

Sommaire

Préface	7
Avant-propos	45
Introduction	49
1. Les rites totémiques	61
2. Les rituels cosmiques	69
3. L'âme	77
4. Les sacrements	88
5. Les sacrements en Inde	103
6. Les sacrements dans l'Asie du Nord-Est	113
7. Les sacrements en Amérique	117
8. Les sacrements en Australie	123
9. Les sacrements en Afrique	127
10. L'origine des sacrements	134
11. La vie et la mort	147
12. La paternité	159
13. La pureté et la pollution	169
14. La famille	177

15. Le monachisme	183
16. La médecine	187
17. L'agriculture	193
18. La métallurgie	199
19. La guerre	204
Appendice	211
Bibliographie	213
Index	215
A. M. Hocart : repères bio-bibliographiques	218
Table	221

Préface

par Lucien Scubla

Le meilleur avocat d'un auteur est évidemment son œuvre. Si elle est réussie, elle s'impose d'elle-même, sans discours préliminaire ni secours extérieur. Des éclaircissements préalables font craindre à bon droit quelque imperfection. Mais ils sont nécessaires lorsque la mort a interrompu la course et brisé l'élan d'une pensée puissante. Car, pour prendre une juste mesure de ses dernières avancées, force est bien d'en retracer la genèse et d'en dégager les potentialités, de les replacer dans la dynamique générale de l'œuvre.

Au commencement était le rite n'échappe pas à cette exigence. Texte posthume, sa mise en perspective est d'autant plus nécessaire qu'il date de la fin des années trente, qu'il est traduit pour la première fois dans notre langue, et que son auteur est à peine mieux connu des spécialistes que du grand public¹.

Un anthropologue atypique

Dans l'histoire de l'anthropologie, Hocart occupe, en effet, une place paradoxale. Son génie a été reconnu très tôt par ses pairs, aussi bien en France qu'au Royaume-Uni et, des deux côtés de la Manche, il n'a jamais totalement disparu du paysage

1. On ne trouve pas son nom dans les dictionnaires d'usage courant, et il n'apparaît pas non plus dans certaines encyclopédies spécialisées, par exemple dans l'index du volume *Ethnologie générale* de l'Encyclopédie de La Pléiade, dirigé par J.-L. Poirier (Paris, Gallimard, 1968). Dans cet ouvrage de près de deux mille pages, Hocart, sauf erreur, n'est mentionné qu'une seule fois, dans une bibliographie relative à la technologie culturelle (p. 879). Rodney Needham a fait état d'omissions semblables en Grande-Bretagne.

intellectuel. Mais, pendant plusieurs décennies, son influence a été négligeable et, de nos jours encore, malgré le regain d'intérêt qu'on lui témoigne ici ou là, il demeure un auteur marginal.

Cette situation de marge fut d'ailleurs d'entrée de jeu la sienne, en raison d'une formation atypique et d'une double ascendance, qui ont fait de lui un anthropologue inclassable, n'appartenant ni à la génération des pères fondateurs ni à celle des autorités académiques, et ne relevant, par le style, ni du génie britannique ni du génie français.

Parce qu'il avait fait ses humanités à la manière des anciens, à une époque où l'anthropologie s'affirmait déjà comme discipline autonome, dotée d'un *cursus* universitaire propre, Hocart passa souvent, aux yeux des sommités du moment et de la plupart de ses collègues, pour être tout au plus un amateur éclairé – un peintre du dimanche de l'ethnologie, selon l'expression significative de Lévi-Strauss. Malgré son acuité intellectuelle, sa solide culture classique, sa connaissance de plusieurs langues dont le sanscrit, ses études de psychologie et de philosophie, ses compétences en philologie, ses vues très solides sur l'histoire des sciences et la nature du travail scientifique et, bien entendu, ses travaux de terrain intensifs – d'abord dans les îles Salomon en compagnie de Rivers, puis aux Fidji où il fut directeur d'école, plus tard à Ceylan, où il fut directeur de mission archéologique et étudia le système des castes, enfin en Égypte où il termina sa carrière comme professeur de sociologie, sans oublier la publication de très nombreux articles et de plusieurs livres –, malgré tout cela, il ne put jamais accéder à un poste qui lui aurait permis de jouer un rôle à sa mesure et de tempérer la domination exercée par le courant fonctionnaliste sur l'ensemble de l'anthropologie britannique.

Sa carrière, dit Rodney Needham, comme celle de Van Gennep, en France, qui fut encore plus déplorable, est « une bien sinistre preuve qu'une pensée innovatrice et un zèle total pour l'étude ne sont pas toujours essentiels dans nos universités² ». Fort heureusement pour la science, et pour l'honneur de l'esprit humain, les idées de ces penseurs solitaires, indifférentes au flux et au reflux

2. R. Needham, « Introduction », in A. M. Hocart, *Rois et courtisans*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 76.

des modes, résistent aux outrages du temps, alors que les platitudes de leurs adversaires plus chanceux de l'époque ont depuis longtemps disparu, enfouies sous d'autres, tout aussi fugaces.

S'agissant de Hocart, on doit ajouter que sa tournure d'esprit et son style singuliers ont également contribué, et contribuent encore, à le maintenir à la lisière de la communauté anthropologique. En effet, sa manière d'argumenter est parfois déroutante. Il fustige sans ménagement ses collègues historiens ou ethnographes pour leur propension à suivre les sentiers battus et leur incapacité à se détacher des faits bruts, mais, quand il s'agit de justifier les comparaisons audacieuses auxquelles lui-même se livre, ou les hypothèses hardies dont il défend les couleurs, il réduit trop souvent l'administration de la preuve à la portion congrue. Même si son ton de grand seigneur tranche agréablement avec l'allure empesée des écrits académiques, il a beaucoup de mal à emporter l'adhésion des travailleurs modestes et prudents dans lesquels se reconnaissent la plupart des anthropologues. Sa concision et son assurance leur donnent une impression de désinvolture, voire de morgue, plutôt que d'élégance. Malgré la force de son esprit, et l'étendue de sa culture, beaucoup le prennent pour un essayiste brillant et superficiel.

Needham attribue sa manière allusive de penser et d'écrire à l'éducation typiquement française qu'il a reçue dans sa prime jeunesse, et reconnaît que son style abrupt et elliptique exige du lecteur une imagination et une érudition peu communes³. En effet, Hocart ressemble un peu à ces mathématiciens d'autrefois qui publiaient des démonstrations incomplètes ou fautives pour confondre d'éventuels plagiaires, ou plus exactement – car il n'y a aucune rouerie dans sa démarche – à ceux qui laissent en exercice des calculs fort compliqués ou même la démonstration de théorèmes importants. On sait que le style mathématique

3. R. Needham, *A Bibliography of Arthur Maurice Hocart (1883-1939)*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 9. Voir aussi « Introduction », *loc. cit.*, p. 17 : « Il est clair que Hocart ne se souciait pas d'emporter une approbation générale ou immédiate. Il souhaitait certes changer les esprits, mais il opposait un refus catégorique à toute concession pour ce faire, même dans la présentation de ses idées [...] Il était concis et allusif quand un exposé plus simple et plus circonstancié eût été plus convaincant. Ce qui comptait pour lui, c'était l'idée; une fois formulée avec une clairvoyance caractéristique, il l'abandonnait à une forme qu'on pourrait trouver excessivement simpliste, ou même dogmatique. »

affectionne le dépouillement et que les mathématiciens dignes de ce nom ne lisent guère les démonstrations de leurs collègues. Pour mieux s'approprier leurs résultats, ils les reconstituent par leurs propres moyens. Or, *mutatis mutandis*, c'est ce genre d'effort que Hocart exige de son lecteur, à plus forte raison quand il doit le suivre dans un texte inachevé. Du travail est nécessaire pour ressaisir sa démarche, refaire ses raisonnements, vérifier ses conjectures et, le cas échéant, les amender ou les compléter. Nous nous y sommes exercé ailleurs⁴, et ce n'est pas le lieu de reprendre tout cela en détail. Pour montrer l'intérêt de son ouvrage posthume, il nous suffira d'indiquer ce qu'il ajoute aux écrits publiés de son vivant et de laisser entrevoir les prolongements dont il est virtuellement porteur. Pour en faciliter la lecture, nous nous efforcerons de réduire quelques zones d'ombre à l'aide de passages plus explicites de ses écrits antérieurs, et de combler certaines lacunes à l'aide de travaux plus récents, où les siens trouvent en quelque sorte leur accomplissement.

Les grandes thèses de Hocart

En effet, si l'œuvre de Hocart conserve toute son actualité, c'est parce qu'elle forme une sorte de charnière entre l'anthropologie d'hier et celle d'aujourd'hui. Riche du passé dont elle retient les principales acquisitions, elle est aussi grosse de l'avenir par sa capacité à intégrer les courants contemporains les plus novateurs, auxquels elle fournit un socle pour des développements futurs. Si sa lecture reste roborative, c'est qu'elle ne contribue pas seulement à une meilleure intelligence des sociétés humaines et des faits de civilisation, mais qu'elle continue à fixer le cap que l'anthropologie doit suivre pour être – ou devenir – une science à part entière.

À une époque où ses collègues étaient déjà tentés par le pointillisme et le relativisme, Hocart leur rappelait que l'activité

4. L. Scubla, « Logiques de la réciprocité », *Cahiers du CREA* n° 6, Paris, École polytechnique, 1985, p. 119-273. Voir aussi « L'anthropologie a-t-elle fait des progrès depuis Hocart ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 18, 2001, p. 338-360, et n° 19, 2002, p. 201-220, ainsi que « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, 2003, p. 197-221, dont nous reprenons ici certains éléments.

scientifique ne se réduisait pas à l'érudition et qu'il fallait donc rechercher, derrière la masse des faits ethnographiques, des principes généraux propres à les unifier. Et, à ceux qui auraient douté de la possibilité d'y parvenir, il montrait par son exemple que la méthode comparative avait déjà permis d'engranger des résultats encourageants. Mais sa leçon n'a pas été entendue, puisque les admirateurs de Hocart eux-mêmes, s'ils reconnaissent ses qualités intellectuelles, conduisent souvent leurs propres travaux comme si sa méthode n'avait jamais rien établi de solide et ne leur était d'aucun secours⁵. Et pourtant cette leçon reste plus

5. C'est le cas de ses admirateurs les plus célèbres. Evans-Pritchard, par exemple, a écrit de belles choses à l'occasion de sa mort (*Man*, 39, 1939, art. 115, p. 131; cf. Needham, *op. cit.*, p. 78-79) et dans un bref compte rendu de *Social origins* (*Times Literary Supplement* du 7-X-1955, p. 591). Mais, dans son ouvrage sur *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* (Paris, Payot, 1971, traduction française de *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, 1965), il ne dit pas un mot de la théorie hocartienne du rituel et de la monarchie sacrée, même s'il cite deux fois son auteur, pour des points de détail, et mentionne son manuel d'anthropologie dans la bibliographie.

L'attitude de Needham est encore plus paradoxale. Dans sa longue et généreuse introduction à *Rois et courtisans*, il expose, avec clarté et sympathie, les grands principes épistémologiques de Hocart et déplore que l'Université ne lui ait pas donné les moyens d'exercer une influence décisive sur l'anthropologie britannique; mais lui-même ne conserve à peu près rien des hypothèses de son devancier et, dans ses propres travaux, adopte même un point de vue théorique diamétralement opposé.

En France, Lévi-Strauss et Dumont apparaissent, eux aussi, comme des héritiers ingrats de Hocart. Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss n'en retient que l'inspiration structuraliste et quelques articles relatifs à son domaine, mais sans souffler mot des fonctions rituelles des classes matrimoniales. Dans les *Mythologiques*, c'est le mythe lui-même qu'il croit pouvoir dissocier du rite. Pour l'anthropologie structurale, le religieux n'est plus fondateur du lien social et de la culture, mais devient un phénomène marginal ou parasite. Louis Dumont, quant à lui, redonne toute son importance au religieux, mais sa sociologie est construite sur l'idée d'une séparation absolue entre pouvoir et statut, et par suite entre politique et religion. Son analyse de la relation entre roi et brahmane découle de cette idée : à ses yeux, le roi est exclusivement un chef politique, et le brahmane, un dignitaire religieux. Alors que Hocart se représentait le roi comme un chef rituel, entouré d'assistants de divers rangs, dont le plus élevé revient, en Inde, au brahmane. C'est pourquoi la réhabilitation du point de vue hocartien à laquelle on assiste, depuis une vingtaine d'années, dans les milieux indianistes, s'accompagne d'une discussion en règle de la théorie dumontienne (cf. Quigley, *The Interpretation of Caste*, 1993).

que jamais à l'ordre du jour, dans un temps où l'anthropologie, après s'être défaite de tous ses objets traditionnels (totémisme, sacrifice, royauté sacrée, don, parenté même, voire mythe, etc.), qu'elle a remisés tour à tour au magasin des illusions, en est réduite soit à décrire la réalité ethnographique en renonçant à toute forme de théorisation, soit à tenter la gageure de reconstruire cette réalité à partir des seuls mécanismes de l'esprit humain – comme si l'objet de l'anthropologie était soit un pur donné irréductible, soit une sorte d'épiphénomène sans consistance propre⁶.

Cette politique de la table rase est d'autant plus regrettable que, à l'aide d'un vaste travail comparatif, Hocart avait établi quelques grandes thèses qui peuvent toujours servir de base à une théorie anthropologique unitaire, et que l'on peut regrouper autour de quatre propositions principales. Premièrement, l'origine rituelle de la culture, c'est-à-dire l'idée que les techniques et les institutions qui caractérisent les sociétés humaines répondent, en première instance, à des exigences culturelles ou magico-religieuses : une culture, c'est d'abord une forme de culte. Deuxièmement, l'unité de tous les rites, du double point de vue de leur fonction et de leur structure, car ils ont pour objectif commun de promouvoir la vie, c'est-à-dire la stabilité et la prospérité des sociétés et de leurs membres, et tous sont agencés suivant le même scénario et constitués des mêmes traits, diversement développés, combinés ou hiérarchisés. Troisièmement, l'origine royale de tous les rites, qui apparaissent comme des modèles réduits ou des éléments détachés de la cérémonie d'intronisation. Quatrièmement, la découverte que les premiers rois furent des rois morts, c'est-à-dire des victimes sacrificielles, et que le sacrifice humain serait donc à l'origine de tous les grands rituels.

Hocart a réuni de solides arguments en faveur de ces différentes thèses dans cinq ouvrages d'anthropologie comparée, dont le dernier, posthume, fait l'objet de la présente traduction. Pour faciliter la lecture de ce texte tardif qui, malgré un dessein bien arrêté, porte les traces d'une tension non résolue entre des modèles

6. Sur ces questions, voir L. Scubla, « Sciences cognitives : fil d'Ariane ou lit de Procuste pour l'anthropologie? », *Cahiers du CREA* n° 12, 1988, p. 179-288; « Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie », *Introduction aux sciences cognitives*, sous la direction de Daniel Andler (Paris, Gallimard, 1992, p. 421-446); « "L'avenir d'une illusion" », *L'Homme*, n° 150, 1999, p. 227-233.

concurrents du rituel, nous allons tenter de reconstituer le cheminement intellectuel de son auteur, en reprenant ses principales découvertes dans l'ordre de leur publication.

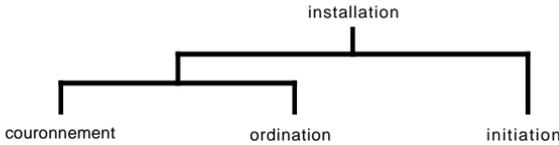
Le rituel d'intronisation et ses rejetons

Le premier livre de Hocart, *Kingship*, date de 1927. C'est une étude comparative des cérémonies d'installation et de consécration du roi qui, à partir d'exemples extrêmement variés, montre que ces cérémonies sont toutes bâties sur le même modèle et constituées des mêmes éléments. Le rituel d'intronisation peut comprendre jusqu'à vingt-six traits différents, étiquetés de A à Z (p. 70-71), et se conforme, en gros, au scénario suivant. Le roi est censé mourir au cours de la cérémonie et renaître en qualité de dieu. Il observe le jeûne, et son peuple le silence, pendant une période de réclusion. Après une période de désordre rituel, il revêt une tenue cérémonielle (c'est l'investiture proprement dite), reçoit une ou plusieurs onctions, pendant qu'une victime est mise à mort, et il est acclamé par son peuple. Il est couronné et la reine est consacrée avec lui. Il prend symboliquement possession du monde en montant sur le trône, et il fait trois pas qui représentent l'ascension du soleil. Il s'empare de son royaume en accomplissant un tour cérémoniel.

Ce n'est pas tout. *Kingship* montre aussi que le rituel royal a servi de modèle à d'autres rites ou sacrements, qui en ont conservé la structure générale en l'adaptant à d'autres fins, ou qui en ont retenu seulement quelques traits particulièrement saillants. C'est ainsi que les cérémonies d'installation du prêtre, ou d'initiation des jeunes gens, sont elles aussi des rites de mort suivie de renaissance. L'ordination est une sorte de variante du couronnement, et révèle une proximité intéressante entre les fonctions de roi et celles de prêtre⁷, dont Hocart montrera plus tard, dans *Rois et Courtisans*, qu'elles proviennent d'une sorte de dédoublement rituel dont il s'efforcera de

7. Cette parenté originelle du roi et du prêtre est le point de départ de l'enquête entreprise par Frazer dans *le Rameau d'or*, où le même personnage est tout uniment roi du bois et prêtre de Nemi. On se souvient qu'il est aussi meurtrier. Or Hocart relève plusieurs fois, dans son dernier livre, l'équivalence rituelle du prêtre et du meurtrier.

comprendre la genèse. Or, un dédoublement de ce type est déjà sous-jacent aux relations que l'installation du roi et celle du prêtre entretiennent avec l'initiation des jeunes gens, et que notre auteur représente de la manière suivante :



Les trois sous-structures de la cérémonie d'installation (Kingship : 159)

Ces différents rites suivent tous le même modèle et puisent à la même source. Mais une première sorte privilégie les aspects hiératiques du rituel, propres aux dignités royales et sacerdotales, et n'admet les composantes les plus grossières – par exemple, les mascarades ou l'identification du roi à un animal – que sous une forme symbolique et sublimée; alors que la seconde, à destination du grand nombre, tend à exagérer les éléments les plus grotesques du rituel et les types de débordements violents qui s'exacerbent au sein d'une foule (p. 158-159). Toutefois, cette dernière n'est pas – ou pas seulement – une version populaire de l'autre : elle nous permet, dit Hocart, d'en « remplir les espaces vides » (p. 158), autrement dit de reconstituer une situation originelle (rituelle ou pré-rituelle) dont l'une et l'autre sont issues par une sorte de processus spontané ou de décantation naturelle. L'analyse hocartienne, remarquons-le, pointe ici en direction d'un structuralisme morphogénétique : elle ne se contente pas de classer des formes, mais nous suggère de rechercher leur genèse. Ce mouvement est ici à peine ébauché, mais nous invite à pousser les choses plus avant. Nous y reviendrons.

Le cas du mariage est un peu différent. Il n'est d'abord rien d'autre qu'un élément important de la cérémonie du couronnement. Le roi ne saurait accéder au trône sans la présence d'une reine à ses côtés. Même les enfants le savent : c'est le jour de son investiture que le roi Babar épouse la reine Céleste. Hocart explicite la raison d'être de cette coutume universelle. Le rituel royal comporte nécessairement une composante sexuelle car il est source de vie, c'est-à-dire garant de la fécondité et de la

prospérité du royaume et même de l'ordre du monde. Mais l'union du roi et de la reine est bien plus qu'un accouplement, c'est un mariage sacré qui représente presque toujours l'union du ciel et de la terre. En cette qualité, le sacrement, le mariage est d'abord un privilège royal, mais il est ensuite étendu aux dignitaires de la cour, puis finit par gagner, de proche en proche, toutes les couches de la société. Dans de nombreux pays, on a coutume de dire que le marié et la mariée sont le roi et la reine d'un jour, et certains mariages célébrés pour des gens du commun conservent des marques encore plus explicites de leur origine royale, comme le couronnement des conjoints au cours de la cérémonie.

Cette généalogie du mariage, comme celle de l'initiation, nous apprend que l'imitation des grands, autrement dit le snobisme, joue un rôle capital dans la diffusion des coutumes et la formation de sociétés culturellement homogènes. Comme Proust avant lui, et René Girard après⁸, Hocart sait que le snobisme est bon à penser⁹. Loin d'être un phénomène marginal, ne méritant que le mépris moral et intellectuel des esprits distingués, c'est en réalité, soutient-il, le principal ressort de l'évolution culturelle. Nous rencontrerons d'ailleurs plusieurs illustrations de cette idée dans le reste de son œuvre.

Bien d'autres coutumes, en effet, proviennent des rites royaux. Hocart en donne un exemple piquant dans le chapitre de *Kingship* traitant du pluriel de politesse, souvent qualifié aussi de pluriel de majesté. Pourquoi est-il plus respectueux de vouvoyer un homme que de le tutoyer ? La réponse est à chercher dans le rituel d'intronisation. Un roi n'est pas, de lui-même, un personnage sacré : c'est le rituel qui l'a rendu tel, en faisant de lui le dépositaire d'un esprit ou un dieu, c'est-à-dire un être double. C'est pourquoi le roi peut tout naturellement dire Nous, lorsqu'il s'adresse à son peuple, et pourquoi, en retour, ses sujets lui adressent la parole à la deuxième personne du pluriel. Puis le vouvoiement qui, à l'instar du mariage, était une prérogative royale, s'est comme lui universalisé – comme si les hommes étaient tous

8. Voir R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Grasset, 1961), en particulier les chapitres consacrés à l'œuvre de Proust.

9. Voir son article sur le snobisme repris dans *le Mythe sorcier* (Paris, Payot, 1973) au chapitre XIII.

devenus des rois sacrés les uns pour les autres. *Homo homini deus*, la formule pourrait sembler exagérée, ou purement métaphorique. Pourtant, il est facile de montrer que ce que nous appelons, depuis Kant, le respect de la personne humaine se fonde sur le même type de dédoublement que le respect dû à la personne royale¹⁰. C'est parce que chaque individu, quelle que puisse être d'ailleurs sa conduite, est et se sait dépositaire d'une loi morale transcendante, qualifiée au demeurant de « sainte » dans la *Critique de la raison pratique*, qu'il est une personne digne d'un respect inconditionné. L'assimilation de chaque homme à un roi sacré est maintenant si bien ancrée dans les mœurs, que Kant, et l'idéologie des droits de l'homme qui en dérive, considère comme donné par la nature ce qui, à l'origine, est produit par le rituel. C'est le christianisme qui a produit cette mutation, en popularisant l'idée que l'âme, au lieu d'être conférée à l'individu par la cérémonie d'initiation et entretenue en vie par les rituels ultérieurs, serait constitutive de son être et immortelle par nature¹¹. Il s'en est suivi une dévalorisation du rituel au profit de la spiritualité, que l'on présente généralement comme un progrès vers une forme supérieure de religion, mais qui est en réalité, dit Hocart, un signe de décadence. Le védisme et le christianisme ne représentent pas l'archaïsme et la modernité, mais la naissance et la fin d'un système religieux. En effet, la propension au moralisme s'accompagne toujours d'un déclin des

10. Voir L. Scubla, « Pluriel de politesse, royauté sacrée et dignité de l'homme : note sur l'origine et les fondements hiérarchiques de l'égalité parmi les hommes », *Droit et cultures*, n° 21, 1991, p. 245-258.

11. Comme l'ont souligné des philosophes aussi différents que Hobbes (« Du symbole de Nicée », in *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 734-738) ou Cournot (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Vrin, 1987, p. 217), l'immortalité de l'âme n'est pas une idée d'origine chrétienne : le symbole des apôtres évoque la résurrection de la chair, le symbole de Nicée, la résurrection des morts, mais cette résurrection, loin d'impliquer l'immortalité de l'âme suppose au contraire son caractère périssable, puisqu'elle n'aura lieu qu'à la fin des temps, lors du retour du Christ glorieux. Venue de la philosophie grecque, la notion d'âme impérissable a été adoptée plus tard par l'Église, sans doute parce qu'elle pouvait s'accorder avec l'égalitarisme chrétien et donner une justification métaphysique – la seule justification possible, dira Schumpeter – à l'idée, reprise par nos déclarations des droits de l'homme, qui l'ont gravée sur le marbre, suivant laquelle tous les êtres humains seraient naturellement égaux.

religions qu'il affecte. En outre – si nous comprenons bien notre auteur, qui évoque souvent le thème de la décadence sans l'explicitier vraiment – cette spiritualisation du religieux donne aux hommes le sentiment illusoire de pouvoir s'affranchir de toute forme de rituel et de culte extérieur. Or, il se pourrait bien que le rituel ne soit pas seulement la source lointaine d'institutions qui se suffiraient ensuite à elles-mêmes, mais qu'il soit et demeure le seul fondement possible de toute organisation sociale structurellement stable.

L'unité des rites royaux : convergence ou diffusion ?

On voit donc que *Kingship* contient, au moins en germe ou déjà bien étayées, la plupart des grandes thèses de Hocart : l'unité de tous les rites, leur origine royale, la possibilité d'en dériver d'autres coutumes, si ce n'est même toutes les institutions. On peut même tenir pour acquis ce qui constitue le socle de son ouvrage : la découverte d'une structure commune à toutes les cérémonies d'intronisation. Sans doute doit-on compléter la liste des rites constitutifs de cette cérémonie, puisque l'on ne trouve pas, parmi les vingt-six éléments qu'il retient, la transgression rituelle (sous forme d'inceste, de meurtre ou de cannibalisme réels ou symboliques) qui constitue, notamment dans les royautes et chefferies africaines, une pièce maîtresse de la procédure d'intronisation. Ce complément est d'autant plus nécessaire que Hocart n'a cessé de défendre la thèse frazérienne du régicide rituel, alors controversée mais réhabilitée depuis par de nombreux spécialistes¹². En mettant d'entrée de jeu le titulaire de la charge en position de criminel, le rite de transgression le place *ipso facto* en position de subir, le moment venu, la mise à mort rituelle qui mettra fin à son règne. On se souvient d'ailleurs qu'à Nemi, le roi du bois accédait à son titre en mettant à mort son prédécesseur, accomplissant ainsi, d'un seul

12. Voir l'introduction de Luc de Heusch à « Chefs et rois sacrés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 10, 1990, p. 7-33, et « The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship : Rediscovering Frazer », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 3, 1997, p. 213-232 ; Simon Simonse, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*, Leiden, E. J. Brill, 1991.

geste, la transgression initiale et le régicide. Quoi qu'il en soit, le modèle hocartien reste, dans son principe, une excellente base de travail et présente un degré de généralité qui, semble-t-il, n'a toujours pas été dépassé. Tel était le sentiment d'un africaniste réputé¹³, quarante ans exactement après la parution de *Kingship*; près de quarante ans ont à nouveau passé, et confirmé son jugement¹⁴.

Toutefois, s'il est bien établi que les cérémonies royales se conforment toutes au même schéma général, il reste à comprendre les raisons de cette uniformité. Hocart, quant à lui, prend pour hypothèse de travail que « l'existence d'une structure commune est l'indice d'une origine commune¹⁵ ». La formule est extraite de *Rois et courtisans*, mais elle exprime une pensée qui traverse toute son œuvre. Selon ce principe, la cérémonie royale aurait d'abord été inventée par une population particulière, puis elle se serait propagée, pour gagner de proche en proche toutes les sociétés du monde, petites ou grandes. Mais cette explication diffusionniste n'est pas la seule possible, et Hocart le sait bien, qui consacre à cette question de fond le premier chapitre de *Kingship*. Une structure commune peut provenir d'une origine commune, mais aussi d'une ou plusieurs causes communes. Lorsque deux sociétés différentes présentent des institutions ou des procédés techniques similaires, on peut avoir affaire à un phénomène de diffusion mais aussi bien à un phénomène de convergence. Dans le premier cas, la similitude vient d'un emprunt, direct ou indirect, d'une société à l'autre, ou des deux ensemble à une troisième; dans le second cas, elle vient d'un processus spontané d'évolution interne commun aux deux sociétés ou du fait que, confrontées à un même type de situation ou de problème, elles leur ont trouvé le même type de solution.

13. Meyer Fortes, « On Installation Ceremonies », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1967, p. 19, note 1.

14. On trouvera de nombreux faits illustrant le modèle hocartien dans « Chefs et rois sacrés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, 1990. Toutefois, aucune des contributions de ce recueil très riche ne mentionne l'auteur de *Kingship*. On ne s'en étonnera pas. C'est la conséquence d'une division du travail que les spécialistes affectionnent : tous les participants à ce volume sont des africanistes, et Hocart, s'ils le connaissent, est à leurs yeux un océaniste.

15. *Rois et courtisans*, 1978, p. 154.

Féru de linguistique comparée et d'architecture, Hocart donne quelques beaux exemples de convergence. L'article n'existait pas dans l'indo-européen originel. Or, plusieurs langues qui en sont issues ont inventé l'article indépendamment les unes des autres, mais de la même manière, en se servant pour cela du démonstratif. Par ailleurs, les langues mélanésiennes possèdent, elles aussi, un article qui fut autrefois un démonstratif. On peut donc affirmer, conclut Hocart, que les démonstratifs ont, d'une manière générale, une propension à s'affaiblir en simples articles. Ces phénomènes de convergence, ajoute-t-il, sont encore plus familiers aux architectes, qui ont l'habitude de considérer leur art comme la solution de certains problèmes. Pour passer du carré, que forme la base d'un temple, au cercle, que constitue son dôme, les constructeurs britanniques et ceux de l'Inde ont eu spontanément la même idée, celle de relier les piliers pour former un octogone. Ce qui n'empêche pas une église anglaise, quel que soit son style, de ressembler beaucoup plus à une autre église anglaise qu'à un temple jaïna. La situation est ici la même qu'entre baleines et poissons. Les mammifères marins n'ont évidemment pas imité les poissons mais, ayant rencontré les mêmes problèmes qu'eux pour se propulser dans l'eau, les ont résolus par les mêmes moyens – tout en conservant cependant leur structure de mammifères, bien distincte de celle des poissons.

Ce dernier exemple est important pour deux raisons. D'un côté, il montre qu'il y a des lois communes à l'histoire humaine et à l'histoire naturelle, des grands principes auxquels sont soumises toutes les formes de vie, dont les sociétés humaines représentent seulement un type particulier. Et il incline en ce sens l'anthropologie à rechercher des causes générales plutôt que des origines singulières. Mais, d'un autre côté, il peut nous aider à comprendre que, dans la bataille qui faisait rage entre les partisans de la convergence et ceux de la diffusion, comme il le dit lui-même au début de *Kingship*, Hocart se soit rangé du côté de ces derniers. À première vue, son choix est paradoxal : le chapitre premier de son livre présente une série d'exemples variés et convaincants en faveur de la thèse de la convergence, puis brusquement, dans ses dernières lignes, annonce que l'ouvrage sera entièrement consacré à illustrer la thèse diffusionniste, à l'aide de coutumes, dit-il, qui ont tellement divergé de leur souche

commune qu'elles pourraient, à première vue, sembler indépendantes. Sa position devient un peu plus claire, si l'on reprend l'exemple des mammifères marins. En s'éloignant de leur souche, les baleines ont acquis des propriétés qui pourraient les faire prendre pour des poissons, mais la structure qu'elles partagent avec les autres mammifères montre qu'elles leur sont apparentées et ont la même origine. De même, les coutumes issues des rites royaux, et ces rites eux-mêmes, en s'éloignant de leur souche, ont bien pu revêtir des aspects très divers, mais la structure invariante qui leur est restée montre qu'ils sont apparentés et ont une même origine. Dans les deux cas, une structure commune est la marque d'une origine commune.

Il n'empêche que, dans son premier livre comme dans les suivants, Hocart ne manifeste aucun intérêt pour les phénomènes de diffusion eux-mêmes. Il ne cherche pas à découvrir le foyer historique de la royauté sacrée ni à retracer son cheminement dans le monde, c'est-à-dire la série d'emprunts, de transformations ou de réinterprétations, qui lui aurait permis de pénétrer successivement, sous une forme ou sous une autre, dans les différentes sociétés humaines. Il n'étudie pas les contacts qui ont eu lieu entre ces sociétés, mais les isomorphismes que présentent leurs institutions. Il ne cherche pas à établir des liens de filiation historique entre leurs coutumes, mais des liens de filiation logique. Son étude des avatars de la cérémonie d'installation fait surtout ressortir, nous l'avons vu, des mécanismes généraux de transmission et de transformation culturelles. Sa méthode n'est donc pas historiciste, mais structurale et morphogénétique. Tout en préférant l'hypothèse de la diffusion à celle de la convergence, il entend expliquer, lui aussi, les phénomènes culturels par des causes générales. S'il reste, malgré tout, diffusionniste, c'est que la structure des rites royaux demeure pour lui une pure donnée de fait, que leurs propriétés et leur extension mondiale demeurent en grande partie une énigme. Il ne voit pas de quel problème social spécifique la royauté sacrée pourrait être une solution naturelle. Mais on devrait sans doute pouvoir améliorer sur ce point son analyse.

Les origines rituelles de la culture

Le deuxième livre de Hocart, *The Progress of Man : a Short Survey of his Evolution, his Customs, and his Works*, date de 1933. Sa traduction française a été presque immédiate, *Les progrès de l'homme* ayant paru dans notre pays dès le mois de mars 1935. Il s'agit d'un manuel d'anthropologie générale qui, en trente-six petits chapitres agréables à lire, permet de parcourir les principales rubriques de la discipline, en passant, dirions-nous aujourd'hui, de l'anthropologie physique à la technologie culturelle puis à l'anthropologie sociale. Bourré de faits concrets et très variés, il présente en même temps une grande unité de vue, qui lui donne la facture d'un petit traité plutôt que d'un manuel classique. Ce n'est ni un catalogue de coutumes et d'objets en tous genres ni un recueil de définitions et de doctrines rébarbatives. Voici comment l'auteur le présente au public :

« Un ouvrage qui embrasse de telles dimensions dans le temps et dans l'espace contiendra mainte erreur. Mais celui qui pense que faire de la science consiste à ne jamais avoir tort n'a pas commencé à avoir la moindre lueur de ce qu'est la science. Elle n'est pas l'infaillibilité : c'est une puissance qui domine les faits. Être simplement érudit, c'est être dominé par les faits.

Le levier le plus maladroit pour nous aider à soulever la masse des faits aujourd'hui accumulés vaut mieux que rien, car il nous rend maître de ces faits et non leur esclave¹⁶. »

Ce levier – dont l'usage répété, mais jamais mécanique sert de fil conducteur à l'ensemble du livre –, c'est l'hypothèse de l'origine rituelle de la culture, autrement dit l'idée que les techniques et les institutions, qui donnent à l'humanité ses traits caractéristiques, sont presque toutes nées des besoins du culte. Du culte à la culture, la conséquence est bonne.

Hocart, rappelons-le, n'a pas la paternité de cette idée. Elle lui vient notamment de Fustel de Coulanges, d'Eduard Hahn, de Bernhard Laum, pour s'en tenir à trois noms qui apparaissent dans son ouvrage. Dès 1862, Fustel de Coulanges avait mis en évidence les fondements rituels de la cité antique, tant au niveau local qu'au niveau global : la maison était un temple, le père de

16. Hocart, *Les progrès de l'homme*, 1935, p. 9-10.

famille un prêtre, la propriété un domaine sacré, le roi était un pontife, l'État une communauté religieuse, les concitoyens des co-sacrificateurs, etc. Le religieux n'était ni une affaire privée ni une parure spirituelle de la vie collective, mais le principe organisateur de toute la vie sociale.

Quelques décennies plus tard, Hahn avait montré que l'usage économique des animaux domestiques était un effet secondaire de leur usage rituel. La vache, le mouton et la poule, par exemple, ont été capturés pour constituer des réserves permanentes de vic-times, destinées à des sacrifices ou à des jeux rituels comme les combats de coqs ; c'est seulement après une longue période de domestication, c'est-à-dire de reproduction en captivité, qu'ils se sont mis à pouvoir donner du lait, de la laine et des œufs, de manière régulière, en acquérant des qualités qu'ils ne possédaient pas à l'état sauvage¹⁷. Hahn avait également établi que le labour faisait partie d'un culte de fécondité avant de devenir une opération proprement agricole. C'est toute la révolution néolithique qui se révélait ainsi tributaire des pratiques religieuses¹⁸.

En 1899, dressant le bilan des découvertes accumulées par un siècle d'études scientifiques de l'humanité, Durkheim tenait déjà pour démontré que « les phénomènes religieux étaient le germe dont presque tous les autres étaient dérivés ». Non seulement les principales formes d'organisation sociale avaient des sources religieuses, mais aussi toutes les disciplines et les pratiques qui les accompagnent : le droit, l'art, la science, etc. Seule l'activité économique, disait-il, n'avait pas encore été expressément rattachée à la religion, bien qu'il fût probable que cette lacune serait bientôt comblée¹⁹. En effet, peu de temps plus tard, Mauss établissait que les échanges économiques devaient être interprétés à la lumière des échanges cérémoniels, et Laum

17. E. Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Leipzig, 1896.

18. Cette hypothèse est corroborée par des travaux archéologiques récents. Voir Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Paris, Éditions du CNRS, 1997. Ces travaux sont d'autant plus significatifs qu'ils sont totalement indépendants des recherches de Hahn et aboutissent à des résultats convergents.

19. Voir Durkheim, préface à *l'Année sociologique*, vol. II, et *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1968, p. 598.

que la monnaie, en Grèce antique tout au moins, était d'origine sacrificielle²⁰.

Sous l'impulsion de quelques esprits bien trempés, un savoir cumulatif tendait donc à se constituer, et l'on s'étonne que Hocart ait été le dernier à recueillir et enrichir cet héritage. Les résultats engrangés étaient pourtant remarquables. Loin d'être arbitraire ou irrationnel, le rituel présente une grande unité de structure qui sert de base à toute l'organisation sociale. Loin d'être stérile, il engendre des résultats imprévus, apportant souvent aux hommes des bienfaits que la rationalité individuelle, livrée à elle-même, ne leur aurait sans doute jamais permis d'obtenir. Comme Hocart le notait déjà dans son premier livre, à défaut de maîtriser les forces de la nature, le rituel, par l'organisation même qu'il implique, permet aux hommes de se maîtriser eux-mêmes et de présenter un front uni contre les coups du sort²¹. En d'autres termes, il constitue une sorte d'autodomestication de l'homme, une forme d'autorégulation de la vie sociale, d'où peuvent ensuite sortir tous les autres moyens, les uns plus solides, les autres plus précaires, de maîtriser la nature ou de gouverner la société. Il est la clé des « progrès de l'homme », le premier moteur de l'évolution culturelle, des changements qui affectent les sociétés humaines.

*La division du travail : du service rituel
à l'activité professionnelle*

C'est le rituel, par exemple, qui exige la coopération des individus et des groupes et la division du travail. « Deux partenaires sont de rigueur. Personne ne peut accomplir le rituel pour soi²². » L'organisation dualiste est faite de moitiés solidaires qui échangent des services rituels. Chaque moitié, par exemple, enterre les morts de l'autre. Mais les moitiés n'entretiennent pas seulement des relations symétriques de coopération rituelle. Elles forment aussi des paires d'éléments complémentaires, comme le sont

20. *L'Essai sur le don* de Mauss et *Heiliges Geld* de Laum ont paru tous deux en 1924.

21. Hocart, *Kingship*, p. 56-57.

22. Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 288.

l'homme et la femme nécessaires pour engendrer la vie²³, mais aussi le dieu et le fidèle, la victime et le sacrificateur, le ministre et l'officiant, le roi et le prêtre, ou toute autre paire rituelle²⁴.

Hocart précisera, dans *Rois et Courtisans* et dans son essai sur les *Castes*, comment cette division du travail rituel finit par aboutir à la spécialisation professionnelle. Un chef ou roi sacré a besoin, pour ses activités cérémonielles, de l'aide de certains assistants rituels. Aux Fidji, par exemple, le chef doit accomplir des parcours cérémoniels dans une pirogue sacrée. Il a besoin de charpentiers pour construire la pirogue, de marins pour la conduire, de pêcheurs pour lui procurer les tortues et poissons nécessaires aux festins ponctuant les différentes étapes de la construction de la pirogue, etc. Mais ces charpentiers, marins et pêcheurs travaillent seulement pour le chef et ne le font pas pour un salaire. Ils détiennent, comme lui, des fonctions rituelles. Les charpentiers ont leur propre dieu, dont le prêtre est le chef charpentier. Le chef des pêcheurs est propriétaire de la tortue et des poissons, et il est responsable du rituel qui assure leur abondance. Comme l'écrit Hocart, tous ces spécialistes sont indispensables en tant que prêtres, mais superflus en tant qu'artisans. En effet, tous les Fidjiens exécutent le même travail manuel. Ils s'arrangent pour construire et réparer eux-mêmes leurs pirogues, les diriger, pour prendre du poisson, etc. Quant aux serviteurs du roi, ils ne sont pas nécessairement plus habiles que le commun des mortels, mais ils sont titulaires de fonctions rituelles héréditaires²⁵. Ce n'est donc pas l'existence d'aptitudes spécifiques qui explique la spécialisation des fonctions, c'est la division rituelle du travail qui conduit à détecter et à développer les aptitudes particulières exigées par les différentes fonctions. « Ce n'est ni l'assurance, ni la mémoire, ni les dons d'orateur qui ont donné naissance à une caste de hérauts ; c'est la fonction de héraut qui a créé le besoin de ce type d'hommes²⁶. »

Pour expliquer comment ce genre de service rituel peut devenir un métier spécialisé et se muer en banale activité professionnelle, Hocart fait appel à deux facteurs. Le snobisme,

23. Hocart, *Le mythe sorcier*, p. 58.

24. *Ibid.*, p. 196.

25. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 179-181.

26. *Ibid.*, p. 356.

c'est-à-dire l'imitation des grands par leurs subordonnés, qui tend à multiplier les fonctionnaires rituels. Le fait que les hommes situés au bas de l'échelle sont tenus de s'associer pour disposer du service de ces fonctionnaires qui, ne pouvant plus être un service personnel, tend à perdre son aspect religieux pour devenir une activité indépendante à caractère profane. Hocart illustre tout ce processus en prenant l'exemple du barbier et du blanchisseur dont il a étudié les fonctions rituelles à Ceylan. Leur antiquité et leur spécialisation ne s'expliquent évidemment pas par des raisons techniques, chacun pouvant se raser et laver son linge lui-même, ou confier ces tâches à de simples domestiques. Ce sont avant tout des fonctionnaires religieux, des prêtres que tout Cinghalais finit par juger indispensables pour naître, se marier ou mourir convenablement. Mais leur diffusion dans l'ensemble du corps social a pour effet de changer leur statut :

« Nous voulons tous imiter ceux qui sont au-dessus de nous, les grands féodaux imitent le roi, les petits nobles imitent les grands et ainsi de suite jusqu'à la couche la plus basse, processus que nous pouvons quotidiennement observer autour de nous [...] Ainsi donc, les coutumes royales s'infiltrèrent jusqu'au bas peuple, quelquefois lentement, quelquefois avec une rapidité surprenante, mais en se dépouillant naturellement de leur pompe. L'humble paysan ne peut organiser qu'une copie très simplifiée de la cour royale et souvent cette copie est seulement collective. Les ressources du paysan ne lui permettent pas, comme au roi et aux nobles, d'entretenir en propre un barbier, un charpentier, un pêcheur. Il doit partager. Mais un barbier qui est au service d'un grand nombre perd vite son caractère de tenant d'un service et devient un artisan libre. Ainsi la déchéance apparente d'un appareil royal devient un pas de l'évolution sociale²⁷. »

Au vu de ces résultats, il est de plus en plus clair que, loin d'être une activité parasite ou secondaire, le rituel est l'artisan même du tissu social. D'abord, par son caractère toujours collectif; ensuite, par l'obligation qu'il fait aux hommes de coopérer en se différenciant pour exercer des fonctions complémentaires; enfin, par sa capacité à engendrer de nouvelles formes de solidarité et de nouvelles techniques. En d'autres termes, et pour emprunter le vocabulaire marxiste, le rituel ne constitue pas une superstructure idéologique ou symbolique, mais l'infrastructure

27. Hocart, *Les castes*, 1938, p. 261-262.

même des sociétés humaines. C'est la matrice du lien social et des moyens institutionnels et matériels qui permettent de le consolider.

Origine rituelle des chaussures et de l'immortalité de l'âme

Cette thèse de l'origine rituelle de la culture, remarquons-le bien, n'est ni matérialiste ni spiritualiste. Car si le rituel ne reflète pas la vie matérielle des hommes, il n'est pas non plus l'expression de leurs idées religieuses. Tout comme il organise la première et la transforme, il contribue à former les secondes et à les réformer. C'est ainsi, par exemple, que le rituel royal peut donner naissance aussi bien à l'usage des chaussures qu'à la croyance en l'immortalité de l'âme.

La chaussure ne peut pas avoir une origine utilitaire : « Elle est inconfortable, déforme le pied, produit des cors et d'autres désagréments, diminue la stabilité, rend l'ascension difficile ou dangereuse. » Tous ces inconvénients ne sont pas compensés par le soulagement qu'elle peut apporter contre le froid : on peut supporter d'avoir les pieds nus par nos hivers et la chose était commune en Europe jusqu'au début du siècle dernier. En revanche, on sait que « les rois de l'Inde portaient des chaussures en vertu d'une règle très commune de par le monde, selon laquelle le pied du roi ne doit pas toucher le sol ». Il ne s'agit pas d'un droit réservé au roi, mais d'un devoir imposé par le rituel. Il ne vise pas à protéger le roi du contact avec le sol, mais le territoire et ses habitants du contact avec le corps du roi. Comme l'a montré Frazer, le roi, représentant du ciel sur la terre, doit toujours demeurer « entre ciel et terre ». À l'instar du couvre-chef, la chaussure est un attribut royal dont l'usage s'est généralisé²⁸.

On peut dire en gros la même chose de l'immortalité de l'âme, et nous y avons déjà fait allusion en parlant du pluriel de politesse. L'idée d'âme immortelle n'est pas une donnée immédiate de la conscience religieuse, puisque le judaïsme ancien et même les premiers chrétiens l'ignoraient. L'animisme, que l'on attribuait autrefois aux peuples « sauvages », repose sur un malentendu. Il est douteux, dit Hocart, qu'il se trouve un seul peuple

28. Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 114.

qui attribue une âme à *tous* les arbres et à *toutes* les pierres²⁹. C'est seulement tel arbre ou telle pierre, çà et là, qui sert de demeure à un esprit ou un dieu, à la suite d'un rituel qui la lui a transférée. Les hommes eux aussi n'ont pas une âme toute constituée et indestructible, mais seulement un principe de vie qui doit être assisté et régénéré par des rites appropriés, précisément parce qu'il est périssable. Lorsqu'on découvrit des morts ensevelis en position fœtale, on en conclut trop vite que les hommes qui pratiquaient ce genre de sépulture croyaient qu'ils étaient tous appelés à renaître. On prenait l'effet pour la cause. Car c'était pour faire renaître certains hommes, et non parce qu'on croyait à leur survie, que l'on pratiquait ce rite funéraire, et ce traitement spécifique fut d'abord réservé au roi. L'idée que l'âme humaine est immortelle par essence n'est cependant pas un pur produit de la réflexion philosophique, et il est significatif que, dans le *Phédon*, Platon la fasse émerger des rites orphiques de purification (69c-d), et qu'il l'associe un peu plus loin (80c) au fait que la momification pratiquée en Égypte suffit déjà à rendre le corps quasiment indestructible. De fait, c'est à l'imitation du cérémonial royal égyptien, soutient Hocart, que nous devons notre conception de l'âme et de l'immortalité³⁰. *Le roi est mort, vive le roi; le roi ne meurt jamais* : ces formules célèbres et universelles résument l'essence de la royauté. La doctrine de l'immortalité de l'âme résulte de la vulgarisation de ce privilège royal, qui finit par donner l'apparence d'un phénomène naturel à une antique construction rituelle.

Le testament de Hocart

Il n'est pas nécessaire d'analyser plus longuement les travaux publiés du vivant de Hocart pour entreprendre la lecture de son texte posthume. À première vue, et bien qu'il s'agisse d'un ouvrage inachevé, *Social Origins* présente, dans la forme où l'a publié Lord Raglan, une structure assez limpide, et même remarquable. Il est composé de dix-neuf chapitres, dont le dixième constitue, au propre et au figuré, le cœur de l'ouvrage. Ce chapitre contient,

29. *Ibid.*, p. 243.

30. Hocart, *Les castes*, p. 261.

en effet, la dernière trouvaille de l'auteur, qui fait l'originalité du livre et autour de laquelle désormais tout s'organise ou est appelé à s'organiser. Hocart y soutient que les premiers rois furent des rois morts, c'est-à-dire des victimes sacrificielles, et, par voie de conséquence, que tous les rites dérivent du sacrifice humain. Le reste du livre présente, sous des habits parfois neufs, une sorte de synthèse des résultats déjà acquis dans les ouvrages antérieurs. Les neuf premiers chapitres illustrent, avec de nouveaux exemples, la thèse de l'unité de tous les rites. Les neuf derniers, quoique moins homogènes, développent en substance la thèse de l'origine rituelle de la culture.

Ce plan apparaît clairement dans la table des matières et favorise l'intelligence du texte, en montrant, pour ainsi dire, de loin, quelles sont ses grandes masses et leur articulation d'ensemble. Mais dès que le lecteur s'approche et s'engage dans le détail des chapitres, les choses deviennent moins nettes, en raison du style elliptique et saccadé de Hocart, et de l'état d'inachèvement de nombreux passages qui rendent parfois l'enchaînement des idées difficile à suivre.

Nous avons tenté d'atténuer ces difficultés de lecture en proposant aux traducteurs l'insertion de nombreux intertitres destinés à faire ressortir les thèses principales et l'économie des chapitres où elles apparaissent. Nous aimerions compléter cet effort d'élucidation en abordant ici quelques problèmes plus généraux qui affectent l'ensemble de son ouvrage, et mettent en jeu toute son entreprise et ses résultats. Certains de ces problèmes peuvent être résolus à la lumière de textes antérieurs. D'autres manifestent un inachèvement plus radical de son travail qui invite ses héritiers à prendre sa relève.

Questions de méthode

Commençons par aplanir une difficulté qui tient à la méthode de travail de l'auteur, ou plutôt à un apparent défaut de méthode. Dès le chapitre premier, le lecteur se trouve ballotté entre une multitude d'ethnies différentes, assailli par une foule de détails empruntés tantôt aux unes tantôt aux autres, sans jamais avoir une vue d'ensemble d'aucune d'entre elles. Même le chapitre 4, qui rassemble de nombreuses données venant des îles Fidji,

présente un système rituel démembré en divers sacrements juxtaposés, et chaque sacrement est réduit à une liste de traits disparates. Les chapitres suivants nous entraînent des Fidji vers l'Inde védique, puis de l'Inde en Amérique du Nord en passant par le Kamtchatka, pour finir en Afrique après une brève escale en Australie. Au terme de ce voyage éclair autour du monde, on se demande quelle conclusion on pourrait bien tirer de toutes ces bribes de rituel rencontrées ici ou là.

Le caractère pointilliste du texte hocartien est d'autant plus étrange que, à l'époque de sa rédaction, il était déjà très largement admis que chaque culture forme une totalité d'éléments interdépendants. Et, comme on se souvient que l'école fonctionnaliste avait mis l'accent sur cette unité de la culture en réaction contre les diffusionnistes qui tendaient à en faire un conglomerat d'éléments empruntés à des peuples différents, on s'interroge : Hocart serait-il un diffusionniste impénitent ? L'avant-propos de Lord Raglan, qui critique vertement le fonctionnalisme, vient renforcer cette conjecture. Et la chose paraît acquise quand on voit une toute récente histoire de l'ethnologie britannique présenter notre auteur comme un ethnographe boasien doublé d'un diffusionniste frazérien³¹. À Boas, il aurait pris le souci du détail ethnographique, à Frazer la propension à des comparaisons tous azimuts.

Il suffit de parcourir l'introduction de son livre pour s'apercevoir que la réalité est bien différente. Si l'ethnographie de Hocart rappelle la minutie notariale d'un Boas, son rapport à Frazer est beaucoup moins conventionnel. À ses yeux, l'auteur du *Rameau d'or* a surtout le grand mérite d'avoir introduit le raisonnement déductif en anthropologie. La mise à mort rituelle du roi est une hypothèse construite à partir de mythes et rites anciens, et corroborée ensuite par des faits africains qu'elle a permis de rechercher et de découvrir. C'est cette forme de travail que l'anthropologie doit suivre et développer. Représenter Hocart comme un Boas doublé d'un Frazer est donc trompeur : il

31. G. W. Stocking Jr, « After Tylor », *British Social Anthropology, 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995. La section dévolue à notre auteur a pour titre : « A. M. Hocart : The Boasian Ethnographer as Frazerian Diffusionist ».

ne retient ni le nominalisme du premier ni le comparatisme aveugle du second. S'il était permis de rapprocher l'anthropologie de la physique, notre auteur serait plutôt un Tycho Brahé doublé d'un Kepler, associant le talent d'observateur du premier à l'imagination théoricienne du second.

Pour voir qu'il en est bien ainsi, il faut se reporter aux premières pages de *Rois et courtisans*. Hocart y explique clairement que la méthode comparative ne consiste pas à collationner sans règle le plus grand nombre possible d'observations, mais à vérifier des hypothèses précises à l'aide d'observations choisies selon un protocole rigoureux. Le travail conceptuel et théorique doit précéder l'appel aux données de l'expérience. Contrairement à ce qu'imaginent les empiristes, une théorie ne résulte pas de l'accumulation d'observations, mais c'est elle qui rend possibles et fécondes les observations. C'est ce que montre l'histoire de la biologie : « La théorie de l'évolution n'est pas fondée sur la paléontologie; au contraire, c'est la paléontologie qui a pris son essor avec la théorie de l'évolution³². » L'anthropologie doit donc lui emboîter le pas. Au lieu de se cramponner aux faits, elle doit imaginer des hypothèses aussi générales que l'hypothèse darwinienne de l'évolution des espèces. Et c'est seulement ensuite qu'elle pourra analyser utilement les données de l'ethnographie et faire, si besoin est, de nouvelles observations.

Pour appliquer correctement la méthode comparative, il lui faudra alors travailler à l'échelle de la planète tout entière. Non qu'il s'agisse d'être exhaustif : ce serait impossible et d'ailleurs inutile. Contrairement à Frazer, on n'accumulera pas des myriades de faits singuliers empruntés indistinctement à tous les peuples de la terre. On fera une étude intensive de quelques ethnies particulières, qu'on s'efforcera de choisir au hasard dans chacune des grandes régions du monde, pour avoir un échantillon représentatif de la diversité humaine. C'est à l'aide de cette méthode que Hocart établit, dans *Rois et courtisans*, l'existence d'homologies et de transformations très éclairantes, montrant que la structure des États modernes dérive d'une organisation rituelle de diffusion mondiale, la concentration des rituels s'étant muée peu à peu en centralisation politique. Et c'est exactement avec la

32. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 89.

même méthode que son dernier livre établit la thèse de l'unité de tous les rites, déjà énoncée dans ses ouvrages antérieurs. Dans *Rois et courtisans*, il s'était surtout intéressé à l'unité structurale de ce qu'il nomme ici les rites totémiques et les rites cosmiques, et à la fusion des premiers au sein des seconds. Dans son texte posthume, il met l'accent sur l'unité des sacrements et cherche à montrer qu'ils viennent tous d'une même souche. Il parachève ainsi sa démonstration, car si les sacrements sont centrés sur les individus, ils ont le même caractère public et emploient les mêmes procédés que les rites totémiques ou cosmiques. Tous les rites sont apparentés et possèdent un ancêtre commun.

L'insaisissable structure de l'action rituelle

Ce point de méthode étant acquis, on n'en demeure pas moins décontenancé par l'analyse morcelée du rituel qui se manifeste tout au long des neuf premiers chapitres. Et la connaissance des travaux antérieurs de l'auteur, loin d'atténuer cette impression, aurait cette fois plutôt tendance à l'accentuer. Qu'on en juge. Hocart, qui a fait des études de philologie et fréquenté des esprits férus de biologie, compare volontiers son travail à celui d'un linguiste ou même d'un anatomiste, qui ont affaire à des systèmes organisés. Bien que diffusionniste, il soutient lui aussi qu'une culture forme un tout indissoluble, dont il convient avant tout d'étudier la structure³³. Étudier le rituel, selon *Rois et courtisans*, c'est en quelque sorte mettre au jour le squelette et les articulations des sociétés humaines. La royauté divine, affirmait déjà *Kingship*, n'est pas un conglomérat d'idées accidentellement réunies, mais un organisme dont les nombreuses parties sont interdépendantes³⁴. Aux Fidji, les épisodes du rituel ne sont pas simplement juxtaposés, ils sont imbriqués les uns dans les autres³⁵. On pourrait multiplier ce genre d'assertions.

Pourtant, malgré ses références à la linguistique et à l'anatomie, et bien qu'il ne cesse d'affirmer l'existence d'une structure commune aux divers rites et sacrements, Hocart ne décrit jamais

33. Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 53.

34. Hocart, *Kingship*, p. 236.

35. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 156.

cette structure. Il dresse seulement des listes, plus ou moins détaillées, de traits communs à tous les grands rituels, comme si une langue n'était qu'une suite de mots, un être vivant, un ensemble d'organes mis bout à bout. Dans son essai sur les castes, il montre bien comment les quatre *varna* font système, en se distribuant différentes fonctions exigées par une organisation sacrificielle³⁶, et dans *Rois et courtisans*, comment cette organisation rituelle peut se transformer en organisation politique³⁷. Mais il est seulement question de la division des charges cérémonielles entre les partenaires rituels, non de la structure même du rituel. Ce n'est pas tout. Hocart a donné quatre versions successives des traits communs aux rituels, sans qu'on voie clairement les raisons de ces changements. Une tendance au resserrement est suivie du plus grand émiettement, ici même, au chapitre 4.

Dans *Kingship*, on s'en souvient, il présente, pour la cérémonie d'installation du roi et les rituels qui en dérivent, une liste de vingt-six traits, étiquetés de A à Z. Mais cette coïncidence parfaite entre les motifs de base du rituel et les lettres de l'alphabet ne manque pas d'être suspecte. La liste pourrait être plus longue, puisqu'elle ne comprend pas les transgressions rituelles qui jouent un rôle si important dans de nombreuses monarchies sacrées ; ou plus courte, si elle regroupait, comme Hocart le fera ailleurs, plusieurs traits mineurs apparentés. Quant à l'ordre alphabétique des éléments, il n'est guère pertinent. On peut sans doute esquisser un vague scénario à partir de la liste dressée par Hocart, comme nous nous y sommes risqué un peu plus haut, mais sans pouvoir nous appuyer sur des indications expresses de l'auteur³⁸.

36. Hocart, *Les castes*, p. 69.

37. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 339 à 341, où sont présentés trois diagrammes isomorphes.

38. Le contraste est frappant avec l'usage que fait Propp du dispositif alphabétique dans sa *Morphologie du conte* (1928) qui date de la même époque. Il s'en sert pour construire une suite ordonnée de « fonctions » qui serait sous-jacente à tous les contes merveilleux auxquels elle fournirait un petit nombre de schémas narratifs prototypiques (cf. *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points, 1970, p. 130). Étant donné que le conte est lui-même d'origine rituelle (voir Propp, *Les racines historiques des contes merveilleux*, Paris, Gallimard, [1946] 1983), il serait sans doute fructueux de confronter le schéma de Propp avec la liste de Hocart.

Dans son manuel d'anthropologie, Hocart consacre tout un chapitre – le plus long des *Progrès de l'homme* – à l'analyse du rituel. Cette fois, les traits ne sont pas numérotés ni dénombrés, mais leur présentation est plus détaillée et assortie d'exemples. Elle est aussi plus systématique, car l'auteur procède à des regroupements – une quinzaine de traits environ – qui font apparaître une organisation et une hiérarchie entre des traits principaux et des traits secondaires. En revanche, rien n'est dit sur l'ordre et l'enchaînement des séquences rituelles, sinon que le bain cérémoniel est généralement un rite de clôture.

Le travail de resserrement est encore plus marqué dans *Rois et courtisans*, où le rituel est défini par cinq traits seulement, étiquetés de A à E : son but, le fait qu'il est la propriété d'un groupe, qu'il est régi par un principe d'imitation, qu'il comporte un festin et que certaines paroles doivent y être prononcées. Mis à part le festin, il s'agit de principes généraux qui gouvernent toutes les activités rituelles, non des composantes des rites eux-mêmes et de leur articulation. Le livre montre comment l'absorption des rites totémiques par les rites cosmiques, autrement dit la concentration des activités rituelles autour de la personne du roi³⁹, a fini par donner naissance à l'État moderne

39. Le passage des rites totémiques aux rites cosmiques est abordé dans les deux premiers chapitres du présent livre, mais de façon beaucoup moins claire que dans *Rois et courtisans*. Cette transformation ne consiste pas seulement à concentrer et à fusionner plusieurs rites claniques au sein d'un unique rite tribal. Elle revient, pour l'essentiel, à substituer, au sein de la tribu, une nouvelle forme de division du travail rituel à une autre plus ancienne. En effet, les rites totémiques supposent déjà une coopération et une coordination des clans au sein du groupe tribal. Car si chaque clan effectue un rite totémique dans un but spécifique (la multiplication des kangourous, l'obtention de la pluie, etc.), il ne le fait pas pour lui-même, mais pour l'ensemble de tous les clans (*Rois et courtisans*, p. 132). Quant aux rites cosmiques, ils assurent le bien-être du groupe grâce à l'action rituelle d'un personnage central, le roi ou le chef, mais aussi de plusieurs de ses « vassaux », qui ont la responsabilité de certains offices, et non plus, comme les clans, la charge d'entités spécifiques (p. 174). Alors que chaque clan effectue le même type de rite que les autres, mais pour des objectifs différents et complémentaires, le roi et ses assistants (prêtre, héraut, charpentier, etc.) accomplissent chacun une partie différente d'un même grand rituel de prospérité générale. Il s'ensuit qu'un système de solidarité horizontale et décentralisée, entre groupes familiaux, fait place à un système de solidarité verticale et centralisée, organisée autour du roi et de ses subordonnés.

centralisé; et comment la division du travail rituel (entre le roi et ses assistants), qui accompagne ce processus, a produit la différenciation des pouvoirs politique, religieux, militaire, économique, etc. Mais ni le rituel totémique, dont tout procède, ni le rituel étatique à quoi tout aboutit ne sont étudiés pour eux-mêmes. Tout se passe comme si la structure de base du rituel était une pure donnée de fait dont l'architecture interne n'avait pas d'explication. Il en est de même pour la division du travail rituel entre le roi et le prêtre, les hautes et les basses castes, etc. Hocart en prend acte et en décrit les formes, sans jamais en donner clairement les raisons.

Cette difficulté à mettre au jour la logique interne de l'action rituelle et son économie spatio-temporelle, explique sans doute ce qui, autrement, pourrait passer pour un coup de théâtre : le retour, dans le chapitre 4 du présent livre, à une liste d'une trentaine d'items, un peu plus longue que celle de *Kingship*, mais moins bien organisée, mêlant elle aussi principes généraux et rites particuliers, ajoutant certains éléments, en supprimant d'autres, sans que l'on aperçoive les raisons de ces changements. Le sacrifice humain, en particulier, qui figurait en bonne place dans l'ancienne liste, a disparu de la nouvelle. C'est d'autant plus étonnant qu'on le rencontre dans la plupart des chapitres et que Hocart s'apprête à le placer à l'origine de tous les sacrements.

*Les deux modèles de l'action rituelle :
procréation et immolation*

En revanche, et ceci compense en partie cela, notre auteur décrit toujours l'action rituelle comme étant dans son principe – c'est le premier trait de sa liste – un processus de mort suivie de renaissance. Si le rituel est, comme la procréation, source de vie, contrairement à elle, et à l'instar du sacrifice, il se livre à un jeu étrange avec la vie et avec la mort : donnant la mort pour donner la vie. Mais comment la mort peut-elle être source de vie? Cette question, Hocart évite de la soulever, car manifestement, il n'en a pas la réponse. Il note simplement que, dans maintes organisations dualistes, la vie et la mort, le bien et le mal, loin de s'exclure, représentent chacun la moitié de la société. Preuve, dit-il, que leur opposition n'est pas aussi absolue qu'on l'imagine en Occident.

Soit ! Mais, encore une fois, à quoi le mal est-il bon ? Si le rituel est un procédé visant à obtenir un surcroît de vie, pourquoi et comment les hommes ont-ils pu imaginer que la mise à mort rituelle était le procédé le plus approprié ? Pour toute réponse, l'auteur de *Rois et courtisans* nous livre un franc aveu d'ignorance : « Personne n'a jusqu'ici la moindre idée sur l'origine de cette conviction [...] On peut seulement remarquer que ce procédé générateur de vie existe dans le monde entier, tout juste comme la notion de vie⁴⁰. » Pourtant, ce n'est pas du tout la même chose de mettre hors d'état de nuire un dangereux criminel ou une bête féroce que d'immoler une victime sacrificielle. C'est même tout le contraire, car la victime est généralement sacrée ou parfois même divine. Hocart note ce paradoxe mais s'avoue impuissant à le résoudre : « Pour étrange que puisse paraître le fait que des hommes tuent un être considéré comme un bienfaiteur et un dieu, il importe de s'habituer à cette idée, car elle est fondamentale⁴¹. »

Cette énigme n'est toujours pas résolue dans son dernier livre, et c'est sans doute l'explication de l'étrange retournement auquel on assiste au tout début du chapitre 11, et qui travaille une bonne partie de la deuxième moitié du texte. Hocart vient d'établir – par un raisonnement que nous allons reprendre dans quelques instants – l'origine sacrificielle de tous les sacrements. Mais il semble éprouver un scrupule, et prêt à remettre en question une bonne part de sa démonstration. « Le fait – si fait il y a – que le meurtre de l'Homme soit à l'origine de tous les sacrements ne veut pas dire qu'il soit le premier rituel ayant jamais existé. Il a dû émerger à partir d'un rituel encore plus ancien, probablement centré sur l'accouplement sexuel de personnes vivantes. Le meurtre de l'Homme lui ajouta le thème additionnel de la mort et de la renaissance. »

Ce revirement est surprenant. Hocart vient d'évoquer le sacrifice du cheval en Inde, qui est *suivi* d'un accouplement de la reine avec le cheval mort. Ce rite montre que l'élément sexuel, qui est une composante de presque tous les grands rituels, est secondaire et que l'élément de base, sur lequel il vient se greffer, est de nature sacrificielle. Il n'y a aucune raison de renverser cette hiérarchie.

40. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 109.

41. *Ibid.*, p. 127.

D'autant que l'union de la reine et du cheval est une forme de mariage sacré, alors qu'un simple accouplement de personnes vivantes n'est pas, en tant que tel, un acte rituel.

On voit bien pourquoi Hocart souhaiterait accorder la pré-séance à l'élément sexuel : c'est qu'il est naturellement source de vie, alors que la capacité du sacrifice à donner la vie est une redoutable énigme. Mais il a aussi une autre raison de mettre l'accouplement au premier plan, qui est liée, cette fois, à l'organisation rituelle de la société. Deux modèles sont ici aussi en concurrence : celui de la monarchie sacrée, c'est-à-dire du groupe rassemblé autour de la figure du roi, et celui de l'organisation dualiste, c'est-à-dire du groupe divisé en deux moitiés complémentaires – souvent considérées comme masculine et féminine – de partenaires rituels. Si l'organisation dualiste est antérieure à la monarchie sacrée – thèse qui s'accorde bien avec l'antériorité des rites totémiques sur les rites cosmiques, admise dans les deux premiers chapitres du livre –, on conçoit que l'accouplement rituel puisse être antérieur à la mise à mort sacrificielle.

Mais il ne faut pas oublier que la complémentarité des moitiés n'est pas seulement celle de l'homme et de la femme, c'est aussi, nous venons de le voir, celle de la vie et de la mort, du bien et du mal et – nous l'avions vu plus haut – celle du dieu et du fidèle, de la victime et du sacrificateur. Du reste, la composante sacrificielle des organisations dualistes est si peu négligeable que Hocart lui-même termine son livre par l'hypothèse qu'une de leurs principales fonctions serait de se fournir mutuellement des victimes.

Bref, les deux modèles d'organisation et de rites sont étroitement liés, et toute la question est de parvenir à les combiner et à les hiérarchiser. Ce travail reste à faire, mais une chose paraît certaine : le sacrifice n'est pas un élément additionnel et ne peut pas l'être si la structure de base de tout rite est de type mort suivie de renaissance. C'est seulement au moment de la renaissance que l'accouplement peut venir s'ajouter à la composante sacrificielle. Un exemple que Hocart affectionne montre bien son caractère secondaire. « Cette nouvelle naissance est dramatisée par les Igbo : le nouveau roi est descendu dans une tombe ; puis on lui ordonne de se lever dans un corps blanc et

reuisant. M. H. Clifford me dit que le roi des Igala renaît de dessous la jupe d'un homme habillé en femme, le père étant représenté par un autre homme⁴². » C'est seulement après avoir « tué » le roi que les hommes peuvent procéder à ce simulacre d'accouplement.

Les premiers rois furent des rois morts

Venons-en au chapitre 10, qui contient les idées les plus neuves de Hocart, et par lequel il est nécessaire de finir. C'est la partie la plus théorique de l'ouvrage, et l'on peut reconstituer ainsi le raisonnement de l'auteur. Le point de départ est l'unité de tous les rites, qui ressort de leur étude comparative, et du fait qu'il n'existe aucun motif rituel qui soit propre à l'un d'entre eux. Cette parenté conduit à dresser leur arbre généalogique et à leur chercher une souche commune. Puisqu'ils proviennent tous du rituel d'installation du roi, il s'agit de savoir quelle est la forme originelle de la cérémonie royale. Cela revient à rechercher la partie la plus éminente et la plus caractéristique de cette cérémonie, puis à remonter à sa source.

La comparaison des sacrements fait d'abord apparaître deux solutions possibles : le mariage et les funérailles, au cours desquels on met en œuvre une grande partie du rituel, alors que les autres sacrements n'en utilisent que certains éléments. Mais la seconde solution est la meilleure, car chaque sacrement (de naissance, d'initiation, de mariage, etc.) élève son bénéficiaire à un rang supérieur, et la promotion suprême a lieu lors des funérailles. D'où une première difficulté. Comment la royauté pourrait-elle commencer par des funérailles ? Comment celles-ci pourraient-elles être de nature royale, demande Hocart, s'il n'y a pas encore de royauté ? À la seule condition, répond-il, que les premiers rois aient été des rois morts. Cette hypothèse serait absurde si le roi était par nature un chef politique. Mais la première fonction du roi n'est pas de gouverner mais de régner, elle consiste à être le personnage central de tous les grands rituels, comme l'est précisément le mort – et non l'officiant principal – dans n'importe quel service funèbre.

42. Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 167-168.

Or, si tous les hommes meurent, tous ne deviennent pas rois. Et puisque la mort naturelle ne suffit pas à faire un roi, il faut que l'homme qui est choisi pour exercer cette charge soit mis à mort rituellement. C'est d'autant plus vraisemblable que la cérémonie d'installation, nous le savons bien, comprend toujours une mise à mort fictive suivie de renaissance. Puisque l'on fait semblant de tuer le roi, c'est qu'autrefois on le tuait réellement. On devenait roi en mourant comme victime sacrificielle, et le sacrement originel, le rite-souche auquel tous les autres rites se rattachent, est donc le sacrifice humain.

Ce résultat à la fois confirme et renverse la théorie frazérienne. Le régicide n'est plus seulement une issue fatale, il est au principe même de la royauté. Chez Frazer, on tue le roi ; chez Hocart, on tue un homme pour qu'il devienne roi. Dans le *Rameau d'or*, le règne s'achève par la mise à mort ; dans *Social Origins*, il commence par elle. D'un côté, la mise à mort, même ritualisée, est négative. Elle vise seulement à chasser le mal : les forces déclinantes du roi qui, par contagion, peuvent entraîner un déclin général de la société, ou les souillures, répandues dans le groupe, que le roi bouc émissaire emporte avec lui. De l'autre, elle est source de vie et même génératrice du sacré et du divin, qui sont les propriétés caractéristiques du roi une fois qu'il est investi de ses fonctions.

La thèse de Hocart peut sembler audacieuse, mais elle est corroborée par des données récentes. Par exemple, chez les Evhé, dans le sud du Togo, nous dit un africaniste qui semble ignorer les travaux de notre auteur, la durée de sept ans qui s'écoule entre l'installation du roi-prêtre et sa mise à mort rituelle « peut être considérée comme une période d'initiation à la royauté, et le règne effectif commence lorsque le roi se trouve dans l'au-delà⁴³ ». Autrement dit, le vrai roi est un roi mort.

La solution sacrificielle

Les faits donnent raison à Hocart, mais laissent subsister une énigme. Car, si le sacrifice humain est bien le sacrement origi-

43. L. de Heusch, 1990, « Introduction » à « Chefs et rois sacrés », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 10, p. 17.

nel, s'il est la source de la royauté et de toutes les institutions qui en dérivent, s'il est bien, comme son étymologie le suggère, générateur du sacré et, par suite, non seulement des rois mais des dieux eux-mêmes, d'où lui vient une telle puissance ? De nombreux mythes racontent que tous les biens culturels, voire l'univers tout entier, sont issus du corps d'une victime. Or, la thèse de Hocart n'est pas loin d'accréditer cette idée. Pour s'assurer qu'elle ne participe pas d'une illusion collective, il faudrait expliquer dans quelles conditions et pour quelles raisons la mise à mort d'un homme, loin d'être un acte négatif ou de se réduire à un moindre mal, pourrait non seulement passer pour la source de la civilisation, mais être réellement la base du lien social et de toutes les institutions et les représentations qui le soutiennent et l'entretiennent.

Or, nous l'avons vu, Hocart tend à éluder ce problème. Alors que l'usage combiné de l'observation et du raisonnement le conduit à faire du sacrifice humain la matrice de toute la culture, on ne trouve, dans ses écrits, pas même l'ébauche d'une théorie de ce rite sanglant dont les origines, dit-il – et c'est presque le mot de la fin – restent très obscures (*cf.* chapitre 19). De toute évidence, c'est à son corps défendant qu'il a dû lui reconnaître, à la fin de sa vie, un rôle de premier plan. Détail significatif, même dans son dernier livre, on remarquera qu'il utilise le moins possible le terme « sacrifice », auquel il préfère celui de « sacrement », car, dit-il, bien que les deux mots aient des sens voisins, le premier, qui avait à l'origine une extension très large, est maintenant fâcheusement associé à l'idée d'égorgeement d'une victime, c'est-à-dire à un épisode particulier du rituel qui est loin d'être le plus important⁴⁴ ! Ce qui ne l'empêche tout de même pas de reconnaître en fin de compte à cet épisode la place éminente de sacrement originel.

À vrai dire, Hocart n'a pas attendu les toutes dernières années de sa vie pour intégrer le sacrifice dans sa théorie générale du rituel et même pour lui accorder, en un certain sens, une place centrale. Sa définition du rituel, comme « organisation dont le but [est] de contribuer à la vie, à la fertilité, à la prospérité – en

44. Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 175. Et ici même, chapitre 5.

ôtant la vie à des objets qui en regorgent pour la communiquer à d'autres moins bien pourvus⁴⁵ » –, n'est rien d'autre qu'une description de la mise à mort rituelle et des effets bénéfiques qui en sont attendus. Mais cette définition implicite du sacrifice fait de lui un simple transfert de vie. Sauf régression à l'infini, elle suppose que certains êtres sont, par nature, dotés de vertus propres, mais transférables à d'autres êtres. Or cela contredit un principe fondamental du rituel, suivant lequel il n'existe pas de personne ou d'objet « possédant une vertu inhérente à soi-même », et aux termes duquel tout être doué d'un pouvoir l'a acquis « par la consécration, c'est-à-dire après avoir reçu "la vie" » au cours d'une cérémonie appropriée⁴⁶. Si le sacrifice humain est bien le sacrement originel, ce principe nous invite à penser la mise à mort rituelle non pas comme *transfert* de vie, mais bien comme *source* de vie.

Mais c'est ce dernier pas que Hocart n'arrive décidément pas à franchir, ni avant ni après avoir découvert que les premiers rois furent des rois morts, et le sacrifice générateur de la royauté sacrée et de toutes les institutions subséquentes. Sans doute écrivait-il, dans son manuel, que « le rituel tout entier est fondé sur cette notion que nul objet ne possède par soi-même une vertu inhérente ». Mais il ajoutait aussitôt : « Le but essentiel du rituel est précisément de transférer le pouvoir d'un récipiendaire à un autre », ouvrant ainsi la voie à une régression interminable, qui deviendra explicite dans le chapitre 10 de son *opus post-humum*. Ce dernier a beau être intitulé « L'origine des sacrements », il étudie en fait leurs transformations, en remontant, il est vrai, aussi loin que possible dans le passé – et même en reconstruisant une forme hypothétique de cérémonie royale primitive –, mais sans jamais pouvoir atteindre un terme vraiment premier. Car si l'on n'est pas roi par nature, mais seulement à titre de victime sacrificielle, comment acquiert-on, au préalable, le statut de victime digne d'être immolée ? Nul n'étant sacré par lui-même, il faut supposer un rite de consécration de la victime. Mais alors le sacrifice proprement dit, c'est-à-dire la mise à mort cérémonielle, n'est plus le rite primordial, et ainsi de

45. Hocart, *Rois et courtisans*, p. 71.

46. Hocart, *Les progrès de l'homme*, p. 225. Et ici même, chapitre 3.

suite⁴⁷. Ce n'est pas tout. Car si tout rite suppose un autre rite qui, à son tour, suppose une société déjà instituée, on ne peut plus soutenir, non plus, la thèse de l'origine rituelle de la société.

Pour sortir de ces apories, il faudrait pouvoir remonter jusqu'à une matrice pré-rituelle de la société, c'est-à-dire découvrir un processus spontané propre à engendrer les rites eux-mêmes qui constituent l'infrastructure de la vie sociale, à commencer par le sacrifice humain qui en est la souche ou la forme canonique. Or deux auteurs au moins, l'un antérieur, l'autre postérieur à Hocart, ont le mérite d'avoir affronté cette difficulté : Sigmund Freud et René Girard. Voyons en quelques mots comment ils font progresser la question.

C'est à la veille de sa mort, en 1939, que Hocart a découvert que c'était la mise à mort rituelle qui élevait un homme au statut de roi, faisant de lui le personnage central de toutes les cérémonies collectives, le pivot ou la clef de voûte du groupe social. Or c'est à la même époque que Freud, disparu lui aussi en 1939, reprend et approfondit, dans *Moïse et le monothéisme*, sa théorie du lien social fondé sur le meurtre du Père, déjà présentée dans *Totem et tabou*. Pour l'un comme pour l'autre, donc, la société se forme et s'organise autour d'un cadavre, et plus précisément celui d'une victime. Mais, chez Hocart, il s'agit d'une victime mise à mort rituellement par un sacrificateur, chez Freud, de la victime d'un meurtre collectif spontané. L'anthropologue

47. Hocart propose une réponse ingénieuse à cette objection. L'Homme – c'est-à-dire la victime sacrificielle – est tué rituellement et, par là même, devient Roi; sa vie est transmise à un enfant, né après sa mort, qui en grandissant devient le nouvel Homme destiné à être tué, et ainsi de suite. Une fois en place, le système peut se perpétuer indéfiniment, chaque victime désignant, ou plutôt engendrant, son propre successeur – dont il reste seulement à déterminer l'identité à l'aide d'une procédure appropriée.

Mais ce dernier point est capital. Car, à bien regarder les choses, on a moins affaire à un rite unique qu'à deux rites conjugués : un rite sacrificiel conférant la royauté *post mortem* et un rite divinatoire sélectionnant une nouvelle victime. Sur le plan du mythe, le roi mort est censé choisir son successeur; mais sur le plan du rite, c'est lui qui est choisi par une procédure de sélection autonome.

L'hypothèse de Hocart ne suffit donc pas à régler le problème de la consécration de la victime. En revanche, elle accentue le caractère intrinsèquement sacrificiel de la royauté, puisque le règne du roi mort s'y manifeste essentiellement par le « choix » d'une nouvelle victime : devenu divin, le roi mort exige la répétition et la perpétuation du sacrifice qui a rendu possible son apothéose.

remonte aux *commencements* de la vie sociale, le psychanalyste, à ses *origines*. L'un décrit les premières formes sacramentelles de la vie collective, l'autre, leurs racines psychologiques et historiques. Leurs démarches sont à la fois très proches et différentes, l'une beaucoup plus prudente, l'autre plus ambitieuse.

Dans sa recherche des fondements rituels de la vie sociale, Hocart voit bien la nécessité de déduire tous les sacrements, attestés par l'ethnographie et l'histoire, non de l'un d'entre eux pris en particulier, mais d'une souche commune qui leur est extérieure. Mais cette souche est encore un autre sacrement, plus ancien et prototypique : elle a le même statut qu'une langue hypothétique disparue dont on postule l'existence pour comprendre les propriétés des langues accessibles à l'observation, sans expliquer pour autant l'origine du langage. Freud, en revanche, cherche la source même de l'organisation sociale et de ses formes rituelles, et il voit bien que, pour y parvenir, il faut se placer dans un état pré-culturel situé en amont des rites et des institutions, et permettant d'en faire, ou d'en refaire, la genèse. Son ambition est légitime, et il faut la mettre à son crédit. Mais sa méthode a deux défauts importants : celui de vouloir tirer, d'un événement unique et exceptionnel, toute l'histoire familiale, religieuse et politique de l'humanité, et celui de présupposer la principale des structures que cet événement est censé engendrer, à savoir la relation œdipienne, déjà implicitement présente dans la horde primitive.

Pourtant, en dépit de ces faiblesses, le travail de Freud reste une importante contribution à la science. À bien regarder les choses, il décrit moins les traces obsédantes d'un crime originel inexpiable qu'il ne montre comment les sociétés se défont et se refont sous l'effet de causes générales et récurrentes, et comment elles repassent périodiquement par un point fixe, en commémorant rituellement, ou même en reproduisant spontanément, la scène primitive. En effet, sans le dire expressément, *Moïse et le monothéisme* laisse entrevoir que le meurtre fondateur n'est pas un événement sans précédent ni retour possible, mais qu'il pourrait se répéter à chaque fois que des conditions génériques se trouvent à nouveau réunies.

Malheureusement, Freud lui-même n'aura pas le temps de développer cette découverte tardive ni même de l'apercevoir clairement, et ses successeurs négligeront de la reprendre et de

l'approfondir. Psychanalystes et anthropologues s'entendront, au contraire, pour jeter un voile pudique sur cette partie de son œuvre. Aussi faudra-t-il attendre le début des années soixante-dix pour voir un esprit libre rouvrir, en étudiant la tragédie grecque, un dossier abandonné depuis 1939, retrouver les meilleures intuitions de Freud et de Hocart, et découvrir les moyens de bâtir avec elles la première théorie plausible des origines violentes des sociétés humaines.

Nous voulons parler de René Girard qui, dans *la Violence et le sacré* (1972), jette les bases d'une théorie générale des formes élémentaires de la vie religieuse et sociale, sans remonter vers un improbable rite primordial dont tous les autres seraient issus, ni vers un événement préhistorique qui aurait laissé son empreinte sur toutes les sociétés présentes ou passées, mais en mettant au jour un mécanisme universel et intemporel, dont les opérations et les effets peuvent se réactiver indéfiniment, et qui constitue une matrice permanente, pré-rituelle et pré-institutionnelle, des rites et des institutions.

Ce n'est pas le lieu d'exposer en détail les analyses et les raisonnements de Girard. Rappelons seulement que la crise sacrificielle et sa résolution violente ne sont ni des événements ni des institutions archaïques, mais des formes génériques de déstructuration et de restructuration du tissu social, qui peuvent resurgir à tout moment de l'histoire d'un groupe humain quelconque, car elles sont dues à des causes générales et permanentes, sous-jacentes à toutes les institutions.

Dans cette perspective, et pour revenir sur la bataille qui opposait jadis partisans de la diffusion et partisans de la convergence, on pourrait dire que la théorie freudienne, qui entend dériver toutes les institutions d'un crime originel singulier, donne une explication ultra-diffusionniste, au demeurant peu vraisemblable, de leur parenté structurelle, alors que la théorie girardienne l'explique par un phénomène de convergence, beaucoup plus intelligible, qui n'exclut d'ailleurs pas la diffusion mais contribue à l'éclairer. Si les sociétés ont pu s'emprunter des rites et des institutions, c'est qu'ils constituent, comme le mécanisme victimaire qui les a produits, des solutions appropriées à des problèmes similaires que les unes et les autres ne peuvent pas manquer de rencontrer.

Nous laissons au lecteur le soin de démontrer que le mécanisme victimaire permet aussi de combiner facilement organisation dualiste et royauté sacrée : les deux moitiés opposées, la mauvaise et la bonne, correspondant respectivement aux deux visages successifs de la victime émissaire avant et après son immolation.