Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

123 | 2016

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2014-2015)

Anthropologie religieuse

Anthropologie religieuse

Conférences de l'année 2014-2015

Renée Koch Piettre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1429>

DOI : 10.4000/asr.1429

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 83-90

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Renée Koch Piettre, « Anthropologie religieuse », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 12 juillet 2016, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1429> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1429>

Tous droits réservés : EPHE

Nous avons poursuivi l'enquête sur l'*aidôs* grecque en consacrant l'essentiel de l'année à l'examen de la carrière, du personnage et de l'entourage d'Alcibiade. Nous partions en effet de l'hypothèse d'une mutation historique de cette émotion qui touchait jusque-là des valeurs aristocratiques et civiques fondamentales.

La conférence d'introduction a d'autre part donné lieu à des lectures commentées de passages de Franz Boas et de Karl Meuli, dont nous avons notamment élaboré des traductions françaises à destination de nos étudiants.

A. L'impudence d'Alcibiade, un tournant historique dans la conception de l'*aidôs* grecque

Aidôs, le nom grec de la pudeur ou vergogne, est une émotion à la fois très intime et suscitée par et dans la relation à autrui. Avec elle le *soi* peut affleurer, se manifester – on rougit – sous la conscience plus ou moins obscure ou consciente du regard de l'autre. Cette manifestation réveille une frontière (voir la notion psychologique de « moi-peau »). Elle rappelle la limite du supportable et peut confiner au dégoût et à l'horreur (gr. *bdelussô*, *stugeô*). L'honneur en est le versant social. Quand l'*aidôs* bafouée se renverse en honte (gr. *aischunê*), dans le même mouvement elle se perd. Les situations qui la mettent à l'épreuve sont toujours celles qui risquent de faire d'autrui les témoins d'une exhibition de ce qui doit rester enfoui dans l'intime. Mais nous avons vu aussi qu'il est des formes de franchissement de la frontière ainsi posée qui lient étroitement, d'un intérêt commun de nature religieuse, l'auteur de l'effraction et celui qui la subit : l'hospitalité (voir Ulysse s'introduisant au cœur du palais d'Alcinoos), le mariage (qui introduit au foyer une étrangère et la fait dépositaire et gardienne de l'*aidôs* de son époux et de sa maisonnée), la supplication (où c'est le dieu qui est lié par l'effraction du suppliant réfugié sur son autel), mais aussi le rire qui, dans la comédie, avec la caution de Dionysos, entraîne une collectivité entière vers une complicité dont la victime ne saurait s'offusquer sans se trahir davantage.

Notre approche de cette émotion dans sa version grecque nous a permis pendant les deux années précédentes 1) de déplacer la question du religieux : si pour Durkheim le religieux c'est le social, comment l'individu l'assume-t-il ? Il ne s'agissait pas de revenir à la religion intérieure, mais de tirer les leçons de l'intérêt actuel pour l'étude des émotions sans perdre les acquis de la socio-anthropologie ; 2) de tester certaines formes grecques d'une transgression licite ou illicite, admise ou non, de l'*aidôs* (transgressions rituelles, bouffonneries comiques, provocations philosophiques).

Au cours de l'année universitaire 2014-2015, poursuivant cette enquête, nous avons postulé une crise décisive et un brouillage des frontières de l'*aidôs* à un moment précis de l'histoire grecque, incarné par le célèbre Alcibiade. Nous avons examiné comment toute une phénoménologie de la rupture de l'*aidôs* – impudicité, atteinte à l'honneur du foyer, exhibition de l'intime, sacrilège, confusion de l'*oikos* et de la cité, des biens propres et des biens publics ou de l'allié et de l'ennemi, dissolution des serments et des traités – traduisaient dans la carrière d'Alcibiade une mutation intellectuelle, morale et politique dont les effets sur l'individu se diffusent d'emblée dans la société et bouleversent le destin collectif.

Tout le comportement d'Alcibiade a consisté en effet, selon ses contemporains (Thucydide, Andocide, Platon, Xénophon, des socratiques divers dont Eschine, ou encore Aristophane et le Pseudo-Lysias) et ses biographes (Diodore, Cornelius Nepos, Plutarque), dans le sillage des sophistes, à choquer, à briser les tabous, à renverser l'ordre établi, tout en suscitant une fascination et même un amour mortifères. Il semble donner raison à l'un des chefs d'accusation qui fut lancé contre son maître Socrate : celui de « corrompre la jeunesse ». L'idée de corruption nous renvoie en effet à un groupe lexical à la sémantique très riche en grec ancien. Le verbe *phtheirô* signifie détruire ou laisser se perdre, se gâter, ou gâter, corrompre, par exemple par des présents, ou encore altérer par le mélange ce qui était pur. Le substantif *phthora* devient en physique la dissolution de la matière et du vivant, comme le corollaire et l'opposé du naître et du devenir¹, et dans son acception morale désigne la corruption ou le viol. Le composé *diaphtheirein* fut utilisé par les accusateurs de Socrate qui lui reprochaient de pervertir les jeunes gens ; cependant que la *diaphthora* peut en littérature médicale se rapporter à l'état de putréfaction d'un fœtus. Le sens est donc aussi bien matériel que moral. La perte et la destruction saisissent le vivant ou le composé matériel dans leur principe, dans le lieu même de leur formation et de leur croissance, pour les conduire à la décomposition, à la dissolution morale ou à la mort. La dimension sociale éventuelle de ce principe n'est qu'implicite, mais aussi bien évidente, comme en témoignent la condamnation à mort de Socrate ou les conséquences catastrophiques que la légende grecque prêta à la séduction et au rapt d'Hélène par le Troyen Pâris. On entrevoit par là le raccourci pouvant par exemple conduire un dévoiement sexuel du principe même de l'être au principe de la dissolution et de la corruption individuelles autant que collectives.

Donnons ici quelques exemples :

Alcibiade, beau et brillant à faire tourner les têtes, zézayait un peu en parlant, mais cela semble-t-il ajoutait à son charme. Il disait ainsi *kolax*, le « flatteur », au lieu de *korax*, « corbeau » (oiseau qui, pour les Grecs, entre autres connotations – dont la divination – évoquait la mort ignoble de celui dont le corps n'a pu être enterré ou brûlé) : proposons ce trait comme emblématique du rapport que nous

1. Un traité d'Aristote s'intitule *Peri geneosês kai phthoras* : « Sur le devenir et la ruine », « Sur la naissance et la corruption »...). *Phthora* peut renvoyer à l'avortement.

venons d'évoquer entre le principe de la corruption morale et celui de la décomposition des corps².

Alcibiade bafoua sa propre alliance maritale : ayant souffleté à la suite d'un pari un homme riche et très considéré, pour s'excuser il se rendit ensuite à sa merci, et son repentir eut tant de séduction qu'il obtint encore en mariage la fille de son honorable victime ; une fois que celle-ci l'eut rendu père d'un garçon, il prétendit réclamer le doublement de la dot, comme si le fait d'avoir honoré son épouse de sa fécondité méritait salaire³.

Il exerçait un pouvoir discrétionnaire d'humilier, jusqu'à couper la queue, sans autre motif que la fantaisie d'enlaidir, à un chien admiré de tous⁴.

Il se conduisit dans les affaires publiques comme s'il s'agissait de ses affaires privées, séduisant à la tribune comme au lit, utilisant les biens de l'État pour enrichir ses amants, les trésors des temples ou ses relations diplomatiques pour briller lui-même aux yeux des Grecs, fournir sa table ou ses écuries, ou plaçant à la tête de sa flotte, en son absence, un ami intime dénué de compétence militaire qui provoqua une débâcle irréparable⁵.

Un trait frappant du personnage est son adaptabilité, qui confine à la perte d'identité : grand seigneur fréquentant des vauriens, Athénien un jour, Spartiate ailleurs, Perse enfin, ce caméléon brouille toutes les distinctions⁶. Peut-on suggérer un parallèle entre ce trait et une curieuse particularité du cercle des « socratiques »⁷ : l'attribution de nombreux textes et dialogues, dont on connaît au moins le titre, circulait d'un nom d'auteur à un autre, les personnages titres des uns pouvant eux-mêmes apparaître comme auteurs d'autres textes ? Nous avons particulièrement examiné les relations entre Socrate et Alcibiade telles qu'elles peuvent se lire dans Platon, Xénophon ou Eschine de Sphettos.

On ne connaît que trop bien, enfin, la responsabilité qui fut attribuée à Alcibiade dans l'affaire dite des hermocopides et dans la parodie des mystères d'Éleusis, à la veille de son départ à la tête de la flotte athénienne pour l'expédition de Sicile. Avec lui les « affaires des dieux » quittaient leur position privilégiée et débordaient des barrières du sacré pour aller souiller la cité, pourrir le politique et démanteler le réseau d'allégeances qui formaient la thalassocratie athénienne. Les remparts les plus saints, ceux des serments et des traités, semblaient dans la confusion (*sugchusin horiôn*)⁸.

2. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 1, 7. Nous avons essayé d'évaluer une série d'articles et un ouvrage consacrés par Michael Vickers à une interprétation de plusieurs comédies d'Aristophane comme incluant des parodies, à sous-entendus obscènes, de ce tour de langage particulier d'Alcibiade. Voir le compte rendu critique de Ian C. Storey à M. VICKERS, *Pericles on Stage : political comedy in Aristophanes' early plays*, University of Texas Press, Austin 1997, sur le site de Bryn Mawr Classical Review, 97.9.15.

3. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 8.

4. *Ibid.*, 9, 1-2.

5. Voir par ex., *ibid.*, 7, 3 ; 13, 3

6. Nous avons noté qu'en latin le scrupule indiqué par le mot *religio* supposait justement la distinction qui permet le recul du choix (*eligere*) autant que la capacité de dilection (*diligere*, « aimer »).

7. Voir les fragments réunis par G. GIANNANTONI : *Socratis et Socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni*, Bibliopolis, Naples 1990, 4 vol.

8. *Ibid.*, 14, 2 et suivant.

Le mauvais présage que parut procurer la coïncidence entre le retour d'Alcibiade vainqueur à Athènes et la célébration de la fête des Plyntéries, au cours de laquelle la statue d'Athéna restait voilée⁹, nous a amenés enfin à reprendre le dossier de cette fête. Voiles et dévoilements scandaleux ou à contretemps jalonnent la carrière d'Alcibiade (voir le discours que lui prête le *Banquet* de Platon, ou le rêve où il se voit habillé du vêtement de sa maîtresse juste avant sa mort)¹⁰ et peuvent offrir une clef d'interprétation de ce destin qui se confondit avec celui de sa cité.

B. Conférence d'introduction proposée au niveau Master

Nous avons proposé et commenté des traductions et des analyses de Frank Boas, à partir de textes tirés de *Race, Language and Culture*, et de Karl Meuli, « Griechische Opferbräuche ».

Nous livrons ici deux exemples de ce travail. Le premier illustre la complexité des entités animiques dans une culture particulière et la nécessité des relevés *emic* les plus précis possibles avant toute analyse. Le second traduit de l'allemand l'esquisse d'une historiographie de l'étude du sacrifice (le sacrifice grec servant de pierre de touche) et l'annonce d'une étude comparative intégrant les données de l'ethnologie et de la préhistoire, qui pose aussi la question du fameux partage prométhéen.

1) Franz BOAS, « The concept of the soul among the Vandau » [1920¹], repr. dans *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York 1939, p. 608-611

Résumé du contenu (les crochets [] sont de notre fait) :

Ces renseignements sont recueillis par Boas en 1919, de la bouche d'un jeune Africain Mundau alors étudiant à New York. Cet étudiant parlait aussi bien la langue chindau que le zoulou. Les Vandau sont une population de l'Afrique orientale portugaise. Chez les Vandau, la « vie » est appelée *vyomi* [A], terme abstrait.

Un homme vivant a un corps, *muvi* [B] et un *bvuli* [C] vivant et indestructible, non indissolublement lié au corps, le même terme désignant aussi l'ombre d'un objet. [C] apparaît dans les rêves, quitte le corps, n'est jamais malade. À la mort, la vie *vyomi* [A] reste avec *bvuli* [C] et devient *mulu'ngu* ou *mudjimu* [D] (une des étymologies du terme zoulou correspondant signifie « errer »), qui a la forme et la personnalité du mort, et peut aussi être appelé *bvuli* [C], quand on veut dire qu'il s'agit d'une sorte d'ombre inconsistante, une image du mort. Deux autres termes qui le désignent, *moya* [E] et *mp'ep'o* [F], signifient vent, air, parce qu'il ne peut être touché. Il conserve le nom du défunt, est immortel et ne peut renaître. Chaque famille a ses propres *mudjimu* [D].

Quand tous les proches sont morts et que [D] est oublié, ou quand il émigre dans une tribu étrangère, il devient *dzok'a* [G], mot qui renvoie au grondement guttural

9. Plutarque, *Alcibiade*, 34, 1 ; Xénophon, *Hellénique*, I, 4, 12.

10. Plutarque, *Alcibiade*, 39, 1 ; l'auteur préserve un peu plus loin dans le chapitre le détail du manteau qu'Alcibiade enroula à son bras avant de se précipiter hors de sa maison en flammes.

que fait entendre une personne possédée pour la première fois. Comme son nom n'est plus connu, il peut le révéler quand il entre en contact personnel avec un vivant. Il peut se présenter sous une forme plus faible *tšilo'mbo* [H], qui apporte l'infortune, on peut dire aussi *k'ombo* [I], « courbé, gauchi », parce qu'il courbe, gauchit le chemin de la vie. [H] accompagne et dirige des hommes médecines [J], [K], [L], qui conseillent et soignent les malades par l'utilisation d'herbes et d'os prophétiques. Le *dzok'a* [G] possède le *nyamsolo* [M], dont le nom renvoie à *nya*, « tête ». Avec son assistance en effet, on peut avoir prise sur le *mudjimu* [D] qui cause la maladie, l'empêcher de s'enfuir et le forcer à entrer dans le corps d'un *nyamsolo* [M] et parler par la bouche de ce dernier, sans que [G] y participe. Une légère indisposition de quelqu'un signale que son grand-père souhaite indiquer un désir : alors [G] de [M] force le *mudjimu* [D] du grand-père à entrer dans le corps de [M], [D]-[C] dit son nom et son désir, et dès que c'est fait le *nyamsolo* [M] éternue et chasse ainsi [D] de son corps.

Le [D] d'un parent ne cause pas de maladie sérieuse. Mais le [D] d'un étranger (= [G]) cause des maladies graves. Il faut alors lui offrir des cadeaux pour lui faire lâcher prise. Dès que [G] par la bouche de [M] a exprimé son acceptation des présents, [G] envoie ses assistants [N] qui déposent les présents dehors dans l'herbe. Puis [M] éternue et chasse le [D] étranger (= [G]). Noter que le *mudjimu* [D] étranger (= *dzok'a* [G]) ne peut attaquer que le corps *vyomi* [B], jamais l'âme *bvuli* [C]. Il essaye d'étrangler le patient, de briser sa nuque ou de le tuer d'une manière ou d'une autre, souvent de la même manière que celle qui a causé sa propre mort. Un *dzok'a* [G] d'une tribu étrangère porte le nom qui le désigne dans la langue étrangère [G'], ou le nom même de la tribu.

Généralement on acquiert un *dzok'a* [G] sans le vouloir : par exemple on se promène, on rencontre accidentellement un [G] qui vous accompagne ensuite, on tombe alors malade, et il faut appeler un *nyamsolo* [M] qui tâche de repousser le [G]. Mais la personne peut vouloir le conserver, et dans ce cas, après initiation elle devient elle-même [M].

Il y a des *nyamsolo* [M] qui sont possédés de dix à quinze [G]. Lors de l'initiation, [G] remplit la moitié supérieure du corps de [M] qui se met à respirer avec un grondement guttural. Mais plus tard, quand on demande à [G] de trouver le [D] qui cause une maladie, il ne provoque plus aucun inconfort.

Le *bvuli* [C] d'enfants, de vieillards, d'aliénés mentaux s'appelle *nšimu* [C'], qui étymologiquement renvoie à un mot signifiant « rester » et un autre signifiant « herbe ». Ils se trouvent dans l'herbe et s'attachent au premier passant venu, leur présence étant indiquée par un léger inconfort ou démangeaison, on dit alors que la personne a « marché sur un [C'] ». Il suffit de leur jeter quelques miettes et ils lâchent prise. Plusieurs types de *mulu'ngu* ou *mudjimu* [D] ont des noms distincts :

- [D'], se dit d'une personne assassinée qui veut se venger par sa propre initiative,
- [D''], agit par l'entremise des sorciers ou sorcières attaquant leurs ennemis,
- [D'''] est particulièrement impitoyable,
- [D'''], *mp'o'ngo*, est le [D] d'un membre de la famille d'un chef, notamment dans une génération passée, oubliée. Il peut attaquer un membre de cette famille particulièrement méticuleux dans l'accomplissement des rites, et ce membre de la famille deviendra lui-même [D'''] parce que celui-ci parlera par sa bouche. Ce [D'''] possédé n'attaque pas les individus mais peut menacer la tribu entière. Les [D] domestiquent des serpents comme nous domestiquons les chiens, c'est pourquoi on traite les serpents avec respect, en tant que propriétés des [D]. Même

si on ne rend pas de culte aux bois sacrés, comme des tombes y sont placées ils sont craints et respectés en tant que propriétés des ancêtres [D].

La vie [A] étant une entité abstraite, l'homme n'a qu'une seule âme qui reçoit des noms divers selon son statut et ses actions :

- [C] pendant sa vie,
- [D] après la mort, tant que la personne demeure dans les mémoires, comme ancêtre identifié par son nom et son souvenir,
- [E] et [F] en raison de son inconsistency,
- [C'] pour les enfants, vieillards, débiles mentaux,
- [H] (faible) ou [G] quand il est oublié,
- [D'''] si c'est le *mulu'ngu* ou *mudjimu* [D] d'un membre de la famille d'un chef.

2) Karl MEULI, « *Griechische Opferbräuche* », *Gesammelte Schriften*, vol. 2, éd. Thomas Gelzer, Schwabe & Co, Bâle-Stuttgart 1975, p. 908-911¹¹

Exemple de la traduction proposée d'un passage introductif :

« [...] la science comparée des religions a fait connaître une masse de matériaux ethnologiques, pour avec son aide atteindre une reconstruction et une interprétation [sc. de la nature du sacrifice]. Elle a placé haut ses espoirs. C'est que l'objectif n'était pas seulement de reconnaître et d'identifier la croyance des premiers temps, qui avait autrefois créé ces configurations. Une compréhension du sens originel devait aussi apporter un éclairage sur la représentation de la divinité destinataire du sacrifice, sur l'évolution de la croyance aux dieux. Friedrich August Wolf avait déjà considéré le sacrifice sous cet angle. L'essai le plus remarquable et le plus riche de conséquences fut celui du génial William Robertson Smith, dont les conclusions rapportaient les formes les plus anciennes du sacrifice des Sémites à la représentation primitive de la divinité comme un totem de forme animale ; dans le sacrifice grec, Eitrem crut pouvoir lire que le culte des morts avait précédé le culte des Olympiens. Dans les plus anciens usages sacrificiels des peuples premiers, le Père Wilhelm Schmidt croit trouver une preuve de leur croyance en la seigneurie et la causalité universelle de l'Être suprême. Ces essais aussi savants qu'audacieux ont remarquablement élargi et approfondi les connaissances en histoire des religions ; mais leurs principales propositions n'ont malheureusement pas tenu bon devant la critique, et des élaborations plus pâles de chercheurs plus récents n'ont par la suite conduit à rien d'autre qu'à une résignation désenchantée. Les meilleurs connaisseurs de notre domaine se limitent aujourd'hui à l'exposé net et complet des faits historiques et, au mieux, renseignent avec une bonhomie prudemment désapprobatrice sur les essais téméraires de la science comparée des religions, ou bien ils s'en détournent, comme Wilamowitz, réticent et sarcastique. De cette manière ils renoncent sciemment à une compréhension véritable, quand ils ne glissent pas, semi-inconsciemment, vers un retour aux bonnes vieilles insuffisances des explications antérieures.

Mais il est au moins une question centrale dont la compréhension, me semble-t-il, est aujourd'hui accessible : c'est la très ancienne question du sens du sacrifice aux Olympiens. Depuis que l'ami des hommes, Prométhée, avait réussi à tromper Zeus par ruse à Mékoné (Hésiode, *Théogonie* 535 et suiv.), les Grecs avaient coutume

11. Première édition en 1946 dans le volume collectif '*Phyllobolia*' für Peter Von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945, Schwabe, Bâle, p. 185-288.

de partager la victime animale de telle manière qu'aux hommes revenait toute la partie comestible, et aux dieux seulement les os, la bile et quelques autres reliefs. Quel est le sens de ce partage extraordinaire, qui heurta précocement les Grecs eux-mêmes ? Là-dessus, les chercheurs n'ont pas de claire réponse jusqu'à aujourd'hui. Et pourtant le chemin vers la compréhension a été indiqué il y a des années déjà : Ada Thomsen, dans un bref essai sur « La tromperie de Prométhée » avait reconnu l'essentiel, cependant sans pour autant pénétrer jusqu'au fond de la question ; certes, on prend régulièrement soin de la citer avec reconnaissance, mais on n'en tire pas les conséquences ; sa controverse avec Robertson Smith, menée avec plus ou moins de bonheur, semble avoir jeté une nouvelle ombre sur ses acquis principaux. Il nous suffit de suivre jusqu'au bout la logique de son cheminement pour atteindre au but. Toutefois *on ne saurait là-dessus se passer de l'aide de l'ethnologie et de la pré-histoire* ; il faudrait même y faire largement et méthodiquement appel, si l'objectif est de parvenir à des résultats véritablement concluants ; on ne se contente plus aujourd'hui d'une démonstration tirée de quelques analogies isolées. Et à vrai dire on serait même encore loin d'un résultat complet si l'étude du folklore et la science préhistorique avaient mené à terme leurs travaux sur la question. Par bonheur pourtant, c'est là précisément que, toutes proportions gardées, la situation est simple, et surtout l'évidence des faits est si frappante, que les conséquences, malgré mainte lacune, s'en dessinent avec une parfaite clarté ; même des connaissances élargies et approfondies n'apporteront plus qu'à peine des modifications substantielles.

Pour faire comprendre la spécificité du sacrifice « olympien » ou « sacrifice-repas » (*Speise-Opfer*), comme nous le nommerons ci-après par souci de simplification, il sera bon de commencer par examiner brièvement les principaux autres usages sacrificiels : les authentiques offrandes de nourriture (*Speisungsopfer*) et les sacrifices de destruction. Affirmer que le sacrifice olympien ne serait rien d'autre que le don de nourriture (*Speisegabe*) aux dieux, une interprétation qui était pardonnable chez un poète comique grec, un Cynique ou un polémiste chrétien, on continue de s'y tenir opiniâtement même chez les savants modernes, et la simple question : mais alors, pourquoi seulement les os et la bile ? et pourquoi consumer par le feu ? – cette question visiblement ne suffit pas à affaiblir ce théorème. Une prise en compte des faits sans préjugé enseigne pourtant que pour l'essentiel ce sacrifice était destiné au repas des humains ; en ce sens, la désignation usuelle de « sacrifice-repas » (*Speise-Opfer*) qui s'y attache peut provisoirement rester valable. Des offrandes de nourritures (*Speisungsopfer*), offrandes qui sont apportées en guise de nourriture aux êtres supra-terrestres et à ceux de l'au-delà, les Grecs les ont connues aussi bien que d'autres peuples ; leur définition, à en juger par les matières et la manière de l'hommage (*Darbringung*), ressort avec une netteté qui ne laisse aucun doute. »