majorité), etc.

Il est remarquable que même des observateurs prudents, et qui ont au moins publié des éléments précis d'appréciation, n'ont pas su qu'il s'agissait de deux phénomènes distincts et se sont alors servis du mot de *puberté* alternativement dans un sens ou dans l'autre. Voici quelques exemples de cette confusion : ayant décrit avec soin les « céré-

¹⁸⁷ On arriverait à des résultats identiques en comparant l'âge auquel on exécute la défloration artificielle (perforation de l'hymen) et celui de la puberté : les deux ne sont pas en relation, sauf rares exceptions, chez un même peuple ; de plus, la perforation de l'hymen n'est pas uniquement une préparation au coït, soit nuptial, soit antérieur au mariage, ou aux fiançailles. Sur ce rite, cf. entre autres H. Sidney Hartland, *At the temple of Mylitta*, dans *Anthrop. Essays presented to E.-B. Tylor*, Oxford, 1907, p. 195-198.

monies de la puberté » des filles chez les Indiens Thomson, cérémonies qui sont exécutées loin du village, dans une hutte spéciale, et comportent des tabous, des lavages, des rites sympathiques ¹⁸⁸, etc., Teit ajoute : « les filles étaient souvent fiancées encore enfants à des hommes de vingt ans plus âgés ; on ne les regardait comme pouvant se marier que quand elles avaient terminé toutes les cérémonies qui concernent l'arrivée à la puberté, c'est-à-dire environ à la 17^e ou 18^e année et parfois jusqu'à la 23^e ¹⁸⁹ ». On accordera que la puberté physique ne peut guère être la cause principale de cérémonies aussi longues, et qui dans le détail comprennent plusieurs étapes. Pour les garçons, il est dit nettement ¹⁹⁰ que le genre de cérémonies à exécuter dépend de la profession (chasseur, guerrier, etc.) qu'ils se proposent d'embrasser et que chaque adolescent [99] les commence à partir du jour, qui tombe d'ordinaire entre sa 12^e et sa 16^e année, où il a rêvé pour la première fois d'une flèche, d'un canot ou d'une femme. De même, rien dans les « cérémonie » de la puberté » chez les Lillooet de la Colombie Britannique ¹⁹¹ n'indique qu'il s'agisse de puberté physique, mais tout, au contraire, et surtout ce fait que pour les jeunes gens désirant devenir shamans la période durait très longtemps, prouve qu'il s'agit, comme chez les Chinois ¹⁹², de la « puberté sociale ». Je rappelle que de même chez nous l'âge où il est permis aux jeunes gens de se marier ne coïncide pas avec le moment de leur puberté physiologique, et si un jour ces deux moments, l'un social, l'autre physique, arrivent à coïncider, ce sera par suite du progrès scientifique.

Si chez les Hottentots, les garçons restaient dans la société féminine et infantine jusqu'à leur 18^e année ¹⁹³ par contre chez les Elema du Golfe Papou, la première cérémonie est exécutée quand l'enfant a cinq ans, la deuxième quand il en a dix et la troisième semble n'arriver que longtemps après, puisqu'elle fait de l'enfant un guerrier proprement

¹⁸⁸ J. Teit, *The Thomson Indians of British Columbia*, Jes. N. Pacif. Exped., t. I (New-York, 1898-1900), p. 311-321.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 321.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 317-318.

¹⁹¹ J. Teit, *The Lillooet Indians*, Jesup. N. Pac. Exp. t. II, Leide et New-York, 1906. p. 263-267.

¹⁹² Cf. ci-dessus, p. 79, 85.

¹⁹³ P. Kolben, *The present state of the Cape of Good Hope*, t. I, p. 121, cité par Webster, *loc. cit.*, p. 23.

dit, libre de se marier ¹⁹⁴. Bref, à la question que pose Léo Frobenius ¹⁹⁵, [100] sans même tenter d'y répondre avec précision, « le moment du noviciat coïncide-t-il dans une certaine mesure avec la maturité sexuelle », je réponds nettement : non, jet ceci d'autant plus que les cérémonies de la première menstruation ¹⁹⁶ ou bien existent chez des populations où il n'y a pas de rites d'initiation, ou bien n'ont un caractère plus accusé que parce qu'il s'agit en effet de la *première* apparition ¹⁹⁷ d'un phénomène qui ensuite sera toujours accompagné de rites spéciaux, dus à la qualité impure tant de la femme comme telle que de son sang menstruel.

La distinction entre la puberté physique et la puberté sociale se voit encore plus nettement dans certaines cérémonies des Toda ¹⁹⁸, qui sont polyandres et se fiancent dès trois ans. Quelque temps avant la puberté physiologique, un homme de la section différente de celui de la fille vient de jour dans le village de celle-ci, se couche à côté d'elle et étend son manteau de manière qu'il les couvre tous deux ; ils restent ainsi quelques minutes, puis l'homme s'en va. Quinze jours après, un homme bien bâti et fort, de quelque section et clan que ce soit, vient passer la nuit auprès de la fille, qu'il dépucèle. « Ceci doit se faire *avant la puberté* et peu de choses discréditent autant la femme que la non exécution de cette cérémonie ; [101] cela l'empêche même de se marier ». Et ce n'est qu'à 15 ou 16 ans que commencent les cérémonies du mariage proprement dit, soit quelques années après la puberté.

À elles seules, les variations de l'âge auquel on pratique la circoncision eussent dû faire comprendre qu'il s'agit là d'un acte, non d'une portée physiologique, mais d'une portée sociale ¹⁹⁹. Non seulement chez un grand nombre de peuples, l'opération est exécutée à intervalles assez éloignés, par exemple tous les 2, 3, 4 ou 5 ans, de sorte qu'on circonçoit en même temps des enfants de développement physi-

¹⁹⁴ J. Holmes, *Initiation ceremonies of the natives of the Papuan Gulf*, Journ. Anthr. Inst. t. XXXII (1902), p. 418-425.

¹⁹⁵ L. Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Nova Acta Leopoldina, etc. Halle, 1898, p. 217.

¹⁹⁶ Cf. entre autres J.-G. Frazer, *Golden Bough*, 2^o éd., t. I, p. 326.

¹⁹⁷ Cf. plus loin, au chapitre IX.

¹⁹⁸ H. Hivers, *The Toda*, Londres, 1905, p. 502-503.

¹⁹⁹ Voir à quels résultats étranges a été conduit Webster, *loc. cit.*, chap. II et III. et p. 36, 200-201, 205-206.

que sexuel différent. De plus, dans une même région, habitée par des populations de même type somatique (race), on rencontre des variations remarquables. Ainsi dans les régions du Maroc ²⁰⁰ explorées par Doutté on trouve que la circoncision s'accomplit : chez les Doukkâla, 7 à 8 jours après la naissance ou à 12 ou 13 ans ; chez les Rehamna de 2 à 5 ans ; à Fez entre 2 et 10 ans ; à Tanger à 8 ans ; chez les Jbala de 5 à 10 ans ; aux environs de Mogador de 2 à 4 ans ; en Algérie vers 7 à 8 ans, chez les musulmans orthodoxes sinon juste le 7^e jour après la naissance, du moins le plus tôt possible ²⁰¹. On peut tracer un tableau semblable à [102] l'aide des matériaux réunis par R. Andrée ²⁰², par le D^f Lasnet au Sénégal ²⁰³, etc. Ainsi un même rite marque tantôt l'entrée dans l'enfance, tantôt l'entrée dans l'adolescence, mais sans rien avoir à faire avec la puberté physique.

Il y a peu de pratiques sur lesquelles ont ait tant disserté à tort et à travers. De tous les travaux que je connais sur la circoncision, c'est encore celui de Richard Andrée qui tient le mieux compte de la complexité du problème. Cependant, il n'a pas mis en lumière le fait important : c'est que la circoncision ne saurait être comprise si on l'examine isolément ; il convient de la laisser dans la catégorie de pratiques du même ordre, c'est-à-dire dans la catégorie des pratiques qui, par ablation, sectionnement, mutilation de n'importe quelle partie du corps, modifient d'une façon visible pour tous la personnalité d'un in-

²⁰⁰ Doutté, *Merrâkech*, Paris, 1904, p. 262-263, 351-352, etc.

²⁰¹ Que l'excision du clitoris soit aussi indépendante de la puberté physiologique, mais détermine la puberté sociale (ici le droit de se marier) ressort du tableau suivant que je dresse d'après Ploss et Bartels, *Das Weib*, 8^e éd., 1905, t. I, p. 248-249 :

Arabie, quelques semaines après la naissance ; Somalis, 3 à 4 ans ; Égypte méridionale, 9 à 10 ans ; Nubie, première enfance ; Abyssinie, vers 8 ans ou le 80^e jour après la naissance ; Delta ou Niger, pendant l'enfance, sans âge fixe ; Malinkès, Bambaras, 12 à 15 ans ; Malais, etc., lors du début de la deuxième dentition ; Javanais, 6 à 7 ans ; Makassars, 3 à 7 ans ; Gorontalos, 9, 12 ou 15 ans ; etc.

²⁰² R. Andrée, *Beschneidung*, dans *Ethnographische Parallelen*, 2e série, Leipzig, 1889, p. 166-212.

²⁰³ Dans ; *Une Mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 14 (Maures, 7 ans), 108 (Khassonké, dès l'enfance et d'autant plus tard, jusqu'à 15 ans, que la famille est plus riche) ; l'âge ordinaire (l'euls, p. 64, Malinké, p. 88 : Sérères, p. 145, etc.) est de 10 à 15 ans, mais les circoncisions se font à intervalles plus ou moins éloignés, selon le nombre d'enfants.

dividu. C'est à bon droit que Doutté ²⁰⁴ a rapproché la circoncision de la première coupe de cheveux et des [103] cérémonies de la première dentition, Lasch ²⁰⁵ et Westermarck ²⁰⁶ des autres mutilations corporelles ; mais le premier a eu tort d'y voir des rites de purification, et le second d'interpréter toute la série des mutilations comme des pratiques destinées à attirer le sexe féminin. Couper le prépuce équivaut exactement à faire sauter une dent (Australie, etc.), à couper la dernière phalange du petit doigt (Afrique du Sud), à couper le lobe de l'oreille, ou à perforer le lobe, le septum, ou à pratiquer des tatouages ou des scarifications, ou à tailler les cheveux d'une certaine manière : on sort l'individu mutilé de l'humanité commune, par un rite de séparation (idée de section, de percement, etc.) qui automatiquement l'agrège à un groupement déterminé ; et de telle manière que l'opération laissant des traces indélébiles, l'agrégation soit définitive. La circoncision juive n'offre rien de particulier : elle est nettement donnée comme un « signe d'alliance » avec une divinité déterminée, et comme la marque d'appartenance à une même communauté de fidèles ²⁰⁷.

[104]

En définitive, si on tient compte encore de l'excision du clitoris ²⁰⁸, de la perforation de l'hymen et de la section du périnée, ainsi que de la

²⁰⁴ Doutté, *Merrâkech*, t. I, p. 353.

²⁰⁵ R. Lasch, *Mitteilungen* de la Soc. Anth. de Vienne, 1901, p. 21 et suiv.

²⁰⁶ Westermarck, *Moral ideas*, t. I, p. 205.

²⁰⁷ La théorie de J.-G. Frazer (*The Independent Review*, 1904, p. 204 sq.) qu'on sacrifie une partie de l'individu pour sauver le reste, ne rend compte que de quelques faits seulement ; celle de Crawley (*The Mystic Rose*, p. 396, 397) que la circoncision et la perforation de l'hymen ont pour but « de remédier au danger hylo-idéaliste qui résulte d'une clôture apparente » est presque de la fantaisie ; celle de Ad. J.-Reinach [*La lutte de Jacob et de Moïse avec Jahvé et l'origine de la circoncision*, *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, p. 360, 362) que la circoncision est une sorte de *blood-covenant*, introduit un élément inutile, celui du sang (car il faudrait démontrer que le sang de la blessure, et il y en a bien peu, était recueilli et l'objet de rites ultérieurs) ; si elle vaut pour les Juifs, elle n'explique ni la circoncision ni l'excision chez les demi-civilisés. C'est aussi à l'explication par la sainteté du sang versé que se rallie en dernier lieu R. Andrée, *loc. cit.*, p. 206-207.

²⁰⁸ La longueur du clitoris varie avec les individus et les races. Il se pourrait que dans certains cas, l'excision ait pour objet de supprimer l'appendice par lequel la femme se rapproche de l'homme (ce qui est exact au point de vue

subincision, on constate que le corps humain a été traité comme un simple morceau de bois que chacun a taillé et arrangé à son idée : on a coupé ce qui dépassait, on a troué les parois, on a labouré les surfaces planes, et parfois avec des débauches réelles d'imagination, par exemple en Australie. Parmi toutes ces pratiques, la circoncision est encore l'une des plus simples et des moins graves et, pour son interprétation normale, il est regrettable vraiment que les Juifs l'aient pratiquée ; car à leur suite, les commentateurs innombrables de la Bible lui ont assigné une place à part à laquelle elle n'a aucun droit. Si les Juifs s'étaient liés à Jahvé en se perforant le septum, que d'erreurs de moins dans la littérature ethnographique !

On conçoit que je ne regarde pas la circoncision comme étant en rapport avec la procréation, et ceci pour plusieurs raisons : 1° parce que l'âge auquel on [105] la pratique varie du 7° jour à la 20° année (au plus tard en cas d'adoption, de conversion au judaïsme, à l'Islam, etc.) ; 2° parce qu'elle est pratiquée, avec d'autres mutilations des organes sexuels, par des populations qui ignorent le mécanisme physiologique de la procréation ²⁰⁹ ; 3° parce qu'elle s'opposerait plutôt au coït, en diminuant le désir, par suite de la moindre sensibilité du gland. De même, l'excision du clitoris (c'est-à-dire l'ablation d'un centre érogène), la section du périnée et la subincision du pénis diminuent, aussi l'excitabilité sexuelle. Au fond, les demi-civilisés n'ont pas cherché si loin : ils ont taillé dans des organes qui, de même que le nez ou l'oreille, attirent le regard parce qu'ils dépassent et peuvent, par suite de leur constitution histologique, subir toutes sortes de traitements sans dommage pour la vie ni l'activité individuelle ²¹⁰.

anatomique) et que ce ne soit pas autre chose qu'un rite de différenciation sexuelle de même ordre que la première imposition (rituelle) du costume, des instruments et outils, etc., spéciaux à chaque sexe.

²⁰⁹ Cf. mes *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. V, et *Man*, 1907 et 1908.

²¹⁰ Le prépuce coupé, on le jette, ou on le garde, etc. Les manières d'agir varient ici à l'infini, comme il a été dit à propos du cordon ombilical, des cheveux, etc., cf. ci-dessus, p. 73. Je rappelle que la longueur du prépuce varie selon les races et que, relativement court chez les populations blondes de l'Europe, il atteint chez les Nègres et les Arabes des longueurs disproportionnées. Sur ce point encore, des enquêtes de quelque étendue seraient fort utiles. La vieille théorie de la signification sexuelle est encore soutenue par le P. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques*, p. 242 et suiv.) : « C'est comme une consécration, par un sacrifice sanglant, de la vie sexuelle à laquelle le

[106]

Que chaque sorte de mutilation ait été inventée une fois seulement puis se soit transmise de peuple à peuple par emprunt ; ou qu'elle ait été inventée plusieurs fois indépendamment, c'est là pour l'objet du présent livre une question sans intérêt. Je note seulement que chaque sorte de mutilation étant un procédé de différenciation collective, l'emprunt ne peut se faire entre tribus limitrophes, mais seulement si cette forme, inconnue encore, peut servir à différencier davantage un groupement donné de ses voisins.

Les mutilations sont un moyen de différenciation définitive ; il en est d'autres, comme le port d'un costume spécial ou d'un masque, ou encore les peintures corporelles (avec des terres de couleur surtout) qui marque une différenciation temporaire. Et ce sont eux que nous voyons jouer un rôle considérable dans les rites de passage, car ils se répètent à chaque changement dans la vie de l'individu.

Ceci dit, il convient d'examiner en détail quelques séquences. Je commence par l'initiation aux sociétés totémiques.

jeune homme est désormais admis », et par le P. Schmidt (dans *Anthropos*, 1908, p. 602-603, note) : Il semble de plus en plus manifeste que chez les peuples demi-civilisés la circoncision devait, d'après leurs suppositions naïves et erronées, faciliter l'acte de la génération et elle se pratique dans la plupart des cas, dans ces mystérieuses fêtes de la puberté, quand l'âge viril est atteint ». On ne pourrait en moins de mots accumuler autant d'erreurs théoriques que l'ont fait ces deux érudits. Quant à Preuss, dans *Globus*, t. LXXXVI, p. 362, il pense que la circoncision facilite « l'haleine génératrice » par laquelle le père transmet son âme à l'enfant ; de même Scburtz croit que la circoncision a pour but de faciliter la génération (*loc. cit.*, p. 96-97). Tout ceci serait fort bien si les demi-civilisés savaient, autant que nos médecins et mieux que nos paysans, à quoi s'en tenir sur le mécanisme de la conception. Je conseille vivement à ceux que ces questions intéressent de lire les *Études de Psychologie sexuelle*, de Havelock Ellis, *Das Weib* de Ploss et Bartels, et en général des traités détaillés de physiologie et de psychologie sexuelles.

[107]

Grâce surtout à Spencer et Gillen ²¹¹, à W.-E. Roth ²¹², à A.-W. Howitt ²¹³ et à R.-H. Mathews ²¹⁴, on connaît jusque dans le moindre détail les cérémonies d'initiation au groupement totémique chez plusieurs tribus Australiennes. Elles vont de la dixième à la trentième année. Le premier acte est une séparation d'avec le milieu antérieur, monde des femmes et des enfants ; comme pour la femme enceinte, il y a réclusion du novice dans la brousse, dans un endroit spécial, dans une hutte spéciale, etc., accompagnée de tabous de toute sorte, surtout alimentaires. Le lien du novice avec sa mère dure parfois quelque temps ; mais il arrive toujours un moment où il est, par un procédé vicieux, ou paraissant tel, séparé définitivement de sa mère, qui souvent le pleure. Comme le dit Howitt des Kurnai : « L'intention de tous les actes de cette cérémonie est d'entraîner un changement momentané dans la vie du novice ; le passé doit être séparé de lui (*cut off*) par un intervalle qu'il ne pourra jamais repasser. Sa parenté avec sa mère en qualité d'enfant est brisée brusquement et, à partir de là, il [108] reste attaché aux hommes. Il doit abandonner tous les jeux et tous les sports de son enfance, en même temps que se brisent les anciens liens domestiques entre lui et sa mère ou ses sœurs. Il devient maintenant un homme, instruit, conscient des devoirs qui lui incombent en sa qualité de membre de la communauté Murring ²¹⁵ ». Ce que Howitt dit des cérémonies des Kurnai, vaut pour celles des autres tribus du Sud, du Sud-Est, de l'Australie centrale, etc. Dans certaines d'entre elles, le novice est considéré comme mort, et il reste mort pendant la durée du noviciat. Celui-ci dure un temps plus ou moins long et consiste en un affaiblissement corporel et mental du novice, sans doute destiné à lui

²¹¹ Spencer et Gillen. *The Native tribes of Central Australia* Londres, 1899, p. 212-386 ; *The Northern tribes of Central Australia*, Londres. 1904, p. 328-379.

²¹² W.-E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897 et *North Queensland Ethnography Bulletins*, années 1901 et suivantes.

²¹³ A.-W. Howitt, *The Native tribes of South and South-East Australia*, Londres, 1904, p. 509-677.

²¹⁴ R.-H. Mathews, nombreux articles dans les Revues des Sociétés d'Anthropologie de Paris, Vienne, Londres, Washington et les sociétés savantes d'Australie.

²¹⁵ Howitt, *S.-E. Tr.*, p. 532.

faire perdre toute mémoire de sa vie infantine. Puis vient une partie positive : enseignement du code coutumier, éducation progressive par exécution devant le novice des cérémonies totémiques, récitation de mythes, etc. L'acte final est une cérémonie religieuse (là où existe la croyance en Daramulun, etc.) et surtout une mutilation spéciale, qui varie avec les tribus (on fait sauter une dent, on incise le pénis, etc.) et rend le novice identique pour toujours aux membres adultes du clan. Parfois l'initiation se fait en une seule fois ; parfois par étapes. Là où le novice est considéré comme mort, on le ressuscite et on lui apprend à vivre, mais autrement que pendant l'enfance. Quelles que soient les variations de détail, on arrive toujours [109] à distinguer une séquence conforme au schéma général ²¹⁶.

Les « fraternités » magico-religieuses sont fondées essentiellement sur l'organisation du clan, c'est-à-dire d'apparentés sociaux, mais elles sont autre chose pourtant. Du moins si, dans la Colombie britannique, le clan totémique subsiste encore identique à la fraternité, il existe à côté d'elle dans les plaines et a disparu chez les Indiens Pueblos, où la fraternité est à base territoriale (cf. les Tusayan, les Hopi, etc.). Pour les cérémonies d'initiation des Kwakiutl, je renvoie au mémoire de Boas ²¹⁷. Chez les Australiens, le droit de faire partie du clan totémi-

²¹⁶ On attribue communément une importance exagérée à ce que devient le morceau de prépuce coupé ; comme je l'ai dit, ce morceau de l'individu participe sans doute de son ancien porteur, mais pas davantage que des cheveux coupés, des rognures d'ongle, de la salive, de l'urine, etc., ou que les dents qu'on a fait sauter, aussi comme rite d'initiation. Chez les tribus australiennes qui exécutent ce rite, la dent est ramassée et conservée avec soin (Howitt., *S.-E. Tr.*, p. 542, 562, 565, 569, etc ; Spencer et Gillen, *North. Tr.* p. 594) ou pulvérisée, mélangée à de la viande et ingurgitée par la mère de la fille à initier ou la belle-mère du garçon, ou bien jetée dans un petit étang afin de chasser la pluie, ou bien enfin enterrée (*North. Tr.* p. 593, 594) ; cette dent est toujours un objet à quelque degré sacré (*ibid.*, p. 594, 595) ; cependant chez les Kaitish. on laisse la dent à terre, où elle est tombée, et on ne croit pas qu'elle puisse être utilisée pour des opérations de magie (*ibidem*, p. 589). Si donc l'on ne se fonde que sur les rites, je ne vois pas en quoi le prépuce serait davantage que les cheveux, les dents, les ongles, l'urine, le sang, les défécations, le siège de la force vitale ; il n'est sûrement pas celui de la force de reproduction ni une sorte d'embryon animé et indépendant.

²¹⁷ Boas, dans *Report Un. St. Nat. Mus. for 1895*, Washington, 1897, mémoire analysé en détail par Schurtz (sauf pour les rites), et par Webster ; cf. encore *Handbook of the American Indians*, t. I, Washington, 1907, s. v. Kwakiutl.

que se [110] transmet héréditairement ; chez les Kwakiutl, il s'acquiert en outre par le mariage ; mais de toute manière, l'individu n'y pénètre que grâce à des cérémonies de passage, qui le séparent de son milieu antérieur pour l'agréger au milieu restreint nouveau. Si chez les Australiens on sépare l'enfant de sa mère, des femmes et des enfants, chez les Kwakiutl le monde antérieur est personnifié par un « esprit » qu'il s'agit d'exorciser, point de vue identique à celui des chrétiens exorcisant Satan lors du baptême. L'idée de mort et de résurrection se rencontre ici aussi. Enfin l'agrégation à la société consiste dans l'acquisition de l'« esprit » protecteur collectif du clan, équivalent du totem australien.

L'animisme est plus marqué chez les Omaha, Ojibwé, etc., où le protecteur à acquérir est plus individualisé et perd tout caractère spécifique, J.-H. Kohl a décrit en détail ²¹⁸ les cérémonies d'admission chez les Ojibwé à « l'ordre des Midé ». La séquence est la suivante : construction d'une hutte sacrée ²¹⁹ ; l'enfant est attaché sur une planche, et pendant toute la cérémonie se conduit comme s'il avait perdu toute personnalité ; les participants sont habillés, peints, etc. ; procession générale à l'intérieur de la hutte ; les chefs-prêtres-magiciens tuent tous les assistants ; puis on les ressuscite l'un après l'autre ; la procession, le massacre et la résurrection s'accomplissent après chaque scène importante de la cérémonie ; le [111] père, accompagné des parrains et marraines, présente son enfant aux chefs, puis danse avec ceux qui l'accompagnent. Ceci jusqu'il midi ; l'après-midi, on expose au centre de la hutte les *sacra*, branchages recouverts d'une étoffe, autour desquels on processionne une fois, cinq fois, etc., jusqu'à ce que l'étoffe soit recouverte d'un tas de coquillages colorés que chacun y a laissé tomber de sa bouche ; puis la procession recommence, chacun ramassant un coquillage au passage, qui, devenu sacré, servira de puissante « médecine ». Ensuite chaque assistant à son tour vient frapper le tambour sacré et chanter une sorte de prière, les hommes tout en fumant (acte rituel). Vers le soir, réception par les chefs et prêtres des cadeaux offerts par le père, auquel en échange ils donnent des « médecines », amulettes, etc. ; discours du grand-prêtre appelant « la bénédiction divine de Kitschimanitou » ; repas en commun de maïs cuit

²¹⁸ J.-A. Kohl, *Kitschi-Gami*, Brême, 1859, t. I, p. 59-76.

²¹⁹ *Ibid.*, t. II, p. 71.

à l'eau, les enfants en ayant leur part ; au cours de la cérémonie, l'enfant reçoit un nom.

Chez les Zuni de l'Arizona, chaque enfant mâle doit être reçu dans le *Ko'tikili* (fraternité mythologique) et associé à l'un des *kiwitsiwe* (maison des cérémonies sacrées, sorte de temple) qui est celui du mari, fils aîné ou frère aîné de la sage-femme qui a mis l'enfant au monde ; ce même homme sert à l'enfant de parrain lors de l'initiation, soit involontaire (en bas âge), soit volontaire (vers 12 ou 13 ans ²²⁰). En outre, [112] chaque individu, homme ou femme, fait partie de plusieurs « fraternités », de la pluie, etc., ou magico-médicales, etc., pour chacune desquelles les rites d'initiation diffèrent ²²¹. Voici le schéma des rites d'entrée lors de l'initiation volontaire au *Ko'tikili* :

1° Le parrain introduit le novice dans le *kiwitsiwé* ; 2° deux femmes placent sur le dos du novice quatre tapis pliés en quatre ; 3° le parrain enveloppe la tête du novice d'une étoffe, de manière qu'il ne puisse rien voir ; 4° le novice reçoit de chacune des quatre divinités *Sayathlia* (hommes portant des masques), à quatre reprises, sur le dos, des coups de branches de *yucca* ; 5° chaque femme reçoit de chaque *Sayathlia* un coup de *yucca* sur le dos, et on ôte les quatre tapis ; 6° le jeune homme reçoit de nouveau quatre coups de chaque dieu ; 7° le parrain ôte l'étoffe et fixe une plume d'aigle, ornement sacré, à la chevelure du novice ; 8° les quatre dieux ôtent leur masque et le novice reconnaît en eux des hommes ; 9° quatre novices sont conduits devant les quatre *Sayathlia* et reçoivent d'eux un masque et une branche de *yucca* ; 10° les novices frappent chaque *Sayathlia* avec cette branche sur les bras droit et gauche et les chevilles droite et gauche ; 11° les novices rendent son masque à chaque *Sayathlia* ; 12° ceux-ci remettent leur masque et frappent chaque parrain sur les bras et les chevilles, [113] et l'initiation est terminée ²²². On remarquera que dans toute cette cérémonie, la flagellation a nettement le sens d'abord d'un rite de séparation, puis d'un rite d'agrégation. Même application de la flagel-

²²⁰ Mme M.-C. Stevenson, *The Zuni Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies*, XXIII^e Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol., Washington, 1904, p. 65.

²²¹ Cf. *ibidem*, surtout p. 490-511 ; 522-527 ; 532-549 ; 550-564 ; 570-572 ; 578 et suiv., puis 413, 415, 421, 426, etc.

²²² *Ibidem*, p. 103-104 ; pour l'initiation des enfants en bas âge, cf. *ib.*, p. 94-101.

lation ²²³ dans les rites d'initiation chez les Navaho ²²⁴, où la séquence est presque identique à la précédente, la variation portant sur le nombre des acteurs divins, des coups reçus, etc. En outre, les novices subissent des aspersion de farine, et celles-ci sont seules usitées dans l'initiation des femmes, qui sont en outre touchées par des *sacra* spéciaux (épi avec quatre grains très serrés, le tout fixé à quatre branches de yucca). On touche de ces *sacra* et on asperge de farine successivement la plante des pieds, les paumes et les avant-bras, le haut de la poitrine et les clavicules, les omoplates, les deux sommets de la tête. On remarquera l'analogie de ces rites avec ceux du baptême chrétien : ce sont des rites d'agrégation à la communauté. J'ajoute qu'il n'y a pas d'âge fixe pour l'initiation, et que celle-ci doit être répétée, avec la même séquence, quatre fois pour que l'individu puisse assister à toutes les cérémonies sans exception et porter des masques sacrés. Les derniers actes sont : 1° se revêtir du masque ; 2° l'aspersion du [114] masque par le novice avec de la poudre sacrée ; 3° l'inhalation par le candidat de fumée sacrée. Au début, on avait renversé un récipient pour servir de tambour ; maintenant on le retourne et la cérémonie est terminée. Avant d'examiner d'autres séquences, je tiens à faire remarquer que l'acte central est, dans l'Amérique du Nord comme en Australie, le fait de dévoiler aux novices que les Croquemitaïnes de leur enfance sont de simples *sacra*, rhombe en Australie ²²⁵, masque en Amérique ; en outre, le privilège de l'initié, c'est de pouvoir manipuler sans danger surnaturel les *sacra* suivant des règles précises, et ces trois éléments constituaient aussi les points culminants de l'initiation aux mystères asianiques, grecs, etc.

Fort intéressant est le rituel des baptêmes répétés auxquels se soumettent les Sabéens, dont la religion, soi-disant fondée par saint Jean-Baptiste, est un amalgame de mazdéisme, de judaïsme, de christianisme, d'islam, etc. Il y a trois catégories de baptême : 1° celui de l'enfant (à un an) ; 2° comme purification de souillures diverses ; 3° le baptême collectif, durant les cinq jours de la fête annuelle *Pancho*. On

²²³ Sur la flagellation comme rite d'initiation, cf. des faits intéressants dans Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains*, Paris, 1724, t. I, p. 273.

²²⁴ Wash. Matthews, *The Night Chant, a Navaho ceremony*, Mem. Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. VI (1902), p. 116-120.

²²⁵ Cf. sur ces Croquemitaïnes divins, mes *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre VII, *Les deux doctrines religieuses et le rhombe sacrés*.

est sabéen de naissance ; aucun étranger ne peut être admis dans la religion des soubba : il n'y a donc pas de rites de séparation ²²⁶. Ceci donne à la société sabéenne une place spéciale.

[115]

Les « sociétés secrètes », tant océaniques (l'Australie exceptée) qu'africaines n'ont pas, comme les clans totémiques et les fraternités, pour objet un contrôle de la nature, mais, tout en présentant un caractère magico-religieux, elles ont davantage un but politique et économique au sens humain du mot. Pour leur allure générale et même souvent dans le détail, les rites d'initiation sont cependant semblables à ceux dont il vient d'être parlé. Le parallélisme notamment est frappant pour les rites du Congo, décrits en détail par M. de Jonghe ²²⁷, qui y a malheureusement vu des « rites de la puberté », bien que l'âge des novices oscille entre 7 et 20 ans, l'âge ordinaire étant bien de 10 à 15 ²²⁸ ; mais on ignore l'âge exact de la puberté physiologique des nègres du Congo. Tous les membres, d'ailleurs, des tribus du Bas-Congo ne sont pas obligés de s'affilier au *nkimba* ou au *niembo*, ce qui non seulement montre qu'il s'agit bien de sociétés spéciales restreintes, auxquelles je laisserai leur nom de « secrètes ²²⁹ », mais surtout que la puberté, [116] la génération et le droit de se marier ne sont pas en cause dans les cérémonies qui y font entrer. Ces sociétés secrètes, tant au Congo que sur le golfe de Guinée, etc., traversent les tribus (unités géographiques). On n'y admet guère que les fils les plus intelligents d'hommes libres ou d'esclaves riches. La durée des cérémonies va de deux mois à six ans, suivant la tribu et les observateurs. Elles comprennent des rites négatifs (tabous) de toute sorte et des rites positifs.

²²⁶ Voir pour les détails M. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, Paris, 1880, p. 76-82.

²²⁷ Ed. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruxelles, 1907 ; on ne consultera qu'avec la plus grande prudence Léo Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle, 1898 ; compléter de Jonghe par H. Nassau, *Fetichism in West Africa*, Londres, 1904, p. 250 et suiv., 263, et par Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, p. 432.

²²⁸ Cf. sa discussion, *loc. cit.*, p. 21-23.

²²⁹ Ce terme est inexact, parce que tous les membres ordinaires de la tribu savent fort bien qui fait ou ne fait pas partie de la société, au lieu que chez nous on ignore qui est ou n'est pas franc-maçon par exemple, du moins en théorie.

La séquence des rites est la suivante : on sépare le novice de son milieu intérieur (réclusion dans la forêt ²³⁰, en l'y portant ; lustration ; flagellation ; intoxication par le vin de palme, d'où anesthésie ²³¹) auquel il est « mort » et on l'agrège au milieu nouveau. Puis vient la période de marge : mutilations corporelles (circoncision, qui quelquefois est pratiquée en bas âge, sans connexion avec la société secrète), peintures corporelles (en blanc ²³², en rouge) ; les novices vont nus pendant toute la durée des épreuves : [117] c'est qu'étant morts, ils ne doivent pas sortir de leur retraite et se montrer aux hommes ; instruction par le *nganga* (prêtre-magicien) ; langue spéciale ; nourriture spéciale (tabous alimentaires). Puis viennent les rites de réintégration au milieu antérieur, élément qui n'a pas à exister pour les initiés au clan totémique ou à la fraternité : les initiés font semblant de ne savoir ni marcher, ni manger, etc., bref, agissent comme des nouveau-nés (ressuscités) et réapprennent tous les gestes de la vie commune ; il leur faut pour cela plusieurs mois. Auparavant ils se sont baignés dans une rivière, on a brûlé la hutte sacrée. Bref, il y a là un double scénario : rites de séparation du milieu commun, rites d'agrégation au milieu sacré ; marge ; rites de séparation du milieu sacré local ; rites de réintégration dans le milieu commun. Mais de ce passage à travers le monde sacré, il reste à l'initié une qualité spéciale, magico-religieuse. Au schéma, répondent aussi les cérémonies d'initiation des Yaoundé du Kameroun méridional ²³³ et, en général, des populations du golfe de Guinée (sociétés Purra, Egbo, Oro, Mumo-Jumbo, etc.). Pour les so-

²³⁰ Inutile, étant donné que le premier acte de la plupart des cérémonies examinées dans ce livre est une réclusion plus ou moins étroite et longue, de discuter les étranges interprétations de M. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 30, et de Léo Frobenius, *loc. cit.*, *passim*.

²³¹ L'anesthésie du novice est un élément important des rites d'initiation ; en Amérique on l'obtient par l'ingurgitation de tabac, de toloache, de peyotl ; et ailleurs par des fumigations, des flagellations, de mauvais traitements, des supplices, etc. Le but est de « faire mourir » le novice, de lui faire perdre le souvenir de sa personnalité première et du monde antérieur.

²³² Cf. à ce sujet J.-G. Frazer, *Golden Bough*, t. III, p. 430, note et une note de Webster, *Secret societies*, p. 44, qui montre que souvent le blanc est regardé comme la couleur que prennent les morts ; la pratique indiquerait donc elle aussi que le novice est « mort ».

²³³ Cf. pour les détails, Frobenius, *loc. cit.*, p. 67-74, d'après Zenker, *Mitteil. aus den Deutsch. Schutzgeb.* t. VIII (1895).

ciétés secrètes en Mélanésie, je renvoie d'abord à l'excellent livre de Codrington ²³⁴ où l'on trouvera décrites les cérémonies d'initiation à Fiji, aux îles Banks et aux Nouvelles-Hébrides. Il n'est pas certain que ces sociétés soient en relation avec [118] le totémisme ²³⁵. Récemment, M. R. Parkinson ²³⁶ a donné des renseignements nouveaux sur les sociétés secrètes dites Duk-duk dans l'archipel Bismarck et aux îles Salomon. Voici la séquence des rites, qui ne varient que peu, même dans le détail ²³⁷ : 1° on amène le novice dans le lieu sacré ; 2° il y reçoit des coups de verges, plus ou moins forts selon son âge, que lui assène le *Tubuan*, sorte de Croquemitaine divin ; 3° aux hurlements du novice répondent au loin les lamentations de sa mère et de ses autres parents ; 4° le parrain distribue des cadeaux aux assistants et on donne à manger au novice ; 5° le *Tubuan* se déshabille entièrement, et les novices reconnaissent que c'est un homme ; 6° les vêtements du *Tubuan* se tiennent debout grâce à leur armature, ce qui prouve qu'ils sont imprégnés de puissance (*mana* mélanésien) ; 7° les assistants dansent et enseignent leur danse aux novices, ainsi que les secrets de la société ; 8° tous les assistants prennent part à un repas en commun ; 9° chaque novice reçoit un habillement cérémoniel s'il a environ 12 ans ; si c'est un petit enfant, il doit attendre un nombre d'années quelconque. Le don de l'habillement, qui termine l'initiation, se fait un autre jour et suivant un cérémoniel spécial. Il y a donc nettement de nouveau [119] des rites de séparation, une période de marge et des rites d'agrégation ²³⁸.

Il en est de même des rites des cérémonies fijiennes, où le novice doit entre autres passer entre deux cadavres supposés, peints en noir

²³⁴ Rev. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxtord, 1891, p. 69-100.

²³⁵ Sur le totémisme mélanésien, voir la discussion de A. Lang, *Social Origins*, Londres, 1903, p. 176-207.

²³⁶ R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, p. 567-612.

²³⁷ *Ibidem*, p. 552-586.

²³⁸ Les garçons de la presqu'île de la Gazelle s'affilient à la société dite *Mara-wot* ou *Ingiét* dès l'enfance, ce qui se fait par un don en monnaie locale du père ou de l'oncle à la société secrète ; mais leur noviciat, qui consiste à leur faire apprendre des danses spéciales très compliquées, dure longtemps. Cette société, d'après ce qu'en dit M. Parkinson, p. 598 et suiv., me paraît rentrer plutôt dans la même catégorie que certaines fraternités magico-médicales des Zuni.

des pieds à la télé et aux entrailles (ce sont celles de porcs sacrifiés) débordantes ²³⁹.

La société politique, guerrière et pillarde des Areoi, à Tahiti et ailleurs en Polynésie, comprenait sept classes, grades ou degrés, dont les membres se distinguaient par des tatouages de plus en plus compliqués et nombreux en montant la hiérarchie ²⁴⁰. Elle se recrutait dans toutes les classes de la société générale. Quiconque en voulait devenir membre s'exhibait habillé et orné de façon non ordinaire, et par ses manières semblait dérangé d'esprit. Après quoi, s'ils le jugeaient utile, les Areoi l'adoptaient comme serviteur. Ainsi le premier acte consistait à montrer qu'on différait du vulgaire, et je vois dans cette cérémonie un rite de séparation volontaire. Au bout d'un certain temps, on agrégeait le [120] novice : 1° on changeait son nom ; 2° il devait tuer ses enfants ; 3° il devait apprendre une certaine posture nécessaire pour chanter certain chant sacré ; 4° il saisissait le vêtement de la femme du chef et entrait ainsi dans la 7^e classe. Le passage d'un grade au suivant se faisait ainsi : 1° réunion de tous les Areoi en costume cérémoniel ; 2° invocation au porc sacré, aux temples nationaux et énumération des noms des candidats avec le degré auquel ils aspiraient ; 3° entrée processionnelle au temple et offrande par le candidat au dieu d'un porc sacré, qu'on tuait et mangeait en commun ou auquel on rendait la liberté ; 4° grand repas en commun, avec levée des tabous sexuels et alimentaires auxquels, en temps ordinaire, chaque grade était obligé ; du texte d'Ellis ²⁴¹ semble ressortir que non seulement il y avait débauche hétérosexuelle mais aussi sodomie ; 5° musique, danse, représentations dramatiques ; 6° tatouage du candidat suivant son nouveau grade.

Les cérémonies d'entrée et de passage d'un grade à l'autre en Mélanésie ²⁴² sont plus simples. Les éléments centraux sont : un échange cérémoniel de monnaies (Mota, îles de Banks) ou de nattes (île des Lépreux) ; le don de porcs aux membres de la société (le *suqe*, *huqe*,

²³⁹ Cf. une description détaillée, complétant celles de Fison et de Joske, dans Basil Thomson, *The Fijians*, Londres, 1908, p. 148-157.

²⁴⁰ W. Ellis, *Polynesian Researches*, Londres, 1829, in-8°. t. I, p. 319-324.

²⁴¹ Cf. Ellis, *ibidem*, p. 325.

²⁴² Codrington, *The Melanians*, p. 101-115.

etc.) et des repas cérémoniels en commun, *kole* ²⁴³, qui rappellent les *potlatch* de la [121] Colombie britannique. Bien que le suqe n'ait qu'une portée sociale et économique, l'élément magico-religieux s'y marque en ce que le degré de richesse, qui conditionne le passage d'un degré à l'autre (aux îles Banks il y en a 18) dépend du *mana* de l'individu, et que, par suite, plus le rang de cet individu est élevé dans le suqe, plus il est considéré comme ayant de *mana* ²⁴⁴, chaque degré de suqe ayant ainsi une quantité de *mana* plus ou moins grande, de même que les fraternités amérindiennes ont du *manitou*, de *l'orenda*, du *naual*, etc.

En ce qui concerne l'initiation aux classes d'âge, je n'examinerai ici en détail que les cérémonies d'âge chez les Masai ; pour plusieurs tribus australiennes, le fait que les rites se répartissent sur une durée plus ou moins longue a fait confondre par Schurtz ²⁴⁵ et par Webster ²⁴⁶ les rites d'initiation au groupe totémique avec des rites de passage aux classes successives.

Chez les Masai « la puberté se produit vers 12 ans ²⁴⁷ », la circoncision des garçons a lieu « dès qu'ils sont assez forts, c'est-à-dire entre 12 et 16 ans », parfois plus tôt si les parents sont riches, mais plus tard s'ils sont pauvres, et jusqu'à ce qu'ils aient le moyen de [122] payer les frais de la cérémonie : preuve qu'ici aussi la puberté sociale diffère de la puberté physique. La circoncision a lieu tous les quatre ou cinq ans, et tous ceux qui sont circoncis en même temps forment une classe d'âge portant un nom spécial choisi par le chef ²⁴⁸. Chez les Masai anglais, un garçon ou une fille ne peuvent être circoncis que si leur père s'est soumis à une cérémonie dite « passage de la haie », par laquelle il accepte de devenir « un vieillard » et de s'appeler dorénavant Le-père-de [son enfant] ²⁴⁹ ; la séquence des cérémonies est chez

²⁴³ Cf. *ibidem*, p. 110-112, un passage très intéressant pour la valeur magico-religieuse des repas cérémoniels en commun.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.

²⁴⁵ H. Schurtz, *loc. cit.*, p. 141-151 ; il a de plus introduit dans sa discussion une autre catégorie, celle des groupes matrimoniaux ou phratries.

²⁴⁶ Webster, *loc. cit.*, p. 84-85.

²⁴⁷ M. Merker, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 55 ; il s'agit sans doute de la puberté physiologique, mais il n'est pas dit si c'est celle des garçons ou des filles.

²⁴⁸ Merker, *ibidem*, p. 60-61.

²⁴⁹ A. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1903, p. 294-295.

eux la suivante : 1° tous les candidats s'assemblent, sans armes ; 2° ils s'enduisent d'argile blanche et pendant deux ou trois mois courent de kraal en kraal ; 3° on leur rase la tête, puis on tue un bœuf ou un mouton ; 4° le lendemain ils vont couper chacun un arbre (*asparagus*, sp.), que les filles plantent devant la hutte de chaque candidat ; 5° le lendemain ils se mettent à l'air froid et se lavent à l'eau froide [pour s'insensibiliser, Merker] ; 6° l'opérateur coupe le prépuce, et la peau de bœuf contenant le sang est placée sur le lit du garçon ; 7° ceux-ci restent enfermés quatre jours ; 8° puis ils sortent et agacent les filles, et souvent s'habillent en femmes ; ils se peignent le visage d'argile blanche ; 9° ils se ceignent la tête de petits oiseaux et de plumes d'autruche ; guéris, on les rase et dès que les cheveux ont repoussé assez longs pour pouvoir être tressés, ils sont dits il-muran, guerriers. Pour les [123] filles : 1° on tue un bœuf ou un mouton ; 2° l'opération se fait dans la maison ; 3° elles se ceignent la tête de feuilles de palmier doum ou d'herbes ; 4° guéries, on les marie ²⁵⁰. Chez les Masai allemands, la séquence est la même, sauf que : 1° après l'opération il y a un grand repas auquel participent les pères des circoncis et tous les hommes du voisinage ; 2° les jeunes guerriers [célibataires], dansent et s'amuse avec les jeunes filles leurs maîtresses ; 3° la réclusion des opérés dure 7 jours ; 4° le jour de la première sortie, ils tuent un bouc blanc dont ils se partagent la chair et dont ils jettent les os au feu. Pour les filles : 1° on en circonçoit plusieurs à la fois ; 2° on leur rase la tête ; 3° elles restent chez elles jusqu'à ce que la blessure soit cicatrisée ; 4° elles se ceignent la tête d'herbes où elles plantent une plume d'autruche et s'enduisent le visage d'argile blanche ; 5° toutes les femmes du kraal prennent part à un repas en commun ; 6° aussitôt après le fiancé paie ce qu'il reste de la dot, et le mariage a lieu bientôt ²⁵¹. D'où ressort que les cérémonies en question, si elles sont indépendantes de la puberté, ont au moins un caractère sexuel puisqu'elles agrègent les circoncis à la société sexuelle adulte. On remarquera que si en outre l'opération a pour but le mariage, c'est en tant que celui-ci est une institution sociale, mais non comme union des sexes. Car avant la circoncision, et à partir d'un âge que Merker n'indique [124] pas, les petites filles vivent dans le kraal des jeunes guerriers (première-

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 296-299.

²⁵¹ Merker, *loc. cit.*, p. 60-66.

re classe d'âge), chacune ayant son ou ses amants, la condition absolue étant qu'elle ne doit pas devenir enceinte ²⁵².

Pour les filles, la classe d'âge suivante est celle des femmes mariées, les cheveux gris et la ménopause marquant la dernière classe d'âge. Les garçons ont d'abord été garçons (aijoni), puis candidats (siboli) ; pendant deux ans, comme guerriers, ils sont novices ou apprentis (barnoti), après quoi, ils deviennent guerriers proprement dits (morâni). Ils le restent jusqu'à 28-30 ans, puis se marient et deviennent adultes (moruo) ²⁵³. Ainsi les cérémonies du mariage ont ici, comme chez bien d'autres peuples, le caractère d'un rite de passage d'une classe d'âge à une autre.

Il me faut encore signaler les rites des Wayao parce qu'ils participent à la fois des rites de classes d'âge et des rites d'étapes et de marges successives comme on les rencontre chez les Toda de l'Inde par exemple. *L'unyago* des filles Wayao se divise en quatre étapes : 1° *chiputu* ; de l'âge de 7, 8 ou 9 ans jusqu'à la première menstruation ; réclusion, instruction d'ordre sexuel, déformation systématique des petites lèvres jusqu'à 7 centimètres de longueur et davantage, danses érotiques, etc. ; 2° *matengusi* ; [125] fête de la première menstruation ; pendant le *chiputu*, la fille a été mariée, mais elle quitte son mari dès les premières règles ; réclusion ; on lui enseigne les tabous relatifs à la période des règles ; 3° *chituumbu* ; ensemble des rites de la première grossesse ; le 5° mois, on rase les cheveux ; le 6^e, réclusion ; instruction dans les choses de la maternité et les tabous des femmes enceintes ; 4° *wamwana* : premier accouchement ; le droit à reprendre les relations sexuelles n'est accordé au mari que sur sa demande par le chef du village, quand l'enfant peut s'asseoir, ou quand il a 6 ou 7 mois. Dans toutes ces cérémonies, la solidarité sexuelle s'exprime très nettement ²⁵⁴. On voit quelle extension prennent chez les Wayao les « rites d'initiation ».

²⁵² *Ibidem*, p. 83.

²⁵³ *Ibidem*, p. 66-67 ; je renvoie au livre de Merker pour les détails : se marier chez les Masai c'est changer de manière de vivre de fond en comble, bien autrement que chez nous.

²⁵⁴ K. Weule, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Ostafrikas*, Berlin, 1908, Mitteil. Deutsch. Schutzgeb. Ergänz.-Heft n° -1, 4°, p. 31-34.

Chez certains Amérindiens (Arapaho ²⁵⁵, etc.), le passage d'une classe à une autre comporte un rituel d'aspect plus magico-religieux, mais chez la plupart des populations où existent des classes d'âge, ce sont des prouesses à la guerre ou en razzia ou encore des dons de toute sorte et des festins offerts qui déterminent l'avancement, l'âge n'entrant jamais très strictement en ligne de compte.

Je passe aux rites d'entrée dans le christianisme, l'islam et les mystères antiques, bien que ces derniers appartiennent à la même catégorie que les fraternités [126] magico-religieuses des Indiens Pueblos. Mais le christianisme a tant fait d'emprunts aux mystères égyptiens, syriens, asianiques et grecs qu'il est malaisé de comprendre l'un sans tenir compte des autres. Le but économique, tantôt spécialement agraire, tantôt économique général (multiplication de tous les moyens de subsistance et de vie, animaux, végétaux, fécondité de la terre, irrigation, etc., cours régulier des astres divins qui conditionne la vie générale) des mystères antiques (Osiris, Isis, Adonis et Déesse syrienne, Attis, Dionysos, et même Orphisme, etc.), a été bien établi par les recherches de Mannhardt ²⁵⁶, J.-G. Frazer ²⁵⁷, S. Reinach ²⁵⁸, Miss Harrison ²⁵⁹, Goblet d'Alviella ²⁶⁰, Fr. Cumon ²⁶¹, etc. Mais les rites qui constituent ces cérémonies n'ont été bien étudiés qu'en tant que rites sympathiques de multiplication ou de fécondation et de coercition sur le mécanisme cosmique et terrestre.

Leurs séquences par contre n'ont guère été examinées ²⁶², alors que l'étude de certains rituels modernes qui sont connus dans le plus grand détail (Australie, [127] Indiens Pueblos) de même que celle des livres

²⁵⁵ Cf. A.-L. Kroeber, *The Arapaho*, Bull. Am. Mus. Nat. Hist., New-York, t. XVIII (1904), p. 156-158.

²⁵⁶ W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, 2e édit., Berlin, 1904.

²⁵⁷ J.-G. Frazer, *The Golden Bough* et *Adonis, Attis, Osiris*, 2e éd., Londres, 1907.

²⁵⁸ S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*. 3 vol., 1906-1908 ; cf. surtout t. I, p. 85-122.

²⁵⁹ Miss Harrison, *Prolegomena to the study of greek Religion*, Cambridge, 1903.

²⁶⁰ Goblet d'Alviella, *Revue de l'hist. des religions*, 1902 et 1903.

²⁶¹ Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907.

²⁶² Miss Harrison, *loc. cit.*, p. 155, écrit même : « l'ordre exact des divers rites de l'initiation est certes de peu d'importance ! »

rito-logiques anciens (Égypte, Inde), prouve que toujours pour les grandes lignes et parfois pour les moindres détails, l'ordre dans lequel les rites se suivent et doivent être exécutés est en soi, déjà, un élément magico-religieux d'une portée essentielle. L'objet principal de ce livre est précisément de réagir contre le procédé « folkloriste » ou « anthropologique », qui consiste à extraire d'une séquence divers rites, soit positifs ou négatifs, et à les considérer isolément, leur ôtant ainsi leur raison d'être principale et leur situation logique dans l'ensemble des mécanismes.

Par « mystères », Miss Harrison ²⁶³ entend « un rite où l'on exhibe certains *sacra* qui ne sauraient être vus par l'adorateur s'il n'a subi une certaine purification ». J'entends par « mystères » : l'ensemble des cérémonies qui, faisant passer le néophyte du monde profane au monde sacré, le mettent avec ce dernier en communication directe et définitive. L'exhibition des *sacra*, à Éleusis comme en Australie (*churinga*, rhombe sacré) ou en Amérique (masques, épis sacrés, *kacinas*, etc.), est le rite culminant, mais ne constitue pas à lui seul les « mystères ». Voici la séquence des rites d'initiation à Éleusis ²⁶⁴ : 1° on assemble les candidats [128] et l'hiérophante met de côté, par un interdit (tahou), tous ceux dont les mains sont impures et qui parlent d'une manière inintelligible ²⁶⁵ ; ce choix se retrouve en Afrique, lors de l'initiation aux sociétés secrètes, et c'est un prêtre magicien qui en est chargé ; 2° ces néophytes étaient introduits dans l'Éleusinion et, en

²⁶³ *Loc. cit.*, p. 151.

²⁶⁴ Pour les mystères d'Éleusis j'ai utilisé le livre cité de Miss Harrison, puis : P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis* : I, *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1895, et II, *Les grands mystères d'Éleusis*, Paris, 1900 ; Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis*, *Rev. de l'hist. des Rel.*, 1902, t. XLVI, p. 173-203 et 339-362 ; 1903, t. XLVII, p. 1-33 et 141-173 ; je laisse de côté, comme n'ayant rien à faire avec l'initiation proprement dite les cérémonies des 13 (départ des éphèbes pour Eleusis) et 14 (apport des *sacra {hiera}* à Athènes) Boeodromion. On sait que la connaissance des rites, la direction des cérémonies, la protection des *sacra*, etc., étaient réservées à certaines familles (Eumolpides, etc.) ; de même en Australie, chez les Pueblos, etc., ce sont des clans déterminés (totémiques ou non) qui « possèdent les mystères ». Sur les instructeurs (mystagogues) cf. Foucart, *loc. cit.*, II, p. 93-95.

²⁶⁵ Cf. Foucart, *loc. cit.*, I, p. 31-33 et II, p. 110-111 ; Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 354-355.

pénétrant dans l'enceinte, se sacralisaient au vase d'eau sacrée placé près de la porte [cf. nos bénitiers] ; 3° *Alade mysthai !* : on conduit [en courant ?] les néophytes au bord de la mer ; cette course est dite *elasis*, écartement ou bannissement, sens qui se retrouve peut-être dans *pompè* ²⁶⁶ ; ce rite a été interprété jusqu'ici comme un « écartement des influences mauvaises, ou des démons, ou du mal » ; j'y vois un rite de séparation du profane de sa vie antérieure, rite préliminaire renforcé par le suivant ; 4° bain dans la mer ; ceci est un rite dit de purification : on lave le néophyte de sa qualité de profane et d'impur ; chaque néophyte portait un porc, qu'il baignait en même temps que lui, rite qui rappelle un [129] grand nombre de rites mélanésiens ²⁶⁷ ; 5° retour à l'Éleusinion et sacrifice, cérémonie qui clôture le premier acte. Les mystes qui avaient pris part aux cérémonies des 15 et 16 Boédromion et reçu l'instruction des petits mystères, les néophytes, ne paraissaient plus en public après la course à la mer et le sacrifice, mais attendaient dans la retraite (tabous alimentaires, etc.) le départ pour Éleusis ; 6° 19-20 Boédromion, procession d'Athènes à Éleusis (20 kil.) avec transport de Iacchos et des *sacra* à l'Éleusinion et nombreuses stations en cours de route : dans le quartier du Figuier sacré, au palais de Crocon (safran), au domaine de Raria (l'aire sacrée), au puits Callichoros, à la pierre de Déméter, etc., stations qui ont toutes un caractère agraire ²⁶⁸ ; 7° entrée à l'intérieur de l'enceinte dont les murs élevés avaient, comme à Athènes, pour but de dérober aux profanes ce qui se passait dans le monde sacré ; l'interdiction d'entrer portait sur le temenos entier et avait pour sanction la mort, au moins les jours de mystères. Ensuite on manque de renseignements sur le détail des cérémonies. On sait du moins que l'initiation comportait ²⁶⁹ : a) un voyage à travers une salle divisée en compartiments sombres représentant chacun une région des enfers ; la montée d'un escalier ; l'arrivée dans des régions vivement éclairées et l'entrée dans [130] le megaron avec exhibition des *sacra* ²⁷⁰ ; b) une représentation de l'enlèvement de Coré, avec des éléments inconnus des profanes et non

²⁶⁶ Harrison, *loc. cit.*, p. 152 et S. Reinach, *loc. cit.*, t. II, p. 347-362.

²⁶⁷ Cf. les travaux cités de W. Ellis, Codrington, etc., et pour Demeter-Trueie, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 189-190.

²⁶⁸ Cf. sur ces deux premières stations, S. Reinach, *loc. cit.*, t. III, p. 102-104.

²⁶⁹ Cf. Foucart, *loc. cit.*, I, p. 43-74 et II, p. 137-139.

²⁷⁰ Voir sur ces *sacra* et leur caractère, Harrison, *loc. cit.*, p. 158-161.

compris dans la légende qui avait cours dans le vulgaire. Cette partie répond exactement aux représentations, lors des cérémonies australiennes, des actes des Ancêtres de l'Alcheringa. La première, elle aussi, est presque universelle : les novices éteint morts au monde profane parcourent l'Hadès puis renaissent, mais au monde sacré ²⁷¹ ; 8° puis venaient des rites de toutes sortes, des chants, des danses, des processions, sur lesquels on n'a pas de renseignements précis ²⁷².

On voit que, dans ses grandes lignes, l'initiation aux mystères d'Éleusis répond, pour la séquence des rites, aux cérémonies de la même catégorie que nous avons examinées déjà. Cette même séquence se retrouve également avec la dramatisation de la mort et de la renaissance du novice, dans l'initiation à l'orphisme, aux sociétés religieuses thraces, de Dionysos, de Milhra ²⁷³ (initiation par étapes), d'Attis, d'Adonis, d'Isis, etc. [131] L'initiation à la « fraternité isiaque » est assez connue, et « le passage par les éléments » dont parle Apulée exprime mieux encore que le voyage par l'Hadès ²⁷⁴, l'idée de mort du néophyte, puisqu'on admettait même, à ce qu'il semble, qu'il se décomposait pour ensuite se recomposer et former un individu nouveau.

²⁷¹ C'est pourquoi Plutarque disait : « s'initier, c'est mourir » ; par contre l'initiation aux mystères orphiques était « un mariage sacré » ou une « naissance sacrée ».

²⁷² Il va de soi que ni pour l'ensemble, ni pour les détails, la théorie de M. Foucart sur l'origine égyptienne des mystères d'Éleusis ne me paraît admissible : c'est la nécessité d'exprimer par des actes les idées de passage d'un état à un autre qui conditionne les ressemblances où M. Foucart voit des emprunts ; et comment expliquer l'exacte similitude des rites grecs, égyptiens ou asiatiques avec ceux des Australiens, des Nègres Bantous ou Guinéens et des Indiens de l'Amérique du Nord ?

²⁷³ Cf. sur l'initiation aux sept grades et le passage de l'âme du néophyte successivement à travers les sept sphères planétaires, les références et la discussion de Cumont, *loc. cit.*, p. 299-300 et 310.

²⁷⁴ Sur ces voyages au pays des morts, cf. L. de Félice, *L'Autre monde, mythes et légendes, le purgatoire de saint Patrice*, Paris, 1906, qui n'a pas vu cependant que ces mythes et légendes peuvent, en certains cas, n'être que les résidus oraux de rites d'initiation ; car il ne faut pas oublier que, dans les cérémonies d'initiation surtout, les vieillards, instructeurs, chefs de cérémonies, etc., racontent ce que d'autres membres de la « société » exécutent ; cf. entre autres mes *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. IX, *Mythe et Rite*. Pour la théorie générale, voir le chap. VIII du présent volume.

Même idée encore dans les rites d'initiation au culte d'Attis. Je rappelle d'abord qu'Attis, comme Adonis et en général les divinités de la végétation meurent en automne et renaissent au printemps, et que les cérémonies de leur culte comportent : 1° la représentation dramatique de cette mort, avec tabous funéraires (deuil, etc.), lamentations ; 2° la période de marge avec arrêt de la vie ordinaire ; 3° la résurrection, ou plutôt la renaissance. Ceci a été établi jusqu'à la minutie par Mannhardt, Frazer ²⁷⁵ et leurs disciples, mais ils n'ont pas vu que ces ensembles cérémoniels sont des ensembles de rites du passage à la fois cosmique, religieux et économique qui ne [132] constituent qu'une fraction d'une catégorie beaucoup plus vaste, et qu'il est de l'objet du présent livre de délimiter. C'est ainsi que la mort, la marge et la résurrection sont aussi un élément de cérémonies de la grossesse, de l'accouchement, de l'initiation à des sociétés sans but agraire, des fiançailles, du mariage et des funérailles ²⁷⁶. Étant donné qu'Attis meurt puis renaît, il se conçoit que les rites d'initiation fassent eux aussi mourir et renaître son futur adorateur : 1° il jeûne, c'est-à-dire fait partir de son corps l'impureté profane ; 2° il mange et boit dans les *sacra* (tambour et cymbale) ; 3° descendu dans une fosse, il reçoit sur tout son corps le sang d'un taureau sacrifié au-dessus de lui ²⁷⁷, puis sort de la fosse, rouge des pieds à la tête ; 4° pendant plusieurs jours on ne le nourrit que de lait comme un nouveau-né. Il me semble en conséquence que le rite sanglant, où l'on voit communément un baptême au sens chrétien du mot, en tant que rite de rémission des péchés, ceci sur la foi d'informateurs après tout récents (Clément d'Alexandrie, Firmicus Maternus, etc.) avait à l'origine un sens direct et matériel : le néophyte sortait ensanglanté de la fosse comme le nouveau-né sort ensanglanté du corps maternel.

Sous l'influence des cultes tant asianiques que grecs et égyptiens, la communauté des chrétiens, [133] d'abord uniforme, se répartit peu à

²⁷⁵ J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2e éd., p. 229-230.

²⁷⁶ Voir plus loin, au chapitre IX.

²⁷⁷ La place me manque pour discuter le taurobole et le criobole ; mais il me semble qu'aucune des interprétations proposées jusqu'ici ne saurait être admise, étant donnés certains parallèles demi-civilisés et ce qui est dit ici des rites de passage.

peu en classes qui correspondent aux degrés des mystères ²⁷⁸ ; les rites d'admission se compliquèrent peu à peu et furent systématisés dans *l'ordo baptismi* (début du XI^e siècle) et dans le sacramentaire de Gélase. Grâce à la rapide diffusion du christianisme, le moment vint vite où l'on n'eut plus à baptiser que des enfants, mais le rituel conserva longtemps nombre de traits qui ne conviennent qu'à un baptême d'adultes. C'est donc celui-ci que j'examinerai ici. Le premier degré était celui des catéchumènes ; l'entrée à ce degré comprenait : 1° l'exsufflation, avec une formule d'exorcisme ; 2° le signe de croix sur le front ; 3° l'administration de sel exorcisé. Comme on voit, ces rites sont, non plus directs comme chez certains demi-civilisés, mais déjà, comme chez certains Nègres et certains Amérindiens, animistes ²⁷⁹ ; le premier rite est un rite de séparation ; le deuxième sépare et agrège à la fois et équivaut au marquage (σφραγή) des mystères grecs et du christianisme primitif ²⁸⁰ ; le troisième rite est un rite d'agrégation, d'après surtout la prière qui l'accompagne ²⁸¹. Puis vient la période de marge : le catéchumène, tout comme l'initié aux petits mystères, [134] peut assister aux assemblées religieuses, a une place spéciale à l'église, mais doit se retirer avant le commencement des vrais mystères (messe). On le soumettait périodiquement à des exorcismes, de manière à le séparer de plus en plus du monde non-chrétien ; on l'instruisait progressivement, on lui « ouvrait les oreilles ». Après un dernier exorcisme venait *l'effeta* : le prêtre ayant humecté son doigt de salive touchait le dessus de la lèvre supérieure et les oreilles de chaque catéchumène ; les candidats se déshabillaient, on leur oignait avec de l'huile consacrée le dos et la poitrine ²⁸², ils renonçaient à Satan, juraient de se lier au Christ et récitaient le *Credo*. C'est la fin de la période de marge, qui comprend à la fois des rites de séparation et des

²⁷⁸ Voir les travaux cités de Goblet d'Alviella, S. Reinach et Cumont, puis E. Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the Christian Church* (Hibbert Lectures, 1888), Londres, 1904 et Duchêne, *Les origines du culte chrétien*, 3^e éd., 1902.

²⁷⁹ Cf. sur les origines de ces rites animistes, Hatch, *loc. cit.*, p. 20, note 1 et S. Reinach, *loc. cit.*, t. II, p. 359-361 [*l'abrenuntiatio*].

²⁸⁰ Voir Hatch, *loc. cit.*, p. 295 et note.

²⁸¹ Duchêne, *loc. cit.*, p. 296-297.

²⁸² Cf. le rite pueblo cité ci-dessus p. 113 et la séquence dans l'extrême-onction, qui est un rite de passage du monde des vivants chrétiens à celui des morts chrétiens.

rites préparatoires d'agrégation ; la durée de cette période n'était pas limitée ; on pouvait y demeurer jusqu'à la veille de la mort. Puis venaient les rites d'agrégation proprement dits. On bénissait l'eau ²⁸³, on en aspergeait le catéchumène qui se trouvait ainsi *regeneratus, reconçu*, [135] d'après les termes mêmes de la prière prononcée lors du rite suivant ²⁸⁴. Les baptisés quittaient leurs vêtements pour en revêtir de blancs, avec l'aide de leurs parrains et marraines ²⁸⁵. Ils se groupaient devant l'évêque, qui les « marquait » du signe de la croix, rite évident d'appropriation à la divinité ²⁸⁶ et d'agrégation à la communauté des fidèles. C'est alors seulement qu'on admettait les néophytes à la communion. Après quoi on leur faisait boire une boisson consacrée quelques instants auparavant, faite de miel, d'eau et de lait qu'Usener a rattachée, à tort selon Duchêne, aux mystères de Dionysos, et à propos de laquelle je remarque surtout ceci : qu'elle était la boisson qu'on donnait aux nouveaux-nés, sans doute avant la montée du lait de la mère. La « renaissance » se marquait enfin par une procession des baptisés portant des cierges allumés, la Grande Lumière rappelant celle des mystères grecs et indiquant en tout, cas que les « morts » étaient nés à la lumière du « vrai jour ».

Tel est le scénario du Rituel romain ; les mêmes idées et la même séquence se retrouvent dans le [136] Rituel gallican. Cependant il ne faut pas oublier que toute cette systématisation du rituel du baptême

²⁸³ Voir Duchêne, *loc. cit.*, p. 311 ; 321, et Dieterich, *Mutter Erde*, p. 114-115, dont l'interprétation sexuelle directe doit être complétée par ceci que les catéchumènes, tout comme l'enfant brahmane, sont morts et doivent être conçus à nouveau. — On remarquera que dans les plus anciennes églises chrétiennes, le baptistère se trouvait en dehors de l'église, en sorte que jusqu'au moyen âge les catéchumènes, pénitents, nouveau-nés et frais baptisés devaient rester dans une région liminaire. D'ailleurs, les temples de tous les peuples ont ainsi une cour, un vestibule, un tambour, qui empêche le passage brusque du profane au sacré.

²⁸⁴ Le verbe *regenerare* doit être pris au sens littéral.

²⁸⁵ C'est dans les questions posées au parrain et à la marraine, et dans leurs réponses que se marque le mieux la destination première de tout ce rituel ; on comparera, à ce point de vue, le rituel orthodoxe et les pratiques des Slaves modernes. La place me manque pour une étude de la parenté spéciale créée par le parrainage dans les rites d'initiation tant demi-civilisés que chrétiens.

²⁸⁶ Cf. sur le passage de la condition humaine à la condition divine, Farnell, *Evolution of Religion*, Londres, 1905, p. 49 ; S. Reinach, *loc. cit.*, t. I, p. 127.

est relativement récente et qu'aux premiers siècles les rites étaient moins nombreux et moins compliqués. Il y a eu influence puissante du gnosticisme, qui possédait lui aussi des degrés et des rites d'initiations successives rentrant dans notre schéma des rites de passage ²⁸⁷. Le baptême chrétien primitif comprenait : 1° un jeûne ; 2° une immersion ou une aspersion d'eau consacrée. D'ailleurs, selon les lieux et les époques, il s'est adjoint à la séquence fondamentale toutes sortes de rites de détail (de purification, d'exorcisation, etc.), ceci sous l'influence de croyances et de pratiques locales.

Il serait facile encore de montrer comment le rituel de la messe est constitué par une séquence de rites de séparation, de marge et d'agrégation, la seule distinction théorique entre l'initiation et la messe étant que celle-ci est une initiation périodiquement renouvelée, tout comme le sacrifice du soma dans l'Inde védique et en général, les sacrifices ayant pour objet d'assurer le cours normal des choses à la fois cosmiques et humaines.

Comme on sait, l'admission à l'Islam se fait par la circoncision et la récitation de la fatiha ; cependant une étude détaillée tant de récits de conversion éclatante que des variations du rituel de la circoncision chez les diverses populations musulmanes, ferait voir [137] que là où il y a tendance à un développement rituel, par exemple en Asie-Mineure, au Caucase, en Asie-Centrale, dans l'Inde, le schéma tripartite ici dégagé se distingue également.

On retrouve encore la même séquence lors du passage d'une religion à une autre, le rite de séparation consistant alors dans l'abjuration ²⁸⁸. Lors du retour à la religion primitive, par exemple dans le rituel chrétien de la pénitence, le pénitent était considéré comme un chrétien qui a perdu, pour une raison ou une autre, son initiation et s'efforce de la recouvrer ; l'instruction religieuse et les examens étaient remplacés par des « exercices ascétiques » : ne pas se marier, rompre un mariage conclu, se démettre de ses fonctions, austérité alimentaire et somptuaire ; bref, le pénitent était beaucoup plus « séparé » du monde profane que le catéchumène ; la pénitence se terminait par une imposition de mains de l'évêque, une confession publique du

²⁸⁷ Cf. entre autres Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 145-146.

²⁸⁸ Sur le rituel de l'abjuration de l'Islam, voir Montet, dans la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, t. LIII, p. 145-163 et Ebersold, *ib.*, t. LIV, p. 230-231.

pénitent qui, ensuite, devait prendre le deuil ou se retirer dans un couvent, la cérémonie de réagrégation à la communauté des fidèles comprenant une admonestation, une prière de « réconciliation » et, en Espagne, la cérémonie de *l'indulgentia* ²⁸⁹.

Je passe aux rites d'initiation aux confréries religieuses. Je laisserai de côté les cérémonies d'entrée [138] dans les confréries bouddhiques, pour lesquelles les documents sont aisément accessibles ²⁹⁰ et je citerai celle de l'entrée dans la secte des Sikhs ²⁹¹ : on consacre, par des prières, de l'eau sucrée qu'on remue avec un petit poignard ; on en jette sur la tête et les yeux du néophyte, qui boit le reste ; puis il mange, avec les consécrateurs, d'une sorte spéciale de pâté ; « ceci régénère le néophyte » qui, en réponse aux questions posées, doit dire, quelle que soit sa nationalité, qu'il est né à Patna, qu'il habite à Aliwalia, lieu de naissance et domicile du Guru Govind Singh, et qu'il est le fils de Govind Singh, le dernier des Dix Guru des Sikh. Dans les cérémonies d'initiation à la secte Chamâr du Sinnârâyani, il y a un noviciat de cinq jours ; puis le néophyte lave le gros orteil du Guru et boit l'eau, et distribue des gâteaux aux membres de la confrérie ; en outre on brûle du camphre ²⁹², etc.

L'initiation aux confréries musulmanes est appelée au Maroc *ouird*, descente à l'abreuvoir, fait de s'abreuver, et l'acte de boire ou d'ingurgiter un liquide, ou d'en recevoir dans la bouche y est, en effet, le rite d'agrégation principal : pour s'affiliera l'ordre des [139] Aïssaoua, le néophyte ouvre largement la bouche, et à trois reprises le chef de cérémonie lui crache dans le gosier ; à ce rite central, s'en adjoignent d'autres ²⁹³.

²⁸⁹ Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 3^e éd., p. 434-445.

²⁹⁰ Cf. entre autres, Oldenberg, *Le Bouddah, sa vie. sa doctrine, sa communauté*, Paris, 2^e édit., 1902 ; sur les rites d'initiation à la secte bouddhiste chinoise appelée Lung-hwa, cf. De Groot, *Sectarianism and religious persecution in China*, t.1, Amsterdam, 1903, p. 204-220.

²⁹¹ J.-C. Oman, *Cuits, customs, superstitions of India*, Londres, 1908, p. 95.

²⁹² *Census of India 1901*, Ethnographical appendices, Calcutta, 1903, p. 173-174. Un *guru* est une sorte de prêtre, de directeur de conscience et de morale, de confesseur ; je rappelle qu'il n'y a pas de clergé organisé et hiérarchisé dans l'Inde.

²⁹³ Cf. Montet, *Les confréries religieuses de l'Islam marocain*. Rev. de l'Hist. des Rel., 1902, t. XLV, p. 11 ; cf. encore Doutté, *Merrâkech*, p. 103, note 3.

L'ahd, ou rite d'initiation, est au Caire, d'après Lane, à peu près le même pour les diverses confréries : le novice s'assoit à terre en face du sheïkh et ils se donnent la main droite, en relevant les pouces qu'ils pressent l'un contre l'autre, la manche du sheïkh recouvrant les mains, et le novice répète après le sheïkh, un nombre déterminé de fois, certaines formules consacrées. Puis le nouvel initié baise la main du sheïkh. Ces rites sont identiques à ceux du contrat de mariage, sauf que les mains du fiancé et du représentant de la fiancée sont cachées sous un mouchoir, que les formules sont juridiques et que le fiancé ne baise les mains des assistants que s'il est de condition sociale inférieure ²⁹⁴.

Dans les cérémonies catholiques d'affiliation à un ordre religieux, il y a toujours une partie qui demeure fixée une fois pour toutes et conforme au Rituel, soit Romain, soit Gallican, etc., et une partie qui varie [140] avec l'ordre religieux. Ainsi l'entrée aux Carmélites comporte les rites des funérailles suivis de rites de résurrection.

Les vierges et prostituées sacrées, pour entrer dans leur nouvelle situation, se soumettent, elles aussi, à des cérémonies construites suivant le schéma des rites de passage. Voici d'abord la séquence dans la consécration des vierges catholiques, d'après le Pontifical Romain ²⁹⁵ : 1° on amène les vierges revêtues de l'habit du noviciat, « sans voiles, ni manteaux, ni capuchons » ; 2° elles allument leurs cierges et s'agenouillent deux à deux ; 3° par trois fois le pontife leur dit : venez, et elles s'approchent de lui en trois étapes ; 4° elles se placent debout en cercle, puis chacune vient lui promettre de consacrer sa virginité ; 5° il leur demande si elles acceptent « d'être bénies, consacrées et unies comme, épouses de N.-S. Jésus-Christ » : « nous le voulons » ; 6° l'évêque chante le *Veni Creator spiritus* et bénit les habits futurs des vierges ; 7° elles quittent leurs habits ordinaires et revêtent les autres ;

Sur la salive comme rite d'agrégation, S. Hartland, *Legend of Persens*, t. II, p. 258-276 : mais cracher sur quelqu'un est parfois aussi un rite de séparation, Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londres, 1904, p. 213 et d'expulsion de la communauté : Tsiganes : *Journ. Gypsy-lore Soc*, N. Ser., t. II (1908), p. 185.

²⁹⁴ E.W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, éd. de 1895, 8e, p. 252-253 et 174-175.

²⁹⁵ Migne, *Encyclopédie théologique*, t. XVII : Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* (t. III), col. 539-563.

8° il bénit les voiles ²⁹⁶, puis les anneaux, puis les couronnes ; 9° les vierges chantent : « J'ai méprisé le royaume du monde et tout l'ornement du siècle... mon cœur ne se contient plus, c'est au roi que je suis [141] dévouée. Lui que j'ai vu » ; 10° le pontife prie, puis récite le *vere dignum*... ; il remet sa mitre et dit : « venez âme chérie, vous serez mon trône ; le roi a recherché votre union » ; 11° elles s'avancent deux par deux, s'agenouillent, et « le pontife met le voile sur la tête de chacune, le fait descendre sur les épaules et sur la poitrine et l'avance jusqu'aux yeux, disant : recevez le voile sacré pour preuve que vous avez méprisé le monde et que... vous vous êtes... constituée l'épouse de Jésus Christ » ; 12° toutes étant voilées, il les rappelle : « venez célébrer vos noces, etc. », et il place l'anneau à l'annulaire de leur main droite, disant : « Je vous unis, etc. » ; 13° même cérémonie avec la couronne ; 14° chants liturgiques, oraisons, alléluia, communion, bénédiction, et pour les couvents dont les nonnes ont le droit de commencer les heures canoniales et de lire l'office dans l'église, remise rituelle du Bréviaire ; 15° enfin remise des vierges consacrées à l'abbesse. Les idées mises en œuvre sont : la séparation du monde profane par le changement d'habit et le voilement ; l'agrégation au monde divin par un mariage avec Jésus-Christ, l'anneau et la couronne étant aussi les objets rituels du mariage séculier. On notera que les rites de séparation terminent ici la marge (noviciat) qui se marque par une demi-réclusion, la réclusion complète suivant la consécration, et le noviciat comme la consécration se marquant aussi par une séparation matérielle (couvent, grille, etc.) du monde profane.

On est mal renseigné sur le rituel de consécration [142] des prostituées sacrées de l'antiquité ²⁹⁷. Je citerai en conséquence quelques rites hindous. Dans la caste des Kaikôlan musiciens, de Coimbatore, au moins une fille de chaque famille doit être attachée au service du temple comme danseuse, musicienne et prostituée. La première série de cérémonies équivaut aux fiançailles, et la seconde série au mariage : le tâli (équivalent de notre anneau) lui est lié autour du cou par un brah-

²⁹⁶ Il n'existe pas de description ancienne de ces rites ; en tout cas ce voilement n'a rien à taire avec le voile, remplaçant de la peau de mouton romaine, qu'on tendait au-dessus des époux lors du mariage chrétien primitif.

²⁹⁷ Je ne m'occupe pas ici de la prostitution sacrée temporaire (Mylitta, Héliopolis, Anaitis) ; cf. H.-S. Hartland, *At the temple of Mylitta*, Anthropological Essays, presented to E.-B. Tylor, Oxford, 1907, p. 189-202.

mane comme pour les fiançailles et le mariage ; l'oncle maternel lui attache un bandeau d'or autour du front et la place sur une planche devant les gens. Lors du premier coït, on place d'abord un sabre pendant quelques minutes entre les deux personnes, rite nuptial très répandu dans l'Inde. Bref, les cérémonies de consécration à la divinité ne diffèrent que pour de petits détails des cérémonies nuptiales ordinaires ; il en est de même chez les Kaikôlan tisserands ²⁹⁸. Bien mieux, dans les cérémonies de consécration des Basavi (prostituées sacrées) du district de Bellary, un glaive représentant le fiancé absent est planté à côté de la novice assise, et elle le tient de la main droite ; après divers rites, elle se lève et va déposer le glaive dans le sanctuaire du dieu ; s'il s'agit d'une danseuse sacrée, le fiancé est remplacé par un tambour, et elle s'incline devant lui. [143] Les Basavi sont liées par le tali et tatouées du tchakra (disque évidé au centre) et d'un coquillage ²⁹⁹ (*turbinella rapa*).

Classes, castes et professions. Bien que l'appartenance à telle ou telle caste ou classe sociale soit héréditaire, tout comme l'est celle à tels ou tels groupes totémiques, magico-religieux, etc., il est rare que l'enfant en soit considéré comme un membre proprement dit, « complet », dès sa naissance. A un âge qui varie suivant les populations, il lui faut s'agrèger par des cérémonies qui se distinguent de celles dont il vient d'être parlé en ce que l'élément magico-religieux y est moindre, l'élément politico-juridique et social général étant au contraire le plus important. Chez les Lekugnen de la Colombie Britannique ³⁰⁰, il y a quatre classes : des chefs (héréditaire), des nobles (héréditaire), des roturiers et des esclaves ; il y a endogamie de classe, protocole rigide pour la vie quotidienne (place à table, etc.). L'appartenance à telle ou telle classe se marque par le nom, d'où la cérémonie de la dénomination, toujours postérieure aux cérémonies de la puberté. Le père organise un grand festin ; tous les invités étant réunis, il conduit son fils, accompagné des parrains, sur le toit de la maison (l'intérieur est creusé dans le sol), puis chante et danse l'un des chants et danses [144] de la famille. Puis vient une distribution de cadeaux au nom des ancê-

²⁹⁸ E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 4906, p. 29-30.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 40 ; cf. encore p. 41.

³⁰⁰ C. Hill-Tout, *Report on the Ethnology of the South-Eastern Tribes of Vancouver-Island, British Columbia*, Journ. Anthropol. Inst., t. XXXVII (1907). p. 308-310.

tres. Le père demande à une quarantaine de hauts nobles de servir de témoins. Deux chefs âgés s'avancent, ayant entre eux le jeune homme, et le plus vieux proclame à haute voix le nom et les titres de celui des ancêtres que le père désire donner à son fils ; ce sont d'ordinaire ceux du grand-père. Le consentement des assistants s'exprime par des battements de mains et des cris. Nouvelle distribution de cadeaux aux assistants, et si le père est riche, aux roturiers venus en curieux. Puis vient le repas en commun et le jeune homme n'est plus connu que sous le nom et le titre ainsi acquis. C'est là, comme on voit, une forme demi-civilisée de cérémonies qui ont été élaborées minutieusement ailleurs, comme dans l'Europe du moyen âge (cf. leur ressemblance avec la veillée des armes et le noviciat), au Japon, etc. Les marques extérieures sont ici les armoiries, auxquelles correspond pour les classes totémiques la représentation du totem, pour les classes d'âge et sociétés secrètes, les scarifications, tatouages, etc. L'imposition de l'armoire comme de la marque totémique, etc., est nettement un rite d'agrégation, de même que le « marquage » des mystères : seules les formes varient selon les peuples et le genre de groupement restreint ³⁰¹.

L'appartenance à la caste est, par définition, héréditaire ; [145] en outre là caste est spécialisée professionnellement et chacun a sa place assignée dans une hiérarchie précise ³⁰². Ainsi l'agrégation à la caste ne se présente que dans des conditions définies : 1° agrégation de l'enfant ; ces cérémonies rentrent dans la catégorie des cérémonies de l'enfance étudiées au chapitre V. Il va de soi que l'utilisation rituelle des instruments spéciaux de la profession prend ici une place importante ; elle n'est plus, comme pour des populations sans castes, un rite sympathique, mais un vrai rite d'agrégation de l'individu à une collectivité délimitée ; 2° on ne peut passer d'une caste inférieure à une caste supérieure, mais seulement aller de haut en bas. Il s'ensuit que les rites d'agrégation ou bien se simplifient, ou même pivotent : car c'est à la caste inférieure qu'est fait l'honneur, non pas aux nouveaux arrivants. D'autre part, certaines castes, dans certaines régions de l'Inde, sont

³⁰¹ Je développerai ceci dans mes « Débuts du Blason », en préparation ; cf. en attendant mon *Héraldisation de la marque de propriété*, Paris, *Revue Héraldique*, 1906.

³⁰² On consultera sur la théorie des castes : G. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, Paris, 1908.

primairement des tribus ; dans ce cas, les rites d'agrégation semblent faire abstraction de la valuation à base de caste, pour ne plus garder que les caractères des cérémonies accomplies ailleurs que dans l'Inde pour l'agrégation au clan ou à la tribu, d'un étranger ³⁰³ ; 3° enfin les rites de séparation jouent ici un rôle important, bien que l'élément conscient et volontaire puisse en être [146] absent ; chaque caste est séparée des autres par des tabous, et il suffit de toucher un individu d'une caste inférieure, ou de manger avec lui, ou de coucher sur sa couche, ou d'entrer dans sa maison, pour être automatiquement extrait de sa propre caste, sans pour cela d'ailleurs être agrégé à celle de l'individu qu'on a touché. Il arrive souvent dans ce cas, par exemple au Bengale ³⁰⁴, que le hors-caste se fait musulman, l'Islam, du moins en théorie et dans certaines régions de l'Inde, n'admettant pas la hiérarchie des castes. De même, des individus de toutes castes peuvent entrer dans les confréries religieuses bouddhistes vraies ou dans les « sectes » qui sont un compromis, à des degrés divers, entre l'hindouisme, le brahmanisme, le bouddhisme et l'islam, comme l'aryasamadj, le sinârâyani, etc.

Enfin l'entrée dans les professions comportait chez nous des cérémonies spéciales, comprenant quelques rites au moins de nature religieuse, surtout quand les corporations coïncidaient avec des confréries religieuses d'un caractère spécial. L'apprentissage, autrefois, s'il n'était pas une séparation du milieu antérieur, se terminait par des rites d'agrégation (repas en commun, etc.). Comme on sait, le recrutement des corporations était strictement réglementé. Pourtant [147] il ne faudrait pas croire que de nos jours toutes les barrières à l'intérieur de mêmes professions ou métiers, ou entre les divers métiers ou professions aient disparu. Les obstacles opposés au passage n'ont rien de rituel sans doute, mais il convient cependant d'en dire ici quelques

³⁰³ Pour des cas de cet ordre (repas en commun, rite d'agrégation alimentaire spécial), cf. Risley, *The tribes and castes of Bengal*, Calcutta, 1896, t. II, p. 41, 49, etc. — Je rappelle que l'agrégation à la caste peut se faire encore par le mariage. Dans les tribus des Nilghiri Hills, la fille change de caste par le mariage, d'où la cérémonie dite « la Tranchée tribale » : les femmes de la tribu préparent un repas auquel elles invitent la fiancée et ainsi la retranchent de sa caste primitive et l'admettent dans la leur.

³⁰⁴ Cf. A. van Gennep, *Pourquoi on se fait musulman au Bengale*, Revue des Idées du 15 décembre 1908, p. 549 et suiv.

mots parce que cette forme nouvelle correspond à des tendances dont les rites de passage sont une expression aussi, mais sur d'autres bases. Ainsi l'aide (l'aide-forgeron comme l'aide-menuisier, etc.), tend à rester aide toute sa vie, sans pouvoir, quelles que soient ses aptitudes personnelles, passer, sauf occasions exceptionnelles (par mariage quelquefois), dans la section adjacente (forgeron, menuisier, etc.). La forme aiguë de cette tendance s'est manifestée souvent aux États-Unis, sous forme par exemple de lutte entre les aides-maçons et les maçons, ces derniers interdisant aux aides de se servir de leurs instruments ³⁰⁵ (truelle, etc.). Comme l'a démontré C. Cornélissen ³⁰⁶, cette distinction ne dépend pas des aptitudes personnelles (force, adresse, etc.), mais bien d'une sorte de pression traditionnelle qui oblige l'individu à n'avancer que dans la section étroite où il a débuté ; on est apprenti-aide-maçon ou apprenti-maçon : et toute la vie ultérieure dépend de ce premier pas. Mais à l'intérieur des aides ou des compagnons, on passe assez facilement d'une vaste catégorie à une autre : d'aide-maçon à aide-tailleur [148] de pierres ; de charpentier à menuisier ou à ébéniste. D'autre part, si l'on examine toutes les hauteurs du salaire en tenant compte de tous ses facteurs, on constate qu'il oscille entre deux extrêmes, minimum et maximum, et qu'ici encore il existe une *marge* qu'il s'agit, pour l'individu, de franchir avant d'atteindre à la pleine satisfaction de ses besoins dans un pays, à une époque et dans un métier donnés ³⁰⁷.

La classe des brahmanes, des « deux-fois-nés » marque la transition entre la caste et la profession magico-sacerdotale. Ce terme de « deux-fois-né » indique nettement le rôle vrai des rites de passage, en ce sens que le brahmane, qui appartient à sa caste de par sa naissance, et lui est agrégé par des rites de l'enfance, subit ensuite des cérémonies d'initiation, où il meurt au monde antérieur et renaît au monde nouveau, et qui lui donnent le pouvoir de se livrer à l'activité magico-religieuse qui doit être sa spécialité professionnelle. Le brahmane étant un prêtre-né, on ne peut sans doute parler d'une ordination, au

³⁰⁵ *Bull. Bur. of Labor*, nov. 1906, Wash., p. 746-747.

³⁰⁶ C. Cornélissen, *Théorie du salaire et du travail salarié*, Paris, 1908, p. 173-201.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 658.

sens catholique, du brahmane ³⁰⁸ ; mais, quoi qu'en pense C. Bouglé ³⁰⁹, le noviciat et l'initiation sont nécessaires surtout à cause de l'importance des formules et de leur « prononciation juste » dans le rituel brahmanique. On naît brahmane, mais il faut [149] apprendre pour agir en brahmane. Autrement dit, à l'intérieur du monde sacré où vit le brahmane dès sa naissance, il y a trois compartiments, l'un préliminaire jusqu'à *l'upanayama* (introduction auprès du précepteur) l'autre liminaire (noviciat), le dernier postliminaire (sacerdoce). La succession de ces périodes est pour le brahmane identique à ce qu'elle est pour un fils de roi demi-civilisé, l'un et l'autre évoluant toujours à l'intérieur du monde sacré, alors qu'un non-brahmane ou un nègre quelconque n'évoluent, sauf pendant des périodes spéciales (initiation, sacrifice, etc.), qu'à l'intérieur du monde profane.

Les cérémonies comprennent ³¹⁰ : la tonsure, le bain, le changement de vêtements, la prise de possession du cœur, le changement de nom, la poignée de mains : l'enfant est mort. Novice (*brahmacârin*), il est soumis à des tabous de toutes sortes ; il s'instruit dans la littérature sacrée, apprend les formules et les gestes. L'union de l'enfant et du précepteur est identifiée à un mariage ; puis le précepteur « conçoit » au moment où il place la main sur l'épaule de l'enfant ; au 3^e jour, lorsqu'on récite la savitri, l'enfant renaît ; suivant d'autres textes, la naissance du brahmane a lieu « au moment où le sacrifice s'incline vers lui ». Ainsi, contrairement à ce qui a été constaté pour les cérémonies de l'initiation australiennes, congolaises, etc., la mort du novice ne dure pas tout le temps du noviciat. Celui du brahmane se prolonge [150] jusqu'à un moment dont les textes ne précisent pas l'époque. Puis vient la cérémonie du « retour » (*samâvartana*) : le novice dépouille les insignes du noviciat (ceinture, bâton, peau d'antilope) et les jette à l'eau ; il se baigne et revêt des vêtements neufs ³¹¹. Le voici réagrégé à la société sacrée générale, par séparation d'avec la marge, sacrée elle aussi.

³⁰⁸ Cf. Burnouf, *Essai sur le Vêda*, p. 283-285 et Bouglé, *Régime des castes*, p. 73-76.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 77. Mon interprétation concilie les points de vue de Burnouf et d'Oldenberg.

³¹⁰ Cf. Oldenberg, *La religion du Vêda*, Paris, 1903, p. 399-402.

³¹¹ Cf. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 350. Pour d'autres détails, voir V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, p. 84-85, etc.

Je n'insisterai pas sur le noviciat et les cérémonies d'ordination des prêtres catholiques et orthodoxes. On y reconnaîtra la même séquence de rites de séparation, de marge et d'agrégation, mais systématisée suivant des directions propres ³¹². La « tonsure », qui est à la fois un rite de séparation et d'agrégation, tout comme le voilement, parce qu'elle est une marque permanente, en est le rite principal. Étant ordonné, il reste au prêtre à dire sa première messe et cet acte rituel prend lui aussi, dans quelques cas, la forme d'un mariage. Souvent il se combine avec des rites nuptiaux locaux, comme dans certaines communes du Tyrol ³¹³ : l'Église y est personnifiée par une jeune fille, sœur ou proche parente du curé, et qui a de 8 à 12 ans. Tout comme une fiancée ordinaire, [151] on s'efforce de la « voler », c'est-à-dire de la conduire dans une auberge autre que celle où est préparé le repas de noces consécutif à la première messe ; on tire dès coups de fusil, on fait éclater des pétards, on chante des chansons nuptiales, même érotiques, bien que lors du repas la présence des prêtres amis du curé et de ses aides ou parrains soit de nature à calmer l'enthousiasme rituel. Les autorités ecclésiastiques ont d'ailleurs réussi à faire disparaître dans quelques diocèses ces coutumes, qui se maintiennent entre autres dans celui de Salzbourg.

Il y a, je crois, peu de groupements actuels qui possèdent un rituel aussi précis du pur et de l'impur que les Soubba ou Sabéens des environs de Bagdad. Lors du passage de l'un des grades ecclésiastiques à l'autre, le baptême joue un rôle important, ainsi que dans toute la vie des novices, diacres, prêtres et évêques. Le novice doit être fils légitime de prêtre ou d'évêque, être sans défaut corporel ; jugé digne après examen, il reçoit un baptême spécial, étudie de sept à dix-neuf ans, puis est ordonné diacre. Au bout de six mois ou un an, si le peuple assemblé le veut, on l'ordonne prêtre. On l'enferme dans une cabane en roseaux ; il ne doit pas se souiller, ni dormir pendant sept jours et sept nuits ; il change chaque jour de vêtement et doit faire des aumônes. « Le huitième jour, on lui fait des funérailles, parce qu'il est considéré comme mort ; après quoi il se rend au fleuve, accompagné

³¹² Voir entre autres, Boissonnet, *loc. cit.*, col. 985-1032 et col. 1032-1043 les « ordinations générales » qui correspondent aux circoncisions, mariages, etc.. multiples synchroniques. Pour les grades et le rituel anciens (romain, gallican et oriental), voir Duchène. *loc. cit.*, p. 344-378.

³¹³ Fr. Kr. Kohi, *Die Tiroler Bauernhochzeit*, Vienne, 1908, p. 275-281.

de quatre prêtres qui lui administrent le baptême ». Pendant les soixante jours [152] suivants, il se baigne trois fois par jour ; s'il a une pollution nocturne, il doit recommencer sa journée ; les jours où sa mère ou sa femme ont leurs menstrues ne lui sont pas comptés non plus, etc. ; de sorte que pour atteindre les soixante jours libres de toute souillure il faut parfois quatre à cinq mois. Tabous alimentaires ; aumônes. L'acte spécial du prêtre, c'est d'administrer le baptême. Celui de l'évêque, c'est d'administrer le mariage. L'évêque est élu par les prêtres ; séparation sexuelle pendant deux mois ; baptême ; explication en public des livres sacrés ; assistance (rite obligatoire) à la mort d'un « bon Soubba » qui se charge d'un message pour la divinité Avather ; trois jours après, prière pour ce mort : bénédiction (rite obligatoire aussi) du mariage d'un prêtre ; un baptême de tous les prêtres est le rite terminal ³¹⁴.

Avec l'initiation du magicien, nous entrons dans une catégorie de faits d'un caractère hybride. En effet, les magiciens ne sont pas, sauf, comme dans l'Amérique Nord-Occidentale s'ils forment une sorte de classe ou même de caste, soumis à des rites d'union à un groupement humain déterminé. Mais ils ont à s'agréger au inonde sacré, ce qui ne peut se faire que par mise en action du schéma des rites de passage.

Pour les Australiens, je renvoie aux sources citées dans une monographie de Mauss ³¹⁵ ; on y verra que le [153] magicien australien change de personnalité, au point parfois de mourir pour ressusciter ensuite (extraction d'organes ; voyage en rêve dans l'autre monde, etc.). Le *shamane* ouralo-altaïque ³¹⁶ : 1° est dès son jeune âge nerveux et irritable ; 2° il est « possédé » à plusieurs reprises par des esprits (hallucinations, phobies, épilepsie, transes, catalepsie, etc.), d'où l'idée de morts temporaires ; 3° il se retire dans les bois, la solitude, la toundra, etc., se soumet à des privations diverses, à un entraînement psychologique et névro-pathique ; 4° des esprits, anthropomorphiques

³¹⁴ N. Siouffl, *Études sur la religion des Soubbas*, p. 66-72.

³¹⁵ M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Paris. 1904.

³¹⁶ Ce schéma est la substance de plusieurs chapitres d'un livre depuis longtemps en préparation, sur *Le Shamanisme chez les populations de l'Europe et de l'Asie septentrionales*, surtout d'après les documents russes, finlandais et hongrois. Il va sans dire que les variations de détail chez les divers peuples sont considérables.

ou animaux, ennemis ou protecteurs, isolés ou nombreux, lui apparaissent de plus en plus souvent, lui enseignent les choses du métier, etc. ; 5° ou bien le shamane meurt, son âme s'en va au pays des esprits, des dieux, des morts, en apprendre la topographie et s'assimiler les connaissances nécessaires pour dompter les méchants esprits, et des bons se faire des aides ; 6° le shamane revient à la vie, renaît, puis rentre chez lui, ou va de village en village, etc. Enfin, fait important, mais non pas distinctif du shamanisme, la « shamanisation », ou ensemble des actes du shamane lors d'une cérémonie, comprend la même séquence : transes, mort, voyages de l'âme dans l'autre monde, retour, application au cas spécial [154] (maladie, etc.), des connaissances acquises dans le monde sacré : c'est donc un équivalent exact du sacrifice de type classique.

Voici maintenant l'initiation d'un *piaye* caraïbe : 1° il va vivre avec un « Ancien » parfois pendant dix ans, jusqu'à 25 ou 30 ans se soumet à des épreuves, à un jeûne prolongé, etc. ; 2° les anciens piayes s'assemblent, se renferment dans une case, fouettent le novice et le font danser jusqu'à ce qu'il tombe évanoui ; 3° on lui fait « vider le sang » par des fourmis noires, on le fait « aller haut et bas » en lui entonnant de force du jus de tabac ; 4° il est soumis à un jeûne de trois années, progressivement moins rigoureux et absorbe, de temps en temps, du jus de tabac ³¹⁷. Le sens interne de cette séquence de rites ressort des descriptions de von den Steinen : 1° on exténue et on hyperesthésie le novice ; 2° il s'endort et meurt ; 3° son âme monte au ciel, puis en redescend ; 4° il se réveille et ressuscite piaye ³¹⁸. Chez les Warundi de l'Afrique Orientale allemande ³¹⁹ on devient *kiranga* (prêtre-magicien-sorcier) : 1° par héritage et ordination : le père ou la mère remet, avant de mourir, la lance sacrée au fils ou à la fille aînés ; 2° pour avoir été frappé de la foudre ; 3° par une vocation subite : « pendant une des « cérémonies de la lance », un [155] garçon ou une fille se lève brusquement, se place en face du kiranga officiant, ou plutôt en face de la lance sacrée, se courbe vers lui ou elle, le regarde, ou la

³¹⁷ Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains*, Paris, 1724, t. I, p. 330-334 ; cf. p. suiv., d'autres descriptions (Moxes, etc.).

³¹⁸ K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens*, 2e éd., Berlin, 1897, p. 297-298, 300-301 (Bakaïri, Auetö, etc.).

³¹⁹ H. P. J. M. M. van der Burgt, *L'Urundi et les Warundi* (Extrait du *Dictionnaire Kirundi*), Bois-le-Duc, 1904, p. 107.

regarde fixement avec toute l'énergie de son être jusqu'à ce qu'il (ou elle) commence à trembler et tombe enfin évanoui, comme mort... on couche la personne évanouie sur une natte, on la porte avec précaution dans sa maison, où elle dort 3 à 4 jours. Lorsqu'elle est revenue à elle, elle est désormais sacrée prêtre ou prêtresse-épouse du dieu. On appelle les voisins et les voisines ; on fait la « cérémonie de la lance » et le nouveau kiranga préside et officie pour la première fois ». Donc hypnose, mort, marge et résurrection. « Cette idée d'une mort momentanée est un thème général de l'initiation magique aussi bien que de l'initiation religieuse », notent avec raison Hubert et Mauss³²⁰, qui citent des faits esquimaux, chames, grecs, indonésiens, mélanésiens et nord-amérindiens du même ordre. Ce qui nous importe ici, c'est de constater dans le détail de ces cérémonies une séquence identique à celles de bien d'autres passages d'un état à un autre.

Tout ce qui vient d'être dit des prêtres et des magiciens s'applique également au chef et au roi, dont le caractère sacré et parfois divin a été bien mis en lumière par J.-G. Frazer³²¹. Aussi les cérémonies [156] d'intronisation³²² ou de couronnement présentent-elles la plus grande ressemblance dans leurs détails essentiels et dans leurs séquences avec les cérémonies de l'ordination. Il y a lieu de considérer deux cas : ou bien le successeur est intronisé du vivant de son prédécesseur, ou bien après la mort de celui-ci. Parfois même la succession ne s'ouvre que par un rite spécial de mise à mort par le successeur de son prédécesseur. Dans les deux cas, il y a, comme dans l'initiation et l'ordination, une remise et une appropriation des *sacra*, ici appelés *regalia* : tambours, sceptre, couronne, « reliques des ancêtres³²³ », siège spécial, qui sont à la fois le signe et le réceptacle de la puissance royale-magico-religieuse.

La période de marge se retrouve ici aussi, sous forme d'une préparation et d'une retraite, avec tabous de toutes sortes et instruction spé-

³²⁰ H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, t. VII (1904), p. 37-39.

³²¹ J.-G. Frazer, *The Golden Bough* et *Lectures on the early history of the kingship*, Londres, 1905.

³²² Je préfère ce terme à celui de couronnement, un siège spécial étant bien plus souvent l'insigne de la royauté qu'un bandeau ou une couronne.

³²³ Cf. mon *Tabou, Tot. Madag.*, p. 115-117, et sur les *regalia* en général comme réceptacle de la puissance royale, Frazer, *Kingship*, p. 120-124.

ciale, parfois dès l'enfance ; c'est l'équivalent du noviciat. Une autre période de marge est celle qui s'écoule entre la mort du prédécesseur et l'accès au trône du successeur. Elle se marque dans la vie générale par une suspension de la vie sociale, de même ordre que celle des novices, dont il sera parlé plus loin.

En se reportant à des descriptions détaillées, on verra aisément que le schéma proposé est valable [157] ici aussi ³²⁴, et je ne citerai que deux cas, celui de l'intronisation du pharaon dans l'Égypte ancienne et celui du hogon des Habbé dans le bassin du Niger. Dans cette même catégorie rentrent les cérémonies de l'investiture, de la remise temporaire des pouvoirs, etc. Le mécanisme est ici encore conditionné par la séparation du milieu antérieur et l'agrégation progressive ou immédiate à un milieu nouveau, à l'origine le milieu sacré.

Voici la séquence des rites lors de l'intronisation du pharaon, d'après l'excellente monographie d'A. Moret ³²⁵. Le pharaon futur naissait dieu ³²⁶ ; cependant entre sa naissance et le moment de son intronisation, il devait avoir perdu son caractère sacré absolu, puisque le premier rite le rendait « pur », c'est-à-dire le réagrégeait au monde sacré et le réidentifiait aux dieux, entre autres par l'allaitement ³²⁷ par une déesse. Puis le roi régnant le présentait au peuple, le prenait dans ses bras et faisait les passes qui donnent le fluide de vie. Le rite suivant consistait à donner le « noms royaux, sacrés et divins et l'assistance [158] « proclamait » les noms et titres du nouveau pharaon, puis se dispersait à grands cris et sauts [rituels ?] et l'on dressait la charte des noms et titres, afin que nul n'en ignorât. Ensuite le roi proclamé « recevait les couronnes des chefs des demeures divines », c'est-à-dire des dieux, couronnes maintenues par un bandeau sacré ; en même temps on lui remettait les autres *regalia* (croc, fouet, sceptre) ; puis

³²⁴ Cf. pour une bonne description de séquences, Pattas, *Le sacre et couronnement de Louis XVI, précédé de recherches sur le sacre des Rois de France depuis Clovis*, etc., Paris, 1775.

³²⁵ A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903, p. 75-113 ; mêmes séquences et rites de détail pour l'inauguration du temple ; cf. A. Moret, *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 10-15 ; cf. encore *ibidem*, p. 25-26 note 1, 101, 29-32 et la pi. I en 4 tableaux répondant aux 4 phases de la séquence.

³²⁶ Sur la théogamie, cf. *Royauté pharaonique*, p. 49-52 et 59-73.

³²⁷ Sur l'allaitement divin, *ibidem*, p. 63-65 et 222.

venait la « réunion des deux régions » (Égypte du Sud et du Nord) par leurs déesses qui les transmettaient au nouveau pharaon, lequel en prenait possession par une circumambulation, le « tour du mur », tout comme le mort devenu dieu « prenait possession » des demeures d'Horus et de Sit. Le roi se rendait ensuite processionnellement au sanctuaire du dieu et ce dernier « l'embrassait en lui donnant le fluide de vie » et pour lui affermir le diadème sur la tête. C'est la consécration définitive, équivalent de la transcription des noms et titres. Ces rites datent de la plus haute antiquité et se sont maintenus jusqu'à l'époque des Ptolémées et partiellement en Ethiopie. Enfin venaient des pèlerinages à divers sanctuaires, des réjouissances publiques aux frais du roi, des dotations religieuses, des réparations aux temples, etc. On voit donc la cérémonie débiter par un rite de séparation du profane, continuer par des rites d'agrégation au sacré, des rites de prise de possession du monde divin et terrestre, et tout ceci se faisait par étapes ; les renseignements manquent d'ailleurs sur les périodes de marche.

[159]

Les Habbé du Plateau Nigérien sont gouvernés par des *hogon*, à caractère à la fois politique, juridique et religieux, autant grands-prêtres que rois élus. Les *regalia* sont en même temps les *sacra* du temple où il habite : collier avec une opale, bracelet de fer à la jambe droite, anneau de cuivre à l'oreille droite et bague d'argent au médium de la main gauche, marques évidentes de l'agrégation à la divinité ; puis une canne spéciale, des vêtements spéciaux, etc. On ne doit pas le toucher, et son nom antérieur à l'intronisation ne doit plus être prononcé ; on ne lui parle qu'en vieux dialecte sarakolé ; il a droit aux prémices, est soumis à un régime alimentaire spécial. Il y a un hogon par tribu ou clan et un Grand-Hogon ; le premier est intronisé par la remise des insignes et la conduite au temple qui lui servira dorénavant de demeure. Après le décès d'un Grand-Hogon, il y a trois années d'inter-règne, la mort étant cachée au peuple. Puis on annonce cette mort, on demande son avis à la divinité, il y a de grandes fêtes et danses publiques, le Conseil procède à l'élection et on remet au nouvel hogon ses insignes. « Accompagné de la foule des dignitaires et des jeunes gens dansant, le nouvel hogon se rend alors au temple de la divinité, case très ornementée qui sera désormais son habitation sacrée. Cette promenade est considérée comme le cortège funéraire du hogon ; car

dès son entrée dans la maison hogonale, après avoir pris possession des « signes d'alliance », le serviteur grand-prêtre [160] de la divinité est considéré comme mort pour sa famille ³²⁸. »

La contre-partie des rites d'initiation, ce sont les rites de bannissement, d'expulsion et d'excommunication, qui sont par essence des rites de séparation et de désacralisation. Ceux de l'Église catholique sont assez connus. Il y a lieu de remarquer, comme l'a bien vu Rob. Smith ³²⁹, que le principe de l'excommunication et de la consécration est le même : mettre à part un objet ou un être déterminés ; d'où l'identité d'un certain nombre de rites de détail.

L'ordre dans lequel j'ai classé les diverses sociétés spéciales pour en examiner les rites d'admission n'est pas basé sur le hasard, mais bien sur la distinction des éléments qui caractérisent chacune d'elles. C'est dire que je n'admets ni la classification, ni les théories de Schurtz, ni celles de Webster. Ce dernier surtout voit des dégénérescences là où je vois des formes de début. Quant à Schurtz ³³⁰, il a été frappé par l'étonnante ressemblance que présentent entre eux les rites d'initiation aux sociétés totémiques, aux fraternités, aux sociétés secrètes et aux classes d'âge, et il a conclu de cette similitude à l'identité des institutions énumérées. On pourrait aller loin dans cette voie ; et le [161] présent volume ayant pour objet de montrer que dans ces cas, comme dans bien d'autres, il s'agit d'une catégorie parfaitement caractérisée de rites, semblables parce qu'ayant un même objet, on conçoit que la théorie de Schurtz me paraît inadmissible ³³¹.

³²⁸ L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigérien*, Paris, 1907, p. 321-328 ; chez une tribu de la plaine du Barasana, les Oudio de Ouol, les cérémonies sont un peu différentes et comportent entre autres un rite du refus sur lequel voir mes *Religions, Mœurs et Légendes*, p. 137-154. Là aussi le hogon est regardé comme mort à son milieu antérieur.

³²⁹ Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 118-119.

³³⁰ H. Schurtz, *Altersklassen und Mannerbünde*, p. 392.

³³¹ Inacceptable, comme trop étroite, est la théorie de Frazer, *The Golden Bough*, t. I, p. 344 et suiv., reprise par Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Année sociologique, t. II, p. 90 du tirage à part, que les rites d'initiation ont pour objet d'introduire une âme dans un corps ; s'il en était ainsi, on rencontrerait toute une série de rites précis du changement d'âme, analogues à ceux de certaines cérémonies médicales.

Pendant toute la durée du noviciat, les liens ordinaires, tant économiques que juridiques, sont modifiés, parfois même nettement rompus. Les novices sont hors la société, et la société ne peut rien sur eux et d'autant moins qu'ils sont proprement sacrés et saints, par suite intangibles, dangereux, tout comme seraient des dieux. En sorte que si d'une part, les tabous, en tant que rites négatifs, élèvent une barrière entre les novices et la société générale, de l'autre, celle-ci est sans défense contre les entreprises des novices. Ainsi s'explique, le plus simplement du monde, un fait qui a été relevé chez de très nombreuses populations et qui est resté incompréhensible aux observateurs. C'est que pendant le noviciat, les jeunes gens peuvent voler et piller tout à leur aise, ou se nourrir et s'orner aux dépens de la communauté. Deux exemples suffiront pour le moment. Au Libéria, alors que d'une part on instruit les jeunes Vaiï dans les coutumes juridiques et politiques de leur [162] peuple, de l'autre le « vol ne semble pas pour les novices comme tels être regardé comme un délit car, sous la conduite de leurs professeurs, ils se livrent à des attaques nocturnes contre les villages du voisinage et, par ruse comme par force, volent tout, ce qui peut servir à quelque chose (riz, bananes, poules et autres moyens de subsistance) et le rapportent dans le bois sacré », bien qu'ils aient en outre des plantations spéciales qui leur fournissent les aliments nécessaires ³³². De même dans l'archipel Bismarck, les membres du Duk-duk et de l'Ingiet peuvent, pendant les cérémonies d'initiation, voler et piller dans les maisons et les plantations autant qu'ils veulent, mais en prenant garde de laisser intacts les biens des autres membres de la société secrète ³³³. Ces exactions y ont d'ailleurs pris, comme dans toute la Mélanésie, la forme de versements forcés en monnaie locale.

La presque généralité du fait dont il s'agit est d'ailleurs assez connue ³³⁴, mais pour en comprendre le mécanisme dans le cas que j'indique, il convient de rappeler qu'une licence générale, une suspension de la vie sociale marquent également les inter-règnes [163] et la

³³² J. Büttikofer, *Reisebilder ans Libéria*, Leyde, 1890, t. II, p. 305-306.

³³³ Cf. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, p. 609-610.

³³⁴ Dans l'Afrique Occidentale Française, la marque d'initiation est la circoncision et le droit au vol pour les novices dure du début de la cicatrisation de la verge jusqu'à la cicatrisation complète, soit trois semaines environ. Lasnet, *Mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 50 (Peul) ; 65 (Laobé) ; 77 (Toucouleurs) ; 89 (Malinké) ; 101 (Soninké) ; 127 (Khassonké) ; 145 (Sérères), etc.

période de marge entre les funérailles provisoires et les funérailles définitives. C'est ainsi peut-être que s'expliquerait aussi, au moins en partie, la licence sexuelle qui prend place, chez un certain nombre de peuples, entre le début des fiançailles et la terminaison du mariage par appropriation de la femme à un homme déterminé (Australie, etc.). Si la suspension des règles ordinaires de vie ne conduit pas toujours à de tels excès, elle n'en constitue pas moins un élément essentiel des périodes de marge.

[164]

[165]

LES RITES DE PASSAGE**Chapitre VII**

**LES FIANÇAILLES
ET LE MARIAGE**

Les fiançailles comme période de marge. — Catégories de rites qui constituent les cérémonies des fiançailles et du mariage. — Caractère social et économique du mariage. — La marge chez les Kalmyk (polygy-nes), les Toda et les Bhotia (polyandres). — Les rites de séparation : les rites dits d'enlèvement ou de rapt. — Rites de solidarité sexuelle restreinte. — Rites de solidarité à base de parenté. — Rites de solidarité locale. — Rites de séparation. — Rites d'agrégation. — La longueur et la signification de la période de marge. — Les mariages multiples synchroniques. — Ressemblances entre les cérémonies du mariage et celles de l'adoption, de l'intronisation, de l'initiation. — Les rites du divorce.

[Retour à la table des matières](#)

Le présent chapitre est celui pour lequel les documents détaillés abondent, les monographies explicatives manquent, et les interprétations à passer en revue diffèrent le plus. Ici encore on découvre le schéma des rites de passage, et on se rend compte de la nécessité des séquences rituelles. C'est pour avoir considéré les rites isolément, au lieu de comparer entre elles les cérémonies entières, que les théoriciens se sont perdus dans des interprétations étroites, bien que souvent compliquées.

Nous avons vu l'enfant admis à l'adolescence et à la puberté sociale. Le stade suivant, c'est l'âge mûr [166] qui se marque le mieux par la fondation d'une famille. Ce changement de catégorie sociale est le plus important, parce qu'il entraîne pour l'un des conjoints au moins un changement de famille, de clan, de village, de tribu ; parfois même, les nouveaux époux vont vivre dans une maison neuve. Ce changement de domicile se marque dans les cérémonies de telle sorte que les rites de séparation ont toujours trait essentiellement à ce passage matériel.

D'autre part, étant donnés le nombre et l'importance des groupements affectés par cette union socialisée de deux de leurs membres, il est naturel que la période de marge ait pris ici une importance considérable. C'est cette période qu'on nomme communément *fiançailles* ³³⁵. Elles forment chez un grand nombre de peuples une section spéciale, autonome, des cérémonies du mariage. Elles comportent des rites de séparation et des rites de marge, et se terminent par des rites, soit d'agrégation préliminaire au milieu nouveau, soit de séparation de la marge considérée comme milieu autonome. Puis viennent les rites du mariage, qui comprennent surtout des rites d'agrégation définitive au milieu nouveau et souvent, mais moins qu'on ne le croirait d'abord, des rites d'union individuelle. [167] Ainsi le schéma des rites de passage est ici plus compliqué que dans les cérémonies déjà étudiées.

On verra les séquences en action dans les descriptions qui suivent dont on remarquera le parallélisme ; on y remarquera aussi ce fait, qui rend inutile toute discussion de la théorie individualiste et contagionniste de Crawley ³³⁶, que le mariage est un acte proprement social.

³³⁵ La meilleure étude que je connaisse sur les fiançailles étudiées en même temps du point de vue rituel et juridique est celle de R. Corso, *Gli sponsali popolari*, Rev. des Et. Ethnogr et Sociol., 1908, nov.-déc. : cependant on ne saurait admettre avec l'auteur que les rites (baiser, cadeau, voilement, bouquet, ceinture, jonction de mains, anneau, soulier, baiser, échange de pain, de fruits, de vin, etc., se coucher l'un à côté de l'autre, etc.) n'ont qu'une valeur symbolique : ils lient matériellement.

³³⁶ Cf. Crawley, *Mystic Rose*, p. 321. 350, etc. S. Hartland a bien vu le caractère collectif des rites d'agrégation ; la plupart des autres théoriciens de la famille ont laissé de côté l'étude détaillée et systématique des cérémonies, surtout de celles des fiançailles.

Certains rites se classent ainsi qu'il a été dit dans le chapitre I et à propos de la grossesse, de la naissance, etc. : c'est-à-dire que les cérémonies du mariage comprennent aussi des rites de protection et de fécondation, qui peuvent être sympathiques ou contagionnistes, animistes ou dynamistes, directs ou indirects, positifs ou négatifs (tabous). C'est précisément cette catégorie de rites qui a davantage été étudiée jusqu'ici ³³⁷, et ils ont à ce point attiré l'attention qu'on en est venu à ne plus voir autre chose, dans les cérémonies du mariage, que des rites prophylactiques, cathartiques et fécondateurs. Il convient de réagir contre cette simplification, dont l'étroitesse se [168] constate dès qu'on lit avec soin des descriptions détaillées des cérémonies du mariage chez une population quelconque, d'Europe ou d'Afrique, d'Asie ou d'Océanie, antique ou vivante, civilisée ou demi-civilisée.

Ces rites ayant été bien étudiés, je les laisserai de côté dans les discussions qui suivront, étant bien entendu que si je mets au premier plan dans cette étude les rites de séparation et d'agrégation comme tels, et dans leurs séquences, ce n'est pas que je veuille ramener à ces rites seuls tous les éléments des cérémonies du mariage. Je ferai d'ailleurs remarquer que les rites de préservation et de fécondation semblent s'intercaler parmi les rites de passage proprement dits comme au petit bonheur. En comparant des descriptions des cérémonies du mariage chez une même population mais dues à plusieurs observateurs, on voit la séquence des rites de passage se présenter avec une constance parfaite et le désaccord ne surgir que sur la date, la place et le détail des rites de protection et de fécondation. Là encore, on n'est pas toujours très sûr de l'interprétation à donner de chaque rite de détail, et les deux énumérations données plus loin doivent être regardées comme fort incomplètes. On verra que pour plusieurs rites j'ai rejeté les interprétations admises, non pas sans doute absolument, pour chaque cas particulier où ce rite est exécuté, mais au moins d'une manière gé-

³³⁷ L'attitude générale des théoriciens se marque bien dans la phrase suivante de W. Crooke, *The Natives of Northern India*, Londres, 1907, p. 206 : « le mariage implique que les parties sont sous l'influence du tabou et les rites ont pour but de contrebalancer ses dangers et surtout ceux qui empêchent l'union d'être féconde ». Je ferai remarquer qu'étant donné ce qui a été dit au chapitre 1 du présent volume, le « tabou » ne peut « être un danger », mais c'est, dans un certain nombre de cas, un moyen de préservation du danger.

nérale. Donner chaque fois les preuves que j'ai réunies eût fait de ce chapitre un volume.

[169]

La complexité des rites et les êtres et objets qui y sont soumis, peuvent varier selon le type de famille à constituer ³³⁸ ; mais de toute manière, sauf dans le « mariage libre », des collectivités plus ou moins vastes sont intéressées à l'acte d'union de deux individus. Les collectivités en question sont : 1° les deux sociétés sexuelles, parfois représentées par les garçons et les filles d'honneur, par les parents mâles d'une part et féminins de l'autre ; 2° les groupements des ascendants, soit en ligne paternelle, soit en ligne maternelle ; 3° les groupements des ascendants dans les deux lignes à la fois, c'est-à-dire les familles au sens ordinaire du mot, et parfois les familles au sens large, en y comprenant tous les apparentés ; 4° les sociétés spéciales (clan totemique, fraternité, classe d'âge, communauté des fidèles, corporation professionnelle, caste) auxquelles appartiennent l'un ou l'autre des jeunes gens, ou tous deux, ou leurs père et mère, ou tous leurs apparentés ; 5° le groupement local (hameau, village, quartier de ville, grande ferme, etc.).

Je rappelle en outre qu'un mariage a toujours une [170] portée économique, qui peut être plus ou moins large, et que les actes d'ordre économique (fixation, paiement, retour de la dot, soit de la jeune fille, soit du jeune homme, prix d'achat de la jeune fille, location des services du fiancé, etc.) s'enchevêtrent aux rites proprement dits. Or, les groupements énumérés ci-dessus sont tous plus ou moins intéressés aux négociations et aux arrangements d'ordre économique. Si la famille, le village, le clan doivent perdre une force vive de production, fille ou garçon, qu'au moins il y ait une compensation quelconque ! De là

³³⁸ Voici la classification de N.-W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia*, Cambridge, 1908, p. 104-109 : A Promiscuité : I, non réglementée : a) primaire, b) secondaire ; II, réglementée : a) primaire, b, secondaire ; B Mariage : III, Polygamie, primaire ou secondaire, simple ou adelphique, unilatérale ou bilatérale ; IV, Polyandrie ; V, Polygynie, mêmes divisions, mais toujours unilatérales ; VI, Monogamie ; les trois formes du mariage peuvent être matrilocales, à retour, et patrilocales ; VII, l'Union libre et VIII, la Liaison (à sanction sociale) ; toutes ces formes peuvent être temporaires ou permanentes. Il ne semble pas que la forme de la famille influe sur la séquence des rites des fiançailles et du mariage.

les distributions de vivres, de vêtements, de bijoux, et surtout les nombreux rites où l'on « rachète » quelque chose, surtout le libre passage vers la nouvelle demeure. Ces « rachats » coïncident toujours avec des rites de séparation et à tel point qu'on peut les considérer comme étant au moins partiellement des rites de séparation proprement dits. En tout cas, l'élément économique, par exemple le *kalym* des Turco-Mongols, est si important, que le rite qui conclut définitivement le mariage ne s'accomplit que quand le *kalym* tout, entier a été versé, c'est-à-dire parfois après plusieurs années. Dans ce cas, la période de marge augmente sans que cependant les relations sexuelles entre les conjoints en soient affectées.

C'est ainsi que chez les Bashkirs ³³⁹, les mariages peuvent se décider alors que les futurs conjoints sont encore tout enfants ; ce sont des intermédiaires (qui [171] correspondent aux *svaty* des Slaves), qui mènent les négociations économiques : montant, date de paiement, etc., du *kalym* ou « prix d'achat » de la fille, lequel appartient à celle-ci légalement ³⁴⁰. L'accord sur *kalym* se marque par un repas en commun, suivi de visites réciproques des deux familles, avec échanges de cadeaux donnés par les apparentés, leurs amis et leurs voisins. Il y a, au cours de ces visites, une répartition des sexes dans deux chambres séparées. L'échange des cadeaux terminé, le fiancé peut librement aller voir chez elle la fiancée, et vivre dans sa maison, s'il habite un autre village, la seule condition étant jadis : 1° qu'il ne devait pas se montrer à sa belle-mère ; 2° qu'il ne devait pas voir le visage de sa fiancée ; c'est pourquoi il venait de nuit. L'enfant né pendant cette période de marge était confié aux soins de la mère de la fille.

³³⁹ P. Nazarov. *K 'etnografii Bashkir*, Etnografitcheskoe obozriènie, fasc. IV (1890), p. 186-189.

³⁴⁰ Si l'on étudie dans le détail le montant du *kalym* chez les Ouralo-Altaïques, et qu'on le compare au prix d'achat des bestiaux, si ensuite on l'ait le décompte des cadeaux et frais de noces tombant à la charge des parents de la fille, et qu'enfin on note à *qui* le *kalym* appartient légalement, soit totalement soit en partie, on constate que les termes de « prix d'achat » et de « dot » sont inexacts ; il y a là tout un système de « compensations » qui constitue une institution spéciale et équivaut, pour un économiste, au système du potlatch des Amérindiens, aux grandes fêtes données par les chefs nègres, etc. Il y a une centralisation et une décentralisation alternatives des richesses, organisées de manière à en éviter la concentration (au sens de Marx).

« Bref, les rapports entre les deux jeunes gens sont, proprement mari-taux et rien ne peut les briser que la mort ; » dans ce dernier cas, il y avait lévirat d'un côté comme de l'autre.

Et à ce propos, je remarquerai que le lévirat est [172] fondé non-seulement sur des raisons d'ordre économique, mais aussi sur des raisons rituelles ; un nouveau membre ayant été agrégé à la famille, il faudrait des cérémonies spéciales pour l'en faire sortir ; or, le lien nouveau a rattaché non pas seulement deux individus, mais avant tout deux collectivités, qui tiennent maintenant à conserver leur cohésion. Ceci se remarque aussi dans les rites du divorce.

Pour en revenir aux Bashkirs : quand le kalym a été versé intégralement, ce qui n'arrive parfois qu'après plusieurs années, le père de la fille organise aux frais du jeune homme un repas auquel on invite tous les membres des deux familles et le mullah (prêtre musulman) ; les conjoints mangent dans une chambre à part, où ne pénètrent que les proches parentes. Le soir venu, les amies de la fille l'emmènent et la cachent dans la cour ou le village ; le jeune homme la cherche, parfois toute la nuit. L'ayant trouvée, il la remet aux filles et retourne dans la chambre spéciale, où se sont réunis tous les invités. Mais avant d'y entrer, il doit briser du pied un fil rouge que tiennent, deux femmes en travers de la porte ; s'il ne voit pas le fil et tombe, tout le monde se moque de lui. Puis il s'assied, et les hôtes s'en vont l'un après l'autre ; quand il est seul, les amies lui amènent la fiancée, et s'en vont. Elle lui ôte ses bottes et il veut l'embrasser ; elle le repousse ; il lui donne une pièce d'argent et c'est elle qui l'embrasse. Le lendemain la fille en compagnie de ses amies va prendre congé de chaque membre de sa famille ; elle monte [173] sur une télègue et part vivre dans la famille du mari ; elle ne doit pas montrer son visage à son beau-père pendant plus d'un an. Le bris du fil est un rite de passage ; cacher et trouver la fiancée, un rite de séparation du groupement sexuel local. Comme on voit, les fiançailles comprennent l'union sexuelle, mais le mariage comme acte social ne se conclut qu'après liquidation des stipulations économiques.

On arrive aux mêmes conclusions en étudiant les cérémonies, non plus d'une population polygyne mais d'une population polyandre. Les « étapes » se marquent avec netteté dans les cérémonies toda décrites

en détail par H. Rivers ³⁴¹ ; mais pour les comprendre, il conviendrait d'entrer dans de longs détails sur le système de parenté et le système de clans chez les Toda. Je rappelle seulement que ces cérémonies commencent avant la puberté et se poursuivent jusqu'après la grossesse ³⁴². En conséquence, je citerai la séquence de ces cérémonies chez les Bhotia du Tibet méridional et du Sikkim : 1° des magiciens déterminent si le mariage projeté sera favorable ; 2° les oncles de la fille et ceux du garçon se réunissent [174] dans la maison du garçon puis se rendent dans celle de la fille et la demandent en mariage ; 3° si les présents qu'ils ont apportés sont acceptés (cérémonie de *nangchang*), l'affaire est conclue ; on détermine le montant de la dot et 4° on offre aux intermédiaires un repas rituel accompagné de prières (cérémonie dite *khelen*). Après ces deux cérémonies, qui sont comme on voit des rites d'agrégation des deux familles, le garçon et la fille peuvent se voir en toute liberté ; 5° un an après vient la cérémonie *nyen* : c'est un repas (aux frais des parents du fiancé) auquel assistent tous les apparentés des deux côtés ; on paie le prix de la fille ; 6° un an après le *nyen*, il y a la cérémonie *changthoong* : a) un magicien détermine le jour favorable pour le départ de la fiancée de chez ses parents ; b) on organise une grande fête où sont invités des lamas ; c) deux hommes, surnommés à ce moment « voleurs », pénètrent de force dans la maison, soi-disant pour voler la fiancée ; on se livre à un combat simulé ; les « voleurs » sont rossés et on leur jette de la viande à moitié cuite dans la bouche ; ils échappent à ce traitement en donnant de l'argent aux gardiens de la fiancée. Deux jours après les « voleurs » sont honorés et surnommés « Les-stratégistes-heureux » ; d) les invités font des présents à la fiancée et à ses parents ; e) cortège de départ avec réjouissances ; f) le père et la mère du garçon viennent à la rencontre du cortège, les conduisent chez eux ; fêtes pendant deux ou trois jours ;

³⁴¹ H.-H. Rivers, *The Toda*, Londres, 1906, p. 502-539.

³⁴² Pour un autre cas de rites de mariage formant un tout organique avec les rites de l'initiation et les rites de la grossesse, voir Ch. Delhaise, *Ethnographie Congolaise : chez les Wabemba*, Bull. Soc. Belge Géogr., 1908, p. 185-207. Les séquences répondent au schéma général. Quant aux cas « *d'enjambement* », ils sont beaucoup plus nombreux et plus systématisés que je n'avais cru d'abord, et au point qu'ils mériteraient une monographie spéciale, d'autant plus que ce phénomène, très important pour l'intelligence du fonctionnement des sociétés demi-civilisées, ne me semble pas avoir été étudié jusqu'ici.

g) la fille et ses apparentés retournent chez eux ; [175] 7° de nouveau un an après, cérémonie dite *palokh* ; les parents de la fille lui remettent sa dot (le double de ce qu'on a payé pour elle ou davantage) et on la conduit en groupe chez le fiancé, où cette fois elle reste définitivement ³⁴³. Les cérémonies des fiançailles et du mariage durent donc chez les Bhotia au moins trois ans.

En traitant des rites de séparation, il me faut parler d'abord de toute une classe de rites, fort semblables les uns aux autres, qu'on regarde communément comme des « survivances du mariage par rapt ou par enlèvement ³⁴⁴ ». Un tel procédé *d'union sociale permanente* n'a été rencontré que très rarement sous forme d'institution, et on doit accepter sans contestation possible l'opinion de E. Grosse que c'est une forme individuelle, sporadique et anormale. De plus, les femmes ainsi obtenues par des groupements entiers, par exemple au cours de razzias, restent ensuite des esclaves ou des concubines qui seront toujours, en [176] règle générale, inférieures aux femmes de même clan ou tribu que les ravisseurs et auxquelles ceux-ci s'unissent par des cérémonies spéciales qui ne sont point mises en œuvre quand il s'agit de femmes d'autres tribus ou d'autres clans, et prises de force.

D'autre part, si deux amoureux veulent se marier contre le gré de leurs familles, ou contre des règles sociales qui leur semblent plus ou moins inutiles ou absurdes, il y a d'ordinaire accommodement ; ou bien on s'incline devant le fait accompli, ou bien on n'exécute qu'une partie des cérémonies ; mais l'ensemble de ces cérémonies n'en existe pas moins sous des formes stables pour tous ceux qui concluent un mariage conforme aux coutumes ordinaires de la tribu. En sorte que la

³⁴³ A. Earle, *Note on polyandry in Sikkim and Tibet*, Census of India, 1911, t. VI. part I, Appendice V, p. XXVIII-XXIX.

³⁴⁴ Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburg et Leipzig, 1887, t.1, p. 324, distingue : A, le rapt contre la volonté de la fille : 1° par la guerre ; 2° par un jeune homme et ses amis, soit dans ou hors sa tribu ; B, après entente entre les intéressés : 1° après stipulation que mariage s'ensuivra ; 2° après entente entre les deux familles ; C, comme « jeu de mariage ». On voit que les trois derniers cas sont simplement des rites, que les deux premiers sont individuels et sporadiques et qu'enfin le premier fournit des esclaves, mais non des femmes jouissant des droits tribaux. Werstermarck, *Origin of human marriage*, 1891, n'a rien ajouté aux points de vue de Post, non plus que les autres historiens de la famille ; pour des documents sur les rites du mariage en Afrique, cf. Post, *ibidem*, p. 326-398.

prétendue institution du mariage par rapt se fonde, non pas sur les faits observés directement, mais sur l'interprétation de toute une catégorie de rites spéciaux qu'on ne savait comment expliquer autrement.

Il suffit de lire sans parti pris des descriptions détaillées et de rapprocher les rites « d'enlèvement » des rites analogues de l'initiation pour comprendre qu'il s'agit bien en effet d'un enlèvement, mais non pas au sens admis d'une survivance d'institution. Il n'y a pas de survivance en cette matière, mais bien un fait actuel, qui se répète à chaque initiation et à chaque mariage, comme à chaque mort, et qui est le changement de milieu et d'état d'individus déterminés. Se marier, c'est passer de la société infantile ou adolescente à la société mûre ; d'un certain clan [177] à un autre ; d'une famille à une autre ; souvent d'un village à un autre. Cette scission d'un individu d'avec certains milieux affaiblit ces milieux, mais en renforce d'autres ; l'affaiblissement est à la fois numérique, (donc dynamique), économique et sentimental. D'où les pratiques par lesquelles ceux qui deviennent plus forts compensent dans une certaine mesure l'affaiblissement de milieux à l'égard desquels ils sont liés par des liens de consanguinité, de conationalité ou de réciprocité actuels ou en puissance. C'est la résistance qu'opposent les milieux atteints qui s'exprime par les rites dits de rapt ou d'enlèvement ; selon la valeur qu'on attache au membre qui s'en va, la résistance sera plus ou moins vive, et aussi selon la richesse comparée des parties. Les compensations prendront la forme de dot, de cadeaux, de festins, de réjouissances publiques, de monnaie donnée pour rachat de tel ou tel obstacle opposé au départ par les intéressés. Enfin, il y a lieu de tenir compte de sentiments qui, sans s'être autant exprimés que chez nous dans la littérature et les formules populaires, existent également chez les demi-civilisés. Quand une fille quitte sa mère, il y a des pleurs versés qui, pour être souvent rituels, n'en répondent pas moins à un sentiment réel de chagrin ; les compagnes et les compagnons des futurs époux eux aussi peuvent éprouver de la peine et la manifester suivant des modes parfois très différents des nôtres.

Ceci dit, je résume l'une des descriptions qui ont été le plus souvent citées pour servir de preuve à la [178] théorie d'un ancien « mariage par enlèvement ». Il s'agit de celle des cérémonies du mariage chez les Arabes du Sinaï donnée par Burckhardt ³⁴⁵ : 1° le jeune

³⁴⁵ Burckhardt, *Voyage en Arabie*, t. III, p. 190 et suiv.

homme et deux autres jeunes gens saisissent la jeune fille dans la montagne et l'amènent dans la tente de son propre père ; 2° plus elle se défend, « plus elle est applaudie par ses compagnes » ; 3° les jeunes gens la placent de force dans l'appartement des femmes ; 4° un parent du futur la couvre d'une étoffe et s'écrie : « nul autre (et il nomme le futur) ne te couvrira ; » 5° la mère de la fille et ses parents l'habillent cérémoniellement ; 6° on la pose sur un chameau, mais elle continue à se débattre pendant que les amis du fiancé la tiennent ; 7° on lui fait faire ainsi trois fois le tour de sa tente, et ses compagnes se lamentent ; 8° puis on la conduit dans l'appartement des femmes de la tente du fiancé ; 9° si cette tente est éloignée, elle pleure tout le long du chemin. Il est visible qu'il s'agit là d'une séparation de la fille d'avec le groupement formé par les filles du lieu d'origine, et que pour qu'il y ait survivance de rapt, il faudrait que toute la famille et toute la tribu de la fille résistent aux entreprises de la tribu, de la famille et des compagnons du jeune homme. Au lieu de cela, ce sont deux classes d'âge seulement qui sont représentées dans la lutte.

Souvent il en est ainsi ; mais souvent aussi celles qui prêtent main-forte à la fille ce sont, non pas seulement [179] les filles, mais toutes les femmes, jeunes ou vieilles, mariées ou veuves, de sa parenté ou de sa tribu. Dans ce cas, qui est celui des Khond, comme on le verra plus loin, il ne s'agit plus d'une solidarité de classe d'âge, mais d'une solidarité sexuelle restreinte. Je ne connais pas de cas où la solidarité sexuelle soit générale, c'est-à-dire où les filles et femmes de la famille du clan et de la tribu du jeune homme s'opposent de leur côté à l'entrée de la fiancée. Et ceci suffit à renverser la théorie de Crawley, qui a bien vu ³⁴⁶, après Fison, Westermarck ³⁴⁷, E. Grosse ³⁴⁸, que « la survivance du mariage par rapt » est une fantaisie, mais qui a prétendu

³⁴⁶ E. Crawley, *The Mystic Rose*, p. 333, 354 et suiv., 367 et suiv., etc.

³⁴⁷ Il tend à adopter la théorie de Spencer, que la résistance de la fiancée est une expression devenue traditionnelle de la pudeur ; ceci vaut pour des cas individuels, mais n'explique pas pourquoi les parties en lutte ne sont pas toujours les mêmes, ni que cette lutte ne soit pas une institution aussi universelle que le mariage lui-même.

³⁴⁸ E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Fribourg-en-Brigau, 1896, p. 107-108, veut voir dans cette cérémonie une survivance déformée du vrai rapt par la guerre chez des populations devenues pacifiques, mais tenant à honneur de conserver un renom de bravoure !

que c'est « principalement au sexe, mais non à la tribu ni à la famille que la fille est arrachée »³⁴⁹. Elle ne peut être arrachée à la société sexuelle ni « principalement » ni secondairement : car [180] elle ne change pas de sexe. Mais elle quitte une certaine société sexuelle restreinte, tant familiale que locale, pour être agrégée à une autre société sexuelle restreinte tant familiale que locale. Ceci se marque dans le rite suivant des Samoyèdes³⁵⁰. Les Samoyèdes « cherchaient une fille dans une autre famille que la leur » (exogamie de clan) ; un intermédiaire conduit les négociations du kalym, qui appartient moitié au père, moitié aux autres parents de la mariée ; repas du beau-père et du jeune homme ; le père prépare le « présent du lendemain de noces ». Au jour fixé « le prétendu accompagné de plusieurs femmes étrangères à la famille de la tille vient chercher sa femme ; on visite tous les parents qui ont eu part au kalym ; ceux-ci font un petit présent aux époux ; les femmes amenées par le mari saisissent la nouvelle mariée, la mettent de force dans un traîneau, l'y attachent et partent » ; on charge les présents reçus sur les traîneaux ; [181] le nouveau marié est dans le dernier ; arrivés à la iourte de l'époux, la jeune femme prépare le coucher pour elle et son mari ; ils couchent dans le même lit, mais les relations sexuelles n'ont lieu qu'un mois après ; le mari fait un présent à sa belle-mère si sa femme était vierge ; puis, périodiquement, la

³⁴⁹ Crawley, *loc. cit.*, p. 351-352, 370, etc. Les rites de solidarité sexuelle sont particulièrement développés dans l'Islam, où d'ailleurs la séparation sexuelle vaut pour toute la vie sociale. Comparez pour l'Afrique du Nord, les descriptions données par Gaudefroy-Demombrynes. *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901 et *Coutumes de mariage en Algérie*, Extr. Rev. Trad. Pop., 1907 ; Doutté, *Merrâkech*, passim (bibliographie détaillée pour l'Afrique du Nord, p. 334), les *Archives Marocaines* et la *Revue Africaine*, passim ; K. Narbeshuber, *Ans dem Leben der Arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, p. 11-16 et notes ; E. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, t. I, Paris, 1907, p. 287-291, où je trouve que le fiancé, pour entrer dans la chambre où l'attend la jeune fille est obligé de sauter par-dessus la mère de celle-ci couchée sur le seuil (p. 289) ; dans toutes ces cérémonies, souvent très compliquées, on retrouve toujours sous la multiplicité des rites de préservation et de fécondation la trame constituée par les rites de passage. Et partout il y a combinaison, comme dans les autres cérémonies nord-africaines, d'éléments berbères indigènes et d'éléments musulmans ou strictement arabes.

³⁵⁰ Pallas, *Voyages dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, nouv. éd., Paris, an II, p. 171-174.

jeune femme va voir son père et chaque fois celui-ci doit lui faire beaucoup de présents (compensations au kalym) ; en cas de mort de sa femme ou de séparation, le beau-père rend le kalym.

On voit que non seulement le « prix d'achat » (kalym) de la fiancée est amplement compensé par les cadeaux qu'on lui fait obligatoirement, mais que ce sont des représentantes de la nouvelle société sexuelle restreinte qui arrachent de force la fille à celle de son adolescence. Chez les Khond de l'Inde méridionale ³⁵¹, le parti de la jeune fille comprend non pas seulement ses « compagnes » mais les « jeune femmes du village ». Quand tout a été convenu entre les familles, la fille est habillée d'une étoffe rouge et portée par son oncle maternel vers le village du fiancé en compagnie des jeunes femmes de son village ; le cortège emporte les cadeaux destinés au fiancé. Celui-ci, accompagné des jeunes garçons de son village, tous armés de baguettes de bambou, s'est posté sur la route ; les femmes attaquent les [182] jeunes gens à coups de bâton, de pierres, de molles de terre, contre lesquels les jeunes gens se défendent avec leurs bambous. Peu à peu on se rapproche du village, et aussitôt la lutte cesse ; l'oncle du fiancé prend la fiancée et la porte dans la maison de ce dernier. « Le combat n'est pas qu'un jeu, et souvent les hommes sont blessés gravement. » Puis vient un repas en commun aux frais du fiancé. Ce rite se retrouve chez toutes les tribus Khond, avec des variantes de détail. Je le cite parce que Thurston ³⁵² y a vu « un excellent exemple de l'ancienne coutume du mariage par rapt ». Or : 1° c'est le parti de la fiancée qui fait reculer celui du fiancé ; 2° il y a lutte entre deux groupements de sexe et de localité différents. C'est pourquoi j'y vois un rite de séparation de la fille d'avec son groupement sexuel antérieur, à la fois d'âge, de famille et de village.

Enfin dans le cas suivant, l'élément sexuel disparaît et la lutte se livre entre le prétendant et les collatéraux sociaux de la fille, le mot de « frère » devant être pris ici dans le sens qu'il a dans le système classificatoire, frères qui sans doute représentent le clan totémique : A Ma-

³⁵¹ E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, p. 8-13. On trouvera dans ce livre, des pages 1 à 131, une excellente monographie détaillée des cérémonies du mariage chez les diverses tribus de l'Inde méridionale.

³⁵² *Ibidem*, p. 8.

buiag (îles du détroit de Torrès), c'est la fille qui proposait le mariage au garçon ; elle fabriquait un bracelet d'herbes, que la sœur du garçon lui attachait au poignet ; et en échange il envoyait un *makamak* que la fille s'attachait à la jambe ; les deux jeunes gens se donnaient des rendez-vous [183] de jour et de nuit et avaient des relations sexuelles ; le garçon rendait de petits services au père et à la mère de la fille, qui faisaient semblant de ne rien savoir ; mais les frères engageaient avec l'amoureux une lutte simulée, ne le blessant qu'à la jambe et enfin à la tête d'un coup de massue. Aussitôt un frère de la fille la prenait par la main et la donnait au jeune homme. Celui-ci amassait alors toutes sortes de richesses, qu'on empilait un jour fixé sur une natte, placée en un endroit public, et autour de laquelle tous les apparentés de la fille s'accroupissaient. Celle-ci était habillée et peinte cérémoniellement et accompagnée par les femmes de deux de ses frères aînés qui prenaient les présents, les donnait à la fille, laquelle les distribuait à ses frères. Puis il y avait un repas en commun et le mariage était accompli ³⁵³. Comme on voit, l'acte sexuel est indépendant de l'union sociale ; il y a d'abord des rites d'agrégation individuelle, une période de marge, un rite de séparation et un rite d'agrégation sociales, et enfin une compensation pour la perte subie par le groupe familial ³⁵⁴, celui-ci étant fondé sur le système totémique et classificatoire ; cependant la femme ne devenait pas membre du clan de son mari et ce dernier en était propriétaire absolu « l'ayant payée ³⁵⁵ ».

[184]

Chez les Ostiaks de l'Irlysch ³⁵⁶ dès que le cortège nuptial se met en marche pour aller dans le village du jeune homme, les jeunes garçons de celui de la fiancée arrêtent son traîneau avec une corde qu'ils ne lâchent que contre un cadeau en argent que leur jette la fiancée ; mais ils la rattrapent de nouveau, reçoivent encore de l'argent, puis recommencent, et ce n'est qu'au troisième rachat qu'ils laissent partir le traîneau ; je rappelle que les femmes sont en nombre insuffisant

³⁵³ A.-C. Haddon, *Cambridge anthropological expedition to Torres Straits*, t. V (1904), p. 223-224 ; cf. encore p. 224-229 et t. VI (1907), p. 112-119.

³⁵⁴ Cf. cette idée exprimée *ibidem*, p. 225.

³⁵⁵ Pour les « compensations » d'ordre économique, cf. *ibid.*, p. 230-232.

³⁵⁶ S. Patkanov, *Die Irtysch-Ostiahen*, 1.1, St-Pétersbourg, 1897, p. 141.

chez ces Ostiaks, qui en sont venus à vivre en union libre avec des femmes Russes.

Souvent, et c'est là un fait sur lequel j'attire l'attention, on regarde les liens du jeune homme ou de la jeune fille avec leurs milieux antérieurs (d'âge, de sexe, de parenté, de tribu) comme si puissants, qu'on doit s'y prendre à plusieurs fois pour les rompre : d'où les fuites et poursuites multiples dans la forêt ou la montagne, les versements de dot ou rachats par fractions, les répétitions de rites. Parfois, de même, l'agrégation aux nouveaux milieux (famille, classe sociale des femmes ou des hommes mariés, ou des individus ayant perdu leur virginité, clan, tribu, etc.) n'est pas accomplie du premier coup ; pendant un temps plus ou moins long, le nouveau venu est un intrus, surtout par rapport à la famille restreinte. Et c'est par là que j'explique les tabous de beau-père et de belle-mère à gendre et à bru, les [185] flottements d'état de la femme jusqu'à la grossesse ou jusqu'à la naissance d'un fils. Parfois il faut cimenter le rapprochement des deux familles, déjà établi par les cérémonies antérieures à l'union sexuelle des conjoints, par de nouveaux cadeaux, des festins en commun, bref par une série de cérémonies postérieures au mariage et qui durent par exemple 7 jours dans l'Afrique du Nord. Des descriptions données par Gaudefroy-Demombynes ³⁵⁷ pour Tlemcen il ressort que les hommes des deux familles d'une part, puis tous les hommes, les femmes des deux familles de l'autre, puis toutes les femmes agrègent à leur société spéciale le nouvel homme et la nouvelle femme ; à Constantine, il semble que cette agrégation ne vaille que pour les hommes et les femmes des deux familles. Ainsi est créé un nouvel état d'équilibre des groupements sexuels.

Comme rites de séparation je citerai, en outre des rites de « rapt » dont il vient d'être parlé : les changements de vêtements ; vider un pot de lait et faire éclater trois baies (Galla) ; couper, briser, jeter quelque chose en rapport avec la vie de l'enfance ou des célibataires ; défaire la coiffure, couper, raser les cheveux, la barbe ; fermer les yeux ; ôter ses bijoux ; dédiera une divinité ses jouets (poupées, etc.), ses bijoux, son costume d'enfant ; perforation préalable de l'hymen et toutes autres mutilations ; briser la chaînette dite de virginité ; dénouer la cein-

³⁵⁷ Gaudefroy-Demombynes, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901, p. 71-76.

ture ; changements de [186] menu et tabous alimentaires temporaires ; répartir entre ses amis d'enfance ses jouets, bijoux, ou leur distribuer des « souvenirs » ; battre, injurier ses compagnons d'enfance ou être battu, injurié par eux ; se laver les pieds ou se les faire laver ; se baigner, s'oindre, etc. ; abîmer, détruire, transporter le foyer, les divinités, les *sacra* de la famille primitive ; fermer les mains, croiser les bras, etc. ; se couvrir d'un voile, s'enfermer dans une litière, un palanquin, une voiture, etc. ; être bousculé, maltraité ; vomir, etc., changer de nom, de personnalité ; se soumettre à des tabous temporaires ou définitifs de travail sexuels, etc.

En outre je range dans cette catégorie deux rites plus complexes. Le rite qui consiste à faire passer tout le cortège, ou les fiancés, ou l'un d'eux seulement, par-dessus quelque chose, peut sans doute être interprété de diverses manières, ou du moins il ressort des descriptions, qu'un acte à première vue identique n'est pas conçu comme tel par les participants. On peut enjamber l'obstacle, et dans ce cas, s'il s'agit de la fille, ce peut être un rite de fécondation ; on saute, et dans ce cas il se peut que ce soit pour sauter d'un monde dans un autre, d'une famille dans une autre ; on touche ou on ne touche pas l'obstacle, et ce peut être un rite de passage, de fécondation ou de sacralisation (préservation) ; on est soulevé, et c'est alors un rite de passage, tout comme quand on brise un obstacle (fil en travers d'une porte, barrière sur le seuil, etc.) ou quand on enfonce une [187] porte, ou qu'on la fait ouvrir par des gestes coercitifs ou des prières. Bref, une étude de ce rite ne peut se faire qu'en reproduisant les documents détaillés ³⁵⁸.

De même, le rite de la fiancée ou des fiancés substitués ³⁵⁹ peut, dans quelques cas, avoir, comme le croit Crawley, pour objet de déplacer le danger de « l'inoculation », mais d'après les descriptions détaillées, je crois que le plus souvent le rite a pour but d'éviter l'affaiblissement des groupements intéressés (classe d'âge sexuelle, famille,

³⁵⁸ Voir pour des documents, des références et des théories différentes de la mienne : S. Hartland, *Legend of Perseus*, t. I, p. 173 et suiv. ; E. Crawley, *Mystic Rose*, p. 337 ; W. Crooke, *The lifting of the bride*, Folk-Lore, t. XXII (1902), p. 226-244 ; Trumbull, *The threshold covenant*, p. 140-143.

³⁵⁹ Cf. pour des faits entre autres H. Hepding, *Die falsche Braut*, Hessische Blätter für Volkskunde, t. V (1906), p. 161-164 ; E. Thurston, *Ethnogr. Notes in South. India*, Madras, 1906, p. 3, 29 ; on notera qu'ici c'est le marié qui va habiter chez sa femme ; aussi est-ce lui qu'on substitue.

etc.) en tâchant de livrer ou d'unir des individus de moindre valeur sociale générale, et surtout économique (petite fille ou vieille femme, petit garçon, etc.), ce qui se marque par les moqueries qu'on adresse aux remplaçants et par les furieuses réclamations des amis et parents du fiancé et de la fiancée ³⁶⁰.

J'en viens aux rites d'agrégation. Assez souvent dans les descriptions détaillées que nous donnent des cérémonies du mariage divers observateurs, ils ont [188] pris soin de noter quel est le rite qui a la portée la plus grande et qui rend tout l'ensemble des négociations définitif. D'ordinaire, ce rite est le repas en commun consécutif au dernier versement du kalym ou de la dot ; ou bien c'est un repas en commun sans connexion avec les stipulations économiques ; ou encore c'est la participation collective à une cérémonie proprement religieuse. On peut, parmi les rites d'agrégation, distinguer ceux qui ont une portée individuelle et qui unissent l'un à l'autre les deux jeunes gens : don ou échange de ceintures, de bracelets, d'anneaux ³⁶¹, de vêtements portés ; s'attacher l'un à l'autre avec un même lien ; nouer des parties du vêtement l'un à l'autre ; se toucher réciproquement d'une manière ou d'une autre ³⁶² ; utiliser les objets qui appartiennent à l'autre (lait, bétel, tabac, ustensiles professionnels, etc.) ; offrir à l'autre quelque chose à boire ou à manger ; manger ensemble (communion, confarreatio) ; s'envelopper d'un même vêtement, voile, etc. ; s'asseoir sur le même siège ; boire le sang l'un de l'autre ; manger d'un même mets ou dans un même plat ; boire d'un même liquide ou dans un même récipient, etc. ; se masser, se froter, s'oindre (sang, argile), se laver l'un l'autre, entrer dans la [189] nouvelle maison, etc. Ce sont là proprement des rites d'union ; les rites d'agrégation ont une portée collective, soit qu'ils rattachent l'un ou l'autre des individus à des groupements nouveaux, soit qu'ils unissent deux ou plusieurs groupements. Dans

³⁶⁰ Je cite pour mémoire les tabous de belle-mère à gendre, de beau-père à bru, etc., où Tylor voulait voir un *cutting*, un rite de séparation {*Joarn. Anthrop. Inst.*, t. XVIII (1887), p. 246 sq.}, mais que Crawley, *loc. cit.*, p. 406, range dans la catégorie plus vaste des tabous de solidarité sexuelle.

³⁶¹ Sur la puissance contraignante de l'anneau nuptial comme thème de légende, cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris. 1907, p. 255-257.

³⁶² Dans le détail : joindre les mains, entrelacer les doigts, se baiser, s'embrasser, presser les têtes l'une contre l'autre, s'asseoir l'un sur l'autre ou l'un contre l'autre, s'allonger l'un contre l'autre, etc.

cette catégorie rentrent : les échanges de cadeaux ³⁶³, les échanges de sœurs (Australie ; Bassa-Komo de l'Afrique Occidentale, etc.), la participation à des cérémonies collectives comme les danses rituelles, les repas de fiançailles et de noces ; les échanges de visites ; les tournées de visites ; revêtir le costume des femmes et des hommes mariés ou adultes ; pour la femme, être enceinte ou accoucher. Certains rites sont à la fois individuels et collectifs : ainsi l'acceptation d'un cadeau a une puissance contraignante non seulement pour l'individu qui l'accepte, mais aussi pour les groupements auxquels il appartient ; ce rite est souvent le premier des fiançailles.

Comme rite d'agrégation spécial, je signalerai le « mariage à l'arbre » qui a souvent intrigué les théoriciens : il est aisément intelligible si on se rappelle que le mariage est dans certains cas, entre autres chez les Kol du Bengale ³⁶⁴, une cérémonie d'initiation en tant qu'agrégation au clan totémique. De nos jours, le mariage se célèbre entre 16 et 18 ans pour [190] les garçons, entre 14 et 16 ans pour les filles, mais autrefois c'était à un âge bien plus avancé. Les faits sur lesquels je désire attirer l'attention sont ceux-ci : les âmes des morts vont dans une région spéciale ; mais les enfants ne peuvent s'y rendre car ils n'ont pas d'âme ; ils ne peuvent même pas devenir des démons ; jusqu'au mariage, l'enfant n'est pas soumis aux tabous alimentaires de son clan, et il peut avoir des relations sexuelles sans se préoccuper de la règle exogamique ; c'est le mariage qui lui donne une âme, l'agrégeant au clan ; les clans Kol sont totémistes ; les totems principaux sont le mango et le mahua (*bazzia latifolia*) ; l'un des rites du mariage Kol consiste à marier d'abord, par un embrassement, le garçon au mango et la fille au mahua. Cet ensemble de faits me donne à penser que dans le mariage « factice » il faut voir, non pas un transfert de personnalité pour « assurer le succès de la vraie cérémonie ³⁶⁵ », mais un rite d'ini-

³⁶³ Le refus du cadeau est signe de non-acceptation de l'union proposée ; et dans le cas de fiançailles avant la naissance ou en bas âge, le renvoi du cadeau est le signe de la rupture de l'arrangement.

³⁶⁴ F. Halin, *Einführung in das Gebiet der Kolsmission, Güterslob*, 1907, p. 74-82. 87-88. Les Kol sont une section des Munda.

³⁶⁵ Crawley, *The Mystic Rose*, p. 340-341. Le rite du mariage à l'arbre, décrit par Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 194, serait, suivant H.-H. Risley, *Census of India, igoi*, t. I, *Ethnographic Appendices*, p. 155, tombé en désuétude.

tiation au clan totémique, tissé dans les cérémonies du mariage, lesquelles sont en bloc chez les Kol des cérémonies d'entrée dans le clan. Un individu exclu du clan pour une raison ou une autre peut y rentrer en réunissant des représentants des divers villages, et en faisant sacrifier par le prêtre de son village une chèvre blanche ou un bœuf blanc, dont il boit un peu de [191] sang, ou du sang desquels on asperge le toit de sa maison, en invoquant le Dieu-Soleil, puis la viande est mangée par tous les représentants du clan ³⁶⁶.

Tous ces rites d'agrégation doivent être pris, non pas dans un sens symbolique, mais au sens strictement matériel : la corde qui attache, l'anneau, le bracelet, la couronne qui ceignent, etc., ont une action réelle, coercitive. Fort intéressants sont à ce point de vue les rites relatifs au seuil ³⁶⁷ et aux portes ; on les passe violemment ou avec le consentement des habitants du monde dans lequel on pénètre. C'est ainsi qu'en Palestine, la jeune fille s'approche, une jarre pleine d'eau sur la tête, de la maison de son futur époux, qui fait tomber la jarre au moment où la fille enjambe le seuil ; ce n'est pas là une libation comme le croit Trumbull, mais bien une séparation d'avec l'ancien milieu et une agrégation au nouveau par une sorte de baptême. De même dans l'île de Skarpanto on brise un bâton mis en travers de la porte. M. Chavannes me signale un rite chinois intéressant où le passage matériel ne s'accomplit pas en une seule fois, mais par étapes ³⁶⁸ : chez une tribu du groupe ethnique des Ho-mi (Yunnan méridional), lorsque le futur gendre va chercher sa femme dans la maison de son futur beau-père, « le beau-père conduit le gendre en le faisant passer par la deuxième et par la troisième salle et traverser le pavillon des

de ; pourtant Hahn semble parler en témoin oculaire ; cf. encore Thurston, *loc. cit.*, p. 44-47.

³⁶⁶ Hahn, *loc. cit.*, p. 159.

³⁶⁷ Clay Trumbull, *The threshold covenant*, p. 26-29.

³⁶⁸ *T'oung-Pao*, déc. 1905, p. 602-603.

[192] livres pour l'introduire clans le pavillon de toilette. A chaque porte, un aide annonce à haute voix le rite qu'il faut accomplir et (le gendre) fait deux prosternations. C'est ce qu'on appelle la « prosternation aux portes » (*pai men*). C'est parce que (le beau-père) va laisser voir sa fille qu'il donne de l'importance aux portes et qu'il cause des difficultés au gendre ³⁶⁹ ».

Chez les Tchérémisses ³⁷⁰, le cortège qui vient chercher la fiancée est arrêté aux portes de la cour de la ferme habitée par ses parents ; *le sabous* (directeur des cérémonies) entre dans l'*isba* dont le maître lui donne à boire et à manger ; le *sabous* demande le droit d'entrer pour le cortège ; le père demande si on n'a rien perdu ; oui, dit le *sabous*, un tel (le fiancé) a perdu l'une des manches de sa veste et nous venons voir si elle est chez vous ; le père dit que non, le *sabous* s'en va, puis revient, et ce n'est qu'à la troisième fois que le père dit oui, que les portes s'ouvrent et que les rites d'agrégation commencent.

La période de marge peut avoir ou non une signification sexuelle. Chez certaines populations, le fiancé couche avec sa fiancée, et les enfants conçus ou nés pendant cette période sont regardés comme légitimes (cf. les cas cités ci-dessus). Ailleurs, la séparation des deux jeunes gens est absolue et l'enfant qui naîtrait d'une désobéissance à cette règle se verrait [193] dénier une place régulière dans la famille ou la société. C'est ainsi que « Les Lapons ne permettent jamais que les fiancés couchent ensemble avant le jour de leurs noces ; et si cela arrivait, l'enfant serait déclaré bâtard, quoique l'on prouvât qu'il fut conçu après les fiançailles et la promesse donnée. Cet enfant soit mâle ou femelle, est toujours le dernier de ses frères et sœurs, comme le plus méprisable ; si il devient grand, et que les rennes profitent beaucoup par ses soins, on le chasse souvent de la maison ³⁷¹ ». Ce dernier détail est intéressant en ce qu'il montre que l'enfant conserve les qualités et les imperfections contractées du fait qu'il a été conçu pendant la période impure (tabouée).

³⁶⁹ En note, le traducteur voit, dans ce rite, à tort naturellement, une survivance du mariage par enlèvement.

³⁷⁰ G. Iakovlev, *Religiosnyie obriady Tsheremis (cérémonies religieuses des Tchérémisses)*, Kazan, 1887, p. 55-56.

³⁷¹ J. Scheffer, *Histoire de la Laponie*, trad. par le P. Aug. Lubin, Paris, 1678, p. 395 comme complément à la p. 275.

Cette attitude est celle aussi des Wadschagga de l'Afrique Orientale allemande, qui ont des cérémonies du mariage à étapes très nettes : 1° Le jeune homme (16 ans) ayant jeté son dévolu sur une jeune fille (12 ans) lui demande son opinion ; 2° si elle est favorable, le père du jeune homme va trouver le chef de la famille et, pour l'autorisation des fiançailles, lui donne une chèvre et quatre pots de boisson fermentée ; 3° puis il va trouver le père de la jeune fille et lui demande, ainsi qu'à celle-ci, leur consentement ; 4° le jeune homme donne à la jeune fille des perles et un bracelet ; la mère du jeune homme invite la jeune fille à manger, et la garde une nuit dans la hutte ; ces invitations se renouvellent [194] souvent ; 5° la jeune fille passe les deux derniers mois des fiançailles dans la hutte de sa belle-mère ; 6° les fiançailles durent plusieurs années, pendant lesquelles le fiancé paie peu à peu le « prix d'achat » à ses beaux-parents et à leurs apparentés, suivant un protocole fixé ; 7° le dernier acte consiste dans l'abatage d'un bœuf dont l'arrière-train et une omoplate reviennent au père de la fille, et en l'offre d'une chèvre que le fiancé amène dans la hutte du beau-père attachée avec des feuilles de dracaena. C'est la chèvre amenée dans la hutte du beau-père qui constitue la pièce centrale du festin de noces, auquel assistent tous les apparentés des deux fiancés ; 8° après quoi, tous se rendent à la hutte du jeune homme, la jeune fille marchant derrière lui les mains sur ses épaules. Les apparentés de la jeune fille poussent des lamentations pour indiquer que la famille a perdu une fille, une sœur, etc. Ceci est le rite de séparation ; 9° puis se passent trois mois, pendant lesquels la jeune fille ne doit rien faire du tout, tout le travail étant fait par sa mère ou sa belle-mère, qui l'instruisent dans la manière de tenir une maison ; de même le jeune homme est instruit par son père et son beau-père ; 10° cette période d'apprentissage se termine par la fête dite *uali* « qui seule rend le mariage valable » ; tout enfant né avant est considéré comme illégitime. Cette fête a lieu dans les 2 à 5 mois après le début de la vie en commun, selon l'époque de la moisson de l'éleusine. On invite à la fête, qui consiste surtout en absorption de wari (boisson fermentée), [195] en danses, en chants, etc., tous les apparentés, voisins et amis. Les chants sont pour la plupart érotiques. Le jeune homme donne à sa femme un lourd anneau de cuivre qu'elle se met au bras gauche. Si elle est déjà enceinte, on n'invite que des vieillards. Le 3° jour on tue des chèvres qu'on mange en commun ; la

fête est terminée, la femme doit travailler ³⁷². On voit que jusqu'à la fête *uali*, le mariage n'a été qu'un acte intéressant des individus et deux groupements restreints (sexuel et familial) et que la fête *uali* donne à cet acte sa portée sociale et générale.

Chez les Siéna « restés fidèles à leurs coutumes nationales, le jeune homme qui désire épouser une jeune fille se garde bien de faire part de ses projets soit à cette dernière, soit à sa famille. Mais, guettant les allées et venues des parents de la jeune fille, s'il aperçoit la mère de celle-ci partant dans la brousse pour en rapporter du bois mort, il l'attend sur le sentier à son retour et se précipite obligeamment pour la décharger de son fardeau, qu'il prend lui-même sur sa tête. Une autre fois, il aide de même le père de la jeune fille à rapporter chez lui des fragments de termitière destinés aux poules. À quelques jours de là, le soupirant va lui-même ramasser une charge de bois qu'il apporte à la maison de sa bien-aimée. Puis, s'étant procuré quelques noix de kola, il vient les offrir au père de celle-ci ; ensuite c'est un poulet dont il lui fait cadeau, puis quelques [196] cauries. Le père de la jeune fille réunit alors sa famille et convoque à la réunion un notable du village ; il expose qu'un tel se montre bien prévenant pour lui et qu'il serait heureux de le récompenser de ses prévenances en lui accordant sa fille en mariage. L'assemblée approuve, et le notable va annoncer au soupirant qu'il peut se considérer comme agréé. Mais les peines du futur ne sont pas finies : lorsqu'approche la saison des cultures, il doit réunir ses frères et ses amis et aller avec eux labourer le champ de son futur beau-père ; une fois les semis faits, il vient sarcler les mauvaises herbes ; puis il achète de la bière de mil et paie à boire à toute la famille de sa fiancée. C'est alors seulement qu'on procède aux accordailles officielles. Très souvent, à ce moment, la jeune fille est loin d'être nubile. Elle reste chez son père jusqu'à sa nubilité et, pendant cette période d'attente, le fiancé doit continuer à aider la famille de sa fiancée de son travail et de ses ressources. Lorsque la jeune fille est nubile, le père la remet au fiancé, qui fait un cadeau de cinq à dix francs de cauries au père et un autre de même valeur à la mère. Lorsque les jeunes époux ont cohabité durant un mois, le père reprend sa fille chez lui pendant deux à trois mois, puis la redonne au mari contre dix francs

³⁷² M. Merker, *Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga*, Peterm. Mitteil. Suppl. n° 138, 1902, p. 4-6.

de cauries. Cette seconde période de cohabitation dure également un mois, au bout duquel le père reprend de nouveau sa fille durant deux ou trois mois, pour la remettre définitivement à son mari contre une nouvelle somme de dix francs. Si la femme [197] devient enceinte pendant cette période préparatoire, son père est tenu d'offrir un pagne au mari lors de la naissance de l'enfant. Cette coutume, disent les anciens, a pour but de donner aux futurs époux tout le temps de se connaître et de s'apprécier, et d'empêcher ainsi les unions mal assorties ³⁷³ ».

Dans le cas suivant, on voit la période de marge des fiançailles se rattacher à la période de marge de l'initiation de telle manière que, du début de l'initiation à l'accomplissement de l'union sexuelle socialisée, il n'y a qu'une seule période.

Chez les Vaï du Libéria, la séparation sexuelle est renforcée dans quelques cas par ce fait que la fille ne sort du *sandy* que pour se marier. Le *sandy* est un endroit sacré, dans les bois, où toutes les filles sont conduites avant ou vers 10 ans, et où elles restent jusqu'à ou après leur première menstruation ; comme les garçons dans le *belly* ³⁷⁴, elles y sont considérées comme mortes, de même que les vieilles femmes qui viennent leur faire visite ; on les instruit aux actes domestiques et sexuels ; la fête de sortie, annuelle, est une renaissance. Or, souvent les parents fiancent une fille pendant qu'elle est dans le *sandy* et dans ce cas elle n'en sort pas lors de la fête annuelle, mais doit y rester jusqu'à sa première menstruation ³⁷⁵. Aussitôt [198] après cet événement, les parents de la fille en sont informés ; ils avertissent le fiancé qui envoie ses cadeaux au *sandy* ; on frotte la fille d'huile parfumée, etc., on lui met ses bijoux, etc., et ses parents viennent la chercher à l'entrée du bois sacré. Après un repas cérémoniel, la mère de la fille la conduit dans la hutte du fiancé ; le coït se consomme pendant un repas auquel assistent les deux familles et leurs amis ; l'acte terminé, le mari sort de la hutte et prend part au repas. Le cérémoniel est le même si les fian-

³⁷³ M. Delafosse, *Le peuple Siéna ou Sénoufo*, Rev. des Ét. Ethnogr. et Sociol., 1908, p. 457.

³⁷⁴ Buttikofer, *Reisebilder aus Libéria*, Leyde, 1890, t. II, p. 304-308.

³⁷⁵ Preuve que là non plus la cérémonie d'initiation n'a rien à voir avec la puberté.

çailles ont eu lieu après la sortie du sandy ³⁷⁶. Ainsi chez les Vaiï, la période des fiançailles mord sur la période de l'initiation, et la première menstruation n'a d'importance pour la sortie du sandy que si la fille est déjà fiancée ; la puberté physiologique est d'ailleurs une condition légale du mariage chez les Vaiï, comme chez bien d'autres populations. De plus, la séparation sexuelle entre les fiancés est ici garantie par le caractère sacré du sandy.

De toutes ces descriptions, il ressort avec évidence que les étapes du mariage et surtout la principale, les fiançailles, ont une portée entre autres économique. En outre, tout mariage, précisément parce que ce ne sont pas deux individus seulement qui sont en jeu, mais bien plusieurs milieux plus ou moins vastes, est une perturbation sociale. Un mariage entraîne le déplacement d'un certain nombre d'éléments les uns par rapport aux autres, et ce déplacement, [199] agissant de proche en proche, détermine une rupture d'équilibre. Ce phénomène est peu marqué dans nos grandes villes, mais davantage déjà dans certains coins reculés de nos campagnes. Les noces y sont des occasions d'arrêt de la production, de dépense des économies, de sursauts de la sensibilité d'ordinaire apathique, etc. Il est plus marqué dans les tribus turco-mongoles ou arabes, dans les oasis, et davantage enfin chez les demi-civilisés, lesquels vivent toujours en groupements peu nombreux et très cohérents. Ce contrecoup du mariage sur la vie générale me paraît expliquer, tout aussi bien que la théorie biologique de Westermarck et de Havelock Ellis, pourquoi les mariages se font au printemps, en hiver et en automne, c'est-à-dire en morte-saison, et non pas au moment, des travaux des champs. Je ne vais pas jusqu'à nier la persistance d'anciennes époques de rut, ni l'influence des cycles cosmiques qui se marque par les renouveaux de la végétation et l'excitation sexuelle animale et humaine. Mais ceci n'explique guère la multiplicité des mariages en automne ; au lieu qu'il est dit souvent que cette date est volontiers choisie parce qu'alors les travaux agricoles sont terminés, les greniers et les coffres sont pleins, et l'occasion est bonne aux célibataires de s'arranger un intérieur pour l'hiver. Il s'ensuit que je ne saurais admettre cette interprétation assez répandue que le mariage au même moment de couples plus ou moins nombreux est une survivance, soit de la période de rut, soit d'un ancien mariage de groupe, [200]

³⁷⁶ Büttikofer, *loc. cit.*, p. 308-313.

la « promiscuité primitive » étant une fantaisie. Il me semble d'ailleurs que les mariages multiples synchroniques, tant à un qu'à deux moments de l'année ou davantage, doivent être rapprochés des autres synchronismes cérémoniels : fête de tous les enfants nés un même jour ou le même jour qu'un enfant de roi ou de prince, ou le même mois, ou dans la même année ; fête annuelle en l'honneur des femmes ayant accouché la même année (Lushei) ; fêtes périodiques du retour ou de l'anniversaire de l'initiation et surtout initiations d'un certain nombre d'enfants en même temps, soit chaque année, soit tous les deux, trois ans, etc. ; commémorations et grande fête annuelle des morts ³⁷⁷. Bref, tous ces actes ayant une portée sociale générale, le système dont il s'agit est la forme extrême par laquelle se marque ce caractère social général. Au lieu de cérémonies auxquelles ne participent que des groupements restreints (famille, clan, etc.), on a institué des cérémonies auxquelles participent tous les groupements constitutifs de la société générale. Ceci ressort par exemple des curieuses cérémonies du mariage à Ouargla, décrites avec soin par M. Biarnay ³⁷⁸.

[201]

Parfois, au contraire, la période de marge et les rites des fiançailles se réduisent à peu de chose. Ainsi chez les Herero ³⁷⁹, le jeune homme donne à la jeune fille une perle de fer qu'elle fixe à son tablier ; puis il s'en va et ne doit plus la voir jusqu'à la cérémonie du mariage, ni pénétrer dans son kraal. Les éléments typiques de cette cérémonie sont : un repas nettement sacré, où se marque la solidarité de la fille avec ses compagnes et avec son clan ; ni le jeune homme ni ses amis n'assistent à ce repas. Le repas fini, ils viennent la chercher et l'emmènent dans

³⁷⁷ Dédication renouvelée annuellement des églises chez les Soubba de la région de Bagdad ; N. Siouffi, *loc. cit.*, p. 120.

³⁷⁸ M. René Basset a eu l'obligeance de me communiquer les épreuves du livre de M. Biarnay sur Ouargla. Les mariages s'y font chaque année au printemps ; la série des rites suit une séquence très nette ; d'abord n'y prennent part que les individus intéressés et les deus sociétés sexuelles ; puis les rites se socialisent de plus en plus ; les familles y participent, puis les quartiers de l'oasis et enfin l'oasis entière. Je regrette de ne pouvoir donner même une description résumée de ces rites que M. Biarnay a relevés dans le plus grand détail, en tenant compte de toutes les variations de personnes, de localité, de mécanisme magico-religieux, etc. Cf. Biarnay, *Étude sur le dialecte de Ouargla*, Paris, 1909 ; cf. Ap. p. 379-492.

³⁷⁹ J. Irlé, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, p. 105-109.

leur kraal. Puis viennent des rites d'agrégation de la fille au nouveau culte domestique et à la nouvelle société tribale. Après le repas, la mère avait mis à sa fille le « chapeau » et les vêtements des femmes mariées, donc avant l'union sexuelle, laquelle a lieu au kraal du mari ; celui-ci rapporte cérémoniellement à la mère le « tablier de fille » de la nouvelle épouse. Les Herero ont le kalym et sont organisés en clans totémiques.

Que les cérémonies du mariage présentent des analogies, souvent même des identités de détail avec l'adoption, c'est là un fait qui semblera normal à qui se rappelle qu'en définitive, dans le mariage, il s'agit de l'agrégation d'un étranger à un groupement. C'est ainsi que chez les Aïno, c'est tantôt [202] le mari qui va vivre dans la famille de sa femme, tantôt la femme qui va vivre dans celle du mari, et il y a participation de chacun au culte domestique : or cette entrée dans une famille d'abord étrangère est nettement identifiée à une adoption ³⁸⁰. De même les cérémonies du mariage présentent souvent des ressemblances de détail avec celles de l'intronisation : voile tendu au-dessus du roi ou des époux ; couronne ; objets sacrés distinctifs des fiancés, tout comme, les *regalia* du futur roi ; les ressemblances sont surtout marquées là où, comme dans l'Afrique du Nord, certaines régions de l'Inde, etc., le fiancé est *roi*, *sultan*, ou *prince* et la jeune fille *reine*, *sultane* ou *princesse* ou comme en Chine où le fiancé est « mandarin ». Si les cas où le mariage est regardé comme une renaissance sont rares, par contre, ceux où il l'est comme une initiation ou une ordination ne le sont pas. Toutes ces ressemblances et identifications se marquent par des rites de passage qui se fondent toujours sur une même idée, la matérialité du changement de situation sociale.

Il me faut dire maintenant quelques mots des cérémonies qui sont la contrepartie de celles du mariage : les cérémonies du divorce et du veuvage.

Les rites du divorce semblent réduits, chez la plupart des peuples, à leur plus simple expression. Il suffit d'ordinaire que la femme s'en aille du domicile conjugal et retourne à la maison de ses parents ; ou [203] bien que le mari mette matériellement la femme hors de la maison commune. J'ai pourtant l'impression que si les cérémonies du divorce sont si simples d'après la littérature ethnographique, c'est que les

³⁸⁰ Cf. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1901, p. 224-225.

observateurs, ou bien ne s'y sont pas intéressés, ou bien n'ont pas compris le sens de certains actes, et surtout n'ont vu dans la séparation de corps et le divorce qu'un acte juridique et économique. Il est normal cependant qu'un lien tant individuel que collectif, qui a été établi avec tant de soins et de complications, ne puisse être rompu un beau jour par un geste unique. Par exemple, on sait que dans l'Église catholique le divorce n'est même pas admissible et qu'il faut une annulation du mariage, laquelle ne s'obtient qu'après enquêtes, sans rien cependant de proprement magico-religieux. Au contraire les Juifs ont élaboré un cérémoniel du divorce très compliqué, à tel point qu'il est en lui-même un obstacle aux désirs de maints individus. La lettre remise à la femme est ritualisée, en ce sens qu'elle doit être écrite d'une manière aussi parfaite qu'un écrit sacré ; le rabbin jette cette lettre en l'air et l'un des témoins de la femme doit l'attraper au vol ; sinon tout est à recommencer ; c'est là le rite définitif de séparation ³⁸¹. Chez les Hababé du Plateau Nigérien, si le mariage a été consacré par une cérémonie du culte domestique, il faut, comme dans l'antiquité classique, un sacrifice pour rompre le lien avec les divinités familiales [204] de celui des conjoints qui s'en va ³⁸². Chez les Esquimaux, le mari regarde sa femme, puis sort de la hutte sans mot dire. Chez les Tchouvaehes, un mari qui est mécontent de sa femme et veut s'en séparer, s'empare de son voile et le déchire, et ce rite se rencontre aussi chez les Tchérémisses, les Mord-vines, les Votiaks et les Vogoules ³⁸³ ; à Java, le prêtre coupe la « corde de mariage ³⁸⁴ ». Si, chez les Galla méridionaux, une femme est maltraitée par son mari, son frère peut venir la chercher : mais il n'a pas le droit d'entrer dans la hutte ni dans le village si le mari le défend ; il doit attendre que sa sœur sorte, par exemple pour puiser de l'eau, et alors il l'enlève ; une femme divorcée de cette manière ne peut plus se remarier et son mari n'a pas le droit de la réclamer, mais les deux collectivités intéressées se réconcilient par un

³⁸¹ Cf. entre autres. Jungendres, *Jüdisches Zeremoniell oder Beschreibung*, etc., Nuremberg, 1726 : *Jewish Encyclopedia*, etc.

³⁸² Desplagnes. *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1903, p. 222.

³⁸³ J.-G. Georgi, *Russland. Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches*, etc., Leipzig, 1783, pet. in-4, t. 1, p. 42.

³⁸⁴ Crawley, *The Mystic Rose*, p. 323.

paiement en moutons ou en chèvres ³⁸⁵. Chez les Wazaromo, le mari fait savoir à sa femme qu'il ne veut plus d'elle en lui donnant une sorte spéciale de roseau, et dans l'Unyoro, le mari coupe en deux un morceau de cuir, dont il garde une moitié et dont il envoie l'autre au père de sa femme ³⁸⁶. Dans l'Islam, le rite de séparation est verbal : il suffit que le mari dise trois fois à sa femme : « Tu es divorcée », [205] ou « Je te divorce », et elle doit s'en aller avec les objets qui lui appartiennent, le mari rendant en général un tiers de la dot ; mais si la femme veut divorcer, il faut un jugement du cadî, dont comme on sait, la fonction et la jurisprudence sont d'ordre fondamentalement religieux. Originellement, cette triple répétition était une vraie formule magique. Elle a aussi ce caractère dans l'Inde et chez les Suahéli ³⁸⁷. Parfois on réunit le conseil de la tribu, qui prononce le divorce au profit économique de l'une ou de l'autre des parties. Mais le procédé de beaucoup le plus répandu n'a rien de cérémoniel ni de rituel : il consiste dans le renvoi ou le départ pur et simple de l'un ou de l'autre des conjoints.

Ceci, cependant, n'a rien de contraire au schéma des rites de passage, ni à l'explication sociologique que j'en propose : car le mariage accompli, la fille et le garçon sont entrés dans la catégorie des femmes et des hommes adultes socialement, et rien ne saurait les faire rétrograder, ni, d'autre part, les veuf et les veuves. De même, le lien créé entre les familles n'est pas rompu par ce fait que les deux conjoints se séparent, car toute menace de rupture est précisément écartée par les négociations pour déterminer la situation future des séparés ou des [206] divorcés. Tout ceci, sauf exceptions individuelles d'ordre sentimental. Le lien collectif subsiste surtout s'il y a des enfants, au point que chez beaucoup de peuples le divorce n'est même pas permis dans ce cas. Bref, sans vouloir prétendre que le schéma et le système d'interprétations proposés soient d'une rigidité et d'une universalité abso-

³⁸⁵ E.-S. Wakefield, *Marriage customs of the Southern Gallas*, Folk-Lore, t. XVIII (1907), p. 323-324.

³⁸⁶ Post, *Afrikanische Jurisprudenz*. t. I, p. 452.

³⁸⁷ W. Crooke, *The Folk-Lore in the Legends of the Panjah*, Folk-Lore, t. X (1899), p. 409-410. Pour les formules chez les Suahéli (je ne veux plus avoir affaire à ta nudité, etc.), cf. Velten, *Sitten und Gebräuche der Suahéli*, Göttingen, 1903, p. 237-238. La lettre de rupture est également courante dans l'Islam, au Maroc, en Palestine, en Turquie, chez les Suahéli, etc.

lues, il me semble que l'absence de rituels élaborés du divorce ne saurait servir contre eux d'objection.

Il est remarquable en outre que ce lien que le divorce brise si facilement, la mort le relâche à peine, ou même pas du tout (suicide des veuves). Je sais bien que le deuil comprend un grand nombre de rites qui sont simplement prophylactiques ou protecteurs ; cependant les cérémonies funéraires auxquelles participent les veufs comprennent aussi autre chose que le deuil, et elles sont telles qu'on ne peut, en théorie générale, que leur reconnaître un sens social ³⁸⁸. Ceci se remarque entre autres dans le rite Hupa, suivant lequel il suffit que la veuve, pour se libérer, passe entre les jambes de son mari avant qu'on l'emporte de la maison ; sinon elle est liée à lui pour le restant de sa vie, et toute infidélité au mort, lui vaudrait des malheurs ³⁸⁹.

[207]

Les remariages, de veufs comme de divorcés, sont beaucoup plus simples au point de vue des cérémonies, ceci pour des raisons exposées plus loin.

Il ne semble pas qu'il y ait de rites de la ménopause ou du grisonnement des cheveux, qui cependant sont les marques de l'entrée dans une nouvelle phase de la vie, fort importante chez les demi-civilisés. En effet les vieilles femmes, ou bien sont identifiées à des hommes et participent alors à leurs cérémonies, à leur action politique, etc., ou bien acquièrent dans la société sexuelle une situation spéciale, de directrices de cérémonies principalement ; quant aux vieillards, ce sont les individus socialement les plus considérables.

[208]

³⁸⁸ Le rite juif suivant rentre également dans la catégorie des rites de passage : une veuve qui ne veut pas devenir la femme du frère de son mari décédé (lévirat) ôte sa sandale, crache à terre et récite une formule déterminée (*Jewish Encyclopedia*, p. 170, et suiv.. s. v. *Halizat* ; cf. p. 174 pour les interprétations, la plupart inadmissibles) ; il s'agit là nettement, d'un rite de séparation de la famille du mari, rite destiné à assurer le passage dans la catégorie soit des veuves libres, soit dans celle des femmes remariées.

³⁸⁹ P. K. Goddard, *Life and culture of the Hupa*, Calif. Univ. Public, t. I. fasc. 1, Berkeley, 1903, p. 70.

[209]

LES RITES DE PASSAGE**Chapitre VIII**

LES FUNÉRAILLES

Importance relative des rites de séparation, de marge et d'agrégation dans les cérémonies funéraires. — Le deuil comme rites de séparation et comme rites de marge. — Les funérailles à deux étapes. — Le voyage de ce monde à l'autre. — Les obstacles matériels opposés au passage des morts. — L'agrégation à la société des morts. — Topographie du monde des morts. — La renaissance quotidienne du mort dans l'Égypte ancienne. — Pluralité des mondes des morts. — Morts qui ne peuvent pas s'agréger à la société générale des morts. — Rites de renaissance et de réincarnation. — Rites quand le domicile du mort est sa maison, sa tombe ou le cimetière. — Liste de rites de séparation et d'agrégation.

[Retour à la table des matières](#)

À première vue, il semblerait que dans les cérémonies funéraires, ce sont les rites de séparation qui doivent prendre la place la plus importante, les rites de marge et d'agrégation par contre n'étant que peu développés. Cependant l'étude des faits montre qu'il en est autrement, et qu'au contraire les rites de séparation sont peu nombreux et très simples, que les rites de marge ont une durée et une complexité qui va parfois jusqu'à leur faire reconnaître une sorte d'autonomie, et qu'enfin de tous les rites funéraires, ce sont ceux qui agrègent le mort au monde [210] des morts qui sont le plus élaborés et auxquels on attribue l'importance la plus grande.

Ici encore je devrai me contenter de quelques indications rapides : chacun sait que rien ne varie autant avec le peuple, l'âge, le sexe, la position sociale de l'individu que les rites funéraires. Cependant on peut découvrir dans l'extraordinaire multiplicité des variations de détail, des dominantes dont quelques-unes seront catégorisées ici ensemble. En outre, les rites funéraires se compliquent par ceci qu'un même peuple a sur le monde d'outre-tombe plusieurs conceptions contradictoires ou différentes qui s'enchevêtrent, ce qui a une répercussion sur les rites ; et que l'homme est regardé comme formé de plusieurs éléments dont le sort n'est pas le même, la mort venue : corps, force vitale, âme-souffle, âme ombre, âme-poucet, âme-animal, âme-sang, âme-tête, etc. Certaines de ces âmes survivent, toujours ou à temps, d'autres meurent, etc. Dans ce qui suit, je ferai abstraction de toutes ces variations, en rappelant qu'elles n'ont d'influence que sur la complexité formelle des rites de passage, mais non sur leur armature interne.

Le deuil, dans lequel je n'avais vu naguère ³⁹⁰ qu'un ensemble de tabous et de pratiques négatives marquant l'isolement, par rapport à la société générale, de ceux que la mort, considérée comme qualité réelle, matérielle, avait mis dans un état sacré, impur, m'apparaît [211] maintenant comme un phénomène plus complexe. En réalité, c'est un état de marge pour les survivants, dans lequel ils entrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration dans la société générale (rites de levée du deuil). Dans certains cas, cette période de marge des vivants est la contrepartie de la période de marge du mort, la cessation de la première coïncidant parfois ³⁹¹ avec la cessation de la seconde, c'est-à-dire avec l'agrégation du mort au monde des morts. C'est ainsi que chez les Habbé du Plateau Nigérien « la période de veuvage correspond, dit-on, à la durée du voyage de l'âme

³⁹⁰ *Tabou et Tot. à Mad.*, p. 40, 58-77, 88, 100-103, 338-339, 342.

³⁹¹ C'est ce que Wilken avait déjà vu pour l'Indonésie (*Ueber das Haaropfer*, etc., *Revue coloniale internationale*, 1886, t. II, et 1887, t. I ; cf. p. 254), suivi par R. Hertz, qui généralise, *loc. cit.*, p. 82-83, 101, 105, 120, etc. En réalité, la durée du deuil dépend le plus souvent, comme il est dit plus bas, de deux autres facteurs.

errante du défunt, jusqu'au moment de sa rentrée dans l'ensemble des esprits divins ancestraux ou de sa réincarnation ³⁹² ».

Pendant le deuil, les vivants et le mort constituent une société spéciale, située entre le monde des vivants d'une part et le monde des morts de l'autre, et dont les vivants sortent plus ou moins vite selon qu'ils étaient plus étroitement apparentés au mort. Aussi voit-on les stipulations du deuil dépendre du degré de parenté et systématisées suivant le mode spécial à chaque peuple de compter cette parenté (paternelle, maternelle, de groupe, etc.). C'est comme de juste le veuf ou la [212] veuve qui appartiennent le plus longtemps à ce monde spécial, d'où ils ne sortent que par des rites appropriés, et à un moment tel que même l'appartenance physique (par grossesse, par exemple) ne puisse plus être soupçonnée. Les rites de levée de toutes les interdictions et de toutes les règles (costume spécial, etc.) du deuil sont donc à considérer comme des rites de réintégration à la vie sociale, soit restreinte, soit générale, de même ordre que les rites de réintégration du novice. Pendant leur deuil, la vie sociale est suspendue pour tous ceux qui sont atteints, et d'autant plus longtemps : 1° que le lien social avec le mort est plus étroit (veufs, apparentés) ; 2° que la situation sociale du mort était plus élevée. Si le mort était un chef, cette suspension frappe la société entière. D'où les « périodes de licence » consécutives à la mort de certains roitelets africains, les deuils publics, les congés, etc. En ce moment même on voit en Chine des nécessités politiques, économiques et administratives nouvelles tendre à supprimer les effets collectifs considérables de la mort de l'Empereur et de l'Impératrice-régente ; autrefois, la vie sociale était absolument suspendue en Chine à ces occasions, même dans ses formes domestiques, et ceci pendant de longs mois, suspension qui de nos jours serait tout simplement un cataclysme.

La période de marge dans les rites funéraires se marque d'abord matériellement par le séjour plus ou moins long du cadavre ou du cercueil dans la chambre mortuaire (veillée), le vestibule de la maison, [213] etc. Mais ce n'est là qu'une forme atténuée de toute une série de rites, dont Lafitau avait déjà signalé l'importance et l'universalité.

³⁹² Desplagnes, *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1907, p. 221 ; sur les croyances relatives à l'autre monde, cf. *ibid.*, p. 262-268.

« Parmi la plupart des nations sauvages, les corps morts ne sont que comme en dépôt dans la sépulture où on les a mis en premier lieu. Après un certain temps, on leur fait de nouvelles obsèques et on achève de s'acquitter envers eux de ce qui leur est dû par de nouveaux devoirs funéraires ³⁹³. » Il décrit ensuite les rites des Caraïbes : « ils sont persuadés [que les morts] ne vont point au pays des âmes qu'ils ne soient sans chair ». L'existence d'une période de marge avait également intéressé Mikhaïlowski ³⁹⁴. Le rite principal consiste, soit à ôter les chairs, soit à attendre qu'elles tombent d'elles-mêmes ; c'est sur cette idée que se fondent, par exemple, les cérémonies des Betsiléo de Madagascar, qui ont une première série de rites (d'attente) que le cadavre se soit décomposé dans sa demeure (on active la putréfaction à l'aide d'un grand feu) suivie d'une série de rites d'ensevelissement du squelette ³⁹⁵.

En outre, l'étape se décompose parfois en plusieurs autres, et dans la période postliminaire, ce phénomène se systématise sous forme de commémorations (huit jours, quinze jours, un mois, quarante jours, un an, etc.) de même ordre que les rites du retour de [214] noces, du retour de la naissance, parfois du retour de l'initiation.

Les étapes des funérailles en Indonésie ayant été étudiées de près ³⁹⁶, je citerai des cas relevés dans d'autres régions. Les cérémonies des Toda, ont le même caractère : incinération, conservation des reliques et rites de marge très élaborés ; puis incinération des reliques et enfouissement des cendres avec plantation d'un cercle de pierres debout ; le tout dure plusieurs mois ; les morts vont dans l'Amnodr, pays souterrain, et s'y nomment les Amatol ; la route pour s'y rendre n'est pas la même pour tous les clans ; elle est armée d'obstacles ; les

³⁹³ Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, t. II, p. 444.

³⁹⁴ N.-M. Mikhaïlowski, *Shamanstvo*, fasc. I, Moscou, 1892, p. 13.

³⁹⁵ Voir les références dans mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, chap. VI et p. 277-278.

³⁹⁶ Cf. Hertz, *Contribution à l'étude d'une représentation collective de la mort*. Année sociologique, t. X (1907), p. 50-66 ; on trouvera un recueil de descriptions détaillées du monde d'outre tombe, des voyages pour s'y rendre, etc., dans A.-C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, La Haye, 1906, p. 323-385, ouvrage d'ailleurs fondé sur les théories et points de vue de Tylor, Wilken et Letourneau.

« méchants » tombent, d'un fil qui sert de pont, dans une rivière, sur les bords de laquelle ils vivent quelque temps, mélangés à des individus de toutes sortes de tribus ; les buffles se rendent aussi dans l'Amnodr ; les Amatol y marchent beaucoup ; et quand ils se sont usé les jambes jusqu'aux genoux, ils reviennent sur terre ³⁹⁷. Chez les Ostiak d'Obdorsk ³⁹⁸, on débarrasse [215] la maison de tout ce qui s'y trouve, sauf des outils du mort ; on l'habille ; on le met dans un canot coupé ; un shamane lui demande pour quelle raison il est mort ; on le conduit au lieu de sépulture de son clan ; on dépose le canot sur la terre gelée, les pieds du côté du Nord, et tout autour on dispose tout ce dont il aura besoin dans l'autre monde ; on fait sur place un repas d'adieux auquel il est censé prendre part et on s'en va. Les femmes apparentées font une poupée à son image, qu'on habille, lave et nourrit chaque jour pendant 2 ans 1/2 si le mort était un homme, 2 ans si c'était une femme ³⁹⁹, puis on la porte sur la tombe.

Mais le deuil pour un homme dure 5 mois, et pour une femme 4 mois. Or les morts s'en vont, par une route longue et tortueuse, vers le Nord, où se trouve le pays des morts ; il y fait sombre et froid ⁴⁰⁰ ; la durée du voyage semble coïncider avec la durée de la conservation de la poupée ; il y a donc des rites préliminaires, une marge et des funérailles définitives quand le mort a rejoint son domicile définitif. Les Ostiak septentrionaux placent ce pays des morts au-delà de [216]

³⁹⁷ H. Rivers, *The Toda*, Londres, 1906, p. 336-404 ; pour la description des rites, cf. encore E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, p. 145-146 ; 172-184.

³⁹⁸ Je leur laisse ce nom, que donne l'informateur, bien que ces Ostiak d'Obdorsk soient un mélange d'Ostiak vrais et de Samoïèdes ; cf. A. van Gennep. *Origine et fortune du nom de peuple : « Ostiak »*, Keleti Szemle, 1902, p. 13-22.

³⁹⁹ Gondatti, *Sliédy iazychestvra u inorodtsev Sièvero-Zapdnoï Sibirii* (Traces de paganisme chez les Indigènes de l'Asie nord-occidentale), Moscou, 1888, p. 43, dit six mois. Si le mort était un homme, la veuve la couche à côté d'elle : chez les Ostiak de l'Irtysch, d'après Patkanov, *Die Irlysch-Ostiaken*, St-Pétersbourg, 1897, p. 146, la poupée est remplacée aujourd'hui par l'oreiller et le linge de corps du défunt.

⁴⁰⁰ Bartenev, *Pogrebalnyia obyčiai Obdorskikh Ostiakov* (les rites funéraires des Ostiak d'Obdorsk), Shivaïa Starina, t. V. (1905), p. 487-492 ; Gondatti, *lot : cit.*, p. 44.

l'embouchure de l'Ob, dans l'océan Glacial ⁴⁰¹ ; il n'est éclairé que par la lumière de la lune. Non loin de ce monde, trois routes divergent qui conduisent à trois entrées, l'une pour les assassinés, les noyés, les suicidés, etc., l'autre pour les autres pécheurs et la troisième pour ceux qui ont vécu une vie normale. Pour les Ostiak de l'Irtysch, l'autre monde était au ciel ; c'est un pays délicieux où on se rend par des échelles de 100 à 300 mètres chacune, ou en grimpant le long d'une chaîne, et par où les dieux, les ours sacrés, totems peut-être ⁴⁰², et les morts, redescendent parfois sur terre : ceci d'après de vieilles légendes épiques ⁴⁰³. Bref, il me semble qu'il doit y avoir une relation entre la durée de conservation des poupées et la durée qu'on attribue au voyage vers l'autre monde.

Les cérémonies funéraires des Kol de l'Inde ⁴⁰⁴ fournissent un bon exemple de combinaison de rites prophylactiques connus et de rites de passage. Voici leur séquence : 1° aussitôt après la mort, on dépose le cadavre à terre « afin que l'âme trouve plus facilement le chemin du séjour des morts », situé sous terre ; 2° on le lave et on le peint en jaune, de manière [217] à chasser les démons qui arrêteraient l'âme dans son voyage ; 3° c'est aussi dans ce même but que les parentes et voisines assemblées poussent des hurlements lamentables ; 4° on met le cadavre sur un échafaudage, les pieds devant pour que l'âme ne retrouve pas le chemin de la hutte, et c'est dans le même but qu'on suit des voies détournées ; 5° le cortège ne peut comprendre ni enfants ni filles ; les femmes crient, les hommes se taisent ; 6° chacun de ceux-ci porte un morceau de bois sec qu'il jettera sur le bûcher ; 7° on y dépose du riz, des outils, d'après le sexe, et on a mis dans la bouche du mort des pains de riz et des pièces d'argent pour son voyage, l'âme conservant une « ombre de corps » ; 8° les femmes s'en vont et on

⁴⁰¹ Je ne comprends pas pourquoi Gondatti, suivi par Patkanov, *loc. cit.*, p. 146, dit ensuite, de ce monde, qu'il est « souterrain », alors qu'il est sous-marin ; que d'ailleurs il y ait eu dans les croyances sur ce point des Vogoul et des Ostiak une infiltration chrétienne (diable, enfer, supplices), cela est hors de doute.

⁴⁰² Cf. mon résumé, dans la Rev. de l'Hist. des Rel., 1899. t. XL, du mémoire de N. Kharouzine sur *Le serment par l'ours et le culte de l'ours chez les Ostiak et les Vogoul*.

⁴⁰³ Patkanov, *loc. cit.*, p. 146.

⁴⁰⁴ Cf. F. Hahn, *Gebiet der Kolsmission*, p. 82-88.

met le feu au bûcher ⁴⁰⁵, en brûlant le brancard pour empêcher le retour du mort : 9° les hommes ramassent les os calcinés, les mettent dans un pot qu'ils rapportent à la maison du mort, où on le suspend à un poteau ; 10° on sème des grains de riz sur la route, et on met des aliments devant la porte pour que le mort, au cas où il reviendrait, malgré toutes les précautions, ait de quoi manger sans faire de mal à personne ; 11° on porte au loin tous les ustensiles, devenus impurs, et en cas que le mort s'y soit caché ; 12° on purifie la maison par un repas consacré ; 13° au bout d'un certain temps vient la cérémonie des « fiançailles » ou de « l'union du [218] mort avec la population du monde inférieur ». On chante les chants du mariage, on danse, et la femme qui porte le pot fait des bonds de joie ; 14° on se rend en cortège matrimonial, avec musique, etc., jusque près du village d'où le mort et ses ancêtres sont originaires ; 15° on dépose le pot dans une petite fosse au-dessus de laquelle on dresse une pierre debout ; 16° au retour, tous les participants doivent se baigner. Mais tous les mutilés, morts par le fait d'un tigre ou accident, etc., restent de méchants esprits et ne peuvent se rendre au pays des morts. Ce pays est le séjour des ancêtres ; seuls les individus qui ont été mariés ⁴⁰⁶ s'y rendent ; ils reviennent de temps en temps sur terre, et quand il leur plaît, se réincarnent dans les premiers-nés, surtout les grands-pères et les arrière-grands-pères ⁴⁰⁷.

Ce n'est pas le lieu de décrire comparativement les mondes d'outre-tombe ⁴⁰⁸. L'idée la plus répandue, c'est que ce monde est analogue au

⁴⁰⁵ S'il pleut trop, on enterre le cadavre suivant des rites déterminés, pour le déterrer après la moisson et le brûler ; dans ce cas la cérémonie est à trois étapes.

⁴⁰⁶ Cf. ci-dessus, p. 190.

⁴⁰⁷ J'ai cité aussi ce document parce qu'il fournit une preuve de ce qui a été dit ci-dessus, p. 74-75, à propos du rite de poser à terre les nouveaux-nés (comme le font aussi les Kol ; cf. Hahn., *loc. cit.*, p. 72) et les cadavres, rite dont Dieterich, *Mutter Erde*, p. 25-29, a réuni des parallèles qu'il explique comme « un retour dans le sein de la Terre-Mère » ; on voit qu'ici, tout au moins, cette théorie est inadmissible. J'ajoute que les Kol enterrent les enfants morts, mais ne les brûlent pas « parce qu'ils n'ont pas d'âme » (les Kols n'ont d'âme que du jour de leur mariage) et n'ont pas le droit d'aller dans le pays des ancêtres, dont la crémation a précisément pour but d'ouvrir l'accès. Ainsi tombe aussi une autre théorie de Dieterich, *loc. cit.*, p. 21-25.

⁴⁰⁸ Voir entre autre E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, chap. XIII.

nôtre, mais plus agréable, et que la société y est organisée comme [219] ici-bas. En sorte que chacun s'y retrouve catégorisé dans le clan, la classe d'âge, la profession, etc., qu'il avait sur terre. Il est par suite logique que les enfants non encore agrégés à la société vivante ne puissent être catégorisés dans l'autre. Ainsi les enfants morts avant le baptême catholique demeurent éternellement dans leur période de marge, les limbes ; de même, le cadavre d'un petit demi-civilisé, non encore dénommé, ou circoncis, etc., est enterré sans les cérémonies ordinaires, ou jeté là, ou brûlé, surtout si la population considérée pense qu'il n'avait pas encore d'âme.

Le voyage vers l'autre monde et l'entrée comporte une série de rites de passage dont le détail dépend de la distance et de la topographie de ce monde. Je signalerai d'abord les Iles des Morts (Égypte ⁴⁰⁹, Assyro-Babylonie ⁴¹⁰, l'Hadès du chant XI de *l'Odyssée*, Grecs de diverses époques ou régions ⁴¹¹, Celtes ⁴¹², Polynésiens ⁴¹³, Australiens ⁴¹⁴, etc.). D'où sans doute la pratique de donner au mort son canot ou un [220] canot en miniature, et des rames. D'autres populations regardent l'autre monde comme une citadelle ceinte de murs, tel le Schéol ⁴¹⁵ des Hébreux muni de portes verrouillées, l'Aralou des Babyloniens ⁴¹⁶, ou comme une région à compartiments (le Douât des Égyptiens), ou située sur une haute montagne (Dayaks, etc.), ou à l'intérieur d'une montagne (Inde védique, etc.). Ce qui nous importe ici, c'est que le mort ayant à accomplir un voyage ⁴¹⁷, les survivants ont soin de le

⁴⁰⁹ Cf. Sur les champs et îles de Ialou, le jugement et le voyage du mort, G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 180 et suivantes, avec la bibliographie.

⁴¹⁰ Maspéro, *ibidem*, p. 574 et suiv.

⁴¹¹ Voir entre autres E. Rohde, *Psyché*, 2e éd., Fribourg-en-B., 1898 ; A. Dietrich, *Nekyia*, Leipzig, 1893 ; Ad. J.-Reinach, *Victor Bérard et l'Odyssée*, « Les Essais », 1904, p. 189-193.

⁴¹² K. Meyer et A. Nutt, *The voyage of Bran* (Grimm Library), Londres, 1895.

⁴¹³ J. Zemmrich, *Toteninseln und verwandte geographische Mythen*, Int. Archiv. für Ethnogr. t. IV.

⁴¹⁴ Cf. Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda und Luritja-Stämme*, Francfort, 1907, t. I (1907), p. 15 et t. II (1908), p. 6.

⁴¹⁵ Cf. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, etc., Giessen, 1892.

⁴¹⁶ Maspéro, *loc. cit.*, t. 1. p. 693 et suiv.

⁴¹⁷ Sur les mondes des morts d'après les croyances sabéennes, cf. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas*, Paris, 1880, p. 156-158. sur les voies qui

munir de tous les objets nécessaires tant matériels (vêtements, aliments, armes, outils), que magico-religieux (amulettes, signes et mots de passe, etc.), qui lui assureront, tout comme à un voyageur vivant, une marche ou une traversée, puis un accueil favorables. Aussi voit-on ces rites s'identifier pour certains détails aux rites dont il a été parlé dans le chapitre III du présent volume. C'est ainsi que les Lapons avaient soin de tuer un renne sur la tombe, pour que le mort pût accomplir sur lui, avant d'atteindre son séjour définitif, son pénible voyage qui durait selon les uns trois semaines, selon d'autres [221] trois ans ⁴¹⁸. Des faits analogues pourraient être cités en très grand nombre. Le passage se marque, entre autres dans le rite de « l'obole à Charon ⁴¹⁹ » ; il a été rencontré en France, où l'on donnait au mort la plus grande pièce d'argent qu'on possédait, « afin qu'il soit mieux reçu en l'autre monde ⁴²⁰ » ; elle subsiste dans la Grèce moderne. Chez les Slaves, l'argent est destiné à payer les frais du voyage, mais chez les bouddhistes japonais, il est donné à la vieille femme qui fait passer le Sandzu ; les Badagas l'emploient pour le passage par-dessus le fil des morts. Les musulmans ne peuvent passer le pont formé par un sabre aiguisé que s'ils sont purs, ou « bons » ; dans l'A-vesta, des chiens gardent le pont Cinvat, de même que dans le Rig-Véda les chiens de Yama, mouchetés, à quatre yeux, gardent les chemins qui mènent à l'un des séjours d'outre-tombe des anciens Hindous, sorte de caverne

y conduisent et les relient l'un à l'autre, *ibidem*, p. 126-129, et sur les rites funéraires correspondants, *ibid.*, p. 120, 121 note, 124-126. L'âme met 75 jours à faire le voyage, mais le deuil ne dure que 60 jours ; le repas collectif et les repas de commémoration sont absolument obligatoires ; le rite de la « dernière bouchée » fournit au mort dans l'autre monde, « quelque chose en plus que sa ration habituelle, qui est d'ordinaire insuffisante ».

⁴¹⁸ N. Kharuzin, *Russkie Lopary*, Moscou, 1890, p. 157-158 ; pour d'autres faits du même ordre, cf. Mikhaïlowski, *Shamanstvo*, p. 19-24.

⁴¹⁹ Cf. R. Andrée, *Totenmünze*, Ethnogr. Parall., 2^o sér., 1889, p. 24-29 ; *Mélusine*, passim.

⁴²⁰ J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1667 ; pour d'autres parallèles français, voir P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. I, p. 419, où l'on trouvera des renseignements sur la traversée de la mer intérieure pour se rendre à l'Enfer.

« enclos couvert et fermé » où l'on accède par un sombre souterrain ⁴²¹.

[222]

Parfois des puissances spéciales (magiciens, démons, divinités), sont chargées de montrer aux morts le chemin, ou de les conduire par groupes (psychopompes). Ce rôle d'Iris et de Hermès-Mercure est assez connu. Chez les Musquakie (Renards ou Outa-gamies) ce conducteur du mort vers les Prairies d'outre-tombe est même représenté, lors de la levée du deuil, par un jeune guerrier qui prend le nom du mort, galope jusqu'à quelques milles, fait un détour et revient ; il garde dorénavant ce nom et se considère comme l'enfant adoptif des apparentés du mort ⁴²².

Enfin les Luisenio de Californie ont une cérémonie dramatique qui, par une action directe : 1° éloigne les esprits des morts de la terre ; 2° les « attache », les fixe, comme par un lien matériel, aux quatre quartiers du ciel et plus spécialement à la voie lactée ⁴²³.

Je parlerai maintenant assez en détail des idées que se font les Haida de l'autre monde ⁴²⁴, à cause des motifs connus qui s'y trouvent combinés. La route qui conduit à ce pays atteint les rives d'une sorte de baie, de l'autre côté de laquelle est le pays des âmes ; une âme envoie au mort un radeau qui se meut tout seul. Arrivé sur l'autre bord, le mort se met à la [223] recherche de sa femme, ce qui est très long, les villages étant éparpillés comme ceux des Haida, et chaque mort n'ayant qu'une femme qui lui est assignée. En mourant, l'homme indique dans quel village il veut vivre, et des messagers lui sont dépêchés

⁴²¹ Cf. Oldenberg, *La religion du Véda*, trad. V. Henry, Paris, 1903, p. 450-462 ; un autre séjour est au ciel ; Oldenberg a raison de croire ces deux conceptions indépendantes et juxtaposées ; mais ce ne sont pas des éléments d'un système dualiste. Cette coexistence de croyances différentes chez un même peuple est un fait fréquent et quand il y a localisation de certains morts dans l'un des mondes, et d'autres dans les autres, c'est suivant un principe non pas éthique, mais social et magico-religieux.

⁴²² Miss Owen, *Folk-Lore of the Musquakie*, Londres (Folk-Lore Society), 1902, p. 83-86.

⁴²³ C. Goddard du Bois, *The Religion of the Luisenio Indians*, Univ. Cal. Publ., t. VIII, n° 3, Berkeley, 1908, p. 83-87.

⁴²⁴ J.-R. Swanton, *Contributions to the ethnology of the Haida*, Jesup North Pacific Expedition, t. V, part I, New-York et Leyde, 1905, p. 34-37.

qui le guident dans son voyage. Chaque offrande au mort se multiplie à son usage ; et les chants funéraires font que le mort entre dans son village la tête haute. Les morts envoient à leurs parents pauvres terres-
tres des richesses. Dans le pays des âmes, on exécute des danses sa-
crées, on s'amuse. Au delà de ce pays habite un chef appelé le Grand
Nuage Mouvant, de qui dépend l'abondance du saumon. Au bout de
quelque temps, le mort équipe un canot, rassemble ses biens, et, parmi
les lamentations de ses compagnons, il s'en va au pays appelé Xàda ;
c'est là sa seconde mort ; puis il passe par une troisième et une qua-
trième. À sa cinquième mort il revient sur terre comme mouche bleue.
D'autres pensent que les quatre morts n'ont lieu qu'après plusieurs re-
naissances humaines. Enfin il y a des pays différents pour les noyés,
les décédés de mort violente, les shamanes, etc.

Voici maintenant les rites funéraires pour un mort ordinaire ⁴²⁵. On
peint le visage du mort, on lui met une coiffure sacrée sur la tête, et on
l'asseoit sur le cercueil ; il y reste de 4 à 6 jours. On chante des chants
magiques spéciaux. Les « chants » [224] sont dits d'abord par les
membres du clan, puis par ceux du clan opposé. On jette dans un « feu
de lamentation » toutes sortes de vivres et de boissons et du tabac en
feuilles qu'il emportera multipliés dans l'autre monde ; les apparentés
prennent les signes du deuil (ils se rasent la tête et se tachent le visage
de poix) ; on emporte le cercueil par un trou dans la paroi, et on le met
dans la « maison funéraire », où ne peuvent être déposés que ceux de
même clan. Pendant 10 jours, la veuve jeûne, se sert d'une pierre en
guise d'oreiller et se baigne quotidiennement, mais ne se lave pas le
visage, etc. Puis elle réunit des enfants du clan opposé et leur offre un
repas « pour pouvoir se marier » (les Haida sont exogames) ; un autre
informateur dit à Swanton que les rites du deuil « ressemblent de près
à ceux des filles lors de leur puberté ». Bref les rites, tout en ayant
pour objet de réunir le cadavre à ceux des membres de son clan et de
le munir de ce qui est nécessaire au voyage et au séjour outre-tombe,
sont en même temps prophylactiques animistes (l'ouverture dans la
paroi de la maison, le cercueil, le caveau, etc., empêchent le retour) et
prophylactiques contagionnistes (deuil, bains, etc.).

Les rites funéraires de l'Égypte ancienne fournissent un bon exem-
ple d'un système de rites de passage en vue d'une agrégation au monde

⁴²⁵ Voir pour les rites, *ibidem*, p. 52-54 et 34-35.

des morts. Je n'examinerai ici que le rituel osirien ⁴²⁶. L'idée fondamentale, [225] c'est l'identité d'Osiris et du mort d'une part, du soleil et du mort de l'autre ; il devait, je crois, y avoir d'abord deux rituels distincts qui se sont unis sur le thème de la mort et de la renaissance. En tant qu'Osiris, le mort est démembré, puis reconstitué ; il est mort et renaît au monde des morts, d'où une série de rites de résurrection. En tant que Ra-Soleil, le mort meurt chaque soir : arrivée à la limite de l'Hadès, sa momie est jetée dans un coin et abandonnée ; mais la série de rites par lesquels elle passe, dans la barque du soleil, pendant la nuit, le ressuscite et peu à peu, au matin, le voici de nouveau vivant, prêt à reprendre son voyage quotidien dans la lumière, au-dessus du monde des vivants. Ces renaissances multiples du rituel solaire se sont combinées avec la reconstitution unique, à la première arrivée du mort dans l'Hadès, du rituel osirien, de sorte que cette reconstitution en est venue à s'opérer quotidiennement. Ce phénomène de convergence répondait d'ailleurs à l'idée générale que le sacré, le divin, le magique, le pur se perdent s'ils ne sont renouvelés par des rites périodiques.

Voici maintenant le schéma syncrétiste d'après le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* et le *Livre des Portes* ⁴²⁷. On s'est représenté diversement le Douät [226] (Hadès) selon les époques et les lieux : à force de soudures et de combinaisons, les prêtres thébains en ont élaboré un plan complet ; il est « comme un immense temple, très long, divisé en un certain nombre de chambres séparées par des portes avec, à chaque extrémité, une cour extérieure et un pylône tenant à la fois au monde intérieur et au monde extérieur ⁴²⁸ ». Dans la première heure de la nuit, le soleil déjà mort se fait ouvrir les portes gardées par des cynocéphales et des génies, après avoir accueilli dans sa barque les âmes « pures », c'est-à-dire ensevelies selon les rites et munies des talismans nécessaires ; les autres morts végéteront là, dans le vestibule,

⁴²⁶ G. Maspéro, *Les hypogées royales de Thèbes*, Ét. de myth. et d'arch. ég., t. II (1893), p. 1-187 ; G. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Paris, 1894 ; A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, et *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903.

⁴²⁷ Ce *Livre* a été composé pour concilier la théorie solaire avec la théorie osirienne dont le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* ne tenait aucun compte ; voir le résumé qu'en donne G. Maspéro, *Études de myth. et d'arch. ég.*, t. II, p. 163-179.

⁴²⁸ Jéquier, *loc. cit.*, p. 19.

éternellement ⁴²⁹. D'après le *Livre des Portes*, les portes, identiques à celles des forteresses, sont gardées à l'entrée et à la sortie par un dieu momiforme, au coude par deux uraeus lançant des flammes et une neuvaine de dieux-momies ; le passage s'obtenait par une conjuration ⁴³⁰. Puis le voyage commençait, conformément au *Guide du Voyageur dans l'Autre Monde* ⁴³¹. Pour les détails, je renvoie aux travaux cités, et note que chaque compartiment était séparé du précédent et du suivant par [227] des portes qu'il fallait, se faire ouvrir rituellement ; on ignore le nom des trois premières et de la dernière ; ceux de la 4^e et suivantes étaient : « Celle qui cache des couloirs » ; « Le pilier des dieux » ; « La garnie d'épées » ; « Le portail d'Osiris » ; « Celle qui se tient debout, immobile(?) » ; « La gardienne de l'inondation » ; « La grande des êtres, l'enfanteuse des formes » ; « Celle qui renferme les dieux de l'Hadès ». À la sortie il y avait également un vestibule.

À ces « ouvertures de portes » correspondaient, dans le rituel du culte journalier, l'ouverture des portes du naos : 1° on brisait l'attache ; 2° on détachait la terre sigillaire ; 3° on faisait glisser les verrous ⁴³². Puis venait le démembrement et la reconstitution du dieu, rite qui faisait également partie des rites funéraires (ouverture de la bouche ⁴³³, etc.). La 2° ouverture du naos confirmait la première ; on faisait la toilette du dieu par l'eau et l'encens, on l'habillait de bandelettes sacrées, on l'oignait de fard et d'huiles parfumées. Enfin on remettait la statue dans le naos en l'installant sur le sable, tout comme la momie et la statue du mort dans le rituel funéraire, on refermait rituellement le naos comme rite principal de sortie du sanctuaire ⁴³⁴. Or le but du culte divin était, de ressusciter journallement le soleil Ra-Osiris, de même que les rites [228] funéraires : 1° ressuscitaient le mort en le rendant dieu par la momification et les rites divers ; 2° empêchaient, par la reconstitution et la renaissance nocturnes la mort vraie et défini-

⁴²⁹ Jéquier, *loc. cit.*, p. 20, 39-41 ; Maspéro, *Hypogées*, p. 43-44 ; cf. le discours du dieu aux cynocéphales pour « l'ouverture des portes ».

⁴³⁰ Maspéro, *loc. cit.*, p. 166-168 ; sur la porte qui s'ouvre sur le lieu du jugement, voir *Livre des Morts*, chap. GXXV, 1. 52 et suiv.

⁴³¹ Maspéro, *Études*, t. I, p. 384.

⁴³² Moret, *Rituel*, p. 35 et suiv.

⁴³³ *Ibidem*, p. 73-83 et 87-89 ; cf. Maspéro, *Le rituel du sacrifice funéraire*, *Études*, etc., t. II, p. 289-318.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 102-212 et la pl. III.

tive ⁴³⁵. D'où le parallélisme ⁴³⁶ des rites funéraires, du culte journalier, de l'inauguration du temple et du rituel de l'intronisation. Ce parallélisme est certes le cas extrême et le plus systématisé que je connaisse de la représentation dramatique du thème de la mort et de la renaissance, par la mort et la renaissance, simultanément, du Soleil-Ra, d'Osiris, d'Horus, du roi, du prêtre et de chaque mort « pur ». Enfin j'ajouterai que la naissance à la vie terrestre était elle-même une renaissance ⁴³⁷.

Tous ces rites empêchaient le mort de mourir à nouveau chaque jour, fait que nombre de peuples regardent comme possible et qui se combine parfois avec l'idée qu'à chaque fois le mort passe d'un séjour à un autre, comme on l'a vu pour les Haida ; de même les Tchérémisses croient ou bien que le mort peut mourir, ou bien (Tchérémisses de Viatka) que [229] l'homme peut, mourir sept fois en passant d'un monde à un autre et qu'ensuite il est changé en poisson ⁴³⁸. Les rites Tchérémisses consistent à nourrir le mort d'abord souvent, puis périodiquement, par des « commémorations ». C'est ainsi que s'expliquent encore en partie les rites alimentaires et somptuaires des Vogoul et des Ostiak, dont quelques-uns croient que l'âme du mort vit quelque temps dans le monde sous-marin ou céleste ⁴³⁹, puis diminue peu à peu jusqu'à n'être que de la taille d'un certain petit insecte ou se transforme en cet insecte, puis disparaît entièrement ⁴⁴⁰. La doctrine des mondes superposés est d'ailleurs répandue en Asie et existait dans le

⁴³⁵ Moret, *Rituel*, p. 226 ; cf. *ibidem*, p. 10-15 et ci-dessus.

⁴³⁶ Les compartiments de l'Hadès appartiennent à au moins deux systèmes primitivement distincts. La renaissance définitive s'obtient à la XII^e heure d'après le rituel Thébain par le passage de la barque divine au travers, de queue en tête, du gigantesque serpent « La Vie-des-Dieux », image, dit M. Jéquier, du renouvellement grâce à la faculté du serpent de changer de peau tous les ans, *loc. cit.*, p. 132-133. Mais ceci n'explique pas le sens du passage à travers les deux têtes de taureau (Maspéro, *loc. cit.*, t. II, p. 169-171) ; sur la XII^e heure, cf. *ibidem*, p. 96-101.

⁴³⁷ Cf. entre autres Maspéro, *loc. cit.*, t. I, p. 23 sqq, 29. On remarquera que la momification a précisément pour but de permettre la renaissance, la vie outre-tombe.

⁴³⁸ Smirnov-Boyer, *Les populations finnoises de la Volga et de la Kama*, t. I, Paris, 1898, p. 138.

⁴³⁹ Voir ci-dessus p. 216 et les sources citées.

⁴⁴⁰ Gondatti, p. 39.

Mithriacisme (les sept mondes planétaires, avec initiations successives).

Les individus pour qui n'ont pas été exécutés les rites funéraires, de même que les enfants non baptisés, ou non dénommés, ou non initiés, sont destinés à une existence lamentable, sans pouvoir jamais pénétrer dans le monde des morts, ni s'agréger à la société qui s'y est constituée. Ce sont les morts les plus dangereux ; ils voudraient se réagréger au monde des vivants, et ne le pouvant, se conduisent à son égard comme des étrangers hostiles. Ils manquent des moyens de subsistance que les autres morts trouvent dans leur monde, et, par suite doivent s'en procurer [230] aux dépens des vivants. En outre, ces morts sans feu ni lieu éprouvent souvent un âpre désir de vengeance. Ainsi les rites des funérailles sont en même temps des rites utilitaires à longue portée : ils aident à débarrasser les survivants d'ennemis éternels. La classe de morts dont il s'agit se recrute diversement chez les différents peuples : en outre des individus cités, y rentrent ceux dépourvus de famille, les suicidés, les morts en voyage, du fait de la foudre, pour violation d'un tabou, etc. Ceci dit en théorie générale : car le même acte n'entraîne pas les mêmes conséquences chez tous les peuples et je fais remarquer de nouveau que je ne prétends pas à l'universalité et à la nécessité absolues du schéma des rites de passage.

À ce propos, je citerai les variations du sort en outre-tombe des suicidés. R. Lasch ⁴⁴¹ a trouvé quatre catégories : 1° le suicide est regardé comme un acte normal et le sort du suicidé est le même que celui des morts ordinaires ; bien mieux, le suicide en cas de maladie grave, de mutilation, etc., est un moyen pour que l'âme soit en bon état, et non pas affaiblie ni mutilée ; 2° le suicide est récompensé dans l'autre monde (suicide du guerrier, de la veuve, etc.) ; 3° le suicidé ne peut s'agréger aux autres morts et doit errer entre le monde des morts et celui des vivants ; 4° le suicide est puni dans l'autre monde, et le suicidé doit errer entre les deux mondes jusqu'à ce que soit révolu le temps qu'il eût vécu normalement ; ou bien [231] n'est admis que dans une région inférieure du monde des morts, ou enfin est puni de supplices, etc. (enfer). Il va de soi que suivant que le suicidé rentre dans

⁴⁴¹ R. Lasch, *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele der Selbstmörder*, Globus, 1900, t. LXXVII, p. 110-115.

l'une ou l'autre de ces quatre catégories, les rites funéraires diffèrent, tant les rites prophylactiques et purificateurs que les rites de passage.

Ceux-ci se rencontrent encore dans les rites de résurrection et de réincarnation. En effet, même si l'âme a été séparée des vivants et agrégée au monde des morts, elle peut aller ensuite en sens inverse et reparaître parmi nous, soit d'elle-même, soit sous la contrainte d'autrui. Le mécanisme est parfois très simple : il suffit que l'âme se réincarne dans une femme et réapparaisse sous forme d'enfant : tel est entre autres le cas chez les Arunta de l'Australie, qui pensent que les âmes sont embusquées dans des pierres, des arbres, etc., et de là s'élancent dans les femmes, jeunes, grasses et appétissantes. Les rites de réintégration au monde des vivants sont alors ceux qui ont été étudiés à propos de la naissance et de la dénomination. Les cérémonies des Lushei de l'Assam ⁴⁴² fournissent un bon exemple de ce « retour éternel ». Le mort est revêtu de ses meilleurs vêtements et attaché en position assise sur un échafaudage en bambou ; on place à côté de lui les ustensiles et armes de son sexe ; on tue un cochon, une chèvre et un chien dont tous les apparentés, amis et voisins, se partagent la chair ; on donne aussi à boire et à manger au mort. Puis, le [232] soir venu, on le place dans une fosse creusée juste à côté de la maison ; son plus proche parent lui dit adieu et lui demande de tout préparer pour ceux qui viendront le rejoindre. En effet l'âme, accompagnée de celles du cochon, de la chèvre et du chien, sans lesquelles elle ne trouverait pas son chemin, se rend habillée et équipée au pays de Mi-thi-hua, où la vie est dure et pénible. Mais si le mort a tué des animaux à la chasse ou des hommes, ou s'il a donné des fêtes au village entier, il s'en va dans un pays agréable, de l'autre côté d'une rivière, où il fait une bombance continuelle : les femmes ne pouvant ni combattre, ni chasser, ni donner des fêtes, ne peuvent aller dans ce beau pays que si leurs maris les emmènent. Au bout d'un certain temps, l'âme quitte l'une ou l'autre de ces régions et revient sur cette terre sous forme de frelon ; après un nouveau laps de temps, elle se transforme en eau, puis s'évapore sous forme de rosée ; et si une goutte de rosée tombe sur un homme, cet homme fera un enfant qui sera le mort réincarné ⁴⁴³. Quand l'enfant est né, on tue deux poulets, puis la mère se

⁴⁴² Le Major Shakespear dans *Census of India, 1901, t. I, Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 225.

⁴⁴³ C'est l'un des cas, très rares, de réincarnation par le père.

lave et lave l'enfant. Les sept premiers jours, l'âme de l'enfant les passe perchée, comme ferait un oiseau, sur les vêtements ou le corps de ses parents ; c'est pourquoi ceux-ci se tiennent le plus possible sans bouger et on apaise le dieu domestique par des sacrifices. Puis viennent toutes sortes de cérémonies, au cours de l'une desquelles le plus proche parent [233] maternel donne un nom à l'enfant, c'est-à-dire l'agrège définitivement au clan.

Enfin je rappelle que parfois les âmes des morts se réincarnent directement dans des animaux, des végétaux, etc., notamment dans les totems. En ce cas, il y a des rites d'agrégation du mort à l'espèce totemique.

Il n'existe pas toujours un endroit outre-tombe spécialement destiné aux morts : ou du moins il arrive souvent que leurs domiciles soient les alentours de la maison, la tombe (appelée « l'Isba du Mort » par les Yotiak), ou le cimetière (appelé le « Village des Morts » par les Mandan). Dans ce cas, c'est l'ensevelissement qui est le vrai rite d'agrégation au monde général des morts. Ceci est très net chez les Tchérémisses qui, d'ailleurs, croient aussi, peut-être sous l'influence musulmane des Tatar, à un autre monde ⁴⁴⁴, analogue au ciel des Ostiak et où on se rend soit par une perche formant pont au-dessus d'une chaudière, soit par une échelle. De même les morts mordvines ont pour domicile la tombe ou le cimetière ⁴⁴⁵. Le lien avec les vivants, donc la période de marge, dure alors plus longtemps, les vivants renouant périodiquement ce lien, comme il a été dit, soit par des repas en commun, ou des visites, soit en nourrissant le mort (trou dans la terre et le cercueil, [234] roseau, victuailles déposées sur la tombe, etc.). Mais il arrive toujours un moment où ce lien se rompt, après s'être relâché peu à peu. En ce cas, c'est la dernière commémoration, ou la dernière visite, etc., qui renferme les rites de séparation par rapport au mort et de reconsolidation de la société, restreinte ou large, des vivants.

Voici maintenant une liste de rites de passage considérés isolément, liste qui, comme les autres données en ce volume, n'a nulle prétention à être complète.

⁴⁴⁴ Smirnov (trad. P. Boyer). *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, t. I. Tchérémisses et Mordves. Paris, 1898, p. 133-144.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 357-376.

Parmi les rites de séparation, dont quelques-uns ont été déjà passés en revue, il convient de ranger : les divers procédés de transport au dehors du cadavre ; l'incendie des outils, de la maison, des bijoux, des richesses du mort ; la mise à mort de ses femmes, de ses esclaves, de ses animaux favoris ; les lavages, onctions, et en général rites dits de purification ; les tabous de tout ordre. En outre il y a les procédés matériels de séparation : fosse, cercueil, cimetière, claie, déposition dans les arbres, tas de pierres, etc., lesquels se construisent ou s'utilisent rituellement, la fermeture du cercueil ou de la tombe terminant souvent le rite entier d'une manière particulièrement solennelle. Comme rites collectifs, il y a les cérémonies périodiques d'expulsion des âmes hors de la maison, du village, du territoire delà tribu. À « l'enlèvement » de la fiancée répondent les luttes pour le cadavre, si répandues en Afrique, et dont on ne semble pas avoir jusqu'ici compris le sens vrai : les vivants ne veulent perdre que forcés l'un de leurs [235] membres, car c'est là une diminution de la puissance sociale ; aussi ces luttes sont-elles d'autant plus violentes que la position du mort dans la société était plus élevée ⁴⁴⁶. Quant à la destruction même du cadavre (incinération, putréfaction hâtive, etc.) elle a pour objet de désagréger les composantes, corps et âmes diverses ; ce n'est que très rarement que les restes (os, cendres) constituent le corps nouveau du mort dans l'autre vie, quoiqu'en pense Hertz ⁴⁴⁷.

Comme rites d'agrégation, je citerai en premier lieu les repas consécutifs aux funérailles et ceux des fêtes commémoratives, repas qui ont pour but de renouer entre tous les membres d'un groupement survivant, et parfois avec le défunt, la chaîne qui s'est trouvée brisée par la disparition d'un des chaînons. Souvent un repas de cet ordre a lieu aussi lors de la levée du deuil. Lorsque les funérailles se font en deux étapes (provisoires et définitives) ; il y a d'ordinaire à la fin de la première un repas de communion des apparentés auquel le mort est censé assister. Enfin si la tribu, le clan ou le village sont enjeu, le mode de convocation (tambour, crieur, messenger, etc.) marque davantage encore le caractère rituel collectif du repas auquel on convoque les membres des groupements intéressés.

⁴⁴⁶ Pour des références, voir Hertz, *loc. cit.*, p. 128, n. 2.

⁴⁴⁷ *Loc. cit.*, p. 78, modifiant, une théorie trop absolue de Kleinpaul.

Quant aux rites d'agrégation à l'autre monde, ils sont l'équivalent de ceux de l'hospitalité, de l'agrégation [236] au clan, de l'adoption, etc. Il y est souvent fait allusion dans les légendes ayant pour thème central une descente aux enfers ou un voyage au pays des morts et ceci sous forme de tabous : il ne faut pas manger avec les morts, ni boire ou manger de quelque chose qui est produit dans leur pays, ni se laisser toucher, ou embrasser par eux, ni accepter d'eux des cadeaux, etc. D'autre part, boire avec un mort agrège à lui-même et aux autres morts, et par suite permet de voyager parmi eux sans danger, de même que verser le péage (monnaie, etc.). Parmi les rites de détail, je citerai le coup de massue sur la tête que donnent les morts au nouveau venu ⁴⁴⁸ ; l'extrême-onction chrétienne ; poser le mort à terre. Enfin c'est peut-être dans cette catégorie qu'il faut ranger les « danses des morts » exécutées par certains Amérindiens, par les Anyanja ⁴⁴⁹ d'Afrique, etc., par les membres des sociétés secrètes ou autres sociétés magico-religieuses spéciales.

⁴⁴⁸ Haddon, *Cambridge expedition to Torres Straits*, t. V, 1906, p. 355 ; ce même rite est l'un de ceux du mariage ; cf, ci-dessus, p. 183.

⁴⁴⁹ Voir A. Werner, *The Natives of British East Africa*, Londres, 1906, p. 229 ; R.-S. Rattray, *Some folk-lore, stories and songs in Chinyanja*, Londres, 1907, p. 179.

[237]

LES RITES DE PASSAGE

Chapitre IX

**AUTRES GROUPES DE
RITES DE PASSAGE**

De quelques rites de passage considérés isolément : 1° cheveux ; 2° voile ; 3° langues spéciales ; 4° rites sexuels ; 5° coups et flagellation ; 6° la première fois.— Cérémonies annuelles, saisonnières, mensuelles, quotidiennes. — Mort et renaissance. — Sacrifice, pèlerinage, vœu. — Les marges. — Parallélisme rituel systématisé dans l'Égypte ancienne.

[Retour à la table des matières](#)

Il conviendrait maintenant d'examiner chaque rite de passage et de démontrer qu'il est bien rite de séparation, de marge ou d'agrégation. Mais ce serait là matière à plusieurs volumes, presque chaque rite déterminé pouvant être interprété de plusieurs manières, et ceci selon qu'il fait partie d'un système complet ou qu'il est un rite isolé, qu'il est exécuté à une occasion ou à une autre ⁴⁵⁰. Des énumérations ont été données à plusieurs reprises ⁴⁵¹, et tous les rites comportant l'acte de

⁴⁵⁰ On comparera à ce propos les rites signalés par E. Monseur, *La proscription religieuse de l'usage récent*, Rev. de l'Hist. des Rel., t. LIII (1906), p. 290-305.

⁴⁵¹ Voir ci-dessus, p. 20-22, 38-42, 53-54, 67, 74, 77, 88, 185-186, 188-189, 191, 234-236.

couper d'une part, de lier de l'autre n'offrent guère matière à discussion. C'est ainsi que j'ai expliqué la circoncision comme un rite de séparation et que [238] d'autre part l'usage du « lien sacré », de la « corde sacrée », du nœud est très répandu, de même que leurs analogues, la ceinture, l'anneau, le bracelet, et aussi la couronne, surtout dans les rites du mariage et de l'intronisation, la forme primitive étant le serre-tête.

Pour quelques-uns des rites que je regarde comme des rites de passage il faut cependant donner au moins rapidement mes raisons.

1° Cheveux. Ils ont fait l'objet d'une monographie de Wilken ⁴⁵² dont les opinions ont été acceptées et développées entre autres par Robertson Smith ⁴⁵³, Sidney Hartland, etc. En réalité ce qu'on nomme « le sacrifice des cheveux » comprend deux opérations distinctes : a) couper les cheveux ; b) les dédier, les consacrer, ou les sacrifier. Or, couper les cheveux, c'est séparer du monde antérieur ; dédier les cheveux, c'est se lier au monde sacré et plus spécialement à une divinité ou à un démon, dont on fait ainsi son apparenté. Mais c'est, là l'une des formes seulement de l'utilisation des cheveux coupés, en lesquels réside, comme dans le prépuce ou les ongles coupés, une partie de la personnalité. Très souvent cette idée n'existe pas, et on ne fait rien du tout des déchets. Ailleurs elle existe et on les enterre, on les brûle, on les conserve dans un sachet, on les confie à un parent, etc. De même le rite de couper les cheveux ou [239] une partie de la chevelure (tonsure) s'utilise dans bien des circonstances différentes : on rase la tête de l'enfant pour indiquer qu'il entre dans un autre stade, la vie ; on rase la tête de la jeune fille au moment de se marier, ceci pour la changer de classe d'âge ; de même les veuves se coupent les cheveux pour briser le lien créé par le mariage, le dépôt de la chevelure sur la tombe renforçant le rite ; parfois c'est au mort qu'on coupe ses cheveux, toujours avec la même idée. Or il y a une raison à ce que le rite de séparation affecte les cheveux : c'est qu'ils sont, par leur forme, leur couleur, leur longueur et le mode d'arrangement, un caractère distinctif aisément, reconnaissable, tant individuel que collectif. « Lorsqu'elles sont

⁴⁵² J.-A. Wilken, *Das Haaropfer*, Revue coloniale Internationale, t. III ; cf. en outre Frazer, *Golden Bough cit.*, t.1, p. 368-389, pour une bonne collection de faits.

⁴⁵³ Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 248-255.

très jeunes, les fillettes des Rehamna (Maroc) portent la tête rasée, sauf les cheveux de devant et une touffe sur le vertex ; quand elles arrivent à la puberté, elles laissent pousser leurs cheveux en conservant ceux qui sont sur le front et en roulant les autres sur la tête ; lorsqu'elles se marient, on divise les cheveux en deux tresses qui restent pendantes par derrière ; mais dès qu'elles sont mères, elle ramènent ces deux tresses au-devant de leur poitrine, par-dessus les les ⁴⁵⁴ ». La coiffure sert ainsi, aux Rehamna à marquer les stades de leur vie et leur appartenance à telle ou telle catégorie de la société féminine. Il serait facile de citer bien d'autres documents du même ordre. Ce que je voulais indiquer, c'est que le [240] traitement qu'on fait subir aux cheveux rentre très souvent dans la classe des rites de passage ⁴⁵⁵.

2° Voile. « Pourquoi, s'était demandé Plutarque, se voile-t-on la tête en adorant les dieux ? » La réponse est simple : pour se séparer du profane, la vue seule, comme il a été dit à propos des Shammar, étant déjà un contact, et pour ne plus vivre que dans le monde sacré. Dans l'adoration, dans le sacrifice, dans les rites du mariage, etc., le « voilement » est temporaire. Mais dans d'autres cas, la séparation ou l'agrégation, ou toutes deux sont définitives. Tel est le cas pour les femmes musulmanes, les Juives de Tunis, etc., qui, appartenant d'une part à la société sexuelle, de l'autre à une société familiale déterminée, doivent s'isoler du reste du monde en s'abritant d'un voile. De même dans le catholicisme, passer du stade liminaire (noviciat) au stade d'agrégation définitive à la communauté, c'est « prendre le voile ». De même enfin, chez certains peuples, une veuve se sépare de son mari, soit pendant son deuil seulement, soit pour toujours, ou encore des autres femmes mariées et des hommes, en portant un voile. Socrate se couvrant d'un voile après avoir bu la ciguë, se séparait ainsi du monde des vivants pour s'agréger au monde des morts et des dieux ; mais ayant eu à recommander à Criton de sacrifier un coq à Esculape, c'est-à-dire voulant de nouveau [241] faire acte de vivant, il se découvrit le

⁴⁵⁴ E. Doutté, *Merrâkech*, t. I. Paris, 1905, p. 314-315.

⁴⁵⁵ Rob. Smith, *loc. cit.*, p. 250-252, a bien vu que couper ou tondre les cheveux est un rite d'initiation répandu, mais il l'identifie avec une consécration ; il est plus exact de dire que ce même rite existe à la fois dans le rituel de passage et dans le rituel de consécration.

visage, pour le recouvrir aussitôt après ⁴⁵⁶. De même quand les Romains « dévouaient » aux dieux, ils entendaient, en voilant les victimes désignées, les séparer de ce monde pour les agréger à l'autre, divin et sacré. Le rite chrétien qui a été signalé existait lors de l'initiation aux Mystères, et l'explication en est encore la même.

3° Langues spéciales. Au cours de la plupart des cérémonies dont il a été parlé, et surtout pendant les périodes de marge, on emploie un langage spécial qui parfois comporte tout un vocabulaire inconnu ou inusité dans la société générale, et parfois ne consiste que dans l'interdiction d'employer certains mots de la langue commune. Il y a ainsi des langues pour les femmes, pour les initiés, pour les forgerons, pour les prêtres (langue liturgique), etc. Il ne faut voir là qu'un phénomène de même ordre que le changement de costume, les mutilations, l'alimentation spéciale (tabous alimentaires), etc., c'est-à-dire un procédé, de différenciation parfaitement normal. Je n'insiste pas sur ce point, l'ayant discuté ailleurs plus en détail ⁴⁵⁷.

[242]

4° Rites sexuels. L'interdiction de l'acte sexuel est un élément de la plupart des ensembles cérémoniels et n'a, pas plus que les langues spéciales, à être classé à part. Chez les peuples où le coït n'implique ni impureté ni danger magico-religieux, le tabou en question ne se présente pas : mais là où cette opinion existe, il est naturel que l'individu qui désire entrer dans le monde sacré et, y étant entré, agir, doive se mettre en état de « pureté » et s'y maintenir. Mais d'autre part, et c'est là l'une des formes du pivotement de la notion de sacré dont il a été parlé dans le chapitre I, tout en étant impur, le coït est « puissant » ; c'est pourquoi on le trouve employé comme un rite d'une efficacité

⁴⁵⁶ Il n'y a pas lieu, comme l'a fait S. Reinach, dans son étude sur « le voile de l'oblation » (*Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 299-311) de faire intervenir ici l'idée que « la vue d'un cadavre eût souillé la lumière céleste ». Plus loin (p. 309) il a entrevu une explication de même ordre que celle que je donne, mais sans aller jusqu'au bout de l'argument ; la « corrélation entre la purification, la pénitence et le deuil », puis entre le voilement de l'initié et l'usage d'un voile commun lors des rites du mariage romain et chrétien, aurait pu lui montrer le sens de rite de séparation et d'agrégation à la fois des pratiques dont il s'agit.

⁴⁵⁷ A. van Gennep, *Essai d'une théorie des langues spéciales*, *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, 1908, p. 327-337.

supérieure. Il est clair que le coït avec une prostituée consacrée à une divinité n'est qu'un des moyens, de même ordre que la communion, pour s'agréger à la divinité, ou même s'identifier avec elle ⁴⁵⁸. Car il convient de laisser à l'acte son sens matériel, de pénétration. D'autres rites, comme celui de Mylitta (toute fille devait s'offrir une fois à un étranger et recevoir de lui une monnaie), sont plus complexes. C'est Westermarck qui en a donné la meilleure interprétation : il pense que c'était, à cause du pouvoir sacré de l'étranger, un moyen pour assurer la [243] fécondité de la fille ⁴⁵⁹. Celle-ci n'était pas, à proprement parler, une prostituée sacrée ; et l'acte s'exécutait sur un terrain sacré ; et il est possible que le but en ait été en même temps d'agréger l'étranger à la divinité ou à la cité. C'est encore comme un rite d'agrégation que j'interprète le coït en tant qu'acte terminal des cérémonies d'initiation : c'est ainsi qu'en Australie, le coït est un rite de cet ordre pour agréger un messager à une tribu ⁴⁶⁰, alors que dans d'autres cas c'est un rite destiné à assurer la bonne marche des cérémonies en train ⁴⁶¹ et que dans d'autres encore c'est un acte de fraternisation (prêt et échange des femmes, des sœurs, etc.).

Quant à la « licence sexuelle » consécutive aux cérémonies d'initiation, et où, de même que dans les cérémonies de certaines sectes russes, les hommes et les femmes s'unissent suivant leur bon plaisir ou le hasard, loin d'y voir une survivance de la prétendue « promiscuité primitive », j'y vois une expression complète de cette même idée d'agrégation : c'est l'exact équivalent du repas en commun, auquel participent tous les membres d'un même groupement spécial. Tirerait-on de l'existence universelle des repas en commun un argument en faveur de la propriété communiste primitive des matières alimentaires ? À ce moment aussi les droits de propriété personnelle [244] sont oubliés et, dans un modeste pique-nique, tous mangent de ce que chacun a apporté. De même tous s'unissent à toutes, afin que l'union entre les mem-

⁴⁵⁸ Je crois inutile de discuter toutes les théories antérieures de Crawley, Frazer, etc. ; il est difficile de trouver un meilleur procédé pour exprimer une agrégation étroite, intime ; la commensalité elle-même apparaît comme compliquée à côté du coït.

⁴⁵⁹ Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, t. II, Londres, 1908, p. 445-446.

⁴⁶⁰ Cf. ci-dessus, p. 47-48.

⁴⁶¹ Voir mes *Mythes et Lég. d'Austr.*, Paris, 1906, p. LVI-LVII.

bres de la société spéciale, totémique, hérétique, etc., soit profonde et complète. Quant aux mutilations affectant les organes sexuels, et même dans le cas de perforation de l'hymen par un coït préliminaire au mariage, ils n'ont aucune signification sexuelle proprement dite, comme je l'ai exposé à maintes reprises.

Tout ce qui vient d'être dit des pratiques hétérosexuelles vaut exactement pour les pratiques homosexuelles. Mais comme ici les discussions ont été plus confuses et que les documents sont moins détaillés, il convient de citer quelques exemples. Lors de l'initiation à certains Ingiet (cf. ci dessus, p. 119), un membre âgé de la société se met nu et s'enduit de chaux des pieds à la tête. Il tient à la main l'extrémité d'une natte dont il donne l'autre à un des novices ; ils tirent et luttent alternativement jusqu'à ce que le vieillard tombe sur le novice et l'acte s'exécute ; tous les novices doivent, chacun à son tour, se soumettre à l'opération ; or la pédication n'est pas considérée par ces Mélanésiens comme un vice, mais bien comme une acte amusant ⁴⁶². D'autre part, on sait que la pédication était un acte normal dans les sociétés d'éphèbes antiques, comme elle l'est encore en tant [245] que pacte d'amitié chez les Albanais, et pour les habitants des « maisons communes », là où il n'y a pas vie en commun des garçons et des filles ⁴⁶³, en sorte que dans ce cas, la première pédication est un rite de fraternisation. Il n'est pas nécessaire, comme le fait Ad. J.-Reinach, de faire intervenir ici l'idée d'un « transfert de la force mâle du puissant guerrier à l'éphèbe qui s'est attaché à lui pour recevoir l'éducation militaire et civile ⁴⁶⁴ ». Aux prostituées sacrées, kedeshôth, correspondaient chez les Juifs les kedeshim, hommes dédiés à la divinité, et qui se soumettaient à la pédérastie passive ; ici encore l'acte était un rite d'agrégation. Je n'ai pas à m'occuper ici des hommes-femmes : cependant il

⁴⁶² R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, p. 611 ; la sodomie est également pratiquée comme rite d'initiation en Nouvelle-Guinée : J. Chalmers, *Notes on the Bugilai, British New-Guinea*, Journ. Anthropol. Inst., t.,XXXIV (1904), p. 109.

⁴⁶³ Pour des faits et des références, voir Havelock Ellis, *Études de Psychologie sexuelle*, t. II, *l'Inversion sexuelle*, Paris, 1909, Westermarck, *Origin and development of moral ideas*, t. II, 1908, p. 456-489 et le périodique de F.-S. Krauss, *Anthropophyteia*, Leipzig, 5 vol. parus.

⁴⁶⁴ Ad. J.-Reinach, *La lutte de Jacob avec Jahveh*, etc., Rev. des Études Ethnogr. et Sociol., 1908, p. 356, note 5.

faut rappeler le rite de Cos : les prêtres d'Hercule y portaient des vêtements de femme et le fiancé s'habillait aussi en femme pour accueillir sa fiancée ⁴⁶⁵. Ce, parallélisme s'explique aisément en admettant : 1° que les prêtres étaient les « femmes » d'Hercule et par suite l'agrégation à ce dieu comportait une pédication ; 2° le fiancé agissait tout comme les ménages de shamanes koryak, où le mari est la femme et la femme le mari ⁴⁶⁶, en sorte que le parallélisme en question n'est [246] qu'une coïncidence ; à moins de supposer que le rite du mariage a influé sur le rite du temple, et dans ce cas, quelle que soit la raison du déguisement du fiancé, le rite du temple peut n'être encore qu'un rite d'agrégation à la divinité ⁴⁶⁷. La pédérasie rituelle se rencontre encore chez les Indiens Pueblos, qui efféminent tout exprès des jeunes gens (les *mujerados*) dont on se sert au cours de diverses cérémonies ⁴⁶⁸, sans doute dans le même but que les Arunta quand ils se servent rituellement de femmes, l'acte étant dans les deux cas un « lubrifiant magique ».

Il suffira de même de quelques faits pour montrer que la bestialité peut dans certains cas être un rite d'agrégation. Elle se présente sous une forme très nette à Madagascar ; chez les Antaimoro, un homme ne peut avoir de relations sexuelles avec sa femme [247] qu'après en avoir eu avec une génisse qu'on soigne tout spécialement, et qu'on orne de fleurs et de guirlandes : le surnom des Antaimoro est « épou-

⁴⁶⁵ J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2° éd., Londres, 1907, p. 433.

⁴⁶⁶ Cf. Jochelson, *The Koryak ; religion and myth*, Jesup North Pacific Exp., t. VI, part. I, New-York et Leyde, 1905, p. 52-54.

⁴⁶⁷ Cependant le costume féminin des prêtres et magiciens est un fait assez répandu pour qu'on doive peut-être en chercher une autre explication ; cf. la note intéressante de Jochelson, *The Koryak*, p. 53 ; J.-M.-M. van der Burgt, *L'Urundi et les Warandi*, Bar-le-Duc, 1905, p. 107 ; J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2° éd., Appendice, p. 428-435. L'idée de ce changement de costume serait que le prêtre se croit, animé par un esprit féminin où une déesse à laquelle il veut s'identifier. M. Frazer cite, p. 434, le même rite en tant que rite de mariage, et croit qu'il a pour but d'assurer la naissance d'enfants mâles. Ceci est inadmissible : à ce compte, le fiancé accoucherait de filles, ou ne procréerait que des filles ! A mon avis, il s'agit là d'un rite d'agrégation du jeune homme à la famille de la fille et de la fille à la famille du fiancé, ou plutôt encore d'un simple rite d'union entre les deux individus, identique à l'échange d'anneaux, d'aliments, etc.

⁴⁶⁸ F. Karsch, *Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern*, Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, t. III (1911), p. 141-145.

seurs de vaches » et le rite pourrait être en relation avec le totémisme ⁴⁶⁹. Chez quelques tribus de la Nouvelle-Guinée britannique, la bestialité est l'un des rites des cérémonies de l'initiation ⁴⁷⁰. La représentation dramatique de la bestialité, sinon l'acte lui-même, joue un rôle important dans ces mêmes cérémonies, du moins chez quelques Australiens et Amérindiens, et aussi chez les Bushmen du Kalahari, qui exécutent la danse du taureau et des vaches, ou la danse du dindon, ou la danse du porc-épic, en simulant le coït de ces animaux avec la plus grande exactitude ⁴⁷¹. Enfin l'efficacité magico-religieuse du coït avec des animaux ressort des prescriptions suivantes, notées en Dalmatie par le D^r Al. Mitrovics. Pour se délivrer de la consommation, il faut coïter avec une poule ou une cane ; de la blennorragie, avec une poule à laquelle on coupe le cou pendant l'acte ; pour se rendre maître de l'art diabolique, avec, une vache ; pour avoir du bonheur, avec une poule ; pour apprendre le langage des animaux, avec un serpent femelle ; pour que les Vilas (fées méchantes) ne fassent pas de mal aux bestiaux, avec une jument ; pour voler sans être pris, avec une chatte ; pour [248] avoir du bonheur dans la maison, avec une chèvre, recueillir le sperme et en frotter la porte de la maison ⁴⁷². Sans doute, la bestialité annamite (poules, canards, etc.), si répandue, qu'un Européen ne doit jamais manger un de ces volatiles s'il n'a été tué en sa présence, tient à des opinions du même ordre.

5° La flagellation est l'un des actes qui, même alors qu'ils ne sont exécutés que rituellement, ne laissent pas de pouvoir être interprétés de plusieurs manières. On connaît son importance dans la psychologie sexuelle ; c'est un moyen érotogène des plus puissants. Mais même dans ce cas, comme dans les rites, il y a lieu de faire rentrer la flagellation dans une catégorie plus vaste, celle des coups, soit donnés une seule fois, soit répétés, et de les regarder tous ensemble comme l'une des formes du sadisme. Comme rite, la flagellation et les coups peuvent avoir parfois une action sexuelle. Là où ils n'en ont pas, il convient de compléter les interprétations admises jusqu'ici, suivant lesquelles ils ne sont qu'un rite d'expulsion du démon du mal, de l'im-

⁴⁶⁹ Cf. mon *Tabou Tot. Mad.*, p. 249-251, 280-281, 343.

⁴⁷⁰ J. Chalmers, *loc. cit.*, p. 109.

⁴⁷¹ Passarge, *Die Buschnänner der Kalahari*, Berlin, 1907, p. 101-104.

⁴⁷² Fr.-S. Krauss et R. Reiskel, trad. avec compléments de Dulaure, *Des Divinités génératrices*, Leipzig, 1909, p. 181.

pureté, etc. Salomon Reinach ⁴⁷³ a réuni les faits anciens de flagellation rituelle et exposé la théorie de Mannhardt, qui est que dans les Lupercales, la fustigation a pour effet d'éloigner les démons ; Frazer veut y voir un rite de purification ⁴⁷⁴ ; Thomsen y voit un moyen de faire [249] passer dans le corps du patient la force et la vitalité soit de l'arbre (coudrier), soit de l'animal (bouc ou chèvre), avec les fragments duquel on fouette. S. Reinach adopte cette théorie et voit dans la flagellation un « rite de communion », ce que j'appelle un rite d'agrégation. Cette interprétation doit être admise autant pour les Lupercales que pour la flagellation sur l'autel d'Arthémis Orthia. La flagellation est un rite important, dans maintes cérémonies d'initiation (on l'a vu pour les Zuni) ⁴⁷⁵ et équivaut au rite qui consiste en Nouvelle-Guinée à donner un coup de massue sur la tête pour agréger l'individu au clan totémique, à la famille, au monde des morts ⁴⁷⁶. Cependant il convient de noter que la flagellation ou les coups servent dans quelques cas (Libéria, Congo) de rite matériel de séparation par rapport au monde antérieur, frapper équivalant alors aussi à couper ou à briser. Enfin je rappelle que le rite de battre un objet est assez répandu, et que parmi les rites d'appropriation, il y a celui du « frappement du sol » ou du « frappement des limites ⁴⁷⁷ ».

6° La première fois. « Il n'y a que *la première fois* qui compte », affirme un dicton populaire, et il n'est pas sans intérêt de remarquer que non seulement cette idée est proprement universelle, mais qu'elle se traduit partout, avec plus ou moins de force, au [250] moyen de rites spéciaux. On a vu à plusieurs reprises que les rites de passage ne se présentent sous leur forme complète, ou ne s'accusent davantage, ou même n'existent que lors du premier passage d'une catégorie sociale ou d'une situation à l'autre. Aussi, pour ne pas surcharger encore un livre déjà assez touffu, me contenterai-je ici de quelques indications. Je rappelle d'abord que dans cette catégorie rentrent tous les rites de

⁴⁷³ S. Reinach, *La flagellation rituelle*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 173-183.

⁴⁷⁴ J.-G. Frazer. *The Golden Bough*, t. II, p. 149 et Suiv.

⁴⁷⁵ Cf. ci-dessus p. 112-113 et pour un autre cas typique, H. Webster, *Primitive secret societies*, p. 113.

⁴⁷⁶ Cf. ci-dessus, p. 236.

⁴⁷⁷ Cf. Brand, *Popular Antiquities*, chap. XXXVI ; Warde Fowler, *The roman Festivals*, p. 319 ; etc.

fondation et d'inauguration (maison, temple, village, ville) ; ils comportent des cérémonies de séparation du commun ou du profane, et une appropriation ou une consécration ; dans le détail, ces cérémonies comprennent bien des rites de prophylaxie, de propitiation, etc., mais leur armature réelle, c'est le schéma des rites de passage, notamment visible dans les rites de la première entrée. De même pour l'étranger, il y a les rites de la première entrée ; puis il est libre de ressortir et de rentrer à nouveau. La première grossesse et le premier accouchement sont rituellement les plus importants, bien qu'ici des motifs hygiéniques et médicaux tendent à diminuer les différences de la première fois aux autres. La naissance du premier enfant, et surtout du premier fils, sont des événements plus graves, et le point de vue dont il s'agit se marque juridiquement par le droit d'aînesse ou de primogéniture. La première coupe de cheveux, la première dent, la première nutrition solide, la première marche, les premières règles : autant d'occasions à des cérémonies variées par leurs formes, unes par leur idée fondamentale, [251] parallèles par leur schéma central. Les premières fiançailles comptent plus que les autres, et on sait en quel discrédit tombe une fille dont les fiançailles ont été rompues. Le premier coït de la femme a un caractère rituel, d'où toute la série des rites relatifs à la perte de la virginité. Le premier mariage est le plus important, non pas seulement à cause de la virginité perdue, car chez nombre de populations ou bien il y a eu une période préliminaire de coïts avec les jeunes hommes (maison commune des Philippines, etc.), ou bien la fille n'est livrée au fiancé qu'après une défloration préalable. Aussi voit-on les cérémonies du mariage se simplifier, (ou même se parodier) lors du remariage d'une divorcée ou d'une veuve. Tel est le cas à Ouargla et je cite les observations de M. Biarnay ⁴⁷⁸ parce qu'elles ont une valeur générale.

« Il y a lieu de distinguer (à Ouargla) quatre catégories de mariages :

1° Le mariage entre deux jeunes gens n'ayant, l'un et l'autre, jamais été mariés. Au cours des fêtes et cérémonies qui accompagnent ou précèdent le mariage et dont l'ensemble prend le nom de *islan*, le jeune homme est appelé *asli* et la jeune fille *taslet* ou *taselt* ;

⁴⁷⁸ Biarnay, *loc. cit.* Appendice.

2° Le mariage entre un homme veuf, divorcé ou déjà marié à une ou plusieurs autres femmes et une jeune fille vierge : c'est le mariage du *boumdoud* et de la *taselt* ;

[252]

3° Le mariage d'un jeune homme qui n'a jamais été marié (*asli*), avec une femme veuve ou divorcée (*tamet'out*) ;

4° Le mariage de deux personnes ayant chacune déjà été mariée.

Les réjouissances et les fêtes auxquelles le mariage donne lieu vont en diminuant en nombre et en importance depuis les mariages de la première catégorie, que l'on peut appeler mariages complets, jusqu'à ceux de la quatrième catégorie, ces derniers n'étant plus considérés que comme une banale formalité n'intéressant que les futurs conjoints. »

J'ajoute que la femme épousée la première a sur les autres des droits définis chez les polygyes. La première paternité règle chez les Toda polyandres ⁴⁷⁹ plusieurs paternités suivantes, et un mari Sakalava polygyne a soin, par un rite spécial, de s'assurer la paternité de son premier enfant, afin d'être aussi le père des suivants ⁴⁸⁰. Enfin c'est souvent la naissance du premier enfant qui termine les rites du mariage, ou, comme au Kamerun ⁴⁸¹, catégorise la jeune épouse dans la classe des femmes proprement dites.

Les rites de l'initiation eux aussi sont, comme le terme l'indique, les plus importants, en ce qu'ils assurent la présence ou la participation définitives [253] aux cérémonies des fraternités et des mystères. Voir pour la première fois un objet sacré est un acte grave, ceci universellement ; on rompt ainsi pour la première fois le cercle magique qui, pour le même individu, ne pourra se refermer hermétiquement. De même le premier sacrifice du brahmane, la première messe du prêtre catholique, occupe une place spéciale, ce qui s'exprime par tout un ensemble de rites spéciaux. Les premières funérailles sont plus compliquées que les secondes ; et j'ajouterai que les funérailles de l'enfant qui meurt le premier dans une famille ont parfois une complexité ou

⁴⁷⁹ H. Rivers, *The Todâ*, p. 322, 517.

⁴⁸⁰ A. Walen, *The Sakalava*, Antananarivo Annual, fasc. VIII (1884), p. 53-54.

⁴⁸¹ Les filles et femmes sont nues jusqu'à la naissance du premier enfant ; Hutter, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 421.

une signification spéciales. Enfin les meilleures offrandes sont celles des premier-nés, des premiers fruits (prémices), etc.

Il ressort de cette rapide énumération qu'une explication des « rites de la première fois » doit présenter un caractère de généralité que H. Schurtz, qui ne s'en est occupé qu'à propos des rites d'initiation, ne soupçonnait guère ⁴⁸² ; il voyait dans la simplification progressive des rites une conséquence 1° de ce que le secret n'est plus nécessaire à mesure qu'on monte en grade, et 2° de ce que les membres des degrés supérieurs « se tiennent derrière les coulisses », interprétation évidemment inadmissible pour tous les autres cas cités. Ces rites sont simplement des rites d'entrée d'un domaine ou d'une situation dans une autre, et il est naturel qu'étant entré dans [254] un domaine ou une situation nouveaux, la répétition du premier acte n'ait plus qu'une portée décroissante. En outre, psychologiquement, le second acte n'offre plus rien de nouveau et marque le début de l'automatisme.



Dans la catégorie des cérémonies de passage rentrent aussi celles qui accompagnent et, selon les cas, assurent le changement d'année, de saison et de mois. Ces cycles ont été étudiés par divers auteurs, Mannhardt et Frazer surtout, mais d'un point de vue spécial, et sans que leur sens essentiel ait été, semble-t-il, mis en rapport avec les autres rites de passage.

Les cérémonies de fin d'année et de nouvel an sont assez connues pour qu'il soit, inutile d'insister ⁴⁸³. À Pékin ⁴⁸⁴, le dernier jour de l'an, un repas réunit tous les membres de la famille, même ceux que séparent en temps ordinaire des différends. Le rite du « pardon » est secondaire ; c'est un rite préparatoire, ayant pour objet de rendre tout le groupement cohérent. Puis « on prend congé » de l'année qui s'en va ; kotou devant les ancêtres par tous les membres de la famille, les plus âgés d'abord, sauf les filles de la [255] maison, parce que destinées à entrer dans une autre famille ; visites p.p.c. du fils aîné chez les familles apparentées, etc.

⁴⁸² H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, p. 354-355.

⁴⁸³ Cf. entre autres Warde Fowler, *The roman festivals*, p. 35-43, 48-50.

⁴⁸⁴ W. Grube, *Zur Pekinger Volkeskunde*, Berlin, 1901, p. 93 et 97-98.

La période de marge comprend ici, selon les peuples, soit la nuit entière, soit de minuit à une heure du matin, soit quelques minutes, le temps même du changement. Ainsi à Pékin on ferme pendant une demi-heure la porte entre les quartiers tatar et chinois ; on colle aux portes de la maison, des armoires, etc., des morceaux de papier rouge, etc. Puis viennent les rites de réception de la nouvelle année ; à Pékin : sacrifice aux ancêtres, aux divinités, repas en commun des apparentés, etc. La période de marge prend ici la forme du jour, de la semaine ou du mois de fête ou de congé : tel le mois d'arrêt administratif qu'on appelle en Chine le « scellement des sceaux » et que « l'ouverture du sceau termine » ⁴⁸⁵. Le Jour de l'An est chez beaucoup de peuples un jour d'arrêt de la vie générale, au point que même les morts, en Indo-Chine, sortent de leurs demeures et viennent reprendre goût à la vie terrestre ⁴⁸⁶ ; de même la période des Douze Jours ou des Douze Nuits est une marge dont l'élude, du point de vue des rites de passage, est des plus instructive.

Ils se retrouvent encore, et toujours conformément au schéma ordinaire, dans les cérémonies relatives [256] aux saisons, et qui tombent souvent au solstice d'été et au solstice d'hiver (celles-ci se combinent en Europe aux cérémonies de fin d'année), à l'équinoxe du printemps et à l'équinoxe d'automne. Je noterai seulement ici que le rite de séparation consiste ici dans l'expulsion de l'hiver ⁴⁸⁷ et celui d'agrégation, en l'apport de l'été dans le village ⁴⁸⁸ ; dans d'autres cas l'hiver meurt et l'été, ou le printemps, renaît.

Or les saisons n'ont d'intérêt pour les hommes que pour leur répercussion économique, tant sur la vie plutôt industrielle de l'hiver, que sur la vie plutôt agricole et pastorale du printemps et de l'été. Il s'ensuit que les rites de passage proprement saisonniers, ont leur parallèle exact dans les rites destinés à assurer la renaissance de la végétation après la marge constituée par le ralentissement végétatif de l'hiver ; on assure la reprise de la vie sexuelle animale en vue d'une augmentation

⁴⁸⁵ Cf. Doolittle, *Social life of the Chinese*, 1867, t. II, p. 38-40, et Grube, *loc. cit.*, p. 98-99.

⁴⁸⁶ Pour des faits, voir J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2^o éd. (1907), p. 306 et suivantes.

⁴⁸⁷ Frazer, *Golden Bough*, t. III, p. 70 et suiv.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, t. I, p. 208 et t. II, p. 91 et suiv.

des troupeaux. Toutes ces cérémonies comprennent : 1° des rites de passage ; 2° des rites sympathiques directs ou indirects, positifs ou négatifs, de fécondation, de multiplication et de croissance. Il est remarquable que ces derniers seuls ont attiré l'attention de Mannhardt, de J.-G. Frazer et de leurs continuateurs, comme Hoffmann-Krayer⁴⁸⁹ ; mais comme ces savants ont publié assez en détail leurs documents, [257] il est facile pour chacun de voir qu'en effet le schéma des rites de passage coexiste bien dans ces cérémonies avec la 2° catégorie dont j'ai parlé. L'élément le plus marquant du schéma, lorsque la puissance saisonnière et économique est individualisée (par ex. Osiris, Adonis, etc.), c'est la dramatisation de l'idée de mort, d'attente et de renaissance⁴⁹⁰. En sorte qu'on fait à Adonis des funérailles solennelles ; on porte le deuil, et toute la vie sociale est suspendue ; il renaît, on renoue le lien qui l'unissait à la société, et la vie sociale reprend. Enfin je signalerai encore le fait, bien mis en lumière par Beuchat et Mauss⁴⁹¹, que chez les Esquimaux la vie sociale se construit suivant des bases différentes en été et en hiver, et que la transition de l'une de ces formes à l'autre s'exprime par des rites de passage caractérisés.

⁴⁸⁹ Hoffmann-Krayer, *Die Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volk-sbrauch*, Archives suisses des Trad. Pop., t. XI (1907), p. 238-268.

⁴⁹⁰ Cf. Frazer, *Golden Bough*, presque tout le 2° vol. et t. III, p. 138-200 ; *Adonis*, *Attis*, *Osiris*, 2° éd., p. 187-193 ; 219-230 ; 254-259 ; 299-345 ; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907, p. 300, 310 ; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol. passim.

⁴⁹¹ Beuchat et Mauss, [*Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*](#), Année sociologique, t. IX (1906), p. 39-132. Les auteurs n'ont pas consacré une étude spéciale aux pratiques en usage lors du changement de demeure, mais on les trouvera décrites (déménagement, cortège, propitiations diverses, etc.), dans les sources qu'ils ont citées. On en rapprochera les rites du passage de la vie en vallée à la vie en montagne (estivation en Savoie, en Suisse, au Tyrol, dans les Carpathes, etc.), le départ et le retour comportant toujours des repas en commun, des fêtes de village, des processions et bénédictions, etc. Dans cette catégorie rentrent tous les rites du même ordre que celui qui consiste, en Russie, l'hiver fini, à la première sortie des bestiaux, de leur faire enjamber une barre placée sur le seuil (Trumbull, *Threshold covenant*, p. 17), ceci évidemment pour les séparer du monde domestique clos et les réagréger au monde extérieur, au plein air.

[258]

Toute une autre catégorie de rites a été interprétée complètement à faux, par méconnaissance du schéma des rites de passage : ce sont les cérémonies en rapport avec les phases de la lune. J.-G. Frazer en a réuni et décrit un grand nombre ⁴⁹², mais en ne voyant qu'un seul de leurs éléments, les rites sympathiques. Cette correspondance entre les phases de la lune et la croissance puis la décroissance de la vie végétale, animale et humaine est l'une des plus vieilles croyances de l'humanité, et elle répond en effet à une correspondance approximative réelle, en ce sens que les phases de la lune sont elles-mêmes un élément des grands rythmes cosmiques, auxquels sont soumis depuis les corps célestes jusqu'à la circulation du sang ⁴⁹³. Mais je ferai remarquer que quand il n'y a pas de lune, il y a arrêt de la vie, non seulement physique mais aussi sociale, soit générale, soit spéciale ⁴⁹⁴, donc période de marge ; et que les cérémonies dont il s'agit ont précisément pour objet de terminer cette période, d'assurer le maximum vital attendu et, au moment de la décroissance, de faire que celle-ci soit non pas définitive mais temporaire. D'où, dans ces cérémonies, la dramatisation de l'idée de renouveau, de mort et de renaissance périodiques, et le caractère de rites de [259] séparation, de rites d'entrée, de rites de marge, et de rites de sortie des cérémonies relatives, soit à la lune dans toutes ses phases, soit à la pleine lune seulement.

La semaine n'étant qu'une division du mois, il n'y a pas, sauf pour le rapport qu'elle a avec la tenue des marchés (surtout en Afrique), de rites de passage relatifs à la semaine. Mais on connaît des rites de cet ordre relatifs au jour, par exemple dans l'Égypte ancienne ⁴⁹⁵, et toutes les cérémonies destinées à assurer le cours quotidien du soleil comportent, entre autres éléments, le schéma des rites de passage.

Tous ces rites, qui ont pour but la multiplication des animaux et des végétaux, la périodicité des inondations fertilisantes, la féconda-

⁴⁹² Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 156-160. et *Adonis, Attis, Osiris*, 2^e éd., p. 369-377. Pour Sin, le dieu-lune assyro-babylonien, cf. Et. Combe, *Histoire du culte de Sin*, Paris, 1908.

⁴⁹³ Voir Havelock Ellis, *Études de psychologie sexuelle*, t. I (1908), p. 120-225.

⁴⁹⁴ Cf. le départ du bois des membres du duk-duk, lors du dernier quartier, Webster, *Primitive secret societies*, p. 114.

⁴⁹⁵ Voir ci-dessus, p. 225 et plus loin, p. 267-268.

tion de la terre, la croissance normale et l'arrivée à maturité des céréales et des fruits, etc., ne sont que des moyens pour l'obtention d'une bonne situation économique. Il en est de même des rites de pêche et de chasse, des cérémonies de multiplication du totem (*Intichiuma* dans l'Australie Centrale, etc.), et enfin dans une certaine mesure des rites de guerre et des cérémonies du mariage. Je n'ai pas à étudier ici cet aspect économique de certains cycles cérémoniels, ni à m'occuper des marques extérieures du passage d'une situation à une autre qui n'impliquerait aucun élément magico-religieux.

Le phénomène de la *marge* peut se constater dans [260] bien d'autres activités humaines, et se retrouve dans l'activité biologique générale, dans les applications de l'énergie physique, dans les rythmes cosmiques. Car c'est une nécessité que deux mouvements en sens contraires soient séparés par un point mort, qui se réduit au minimum en mécanique par l'excentrique et n'existe plus qu'en puissance dans le mouvement circulaire. Mais si un corps peut se mouvoir en cercle dans l'espace avec une vitesse constante, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit d'activités biologiques ou sociales. Car celles-ci s'usent et doivent se régénérer à intervalles plus ou moins rapprochés. C'est à cette nécessité fondamentale que répondent en définitive les rites de passage, au point de prendre parfois la forme de rites de mort et de renaissance.

Ainsi qu'il a été dit quelques pages plus haut, l'un des éléments les plus frappants des cérémonies saisonnières, c'est la représentation dramatique de la mort et de la renaissance de la lune, de la saison, de l'année, de la végétation et des divinités qui président à cette dernière et la règlent. Mais ce même élément se rencontre dans bien d'autres cycles cérémoniels, et sans qu'il soit nécessaire, pour s'expliquer ce parallélisme, de supposer des emprunts ou des contaminations d'un de ces cycles à d'autres. L'idée dont il s'agit se trouve donc soit indiquée, soit dramatisée : dans les cérémonies saisonnières, lors de la grossesse et de l'accouchement ⁴⁹⁶, de la naissance [261] chez les peuples qui

⁴⁹⁶ C'est ainsi qu'à Madagascar une femme enceinte est « morte » et qu'après l'accouchement on la félicite d'être « ressuscitée » ; cf. *Tabou, Tot., Mad.*, p. 165.

admettent la réincarnation ⁴⁹⁷, de l'adoption ⁴⁹⁸, de la puberté ⁴⁹⁹, de l'initiation ⁵⁰⁰, du mariage ⁵⁰¹, de l'intronisation ⁵⁰², de l'ordination ⁵⁰³, du sacrifice ⁵⁰⁴, des funérailles chez les populations qui croient à une survie individuelle ou, de plus, à la réincarnation ⁵⁰⁵, [262] et peut-être la rencontrerait-on également dans le vœu et le pèlerinage. « L'idée logique » de ces parallélismes, dont quelques-uns avaient été observés par H. Schurtz, idée qu'il n'avait pu trouver, et dont il semble même nier l'existence ⁵⁰⁶, c'est que passer d'un état à un autre, c'est « dépouiller le vieil homme », c'est « faire peau neuve » littéralement.

⁴⁹⁷ Cf. ci-dessus, p. 75.

⁴⁹⁸ Cf. ci-dessus, p. 54.

⁴⁹⁹ Cf. ci-dessus, p. 96 et le cas très net cité par J.-G. Frazer, *Golden Bough*, t. III, p. 210 (Bornéo).

⁵⁰⁰ Voir ci-dessus, p. 130-131. On trouvera dans J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, 2^e éd., 1900, t. III, p. 422-446, une bonne collection de cas de mort et de résurrection au cours des cérémonies de l'initiation. Mais l'explication qu'en donne Frazer est inadmissible. Il pense que c'est un rite d'extériorisation de l'âme en vue d'une identification avec le totem. Or, non seulement cette théorie ne s'appliquerait pas aux rites identiques mis en œuvre dans les cérémoniels que j'énumère, mais rien ne prouve que l'union ou l'identification avec le totem soit essentiellement à base animiste ; elles peuvent se faire directement, par exemple en en mangeant rituellement (communion totémique de Rob. Smith), comme c'est le cas dans l'Australie centrale. Sur la mort et la résurrection lors des rites de l'initiation, voir encore : Kulischer, *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XV, p. 194 et suiv. ; Webster, *Primitive secret societies*, p. 38 et suiv. ; Goblet d'Alviella, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, t. II, p. 341-343 (mystères d'Eleusis) ; J.-E. Harrison, *Prolegomena, to the study of greek religion*, p. 590 (orphisme) ; Farnell. *The évolution of religion*, Londres. 1905, p. 57 et note ; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1902, p. 157-178 ; H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Leipzig, 1902, p. 98, 99-108 pour les généralités et *passim* pour les détails ; Schurtz n'a pas vu que les rites dramatisant la mort et la résurrection sont disposés parmi les autres rites de l'initiation suivant une séquence nécessaire.

⁵⁰¹ Voir ci-dessus, p. 197, 202.

⁵⁰² Voir ci-dessus, p. 159.

⁵⁰³ Voir ci-dessus, p. 153-155.

⁵⁰⁴ Cf. Hubert et Mauss, [*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*](#), Année Sociologique, t. II (1898), p. 48, 49, 71, 101, du tir. à part.

⁵⁰⁵ Cf. ci-dessus, *passim* et cf. Hertz, *La représentation collective de la mort*, Année Sociologique, t. X, 1907, p. 126.

⁵⁰⁶ H. Schurtz, *loc. cit.*, p. 355-356.

Il est cependant difficile de décider si l'idée de mort et de renaissance est une cause ou une conséquence. Elle semble être conséquence dans les cérémonies d'initiation et d'ordination, lesquelles comprennent entre autres éléments des extases, des extériorisations ⁵⁰⁷ ou même, comme chez maints Amérindiens, un rêve ou seulement le sommeil ; c'est ainsi que chez les Musquakie (Outagamies ou Renards), le dernier soir de l'initiation (qui dure neuf ans), les novices se couchent sur le sol de la maison-de-dances, s'endorment et se réveillent hommes ⁵⁰⁸. Elle est conséquence aussi dans les cérémonies saisonnières, quand « la nature s'endort » et « se réveille » ; mais elle est la cause des rituels spéciaux, dramatiques, en usage dans le culte d'Osiris, d'Adonis, d'Attis, etc., et elle vit d'une existence propre dans le christianisme (mort et résurrection du Sauveur, point de départ de l'interprétation symbolique de la mort et de [263] la renaissance des novices, etc.). Du fait même qu'on la rencontre ailleurs que dans les rites d'initiation, on doit conclure que cette idée n'est pas une interprétation des hypnoses, catalepsies, amnésies temporaires et autres phénomènes psychopathiques. Bref, il s'agit d'une idée simple et normale étant donnée cette opinion : que le passage d'un état à un autre est un acte grave, qui ne saurait s'accomplir sans précautions spéciales ⁵⁰⁹. Enfin la mort et la renaissance rituelles peuvent, dans certains cas, provenir d'une assimilation des étapes de la vie humaine aux phases de la lune : du moins c'est un fait à relever ici que chez un très grand nombre de peuples ⁵¹⁰, l'origine ou l'introduction de la mort est attribuée à la lune.

La série type des rites de passage (séparation, marge et agrégation) fournit l'armature du sacrifice, et a été systématisée dans ce sens jus-

⁵⁰⁷ O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, p. 289 et suiv.

⁵⁰⁸ Miss Owen. *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, p. 69.

⁵⁰⁹ Dans quelques cas l'inhumation en position accroupie peut être une expression de l'idée de renaissance outre-tombe : mais que ce rite n'ait pas cette signification partout, et même que cette idée n'en est pas la base essentielle, c'est ce qu'a bien démontré R. Andrée, *Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung*, Archiv für Anthropologie, N. F., t. IV (1907), p. 282-307, contre A. Dieterich et bien d'autres théoriciens.

⁵¹⁰ Voir entre autres mes *Mythes et Légendes d'Australie*, p. 183-184 ; Hollis, *The Masai*, p. 271 ; etc.

qu'à la minutie dans les rituels hindous et juifs anciens ⁵¹¹, parfois aussi dans le pèlerinage et dans la *devotio*. Pour les pèlerinages catholiques, on sait qu'il existe un certain nombre de règles de sanctification préalable qui font [264] sortir avant le départ le pèlerin du monde profane et l'agrègent au monde sacré, ce qui se marque à l'extérieur par le port de signes spéciaux (amulettes, rosaire, coquille, etc.), et dans la conduite du pèlerin par des tabous alimentaires (maigre) et autres (sexuels, somptuaires, ascétisme temporaire). Chez les musulmans ⁵¹², le pèlerin, qui a fait vœu d'aller à la Mekke, se trouve dans un état spécial, appelé *ihram*, dès qu'il franchit les bornes du territoire sacré (La Mekke et Médine) ; mais l'ancienne coutume était que le pèlerin se revêtait du sacré, de *l'ihram*, dès qu'il quittait son domicile. En sorte que tout pèlerin est du départ au retour en dehors de la vie commune, dans une période de marge. De même dans le bouddhisme. Il va de soi qu'au départ il y a des rites de séparation, à l'arrivée au sanctuaire des rites spéciaux de pèlerinage, comprenant entre autres des rites d'agrégation au divin (attouchement de la Pierre-Noire et peut-être primitivement le Jet-des-Pierres), puis des rites de séparation du sanctuaire et des rites de rentrée dans la vie sociale, générale et familiale. Même mécanisme dans la *devotio* considérée comme un sacrifice de soi-même ou comme une forme spéciale du sacrifice ordinaire, la *devotio* se rattachant d'ailleurs par son principe aux rites d'initiation ⁵¹³.

[265]

Sans vouloir être absolument complet dans ce premier essai sur les diverses occasions où le schéma des rites de passage entre plus ou moins en jeu, il me faut signaler quelques cas de marge qui possèdent une certaine autonomie en tant que système secondaire intercalé dans des ensembles cérémoniels. C'est ainsi que parmi les pratiques à peu près universelles dans les cérémonies diverses par lesquelles on passe au cours de la vie, on trouve celle du portage : le sujet de la cérémonie ne doit pas, pendant un temps plus ou moins long, toucher la terre. On

⁵¹¹ H. Hubert et Marcel Mauss, [Essai sur la nature et la fonction du sacrifice](#), Année Sociologique, t. II (1898).

⁵¹² Voir entre autres, Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 255-259, dont les interprétations doivent être complétées par la nôtre ; Ciszewski, *loc. cit.*, p. 4 et suiv. pour les Orthodoxes.

⁵¹³ Cf. Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, s. v. *devotio*, pour les sources ; Huvelin, *Les tables magiq. et le droit rom.*, etc.

le porte à bras, en litière, on le met à cheval, à dos de bœuf, en voiture ; on l'installe sur une claie mobile ou fixe, sur un échafaudage ou sur un siège élevé, sur un trône. Ce rite est essentiellement différent de celui d'enjamber quelque chose, ou d'être transporté par dessus quelque chose, bien que les deux se combinent parfois. L'idée est qu'on doit être soulevé ou surélevé. Ce n'est pas, comme on l'admet, que le rite a pour but d'empêcher la pollution de la terre considérée comme sacrée, ou de la Terre-Mère par le contact d'un être impur. Étant donné que le rite vaut : pour la naissance, la puberté, l'initiation, le mariage, l'intronisation, l'ordination, les funérailles, etc., les déplacements d'un personnage sacré (roi, prêtre, etc.), il faut trouver ici de nouveau une explication générale et le plus simple, je crois, c'est de regarder ce rite comme un rite de marge ; pour montrer qu'à ce moment l'individu n'appartient ni au monde sacré, ni au monde profane, eu encore qu'appartenant à l'un [266] des deux, on ne veut pas qu'il se réagrège mal à propos à l'autre, on l'isole, on le maintient dans une position intermédiaire, on le soutient entre ciel et terre, de même que le mort sur sa claie ou dans son cercueil provisoire, etc., est suspendu entre la vie et la mort vraie.

Les cérémonies de la vengeance comportent parfois un rituel très compliqué et le fait général est qu'un groupe qui part en expédition de vendetta, est soumis pendant la poursuite et au retour à des rites déterminés où l'on retrouve le schéma des rites de passage. Il y a consécration, marge et désécration. J'étudierai ailleurs cet ensemble de faits, pour eux-mêmes et dans leur rapport avec le droit d'asile, et me contente d'indiquer qu'en Australie et en Arabie le schéma se marque avec netteté.

Les rites divers d'appropriation, qui comportent des impositions et des levées de tabous, etc., et ont pour objet d'extraire du domaine commun pour incorporer à un domaine spécial, comprennent également des éléments du schéma. Je signale qu'en Arabie, aux rites d'appropriation sacrée (à une divinité, etc.) de terres nouvelles, succédait une période de marge, à l'expiration seulement de laquelle ces terres pouvaient être mises en exploitation ⁵¹⁴, fait qui sans doute se constaterait aussi en Océanie et en Afrique.

⁵¹⁴ Cf. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 124 et note.

La translation des reliques comprend, elle aussi, une [267] période de marge entre le départ de l'endroit où elles se trouvaient d'abord conservées, et l'endroit où elles seront déposées définitivement ; il existe à ce sujet, dans l'église catholique, un rituel spécial, la marge plaçant tous les participants à la translation dans une situation sacrée spéciale. Il en est de même lors du déplacement des statues de dieux ou de saints, ou des voyages d'un roi-prêtre-dieu, le portage étant l'un des rites de marge.

Le schéma des rites de passage se retrouve donc à la base, non seulement des ensembles cérémoniels qui accompagnent, facilitent ou conditionnent le passage de l'un des stades de la vie à un autre, ou d'une situation sociale à une autre, mais aussi de plusieurs systèmes autonomes qu'on utilise pour le bien des sociétés générales tout entières des sociétés spéciales ou pour celui de l'individu. On découvre ainsi, entre tous ces systèmes cérémoniels, un parallélisme non pas seulement pour quelques-unes de leurs formes, mais quant à leurs armatures. Ce parallélisme a même été développé consciemment par les Égyptiens, qui lui ont appliqué leur tendance à la systématisation. Dans l'Égypte de l'époque thébaine, en effet, les mêmes éléments rituels fondamentaux valent : 1° pour l'intronisation du pharaon ⁵¹⁵ ; 2° pour le service divin exécuté par le pharaon en qualité de prêtre ⁵¹⁶ ; 3° pour l'agrégation du mort au monde des [268] morts et des dieux ⁵¹⁷. Chaque fois il y a identification à Horus, suivant une séquence fixe, de même que dans un autre système rituel il y a identification à Osiris : 1° dans un autre service divin ⁵¹⁸ ; 2° dans un autre procédé d'agrégation au monde des morts ⁵¹⁹ ; 3° dans le rituel de portée cosmique, qui oblige le soleil à se lever chaque matin et suivre sans éclipses sa voie normale pour se coucher à l'Occident, puis revenir, par le pays des morts, à l'Orient ⁵²⁰. Cette distinction de deux rituels essentiellement

⁵¹⁵ Décrite ci-dessus, p. 157-158.

⁵¹⁶ Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903, p. 209-233.

⁵¹⁷ A. Moret, *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 95-100 et 228-229.

⁵¹⁸ Moret, *Roy. phar.*, p. 150-167 ; 176-183 ; 232-233.

⁵¹⁹ Cf. ci-dessus, p. 225-228.

⁵²⁰ Voir entre autres Moret, *Culte divin*, p. 91 ; *Roy. phar.*, p. 98.

différents ⁵²¹, ne semble pas avoir été vue par A. Moret, sans doute à cause de leur combinaison sur la base du thème du « démembrement d'Horus », le thème fondamental du rituel osirien étant le « démembrement d'Osiris ⁵²² ». Or, dans l'un et l'autre rituels, il s'agit du passage d'un état à un autre et les rites de détail (sanctification, allaitement, dénomination, « montées à la chambre sacrée », passage d'une chambre ou région à une autre, acquisition d'un costume et d'insignes spéciaux, repas de communion, etc.), sont de ceux qui ont été sans cesse rencontrés dans notre étude des rites de passage.

Enfin, il est un cas où l'on peut voir accomplis coup sur coup, et en un laps de temps assez court, toute [269] la série des rites de passage relatifs aux diverses périodes de la vie : c'est quand un homme a été cru mort et que, reparaissant chez lui, il désire réintégrer sa position antérieure. Il lui faut alors repasser par tous les rites de la naissance, de l'enfance, de l'adolescence, etc. ; il lui faut se faire initier à nouveau, se remarier avec sa propre femme, etc. (Grèce, Inde, etc.). Il faudrait qu'un ethnographe pût assister à une telle succession, immédiate, d'un certain nombre d'entre les cérémonies étudiées ici, et en décrivît avec le plus grand soin les phases diverses. On aurait alors la meilleure preuve, et directe, que la présente systématisation n'est pas une pure construction logique, mais qu'elle répond à la fois aux faits, aux tendances sous-jacentes et aux nécessités sociales.

[270]

⁵²¹ J'ignore si cette distinction a été proposée déjà par quelque égyptologue et ne saurais dater le moment de la convergence.

⁵²² Le troisième rituel est celui du soleil (Ra).

[271]

LES RITES DE PASSAGE

Chapitre X

CONCLUSIONS

[Retour à la table des matières](#)

Voici terminé notre examen rapide des cycles cérémoniels par lesquels passe l'homme dans toutes les circonstances graves de sa vie. C'est là une esquisse à peine d'un vaste tableau dont chaque détail aurait à être étudié avec soin.

Nous avons vu l'individu catégorisé dans des compartiments divers, synchroniquement ou successivement, et, pour passer de l'un à l'autre afin de pouvoir se grouper avec des individus catégorisés dans d'autres compartiments, obligé de se soumettre, du jour de sa naissance à celui de sa mort, à des cérémonies souvent diverses, dans leurs formes, semblables dans leur mécanisme. Tantôt l'individu était seul en face de tous les groupes ; tantôt comme membre d'un groupe déterminé, il était séparé de ceux des autres. Les deux grandes divisions primaires étaient, soit à base sexuelle, hommes d'un côté, femmes de l'autre ; soit à base magico-religieuse, le profane d'un côté, le sacré de l'autre. Ces deux divisions traversent toutes les sociétés, d'un bout à [272] l'autre du monde et de l'histoire. Puis il y a les groupements spéciaux ne traversant que quelques sociétés générales : sociétés religieuses, groupes totémiques, phratries, castes, classes professionnelles. A l'intérieur de chaque société apparaissent ensuite la classe d'âge, la

famille, l'unité politico-administrative et géographique restreinte (province, commune). A côté de ce monde complexe des vivants, il y a le monde d'avant la vie et celui d'après la mort. Ce sont là les constantes, auxquelles on a ajouté les événements particuliers et temporaires : grossesse, maladies, dangers, voyages, etc. Et toujours un même but a conditionné une même forme d'activité. Pour les groupes, comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir, seuils de l'été ou de l'hiver, de la saison ou de l'année, du mois ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr ; seuil de la vieillesse ; seuil de la mort ; et seuil de l'autre vie — pour ceux qui y croient.

Certes, je ne suis pas le premier à avoir été frappé par les analogies, soit d'ensemble, soit de détail, que présentent entre eux plusieurs éléments des cérémonies passées ici en revue. C'est ainsi entre autres que Sidney Hartland ⁵²³ a observé la ressemblance de certains [273] rites d'initiation et de certains rites du mariage ; J.-G. Frazer ⁵²⁴ de certains rites de la puberté et des funérailles ; Ciszewski ⁵²⁵ de certains rites du baptême, de la fraternisation, de l'adoption et du mariage ; Diels ⁵²⁶, suivi par A. Dieterich ⁵²⁷ et par R. Hertz ⁵²⁸, de certaines cérémonies de la naissance, de l'initiation, du mariage et des funérailles, auxquelles Hertz ajoute ⁵²⁹ celles de l'inauguration d'une nouvelle maison (mais sans démonstration) et du sacrifice ; Goblet d'Alviella ⁵³⁰ du

⁵²³ Sidney Hartland. *The Legend of Perseus*, Londres, 1895, t. II, p. 335, 355, 398-399, etc.

⁵²⁴ J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, 2^e éd., p. 204-207, 209. 210 et suiv., 418, etc.

⁵²⁵ Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bel den Südslaven*, Leipzig, 1897, p. 1-4, 31, 36, 53, 54, 107-111, 114, etc.

⁵²⁶ Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 48.

⁵²⁷ A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, p. 56-57.

⁵²⁸ R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Année Sociologique, 1907. p. 117, 126-127.

⁵²⁹ *Loc. cit.*, p. 104.

⁵³⁰ Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis*, Rev. de l'Hist. des Religions, 1902, t. II, p. 340.

baptême et de l'initiation ; H. Webster des rites d'initiation aux sociétés secrètes et de l'ordination du shamane ⁵³¹, etc.

Mais, sauf Hertz qui s'est intéressé à la séquence des rites funéraires et a fait allusion à ce qu'il nomme « l'état transitoire » de la période qui va du mariage à la naissance du premier enfant ⁵³², et qui répond à « l'état transitoire » des morts en Indonésie (surtout à Bornéo), tous ces savants, de même que Crawley ⁵³³, [274] n'ont eu en vue que des ressemblances de détail. C'est ainsi que le repas en commun (le sacrifice de communion de Rob. Smith), l'alliance par le sang et nombre d'autres rites d'agrégation ont fourni à Sidney Hartland la matière de plusieurs chapitres intéressants. De même, certains rites de séparation, comme la réclusion temporaire, les tabous alimentaires et sexuels ont été retrouvés par Frazer et Crawley dans un grand nombre de cycles cérémoniels. Diels, A. Dieterich et en général tous ceux qui se sont occupés plus spécialement des religions classiques, ont démontré l'importance dans ces religions des rites dits de purification (onction, lustration, etc.). Il était immanquable qu'en isolant un rite déterminé, par exemple l'échange des sangs, et en le traitant monographiquement, des ressemblances plus vastes vinssent se présenter puisque des contextes se superposaient.

Une véritable armée d'ethnographes et de folkloristes a démontré que chez la plupart des peuples on retrouve des rites identiques en vue d'un but identique et dans toutes sortes de cérémonies. Ainsi ont été détruites, grâce au début à Bastian, puis à Tylor, à R. Andrée, un grand nombre de théories unilatérales. Aujourd'hui l'intérêt de cette orientation tient à ce qu'elle permettra à la longue de déterminer des cycles culturels et des aires de civilisation.

[275]

L'objet du présent livre est tout autre. Ce ne sont pas les rites dans leur détail qui nous ont intéressé, mais bien leur signification essentielle et leurs situations relatives dans des ensembles cérémoniels, leur

⁵³¹ H. Webster, *Primitive secret societies*, New-York, 1908, p. 176, note 2.

⁵³² *Loc. cit.*, p. 130, note 5.

⁵³³ E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londres, 1905, signale les ressemblances formelles des rites du mariage et des funérailles, p. 369 et du mariage et de l'initiation, p. 326 ; sur ce dernier point, cf. encore S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t.1 (Paris, 1905), p. 309.

séquence. D'où certaines descriptions un peu longues, afin de montrer comment les rites de séparation, de marge et d'agrégation, tant préliminaires que définitifs, se situent les uns par rapport aux autres en vue d'un but déterminé. Leur place varie selon qu'il s'agit de la naissance ou de la mort, de l'initiation ou du mariage, etc., mais seulement dans le détail. Leur disposition tendancielle est partout la même, et sous la multiplicité des formes se retrouve toujours, soit exprimée consciemment, soit en puissance, une séquence type : *le schéma des rites de passage*.

Le deuxième fait à signaler, et dont personne semble-t-il n'avait vu la généralité, c'est l'existence des *marges*, qui parfois acquièrent comme une certaine autonomie : noviciat, fiançailles. Cette interprétation permet de s'orienter aisément, par exemple, dans la complication des rites préliminaires au mariage, et de comprendre la raison d'être de leurs séquences.

Un troisième point, enfin, qui me paraît important, c'est l'identification du passage à travers les diverses situations sociales au *passage matériel*, à l'entrée dans un village ou une maison, au passage d'une chambre à l'autre, ou à travers des rues et des places. C'est pourquoi, si souvent, passer d'un âge, d'une [276] classe, etc., à d'autres, s'exprime rituellement par le passage sous un portique⁵³⁴ ou par une « ouverture des portes ». Il ne s'agit là que rarement d'un « symbole » ; le passage idéal est proprement pour les demi-civilisés un passage matériel. En effet, chez les demi-civilisés, suivant l'organisation sociale générale, il y a une séparation matérielle des groupements spéciaux. Les enfants vivent jusqu'à un âge déterminé avec les femmes ; les garçons et les filles vivent à part des gens mariés, parfois dans une maison spéciale, ou un quartier, ou un kraal spéciaux ; lors du mariage, l'un ou l'autre des conjoints, sinon les deux, change de demeure ; les guerriers ne fréquentent pas les forgerons, et parfois chaque classe professionnelle a sa demeure assignée ; au moyen âge, les Juifs étaient, cantonnés dans leurs ghettos, comme les chrétiens des premiers siècles vivaient dans des quartiers reculés ; la séparation maté-

⁵³⁴ Trumbull a même noté, *The Threshold covenant*, p. 252-257, l'identification, chez les Chinois, les Grecs, les Hébreux, etc., entre la femme et la porte.

rielle des clans est, elle aussi, très précise ⁵³⁵, et en cas de marche, chaque groupe australien campe en un endroit déterminé ⁵³⁶. Bref, le changement de catégorie sociale implique un changement de domicile, fait qui s'exprime par les rites de passage sous leurs diverses formes.

Je suis loin de prétendre, comme je l'ai dit à plusieurs [277] reprises, que tous les rites de la naissance, de l'initiation, etc., ne sont que des rites de passage, ni que tous les peuples ont élaboré pour la naissance, l'initiation, etc., des rituels de passage caractérisés. C'est ainsi surtout que les cérémonies des funérailles peuvent, par suite du type local des croyances sur le sort après la mort, ne présenter que peu d'éléments du schéma type et consister davantage en procédés de défense contre l'âme du mort ou en règles de prophylaxie de la mort contagion. Encore sera-t-il bon de se méfier : c'est ainsi que souvent le schéma n'apparaît pas dans une description des cérémonies funéraires chez une population donnée soit courte, soit résumée, mais se distingue fort bien quand on en étudie une description détaillée. De même, il arrive souvent que la femme ne soit pas regardée comme impure pendant sa grossesse, ou que chacun puisse assister à l'accouchement, lequel n'est alors qu'un acte ordinaire, douloureux mais normal. Mais dans ce cas on retrouvera le schéma transposé aux rites de l'enfance, ou parfois inclus dans les cérémonies des fiançailles et du mariage.

En effet, chez certains peuples au moins, les distinctions ne correspondent pas à celles qui sont courantes chez nous, ou chez la plupart des populations, et auxquelles répondent les chapitres de ce livre. Il a, été dit, par exemple, que chez les Toda, il y a, de l'adolescence des parents à la naissance du premier enfant, un cycle de cérémonies qui forme un tout, et qu'une séparation en cérémonies préliminaires [278] à la puberté, de la puberté, du mariage, de la grossesse, de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance couperait arbitrairement. Cet enjambement se rencontre chez bien d'autres groupements : mais en définitive le présent essai systématique n'en est pas atteint. Car si le

⁵³⁵ Voir la répartition des clans dans les villages Pueblos ; cf. entre autres G. Mindeleff, *Localisation of Tusayan clans*, XIX^o. Ann. Rep. Bur. Ethnol., t. II, Wash. 1900, p. 635-653.

⁵³⁶ Cf. entre autres Howitt, *Native tribes of South East Australia*, p. 773-777 (*Camping rules*).

schéma des rites de passage se présente dans ce cas sous un autre aspect, il n'en subsiste pas moins, et nettement élaboré.

Une autre observation générale s'impose. De ce qui précède, on se rend compte que la position relative des compartiments sociaux varie : mais l'épaisseur de leurs séparations varie aussi, allant de celle d'une simple ligne idéale jusqu'à celle d'une vaste région neutre. De sorte qu'on pourrait, pour chaque population, tracer comme un diagramme où les sommets supérieurs de la ligne en zigzag représenteraient les stades et les sommets inférieurs les étapes intermédiaires ; ces sommets seraient tantôt des points, tantôt des droites plus ou moins longues. C'est ainsi que chez certains peuples on ne rencontre pour ainsi dire pas de rites de fiançailles, sinon un repas en commun au moment de la conclusion de l'accord préliminaire, les cérémonies du mariage commençant aussitôt après. Chez d'autres au contraire, depuis les fiançailles en bas âge jusqu'au retour à la vie commune des jeunes époux, il y a toute une série d'étapes possédant chacune une autonomie relative.

Quelle que soit la complication du schéma, depuis la naissance jusqu'à la mort, c'est un schéma le plus [279] souvent rectiligne. Chez quelques populations cependant, comme les Lushei, il présente une forme circulaire, en sorte que tous les individus passent sans fin par une même série d'états et de passages, de la vie à la mort et de la mort à la vie. Cette forme extrême, cyclique, du schéma, a pris dans le bouddhisme une portée éthique et philosophique, et chez Nietzsche, dans la théorie du Retour Éternel, une portée psychologique.

Enfin la série des passages humains se relie même chez quelques peuples à celle des passages cosmiques, aux révolutions des planètes, aux phases de la lune. Et c'est là une idée grandiose de rattacher les étapes de la vie humaine à celles de la vie animale et végétale, puis, par une sorte de divination préscientifique, aux grands rythmes de l'univers.

[280]

[281]

LES RITES DE PASSAGE

INDEX

[Retour à la table des matières](#)

A

- Accouchement simulé, 41, 54.
- Afrique du Nord, 62, 87, 88, 86, 103, 179-180. 247.
- Afrique du Sud, 87.
- Afrique Occidentale, 90, 102, 116-117, 189.
- Afrique Orientale, 44, 55, 74-75, 204-205.
- Agrégation (rites d'), 14, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 33-34, 39, 40-49, 51, 52, 53-54, 56, 60, 63, 72, 74-75, 76, 77-78, 79, 88, 90, 92, 102 et suiv., 110 et suiv., 114, 117, 119-120, 129-131, 133, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 150-152, 157, 158, 159, 166, 169, 172, 174, 182, 183, 184, 187-192. 201, 209, 214, 218, 221, 223, 233. 235-236, 238, 240, 242-248, 249, 254-256, 264-266.
- Aïno, 46, 76, 201-202.
- Albanais, 245.
- Algérie, 86-87, 185, 200, 240.
- Allaitement rituel, 54, 157.
- Alimentaires (tabous), 11-12, 58, 60, 107, 117, 129, 132, 136, 137, 149, 152, 154, 186, 190, 241, 264, 268, 274.
- Amérindiens, 54, 85, 89, 91, 109, 246, 276.
- Ames (séjour des), 75, 190, 211, 222, chap. VIII, 231.
- An (jour de l'), 5. 254.
- Anesthésie, 116, 153, 262.
- Anneau, 41. 140-141, 159, 166, 188, 191, 195.
- Appropriation (rites d'), 15, 21, 22, 31, 133, 157, 249, 250, 266.
- Apprentissage, 146-148, 194, 197.
- Arabes, 32, 45-46, 178, 266.
- Arapaho, 125.
- Arbre (mariage à l'), 189-190.
- Arc, 28, 30.

- Asie Mineure, 131-132, 257.
 Asile (droit d'), 45, 55.
 Aspersions, 39, 54, 64, 99, 113, 138.
 Assam, 34, 68-69.
 Assyro-Babylonie, 20, 23, 28, 219, 220.
 Attacher (s'), voir lien.
 Australiens, 10, 39, 42, 47-48, 53, 55, 76, 86, 103, 107-109, 114, 152, 189, 219, 230, 243, 266, 276.
- B**
- Baptême, 63-64, 90-91, 110, 113, 114, 132-136, 151, 191, 219.
 Bashkir, 170-173.
 Bhotia, 173-175.
 Boire, 39, 188.
 Bontoc-Igorrot, 67.
 Bornes, 20.
 Bougie, (théorie de). 148.
 Bouquet, 40, 166.
 Bracelet, 159, 182, 188, 191, 193,
 Brahmane, 16, 148-150.
 Briser, 85, 185-186, 191, 227, 234, 255.
 Bulgares, 63-64.
- C**
- Cadeaux, 39-43, 44, 54, 63-64, 69, 80 et suiv., 111, 118, 143-144, 166, 174, 180, 183, 186, 189, 193, 197, 198, 236.
 Caraïbes, 154.
 Ceinture, 150, 156, 185, 188.
 Celtes, 219.
 Chef, 38, 43, 155-160.
 Cheveux, 73, 78, 79, 109, 122, 123, 149, 150, 185, 238, 240.
 Chine, 21, 26, 27-29, 42, 51, 53, 79-86, 99, 138, 191-192, 254, 255.
 Circumambulation, 157, 178.
 Ciszewski (théorie de), 40.
 Collier, 159.
 Colombie Britannique, 43, 98-99, 143-144, 228.
 Commémoration, voir répétition.
 Commensalité, voir repas.
 Communion, 40, 41.
 Compensation, 170-171, 175, 177, 180-181, 183, 184.
 Congo, 115-116.
 Construction (rites de), 30-32.
 Contact, 25, 32, 39, 41, 44, 45, 46, 120, 139, 146, 149, 164, 166, 172, 181, 185, 186, 188, 236, 237, 239.
 Cordon ombilical, 42, 72-73, 88.
 Corso (théorie de R.), 166.
 Cosmiques (passages), 5, 91, 126, 131, 136, 255-260, 279.
 Costume, voir vêtement.
 Couper, 72-73, 77-82, 101-105, 185-204.
 Couronne, 41, 122, 123, 140-141, 142, 156, 158, 191, 202.
 Cracher, 33, 45, 63, 139, 205.
 Crawley (théories de), 37, 42, 103, 167, 179, 187.
 Croissance (rites de), 256, 258.
 Crooke (théories de), 167, 187.
- D**

- Dayak, 77, 220.
- Défloration, 97, 100.
- Demeure (changement de), 31, 166, 171, 276.
- Dénomination, 62, 77-79, 88-90, 120, 143-144, 149, 157-158, 222, 233, 268.
- Dents, 109.
- Départ (rites de), 50-51, 60, 173.
- Devotio, 241, 263, 264.
- Dieterich (théories de), 74, 134, 219.
- Divinités, 20, 24, 26, 28-29, 30, 32, 39, 56, 59, 79, 108, 111, 118, 120, 126, 159, 185, 186, 201, 202, 225, 228, 238, 242, 246, 257, 260, 262, 266.
- Doutté (théorie de), 51.
- E**
- Eau, 39, 134, 136, 138, 191, 227.
- Echanges, 39, 40-42, 44, 63-64, 111, 120, 166, 188-189, 246.
- Egypte ancienne, 28, 157-158, 219, 220, 224-228, 257-259, 267-268.
- Egypte moderne, 139.
- Ellis (théorie de H.), 199.
- Emprunts (théorie des), 106, 130, 260.
- Enjambement, 124, 125, 173, 189, 197, 198, 252, 278.
- Enlèvement, voir lutte.
- Entrée (rites d'), 39, 172, 189, 190-192, 221, 223, 226, 250, 275.
- Etapas, 4, 38-39, 41-42, 51, 60, 61, 76, 79 et suiv., 87, 99, 100, 119, 121, 124, 130-131, 133, 134, 136, 173-174, 193-197, 213-218, 220, 223, 235.
- Esquimaux, 257.
- Europe moderne, 22, 31, 33, 95-96, 133-137, 140-141.
- Exorcismes, 110, 133-134.
- F**
- Fécondation. Voir multiplication.
- Femmes (échange ou prêt des) 43, 47-48, 189, 243.
- Flagellation, voir frapper.
- Foucart (théorie de), 130.
- Fowler (théorie de W.), 21.
- Frapper, 55, 112, 113, 116, 118, 154, 181-182, 183, 186, 236, 248-249.
- Frazer (théories de), 91-92, 103, 161, 246, 248-261.
- Frobenius (théories de), 100, 116.
- Fumer, 39, 111, 114.
- G**
- Gabon, 90.
- Galla, 185, 204.
- Glaive, 142.
- Grèce ancienne, 20, 21, 23, 24, 26, 126-130, 219, 221, 222, 245, 249.
- Grosse (théorie de E.), 179.
- Guerre (rites de), 21, 24, 38.
- H**
- Habbé, 159-160, 203-204.
- Haida, 228.
- Herero, 201.
- Hertz (théories de), 211, 235.
- Herero, 201
- Huichol, 17.

Hupa, 206.

I

Impureté sacrée, 60, 71, 151-152, 193, 210, 217, 241, 242, 248, 265.

Inde ancienne, 34, 52, 77-78, 148-150, 220, 221.

Inde moderne, 54, 61, 72-73, 78-79, 138, 142-143, 145-146, 181-182, 189-191, 205, 221.

Indonésie, 214, 273.

Intermédiaires, 38, 39, 62, 67, et chap. VII.

J

Japon, 27, 29, 144, 221.

Jeune. voir alimentaires (tabous).

Jevons (théorie de), 37.

Juifs, 32, 56, 103, 104, 181, 203, 245, 276.

K

Kamerun, 252.

Khond, 179, 181-182.

Kol, 189-191, 216-218.

Koryak, 30, 245.

Kota, 64.

Kwakiutl, 109-110.

L

Lagrange (théorie de), 105.

Lapons, 173, 220-221.

Lasch (théorie de R), 103.

Laver, voir purification.

Lettre rituelle, 203, 205.

Lévirat, 171-172, 206.

Lien, 39, 41, 44, 54, 63, 80, 82, 142, 191, 238.

Liminaires (rites), voir marge.

Loango, 21, 22, 23, 55, 65-66.

Luisenio, 222.

Lune, 5, 78, 91-92, 258-259, 263.

Lushei, 231-232.

Lustration, 21, 44, 78, 274.

Lutte (rites de), 174, 175-186, 234, 244.

M

Madagascar, 49, 51, 52, 60, 213, 237, 246-247, 252.

Mana, 17, 47, 54, 118, 121.

Mandan, 233.

Marcher sur, 25, 33.

Marge (périodes de), 14, 27, 38-39, 60-63, 66-68, 75-76, 78, 87, 116-117, 124, 129, 131, 132, 134, 136, 138, 148, 149-150, 153-155, 156, 158, 159, 161-163, 166, 170, 175, 181, 183, 185, 192-193, 197-198, 209, 211-214, 215, 219, 229-231, 233, 243, 255, 257-259, 260, 264, 265-266, 267, 275.

Maroc, 34, 47, 50, 72, 101, 138, 239.

Marque, 133, 144.

Masai, 43-44, 121-124.

Mélanésiens, 117-119, 120-121, 162, 244.

Messe, 136, 150.

Monnaie, 41, 184, 221, 236, 242.

Mordvines, 204, 233.

Mort et renaissance, 17, 60, 108, 110, 116, 130, 131, 132, 138, 140, 148-

- 150, 151-152, 153, 155, 197-198, 225-228, 258, 260-263.
- Morts successives, 223, 225-229, 233.
- Multiplication (rites de), 15, 20, 126, 131, 167, 168, 180, 186, 223, 224, 256, 259.
- Musquakie, 62, 222, 262.
- Mutilations corporelles, 100-106, 108, 109, 116, 119, 121-125, 185, 241, 244.
- [284]
- N**
- Navaho, 113-114.
- Nom, voir dénomination.
- Nouvelle Guinée, 99, 183-184, 247.
- O**
- Offrandes, 33-34, 120.
- Ojibwé, 85-86, 110-111.
- Oldenberg (théories de), 78, 148.
- Onctions, 39, 113, 134, 188, 198, 227, 274.
- Oraïbi, 61-62, 72-73, 91.
- Ostiak, 184, 214-216.
- Ouralo-Altaiques, 153-154, 170, 171.
- P**
- Pâques, 56.
- Parrains, 43, 111-112, 118, 135.
- Passer entre, sous, sur quelque chose, 12, 25, 29, 30, 67, 74, 119, 186-187, 206 ; voir encore porte, portique.
- Pawnie, 89.
- Pèlerinage, 43, 157, 263-264.
- Peintures corporelles, 106, 110, 116, 122, 123, 183.
- Pénitence, 137, 241.
- Pivotement du sacré, 16, 23-24, 242.
- Porte, 26-27, 32-33, 172, 180, 186, 191-192, 226-228, 248, 255, 276.
- Porté (être), 29, 181-182, 186-187, 234, 265-266.
- Portique, 22, 27-28, 66, 82-84.
- Postliminaires (rites), voir agrégation.
- Poupée, 215.
- Prédiction (rites de), 15, 72-73, 81, 173.
- Préliminaires (rites), voir séparation.
- Première fois (la), 31, 59, 61, 67, 74, 77-78, 79 et suiv., 86, 88, 104, 125, 150, 159, 207, 249-254.
- Protection (rites de), 15, 31, 38, 58, 62, 71, 80, 167, 168, 180, 206, 217, 224, 230, 277.
- Purification (rites de), 15, 16, 25, 27, 30-31, 37, 50-51, 58, 60-61, 63, 64, 74, 78, 90-91, 98, 103, 114, 117, 127, 186, 188, 213, 217-218, 241, 248, 274.
- R**
- Rachat, 170, 172, 174, 177, 184.
- Rapt, voir lutte.
- Réclusion, 58-61, 64, 76-77, 85-86, 98, 116, 118, 122-123, 124-125, 151, 274.
- Reinacb (théories de A.-J.), 103, 245.
- Reinach (théories de S.), 241, 248-249.
- Réincarnation, 54, 75-76, 211, 212, 214, 218, 223, 229, 231-233,

- Réintégration (rites de), 51-52, 57, 59, 61, 62, 64-66, 76, 79, 117, 137, 150, 190-191, 211, 231, 264, 269.
- Reliques, 156, 267.
- Repas en commun, 27, 31, 39-40, 50, 54, 62-64, 111, 118, 120, 123, 125, 138, 143, 146, 151, 171, 174, 182, 183, 188, 191, 194, 196, 201, 233, 235, 243-244, 254, 255, 257, 268, 274.
- Répétitions rituelles, 86, 113, 184-185, 200, 213-214, 225, 233-234, 248.
- Retour éternel, 231-233, 279.
- Roi, voir chef.
- Rome, 20, 21, 24, 28, 53, 249.
- S**
- Sabéens, 114, 151-152, 220.
- Sacra, 26, 30, 39, 41, 42, 53, 85, 111, 113-114, 127-129, 132, 156, 158, 159, 186, 202.
- Sacré (le), 1-4, 16-17, 30, 36, 45, 78, 129, 149, 158, 238, 264.
- Sacrifices, 30-31, 39, 43, 50, 67, 79 et suiv., 129, 149, 190, 194, 203, 238, 255.
- Sacrifice (le), 261, 263.
- Saisons, 5, 56, 256.
- Salive, voir cracher.
- Samoa, 73.
- Samoyèdes, 180-181.
- [285]
- Sang, 26, 39, 41, 42, 44, 54, 61, 104, 122, 132, 188, 191, 236, 274.
- Schmidt (théorie de), 105.
- Schurtz (théories de), 93, 108, 160, 161, 253.
- Séparation (rites de), 14, 21, 24, 29, 32, 33-34, 38, 50-51, 53-54, 55, 57-58, 61, 63, 72-74, 77, 87-88, 102, 107, 110, 116-117, 118, 119, 128, 141, 145, 149, 157, 158, 160, 173-187, 194, 201, 203-207-209, 213, 216-218, 219, 224, 234-235, 238-239, 240, 249, 256, 264.
- Séquences, 13-14, 38, 39, 59, 71-72, 87, 93, 107-112, 116, 118, 120, 126-127, 130, 137, 168, 172-175, 184, 190, 193-198, 201, 213-218, 223-228, 231-233, 259, 263-264, 266, 267-269, 272, 275.
- Serment, 41, 43-44.
- Seuil, 25-28, 33, 66, 180, 186, 191, 257, 272.
- Sexuel, 20, 47-49, 51, 120, 124, 125, 142, 163, 166, 169, 171, 174, 181, 183, 188, 195, 198, 201, 242, 248.
- Shamane, 99, 153-154.
- Siéna, 195-197.
- Sikh, 138.
- Slaves, 40-42, 59, 64, 221, 247-248.
- Smith (théorie de Rob.), 240.
- Soleil, 62, 91, 191, 225-228, 259, 268.
- Sortie (rites de), 24, 25, 30, 32-33, 84, 86, 117, 122, 132, 150, 160, 177 et suiv., 181, 184, 194, 197, 201, 204, 227, 257, 275-276.
- Spéciales (sociétés), 1-3, 16-17, 35-36, 46, 49, 54, 64, 74, 89, 92, 107, 115, 169, 173, 177, 178, 184, 241, 244, 267, 276, et le chap, VI.
- Spencer (théorie de H), 179.
- Suaheli, 205.
- Substitution rituelle, 187.
- Suicidés, 230, 231.

Suspension de la vie sociale, voir marge.

Synchroniques (rites multiples), 101 et suiv., 122, 150, 199-200, 233-234.

T

Tabous, 10-11, 15, 20, 21-22 29, 31, 37, 38, 58, 60, 63, 65-66, 80, 98, 107, 116, 120, 122-125, 128, 129, 131, 133-134, 136, 137, 149, 152, 159, 161, 167, 171, 173, 184, 186, 187, 192-193, 194, 198, 210, 212, 217, 224, 234, 236, 242, 261.

Tarahumar, 17, 91.

Taurobole, 132.

Tchérémisses, 192, 204, 228-229.

Tchouvaches, 204.

Tchwi, 76.

Tecronymie, 67-68, 122, 123.

Terre, 21, 74-75, 91, 265.

Thurston (théorie de), 182.

Tibet, 33-34, 47, 173, 174.

Toda, 59, 60, 67, 100, 173, 214, 252.

Toucher, voir contact.

Transfert (rites de), 12, 25, 30, 42, 83-84, 190, 245, 249.

Triomphe, 28.

Trumbull (théorie de), 25-26.

Tsiganes, 139.

Tylor (théorie de), 187.

Tyrol, 150-151.

V

Vai, 23, 161-162. 197-198.

Vendetta, 48, 55-56, 266.

Verbal (rite), 10, 32, 37, 45, 204, 206, 226.

Vêtements, 26, 30,37, 41, 46, 54, 63, 88, 104, 118, 135, 140, 150, 185, 188, 189, 201, 241, 268.

Visites, 47, 50, 180, 189, 233, 255.

Vogoul, 204.

Voile, 54, 112, 139, 140-141, 150, 166. 186, 188, 202, 240-241.

Vol, 161-162.

Vomir, 154, 186.

Votiak, 52-53, 204, 233.

Voyage rituel, 129-130, 153-154.

[286]

Voyage (rites de), 29, 220, 224, 236.

Vue, 45, 240.

W

Wabemba, 68, 173.

Wadshagga, 193-195.

Warundi, 154-155.

Wayao, 77, 124-125.

Wazaromo, 44, 74-75, 204.

Webster (théories de), 93-94, 160.

Westermarck (théories de), 37, 103, 179, 199, 242-243.

Wilken (théorie de), 238.

Z

Zones sacrées, 23-25, et voir marge.

Zuni, 91, 111-113.

LES RITES DE PASSAGE

ADDENDUM

[Retour à la table des matières](#)

Sur son exemplaire personnel des *Rites de passage*, Arnold van Gennep avait porté des corrections, à la plume et au crayon, que nous croyons utile de reproduire ci-dessous.

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		La page de garde	<i>Ajout :</i> Je sais bien qu'il manque beaucoup de traits à ce tableau, mais une première édition n'est jamais qu'un essai.
		page de titre sous-titre	ÉTUDE SYSTÉMATIQUE DES RITES ÉTUDE SYSTÉMATIQUE DES CÉRÉMONIES
I	14	Et surtout on n'avait pas montré	Et surtout on n'avait pas montré
II	24 dern. ligne	actes ainsi le	activités un titre
3	19	groupements une autre	groupement un autre
3	20	d'équivalent chez nous	d'équivalent exact chez nous

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
	ibid	celui des générations	celle des générations
4	14	L'objet	Le but
5	8	impossible	difficile
6	3-4	étudiés sous plusieurs de leurs formes par A. Lang...	étudiés sous plusieurs de leurs formes par l'école animiste : A. Lang...
7	14	<i>supprimer</i> : surtout en Russie	
	18 Note 3, 2e 1.	orientation 1907	direction 1905
9	Note 1, le 1.	passîm	passim
10	10	cultes,	cultes
11	14	rentrer	entrer
12	8	seulement	d'abord
12	26	éléments actuellement utiles	éléments qui lui étaient actuellement utiles
13	12 14	rentre interprétation	se classe explication
14	17	<i>postiliminaires</i>	<i>postliminaires</i>
14	29	de marge	de marge secondaire
15	19	par la divinité	à la divinité
16	1	pivotement	bivalence <i>(Le mot, est noté en marge, sans renvoi dans le texte.)</i>
	25	aux cérémonies magico-religieuses	aux acteurs des cérémonies magico-religieuses
17	7-8	dans de grandes cérémonies	dans toutes sortes de cérémonies

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
20	8	pérogatives	prérogatives
	Note 4, 4e l.	que la <i>lustratio</i>	que cette <i>lustratio</i>
23	4	autour de ce sol, il existait	autour de ce sol, existait
	6	les marches.	les <i>marches</i> .
	Note 1 2e l.	H. Gierson	H. Grierson
	Note 3 dernière ligne	cérémonial	cérémoniel
	<i>Ajout en marge, à la hauteur de la note 3 :</i> H. Gaidoz, Un vieux rite médiéval		
26	Note 1, 1 ^{re} l.	Cf. Une liste	Cf. une liste
27	9	Comme rite	Comme rites
	Note 1 2 dern. l.	R. Munro, Primitive culture of Japan, Tokyo... (<i>Le mot Tokyo est encerclé, et en marge : cf. p. 29 ? En effet, le même ouvrage porte, dans la note de la p. 29, lieu d'édition : Yokohama.</i>)	
		<i>Ajout au bas de la page : Zacharie, das Kandinische Jock. Z.V.V.B. 1914, 201</i>	
28		<i>Ajout au bas de la page : Domaszewski, Archiv f. Rlgwft, XII, 72-73 et 82 Sur taureaux (un mot illisible) andro-céphales, cf. Monts. Piot</i>	
29	9	<i>En marge : Frazer, G.B. 3 The Scapegoat, p. 8-30.</i>	
	20	monter à cheval pour partir en voyage, etc.,	monter à cheval pour partir en voyage ou d'en descendre, etc.,
	Fin de la note 3 de la p. 28	cf. note 1 p. 27 : Yokohama	
31	3	appropriés	convenables

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
	18-20	<i>Phrase à supprimer</i> : Ces rites... nouvelles demeures.	
	Note 5 ^e l.	p. 45-47 ;	p. 45-47,
32	1	ces habitants	les habitants
	19	<i>Alinéa à faire</i> : On notera que	
	27	<i>Ajout</i> : <i>appel de la note 3 après les mots</i> : par la porte	
		<i>Au bas de la page, ajout</i> : 3.Helbig.	
33	avant-dern. l.	d'attente et de sortie	d'attente d'agrégation ou de sortie
		<i>(Le mot "sortie" avait été remplacé par "séjour", puis rétabli.)</i>	
35	3 13	en couloirs, par sa naissance	en couloirs de sa naissance
38	20	pénétrer de suite	pénétrer tout de suite
	Note 1, 3 ^e l.	aravansérail	caravansérail
42	2	local	spécial
	5	placec entrale	place centrale
45	2-3	très visible par exemple dans les coutumes	très visible, par exemple, dans les coutumes
49	23-24	tributs de natures diverses	tributs de diverse nature
51	5	rubicon artificiel	Rubicon artificiel
	Note 2, 4 ^e l.	On voit	on voit
		<i>Ajout en marge de la note</i> : <i>et opes.</i>	
54	22	par les Oneida, des Delawares	par les Oneida ; des De- lawares

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
55	19	je noterai	je citerai
56	8	dans ce même chapitre	dans ce chapitre
	14-15	passage par Babylone et retour à Jérusalem	la sortie d'Égypte, passage par Babylone, et retour à Jérusalem
	Note 2, 7 ^e l.	Ce mot	Le mot
60	<i>Ajout au bas de la page</i> : Il semble que certains textes (deux tableaux du Mammisi d'Edfou) se rapportent à une conception de l'Égypte ancienne d'après laquelle la femme était considérée comme <i>morte</i> pendant la période de réclusion dans les petits temples (cases) appelés <i>mammisi</i> et qu'elle ressuscitait en accouchant, ou plutôt en quittant cette case pour rentrer dans la vie sociale commune. En tout cas ces rites de réclusion et de délivrance sont très analogues aux rites funéraires de déportation et d'ouverture de la tombe". Cf. L. Chassinat, A propos de deux tableaux du Mammisi d'Edfou, Tir. à p. du Bull. I. fr. Arch. Or. t.X. p. 28-30. Consulter sur son édit. crit. (en préparation.) du Mammisi d'Edfou.		
60-61	1 ^{re} l.	lesquelles répondent à	ces étapes tombent à
65	20	anormalité	anomalie (Le mot noté en marge, sans renvoi dans le texte.)
65	Note 1, 1 ^{re} l.	<i>Mythes, Lég. d'Austr.</i>	<i>Mythes et Lég. d'Austr.</i>
68	3	nombre	beaucoup
	8	<i>Alinéa à faire</i> : De tout ceci résulte	
	Note 2e-3e l.	lien	rapport
71	<i>Ajout en exergue du Chap. V</i> : "Schon der Anblick des Todes weist ihn auf eine unbekannte Welt und die Geburt mutet ihn (den Menschen) on wie eine Botschaft aus der dem selben Reiche." H. St. Chamberlain, Grundlagen, I, 465.		

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
73	20	porté à voir	porté à y voir
74	14	<i>À supprimer</i> : comme rite de purification	
77	7-8	l'acte de raser la tête, puis le rite d'habiller	l'acte de raser la tête ; (?) puis le rite d'habiller
	16	séparation	passage
	22	<i>appel de note à supprimer</i>	
78	<i>Ajout en marge de la note, illisible</i>		
79	Note 2, avant dern.	était d'ailleurs	étant d'ailleurs
88	3 6	on l'y instruit Bref	on l'en instruit Ainsi
89	4 dern. lignes	dénomination	nom
89	Note, dern. l.	Am. Anthropol.	American Anthropologist
91	Note 1, 4 ^e l.	Aum. Ethnol.	Am. Ethnol.
92	11	sans doute	peut-être
93	dern. l.	lancés dans	livrés à
95	1	l'apparition du pre- mier sang n'arrive	le premier sang n'apparaît
	avant-dern.	16 ans	15 (?) ans
96	13	rites d'initiation.	rites d'initiation sociale.
	14	Ainsi, tout ceci conduit à penser	Tout conduit à penser
97	18-19	Il n'en est que plus impardonnable	Ils n'en sont que plus impardon- nables
98	6	su qu'il s'agissait	vu qu'il s'agissait

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
99	10-11	<i>A supprimer</i> : Je rappelle que de même	
	13	puberté physiologique, et si	puberté physiologique : si
	17	Si chez les Hottentots	Chez les Hottentots
	18	18e année ³ ,	18e année ³ ,
100	5-7	<i>À supprimer le membre de la phrase depuis</i> : ou bien existent, <i>jusqu'à</i> : ou bien y compris.	
101	8	<i>À supprimer</i> : Non seulement	
102	6	ont	on
	note 2 ^e l.	ou Niger	de Niger
103	2-3	mais le premier	mais Lasch
	4	le second	Westermarck
	8	<i>Note en marge</i> : Inde, cf. T.C. Thurston, S.I., v.p. 75	
	10	septum, ou à pratiquer	septum, l'hymen ou à pratiquer
	note 1, 1 ^{re} l.	la Soc. Anth.	la Soc. Anthrop.
104	2	du clitoris,	du clitoris et des grandes lèvres,
105	1	au plus	ou plus
106	17	ils se répètent	ils se répètent en se modifiant
107	13-14	où il est, par un procédé violent, ou paraissant tel,	où, par un procédé violent, ou paraissant tel, il est
108	5	instruit, conscient	instruit et conscient
109	1-2	schéma général.	schéma général des rites de passage.

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
	4	du clan	de clan
	8	plaines	Plaines
	note 1, 15 ^e l.	Si dont	Si
	id. 18e l.	les défécations, le siège de la force vitale ;	les défécations, - le siège de la force vitale ;
	id. 20e l.	et indépendant	et indépendant (théorie de Frazer).
	note 2, 1 ^{re} l.	Un. St.	U.S.
		<i>Ajout au bas de la page</i> : Pas de soc. d'âge chez Shoshone : Lowie, The Northern Shoshone, N.Y., 1909, p. 216.	
110	26	puis on les ressuscite	puis ils ressuscitent
114	12	trois éléments	deux éléments
	24	soubba	Soubba
116	4	<i>À supprimer</i> : etc.	
	11	intérieur	antérieur
		<i>Ajout au bas de la page</i> : Sur l'extase (<i>deux mots illisibles</i>) etc. cf. Stone De Jong, d. ant. Mst.w. (<i>Das antike Mys-terienwesen</i>) 1901, p. 203 sqq.	
117	2	et se montrer aux hommes	ni se montrer aux gens du dehors
	19	Au schéma, répondent	Au schéma répondent
	note 1, 1 ^{re} l.	<i>Deustch</i>	<i>Deutsch</i>
118	1	M.R.Parkinson	R. Parkinson
	5	ne varient que peu,	ne varient que peu, d'une localité

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		même dans le détail	à l'autre, même dans le détail
119	note 1, 6 ^e l.	M. Parkinson	Parkinson
120	12	auquel on rendait la liberté ;	auquel on rendait la liberté après mutilation signalétique ;
	avant-dern. l.	(le <i>suqe</i> , <i>huqe</i> , etc.)	(dite <i>suqe</i> ou <i>huqe</i>)
	Note 3, 1 ^{re} l.	pour la valeur	sur la valeur
121	16	confondre	prendre
	18	avec des rites de passage aux classes	pour des rites de passage aux classes d'âge
<i>Ajout au bas de la page</i> : Nandi (Hollis) : chgt de costume sexuel.			
122	10	de s'appeler dorénavant Le-père-de(son enfant) ;	de s'appeler dorénavant Le-père-de (son enfant), donc de changer de catégorie sociale ;
	22	ceux-ci restent enfermés	celui-ci reste enfermé
123	23-24	puisque'elles agrègent les circoncis	puisque'elles agrègent par leur mariage les circoncis
124	13	<i>Note à la marge</i> : + rites de la vieillesse (Cine, Australie)	
	dern. l.	danses érotiques, etc.,	danses érotiques, etc. ; on marie la fille ;
126	4	<i>appel de note à la fin du paragraphe ; en haut de la page, ajout</i> : De Jong, p. 29-31, 60-63	
	12	a été bien établi	a été établi
	note 7	<i>Ajout à la fin de la note</i> :	Même point de vue chez De Jong, <i>loc. cit.</i> , p.
<i>Ajout au bas de la page</i> : K.H.E. de Jong, <i>Das antike Mysterienwesen</i> , Leyde, 1909			

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		Loisy. Rev. Hist. Litt. Rel. 1913	
127	1	livres	documents
	16-19	<i>depuis les mots : l'ensemble des cérémonies, jusqu'au mot : définitive.</i>	<i>à mettre en italiques</i>
	19	directe et définitive.	directe, continue et définitive.
	23	à lui seul	à elle seule
129	note 3	43-74	43-47 (?)
130	17	également avec	également, avec
	Note 2	<i>Ajout à la fin de la note : Harrison, loc. cit. 549-552 (Brimo)</i>	
		<i>Ajout au bas de la page (avec appel à la fin de la note 3) : cf. en outre, pour les différences de détail entre les mystères d'Isis et ceux d'Eleusis, De Jong, loc. cit., p. 53-54.</i>	
131	3	<i>Appel de note après le mot Apulée ; en haut de la page, ajout : cf. De Jong, loc. cit., p. 34-52, 71-72 ; trad. Bétolaud, E.I., 394, 493, note.</i>	
	9-10	Attis, comme Adonis	Attis, Adonis
132	4	élément de cérémonies	élément des cérémonies
134	<i>Ajout au bas de la page : Mais dict. de Liturgie : le passage semble récent.</i>		
135	14	nouveaux-nés	nouveau-nés
	<i>ibid</i>	était la boisson	était et est encore dans maintes campagnes d'Europe la boisson
	<i>Ajout au bas de la page : H. Usener, Milch und Honig, Rheinisches Mu-</i>		

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		séum, t. LVI (1903) p. 177-195 (cf. Hess Bl. Vkskde, 1903, 85)	
137	avant-dern. l.	<i>Note en marge</i> : ici le rite Kol de la page 190-191	
138	15	lave le gros orteil du Guru et boit l'eau	lave le gros orteil du Guru, boit l'eau
		<i>Bouddah</i>	<i>Bouddha</i>
139	note 1, dern. l.	Tsiganes : <i>Journ.</i>	Tsiganes, <i>Journ.</i>
142	8	équivalant	équivalent
	12	on place	on met
145	2	chacun	chacune
	10	rite sympathique,	rite sympathique ordinaire,
146	note 3 ^e et 4 ^e l.	et ainsi la retranchent de sa caste primitive et l'admettent	et ainsi la "retranchent" de sa caste primitive pour l'admettre dans la leur
147	6	parceque	parce que
138	23	nécessaires surtout	nécessaires, surtout
149	5	du précepteur) l'autre	du précepteur), l'autre
150	note 1, 2 ^e l.	84-85, etc.	84-85.
		<i>Ajout au bas de la page</i> : Fr. P. Piger, Eine Primiz in Tirol, Z. Ver. Vksk. Berl.t.IX (1899), p. 396-399	
151	7	du curé et de ses aides	du curé et celle de ses aides
	19	d'évêque ; être sans défaut	d'évêque et sans défaut
152	20	Nord-Occidentale s'ils	Nord-Occidentale, s'ils

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
154		<i>Ajout au bas de la page (avec appel de note 1. 14) : Sur la purgation et les vomissements comme rites de purification, voir J. E. Harrison, loc. cit. p.</i>	
156	19	<i>Note à la marge : sede vacante</i>	
157	11	L'excellente monographie	la monographie
	dern. l.	et divins	et divins,
160	18	là où je vois des formes	là où je tends à voir des formes
162	16	ont d'ailleurs pris	ont pris
165	11	admis à l'adolescence et à la puberté sociale.	admis à l'adolescence par la puberté sociale.
166	10	Étant donnés	étant donné
167	10	chapitre I	chapitre premier
	note 2 2 dern. l.	Ne peut "être un danger", mais c'est, dans un certain nombre de cas,	Ne peut être un "danger", mais c'est, par définition
168	7-8	qui suivront, étant bien entendu	qui suivront, étant entendu
	14	préservation	protection
169	8	d'honneur, par les parents	d'honneur ou par les parents
171	4-5	L'accord sur kalym	L'accord sur le kalym
172	7	<i>À ajouter l'appel de la note 1, après le mot : cohésion.</i>	

Au bas de la page, texte de la note : D.K. Zelenin, Oleviratiè i nièkotorykh obythaïev Bashkir Skat. ouièda.

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		Etn. ob. 1908, liv. 78, p. 78 sq.	
174	8	rites d'agrégation	rites d'agrégation préliminaire
175	7	trois ans.	trois ans et sont, elles aussi, indépendantes de l'acte sexuel, donc sociales.
	9	fort	très
175	15	l'opinon	l'opinion
	note 2, 9 ^e l.	Werstermarck	Westermarck
176	4	point	pas
	6	se marier	s'unir définitivement
	25	mais bien	mais
178	10	"nul autre	"nul autre que
	21	ait	eût
	22-23	résistent	résistassent
179	note 4, 5 ^e l.	Demombrynes	Demombynes
180	10	du beau-père	aux frais du beau-père
	note 13 ^e l.	arabes.	arabes importés.
181	9	sa femme	la femme
	10	<i>Alinéa à supprimer</i>	
	16	<i>Alinéa à faire : Chez les Khold</i>	
	18	"jeune femmes	"jeunes femmes
		<i>En marge, le texte de la note :</i> (1) Mais il la repousse dans la 5 ^e édition	

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
181	19	les nouveaux	le nouveau
	26	<i>Alinéa à faire</i> : Il s'ensuit	
		<i>Ajout au bas de la page</i> : Ici il aurait fallu des preuves, textes, cf. Westermarck Hist. hum. mar. I, 92-93.	
201	22-23	identités de détail avec l'adoption	identités de détails avec celles d'adoption
	note 5 ^e l.	1909 ; cf. Ap.	1909, Apr.
202	5	<i>Alinéa à faire</i> : De même les cérémonies du mariage	
	10	du futur roi : les ressemblances	du futur roi. Les ressemblances
	12	de l'Inde, etc.,	de l'Inde, le rituel du mariage chrétien, etc.,
205	12-13	n'a rien de cérémoniel ni de rituel	n'est pas cérémoniel ni rituel
	22	veuf	veufs
	Note avant-dern.	dans l'Islam, au Maroc	dans l'Islam au Maroc
206	20	il suffit	il faut
	note 1, 3 ^e l.	crache à terre	au visage
	Id. 8 ^e l.	remariées	remariables
207	1 ^{re} l. et s. <i>Appel de note à la première phrase, et, au bas de la page, ajout</i> : charivari ?		
	<i>Ajout</i> : Développer : Vieillards. Chine. Australie.		
209	2	ce sont les rites de séparation	ce sont toujours les rites de séparation
	6	qu'il en est autrement et qu'a contra-	que dans certains cas u au contraire

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		re	
210	11	le même peuple a sur le monde d'outre-tombe	le même peuple a d'ordinaire sur le monde d'outre-tombe
	24	naguère	d'abord
211	16	les vivants et le mort	les apparentés du mort
	19	vivants	apparentés
212	12	lien social	lien naturel
	18	En ce moment même on voit	Récemment on a vu
213	12	L'existence d'une période	L'existence de cette période
214	6	incinération	crémation
	12-13	la route pour s'y rendre n'est pas la même pour tous les clans	la route pour s'y rendre diffère selon le clan
214	dern. l.	<i>Alinéa à faire</i> : Chez les Ostiak	
	note 2, 2 ^e l.	Ethnographic	Ethnographic
		<i>Ajout au bas de la page</i> : Sépultures à 2 degrés : nombres, référ. : Renel, Rel. de la Gaule avt le christianisme, P. 1906, p. 52 et suiv.	
215	note 1, 1 ^{re} l.	<i>iazytchestvra</i>	<i>iazytchestwa</i>
		<i>Ibid</i>	<i>Zapadnoi</i>
217	5	échafaudage	échafaudage bâti de bambou
		<i>Ajout</i> : idem chez Badagar. Fdr. Rechn. : Metz	
218	note 2, 3 ^e l.	nouveaux-nés	nouveau-nés

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
	note 3	entre autre	entre autres
221	6	elle subsiste	il subsiste
222	6	ce conducteur	le conducteur
	20	motifs connus	thèmes répandus
224	4	qu'il emportera	que le mort emportera
225	11	elle passe	il passe
226	14	les portes	les entrées coudées
227	10	correspondaient	correspondait
228	2	rites divers	<i>le mot : divers est encerclé, point d'interrogation en marge</i>
	note 3, 3 ^e l.	la renaissance, la vie oultre-tombe	la renaissance comme vie outre- tombe
229	10	d'un certain petit insecte	de certain petit insecte
<i>Ajout au bas de la page (avec appel de note à la fin du premier paragraphe) : cf. Powell, XIXth Ann. Rep. B.E. p. LXXXI-LXXXII</i>			
231	18	femmes, jeunes, grasses	femmes jeunes, grasses
232	note 1	<i>Ajout : un autre (tacutli) Taylor, Prim. Culture, II, p. 3 citant Waits III, 19S et 213</i>	
233	1-2	c'est-à-dire l'agrège définitivement au clan	c'est-à-dire le réagrège de nou- veau au clan.
235	9	quoiqu'en pense Hertz.	quoi qu'en pense Hertz.
238	2	<i>Note à la marge : charme d'union</i>	
	note 1, 2 ^e l.	<i>Golden Bough cit</i>	<i>Golden Bough</i>

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
239	24	La coiffure sert ainsi, aux Rehamna	La coiffure sert ainsi, aux femmes Rehamna,
240	19	son mari	son mari mort
	note 1, 4 ^e l.	rituel de consécration,	rituel de consécration.
241	7-8	l'explication en est encore la même	l'explication est la même dans les deux cas.
242	2-3	n'a pas... à être classé à part	ne doit pas ... être classée à part
243	2-3	et l'acte s'exécutait	l'acte s'exécutait
	3	et il est possible que	il est possible aussi que
	note 1, 1 ^{re} l.	Werstermarck	Westermarck
		<i>Ajout</i> : Wissler and Duvall, Blackford Mythology p. 15 (des légendes)	
244	4	totémique, hérétique, etc.	(totémique, hérétique, etc.)
		dern. l. <i>Appel de la note après le mot</i> : antiques <i>Ajout</i> : 1) Bethe, Rheinisches Muséum	
245	12	ici encore	là encore
246	deux dern. l.	un homme ne peut avoir	un homme revenant de voyage ne peut avoir
	note 1, avant-dern. l.	rite d'union	rite d'union par échange
247	18	coïter	aller
	19	blennorrhagie	blennorrhagie
248	4	si répandue, qu'un Européen	si répandue qu'un Européen
250	26	<i>Note en marge</i> : le dernier-né : rite de fermeture des	

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		portes !	
251	14	(ou même se parodier)	(ou même se parodier : charivari)
<i>Guillemets à ajouter au début des deux derniers alinéas, ainsi qu'au début des trois premiers de la p. 252.</i>			
252	avant-dern.	les plus importants	des plus importants
<i>Ajout : La lère communion</i>			
253	21	simplification progressive des rites	simplification progressive des rites d'initiation
254	3-4	<i>À supprimer : n'offre plus rien de nouveau et</i>	
255	16	qu'on appelle en Chine le	qui débute en Chine par le
	17	"l'ouverture du sceau termine"	"l'ouverture du sceau" termine
	24	des plus instructive,	fort instructive.
256	5	Je noterai seulement ici que	Je noterai seulement que
	14	saisonniers,	saisonniers
	deux dern. l.	comme Hoffmann-Krayer, mais comme ces savants	comme Hoffmann-Krayer. Ces savants
257	1	il est facile pour chacun de voir	pour que chacun puisse se rendre compte
	5-6	<i>parenthèses à supprimer</i>	
	8	funérailles solennelles, on porte le deuil	funérailles solennelles on porte le deuil
257	14	en été et en hiver, et que la transition	en été et en hiver ; la transition

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
	note 2, 7 ^e l.	<i>Ajout</i> : Arch. S. Trad. popul. 1904	
	12e l.	de leur faire enjam- ber	à leur faire enjam- ber
260	8	<i>Note en marge</i> ellipse	
	26	se trouve donc soit indiquée,	se trouve soit indiquée,
	deux dern. l.	lors de la grossesse	puis lors de la grossesse
263	3	n'est pas une inter- prétation	n'est pas seulement une interpré- tation
	5	Bref	Mais
	note 1, 3 ^e l.	n'ait pas	n'a pas
264	1	le départ	son départ
	7	le pèlerin, qui	le pèlerin qui
	8	à la Mekke, se trou- ve	à la Mekke se trouve
	13	est	était
265	9	on trouve	se trouve
	24-25	les funérailles, etc., les déplacements d'un personnage sacré (roi, prêtre, etc.),	les funérailles, les déplacements d'un personnage sacré (roi, prê- tre, etc.) etc.,
267	8-9	<i>À supprimer</i> : le partage étant l'un des rites de marge.	
	16-17	des sociétés généra- les tout entières des sociétés spéciales ou pour celui de l'indi- vidu.	des sociétés générales tout entiè- res, des sociétés spéciales ou de l'individu,

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
268	7 8	et suivre pour se coucher	pour suivre et se coucher
269	7	<i>Appel de note après le mot</i> : Grèce	
	8-11	<i>A supprimer quatre lignes, depuis</i> : Il faudrait qu'un ethnographe, <i>jusqu'à</i> : On aurait alors	
	12	la meilleure preuve	C'est la meilleure preuve
		<p><i>Ajout</i> : 1) Pourquoi ceux qui ont passé, faussement, pour être morts à l'étranger, et qui reviennent ensuite, ne sont-ils pas reçus à la porte, mais montent-ils sur le toit, pour de là se couler dans la maison ? Questions Romaines, 5. Plutarque. Rep... Aristinus, qui avait bien compris l'oracle, se livra, comme un nouveau-né, entre les mains des femmes pour qu'elles eussent à le laver, à l'envelopper de langes, à lui présenter leurs mamelles. Cet exemple fut imité, dans la suite, par tous les autres, et on les appelait les <i>Ressuscites</i>. id.</p> <p>... he had just arrived, and had gone through the ceremony of making his entrance over the roof, instead of through the door ; for such is the custom when a man who has been thought dead returns home alive. Morier, Hajji Baba, (Persia) 1.190.</p>	
271	3	C'est là une esquisse	C'est une esquisse
272	deux dern. l.	C'est ainsi entre autres que Sidney Hartland a observé	C'est ainsi que Sidney Hartland, Fustel de Coulanges, Samter ont observé
273	9	<i>À supprimer</i> : (mais sans démonstration)	
274	8-9	par Frazer et Crawley	par Frazer et par Crawley
	24	à R. Andrée,	à R. Andrée, à J.-G. Frazer
275	7	préliminaires	provisoires
	19-20	acquièrent comme une certaine auto-	acquièrent une certaine autonomie : noviciat, fiançailles, gros-

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		nomie : noviciat, fiançailles.	ses, deuil.
276	6	suisant l'organisa- tion sociale	à l'intérieur de l'organisation sociale
	15	sa demeure assi- gnée ;	sa demeure assignée (souks) ;
	21	<i>Ajout</i> : à la guerre : Gentes romaines ; Grèce ; Masai, Nandi ; Touaregs, etc.	
	note 1, 2-3	entre la femme et la porte.	de la femme à la porte,
277	8	schéma type	schéma-type
	10	mort contagion	mort-contagion
	13	une population don- née	un peuple donné
	27	Il a, été dit,	Il a été dit,
278	8	il n'en subsiste	il n'en existe
	19	des droites plus ou moins longues	des droites horizontales plus ou moins longues
279	12	à transposer	aux phrases de la lune, aux révo- lutions des planètes.
	13	c'est là une idée grandiose de ratta- cher	c'est une idée grandiose, de rat- tacher
	dern. l.	l'univers.	l'Univers.

INDEX

- A *À ajouter* : adoption, 14, 53-54, 201-202, 261
- C Circumambulation,

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
		157	158
		<i>À ajouter</i> : Coït rituel	
		Couvade, 68	
		Circoncision, voir mutilations	
	D	Derril	
	E	Enjambement, 124, 125 278.	124-125 277-278.
		<i>À ajouter</i> : Extase, voir anesthésie	
	F	Femmes, 43	42
		Frapper, 55, 112	55, 86, 112
		<i>À ajouter</i> : Fraternisation, 40-42.	
283	H	<i>À ajouter</i> : Hottentots, 103	
	L	<i>À ajouter</i> : Lafitau, 213	
		Licence (périodes de), 161-162, 212	
		Lustration. 21, 44	21, 31, 44
	M	<i>À ajouter</i> : Maladie, 12, 25, 161	
284	O	<i>À ajouter</i> : Ouverture (des portes)	
	P	<i>À ajouter</i> : Paix, 56	
		<i>À ajouter</i> : Prêt des femmes	
		Première fois (la),	
		207	207, 245
		<i>A ajouter</i> : Potlatch, 43, 120	
	R	Répétitions rituelles,	

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
------	-------	------------	------

		185	185, 192
--	--	-----	----------

À ajouter : Salaire, 148 Analyses critiques.

Analyses critiques

der- nière page de gar- de	Ed. Chavannes, T'oung Pao, 1909, p. 232-235. Albert Verwey, De Beweging, t. 1909, p. Goblet d'Alviella, Revue d'Histoire des Religions, t. LIX (1909), p. 236- 240. A. Lang, Anthropos, t. IV (1909) p. 824-826. Salomon Reinach, Revue Critique, t. 43, (1909) N)27, 8 juillet 1909, p. 1-4. René Basset, Revue des Traditions Populaires, Juin 1909, p. 206 K. Th. Preuss, Hessische Blätter für Volkskunde R.E. Meyer, Zeitschrift der Vereins für Volkskunde G. Chatterton Hill, Scientia, Janvier 1910, p. 184-189.
---	--

Fin du texte