

L'IMPASSE DE LA PRATIQUE. L'APPORT DES « RITES DE PASSAGE » À L'APPROCHE SYSTÉMIQUE DES GESTUELLES FUNÉRAIRES

Pascal RUBY

INTRODUCTION

Les gardiens du « temple » du domaine funéraire que sont devenus certains « anthropologues biologistes » sont largement responsables d'une orientation particulière donnée à l'approche des sociétés anciennes à travers les données archéologiques. Pour autant qu'E. Crubézy puisse être considéré comme l'un de leurs principaux représentants, ses positions ont au moins le mérite d'être explicites. Dans un ouvrage récent, sous l'intertitre « des pratiques et non des rites », est souligné à juste titre le « difficile passage des pratiques aux rites » mais il en tire argument pour conclure, après avoir rappelé qu'« archéologues et anthropologues mettent en évidence [...] des faits [...] voire la reconstitution de gestes », soit les deux composantes des « pratiques funéraires », que « les rites funéraires, association d'une pratique et d'une croyance (fig. 1), nous sont complètement inconnus » (CRUBÉZY 2000, p. 14). C'est ainsi que sont évacués les « rites » en général et que des auteurs comme van Gennep ou Hertz, sont systématiquement ignorés de toutes les bibliographies de l'ouvrage. Signe des temps cependant, *Les rites de l'au-delà* de J.-P. Mohen ne connaissent pas ce sort (MOHEN 1995).

Dans la position exprimée par E. Crubézy, on croirait presque relire les critiques de Saint Augustin à l'égard de Varron : « que recherche-t-il [...] sinon des croyances en des choses bien vaines » (1). Il s'agit bien là, même si ce n'est pas le seul domaine de la discipline à être concerné, d'un empirisme renouvelé qui marque l'archéologie - et en particulier l'archéologie française, sans doute à cause de l'importance et de la qualité de « l'archéologie funéraire » qui y est pratiquée - depuis le début des années 80, et qui se tient volontairement éloigné de tout ce qui pourrait ressembler à un courant théorique explicite. Je ne prétends bien évidemment pas que tous les anthropologues biologistes se rangent derrière ces positions. Les préoccupations de cette anthropologie « de terrain » comme on l'a

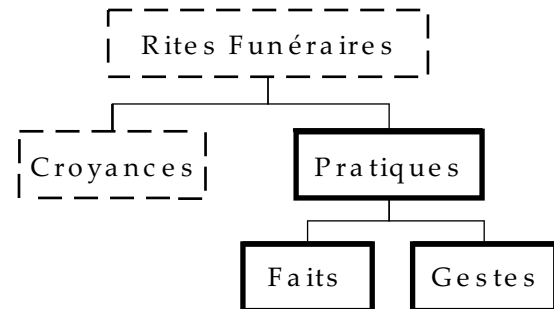


Fig. 1 - Schématisation des propositions théoriques d'E. CRUBÉZY. En tiretés, les domaines qui seraient « inaccessibles ».

longtemps qualifiée, paraissent néanmoins rejoindre, au moins par moments, celles des archéologues « post-processuels ». Avant eux, la question des pratiques funéraires n'était pas ignorée - il suffit de se reporter au texte fondateur de L. Binford sur les *Mortuary practices* (BINFORD 1971). Mais avec eux, la question des pratiques s'est en partie fondue avec celle de la pratique, c'est-à-dire essentiellement celle de la pratique sociale. Rien n'oblige cependant à suivre cette direction. Il faudrait se demander si catégoriser tout ce qui ne relève pas du concret comme de la « croyance » ne revient pas justement à élever *a priori* un mur infranchissable à l'étude et si, à l'inverse, en cherchant à appréhender ce domaine avec un autre éclairage, notamment en termes plus généraux d'« idéal », de « représentations », on ne pourrait pas, au moins, mieux cerner les problèmes. L'idée même que l'on ne peut appréhender les « rites » funéraires parce que les « croyances » nous sont inaccessibles, repose sur une conception peut-être un peu trop schématique du « rite » et semble ne pas se soucier des travaux des folkloristes, des ethnologues, des historiens, des anthropologues et des sociologues sur le sujet, même s'il faut reconnaître que ce n'est pas un sujet simple à aborder. C'est sur cette question posée à l'archéologie qu'on cherchera à s'interroger dans la suite de cette communication.

Pour commencer, d'autres dichotomies sont-elles possibles ? Jean-Pierre Vernant dans son introduction au colloque tenu il y a plus de trente

1 - Je me réfère ici aux commentaires d'A. SCHNAPP (1993, 64-65).

ans à Naples et publié en 1982 sous le titre *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, estimait que la prise en compte de la mort par les vivants s'articule autour deux domaines, celui des pratiques, celui des discours, on dira des « représentations » (VERNANT 1982, p. 5). Pour les sociétés protohistoriques, le domaine des représentations nous est certes très difficilement accessible, mais ce n'est pas une raison pour ne faire de la gestion de la mort qu'une série de pures pratiques « matérielles ». Les deux aspects ne sont distincts que sur le plan de l'analyse externe, *etic* pour reprendre les catégories de l'anthropologie, alors que les représentations conditionnent les pratiques en même temps que ces dernières influent en retour sur les représentations. Pour reprendre la belle formule de P. Bourdieu, vers lequel nous nous tournerons plus loin, les rites ont la capacité « d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel » (BOURDIEU 1982, p. 59). Les pratiques et les représentations sont articulées les unes aux autres dans les rites, les rites funéraires. Si l'on cherche à dépasser la stricte vision *etic* des sociétés pour approcher dans la mesure du possible du domaine *emic* – celui des catégories mentales des sociétés du passé – il faut vraisemblablement se tourner vers les rites pour ce rôle d'articulation. Jean-Pierre Vernant ajoutait également une autre chose : l'intérêt de la comparaison ne porte pas seulement sur la communauté des morts et la société des vivants d'un même groupe humain, mais aussi sur l'attitude de groupes humains différents devant la mort (VERNANT 1982, p. 6). Au total, en termes de dichotomies, il faudrait prévoir d'explorer les suivantes :

- les pratiques *et* les représentations ;
- les communautés des morts *et* les sociétés des vivants ;
- envisager aussi bien le comparatisme intra-sociétal (les morts *vs* les vivants dans une même communauté) *et* inter-sociétal (quelles conceptions de la mort dans telle société et dans telle autre ?).

C'est cette double exigence exprimée par J.-P. Vernant qui semble avoir été singulièrement tenue à l'écart ces vingt-cinq dernières années. Pourtant, le programme ainsi fixé paraît encore d'actualité. Mais pour cela, il faut disposer de l'outillage conceptuel qui rende les comparaisons possibles afin que l'on compare bien ce qui doit être comparé ; à condition aussi qu'on estime utile et pertinente la comparaison. La prise en compte des « rites funéraires » dans leur globalité et en tant que « rites de passage » peut être la réponse à cette double exigence. Ces « rites de passage » paraissent aujourd'hui bien connus, c'est ainsi qu'ils ont été caractérisés au début du XX^e s. par A. van Gennep. La réalité risque toutefois d'être éloignée de ces premières impressions. La récente publication du colloque de Sens (BARAY, BRUN *et al.* 2007) montre, s'il en était encore besoin, que l'on peut parler du funéraire en archéologie sans plus aujourd'hui faire référence au travail fondateur

de van Gennep : une seule communication - en l'occurrence la mienne (RUBY 2007) - comporte en bibliographie le titre du folkloriste. Le colloque souligne aussi combien le corpus théorique est limité dans l'approche archéologique actuelle du domaine funéraire. La raison en est sans doute que le thème du colloque est spécifique car il vise à faire le bilan des approches sociales à partir des données funéraires.

Le relatif désintérêt vis-à-vis des travaux de van Gennep n'est pas propre aux études regroupées dans le volume en question. Dans celui de M. Parker Pearson, van Gennep n'est mentionné que deux fois, dont une pour réduire singulièrement l'intérêt de son approche à travers une citation un peu tronquée de Metcalf et Huntington (PARKER PEARSON 1999, p. 22 et 45 ; voir *infra*). J'y reviendrai. Il convient toutefois de souligner que les différentes notions liées aux « rites de passage », dans la terminologie française fixée par van Gennep, ou britannique fixée par V. Turner, sont très présentes dans l'ouvrage et ces aspects ne sont absolument pas négligés.

Limitons-nous à la question des « rites de passage » de van Gennep. Je voudrais dans la suite de cette communication suggérer combien le « schéma » du folkloriste a des chances de fournir la grille conceptuelle dont nous - archéologues - avons encore besoin pour appréhender les pratiques - c'est-à-dire aussi les gestuelles - funéraires.

UN CONCEPT CRITIQUE : LES « RITES DE PASSAGE »

Bien que datant de 1909, l'ouvrage d'A. van Gennep est encore dans les rayonnages des bonnes librairies, grâce à une réédition récente (VAN GENNEP 1991). Ce n'est pas si souvent qu'un livre aussi ancien sur un sujet aussi pointu est encore si facilement accessible. Ce n'est pas nécessairement un gage de pertinence mais, dans le cas du travail de Van Gennep, ça l'est.

PRÉSENTATION DES « RITES DE PASSAGE » D'A. VAN GENNEP

Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur la genèse de la formalisation que représentent les « rites de passage ». On rappellera seulement qu'au départ, A. van Gennep déplore le caractère imparfait - inefficace - des typologies des rites existantes. Elles lui paraissent en particulier incapables d'expliquer la succession récurrente de certains rites, la « séquence cérémonielle » qu'ils constituent. De ces constats vient la nécessité de regrouper les cérémonies dans un « schéma ». Pour A. van Gennep, les pratiques que l'on rencontre dans la plupart des sociétés à l'occasion de changement d'étapes dans la vie sociale pour des individus ou

des groupes - initiation, mariage, funérailles etc. - s'articulent en trois groupes, on dira en l'occurrence des « rites » - rites de séparation, rites de marge, rites d'agrégation ou rites préliminaires, liminaires et postliminaires - la combinaison des trois formant la catégorie des « rites de passage » (VAN GENNEP 1991, p. 14). C'est plus qu'une catégorie : un rite de passage est *systématiquement* articulé en une *séquence* comprenant un rite de séparation, de marges et d'agrégation.

Des trois stades rituels, c'est souvent le rite de marge qu'on perçoit le plus facilement, sans doute parce qu'il se manifeste la plupart du temps par un jeu autour de la vêtue (homme habillé en femme ou le contraire, port d'un vêtement particulier, noir pour le deuil, blanc pour le mariage, kaki pour le service militaire), et par un jeu autour de la pilosité : les personnes qui ont les cheveux longs les coupent, tout ou partie, ou les rasent (chez les militaires) ; les autres pourront se laisser pousser qui les cheveux, qui la barbe et la moustache, etc. Ce moment des marges est également souvent marqué, ou la dramatisation du moment est renforcée, par une réclusion comme le service militaire, la retraite de communion des catholiques, etc. : dans chaque cas, à l'issue de cette période de marge, l'individu ou le groupe rejoignent la communauté normale.

Il est d'ailleurs symptomatique que l'ancien service militaire français ait encore été organisé sur ce même schéma mental de « rite de marge » puisqu'on y combine une forme de réclusion, un jeu sur le vêtement et un autre sur la pilosité même si, dans ce dernier cas, le discours officiel cherche à s'en distancier en mettant cette pratique sur le compte de contraintes hygiéniques (éviter les parasites capillaires). Cela permet de rappeler, si besoin était, que toutes les sociétés, y compris les nôtres, réputées « modernes », ont besoin de dramatiser ces passages entre étapes de la vie sociale (ou religieuse) sous la forme de rites, des pratiques collectives, collectivement contrôlées selon des règles explicites, qui ont un début, un milieu et une fin, et *a priori* valables pour tous. M. Segalen en mentionne plusieurs exemples, tels que les premiers voyages en avion étudiés par J. Pitt-Rivers qui a montré que ceux-ci fonctionnaient comme un rite de passage (SEGALIN 1998, p. 34-35). Par parenthèse, on vérifiera que les « rites de passage » n'ont pas systématiquement à faire avec le sacré ou le religieux, mais s'accommodent fort bien du profane.

Les « rites de passage » de van Gennep constituent donc une schématisation, une formalisation, très puissante. L'« armature interne » que l'auteur repère contre la « complexité formelle des rites de passage » préfigure sans aucun doute la notion de « structure » qui sera élaborée par d'autres un peu plus tard (VAN GENNEP 1991, p. 210). La puissance de

l'outil tient donc à sa conception « structuraliste » avant l'heure. Mais ce n'est pas le seul point à retenir. Pour n'en donner qu'un exemple, l'un des enseignements de van Gennep est qu'un même geste rituel peut avoir des significations contraires selon sa place dans la séquence rituelle : selon la direction, il pourra être rite de séparation ou rite d'agrégation (VAN GENNEP 1991, p. 32). Nous aurons un exemple concret dans le cas d'étude retenu pour la troisième partie. C'est un argument supplémentaire pour ne pas se contenter de repérer des « gestes », fussent-ils funéraires. Malgré des qualités dont seules certaines ont été mentionnées ici, les propositions d'A. van Gennep ont fait l'objet de critiques : il convient de leur attribuer une place significative si l'on veut disposer au bout du compte d'un outil conceptuel puissant et fiable.

LES CRITIQUES

Dès le départ, les critiques des propositions de van Gennep n'ont en effet pas manqué, comme en témoignent les comptes rendus de l'ouvrage publiés à l'époque. Celui de M. Mauss dans *L'Année sociologique* est rédigé, comme le relève N. Belmont, « en des termes peu élogieux et non sans un peu de mauvaise foi » (BELMONT 1974, p. 73). C'est peut-être d'une certaine manière « la réponse du berger à la bergère » car dans une note de bas de page au début de son ouvrage, A. van Gennep reprochait à la classification des rites de Hubert et Mauss d'être « trop artificielle » (VAN GENNEP 1991, p. 5, n. 1) : il y avait sans doute façon plus conciliante de se référer aux travaux de ses collègues. Un compliment proche est renvoyé par M. Mauss qui juge les distinctions proposées par van Gennep « quelque peu arbitraires » (MAUSS 1910, p. 202). On peut compléter le florilège des critiques de Mauss à l'encontre du livre en question :

- l'auteur voit des rites de passage « partout » ;
- il propose une « loi » [en réalité A. van Gennep ne parle que de « schéma »] ;
- par sa généralité, la « thèse » ne relève que du « truisme » sans que le terme soit cependant prononcé ; « il n'est pas de rite qui n'implique quelque passage » ;
- « La séquence proposée - séparation, marge, agrégation - n'est pas exacte dans un grand nombre de cas » ;
- sa « nomenclature... est fautive sur ce point », c'est-à-dire la caractérisation des moments du sacrifice ;
- les cas ethnographiques convoqués à l'appui de la construction de l'auteur ne constituent qu'une de « ces revues tumultueuses » produite par « une sorte de randonnée à travers toute l'histoire et toute l'ethnographie » selon une méthode « en usage dans l'école anthropologique » [sous-entendu « anglaise »] ;
- en conclusion, M. Mauss préfère sa terminologie, à savoir les « rites positifs et négatifs ».

Au total, le texte de M. Mauss dit assez combien il n'a pas compris ou pas voulu comprendre la portée

des travaux d'A. van Gennep. Plus généralement, comme le souligne N. Belmont, l'école sociologique a accueilli le concept de rites de passage « par un jugement sévère » (BELMONT 1974, p. 74). Ce reproche de « truisme » implicite chez Mauss va être explicité par d'autres. Ainsi, plus près de nous, les anthropologues Metcalf et Huntington sont moins critiques à l'égard des propositions de van Gennep mais certaines de leurs remarques peuvent donner l'impression de rejoindre, au moins en partie, celles du grand ethnologue français. Pourtant, à lire M. Parker Pearson, on pourrait avoir l'impression que les deux anthropologues sont très critiques à l'égard des propositions de van Gennep (PARKER PEARSON 1999, p. 22). Il convient en réalité d'y regarder de plus près. Dans leur préface, les auteurs soulignent en effet que tant le travail de van Gennep que celui de Hertz ont « difficilement » été améliorés à ce jour (METCALF & HUNTINGTON 1991, p. xi). C'est cependant à propos des cas malgaches que les deux auteurs soulignent des « problèmes » posés par les théories de van Gennep (de Hertz également d'ailleurs). Ces problèmes sont toutefois à relativiser car ils portent essentiellement sur des questions de symbolisation et l'absence de valeur universelle de ces symboles. Cette question me semble accessoire pour des analyses archéologiques voire en contradiction avec la démarche même du folkloriste français qui montre à longueur de page qu'il faut dépasser les caractères formels des rites - et donc les symboles qu'ils véhiculent - pour s'intéresser aux « armatures ». Par ailleurs, ce ne sont pas les « rites de passage » du folkloriste qui constitueraient « simplement un vague truisme » en paraphrasant M. Mauss - c'est pourtant ce qu'a retenu M. Parker Pearson (PARKER PEARSON 1999, p. 22) - mais sa notion qu'un rite funéraire peut être envisagé comme une transition débutant par une séparation et se terminant par l'intégration du mort à un nouveau monde « pour autant qu'elle [la notion] n'est pas de façon positive reliée aux valeurs d'une culture particulière ». Cependant, poursuivent les auteurs, ce n'est pas le schéma tripartite de van Gennep qui présente encore de l'intérêt mais sa capacité à s'articuler avec les « valeurs culturelles » propres à chaque groupe humain (METCALF & HUNTINGTON 1991, p. 111-112). On aura compris que ce n'est pas l'intérêt des rites de passage en tant que « grille de lecture universelle » proposée par van Gennep que retiennent Metcalf et Huntington, mais sa capacité à s'articuler avec les « valeurs culturelles » propres à chaque groupe humain autrement dit à appréhender des cultures particulières. Sans du tout nier cette qualité qu'ils mettent en avant, je ne pense pas que le schéma tripartite soit secondaire dans l'analyse des rites de passage. Dans la théorie de van Gennep, les rites de passage présentent justement ces deux qualités conjointes d'être en mesure de prendre en compte des particularismes culturels tout en les replaçant dans un schéma d'analyse globale qui les éclaire et qui en permet l'analyse et la comparaison. J'essaierai

de montrer pourquoi plus loin en soulignant leur potentiel heuristique. Pour conclure provisoirement sur Metcalf et Huntington, retenons qu'il s'agit bien d'une forme de considération critique à l'égard de la « théorie » de van Gennep, peut-être pas aussi radicale toutefois que l'a retenue Parker Pearson et en tout cas pas vraiment recevable.

De son côté, P. Bourdieu manifeste un enthousiasme très mesuré à l'égard des rites de passage de van Gennep. Assez injustement semble-t-il, il estime que le folkloriste français n'a fait que « nommer le rite » en question, en négligeant le caractère essentiel, c'est-à-dire sa « fonction » (BOURDIEU 1982, p. 58). La critique n'est pas totalement recevable là encore, car Bourdieu néglige simplement le fait que van Gennep a pris en compte au moins deux autres dimensions, le temps et, comme on va le voir, l'espace. Pour Bourdieu en effet, le caractère essentiel du rite est sa fonction d'institution, non pas dans sa séquence diachronique mais dans la création symbolique d'une ligne séparant « ceux qui sont passés » de « ceux qui ne sont pas encore passés » ou surtout « qui ne passeront jamais ».

Cette remarque pourrait suggérer que les rites funéraires constituent une catégorie à part dans celle des rites de passage ou d'institution car cette « institution » ne vaut que pour certains rites, essentiellement ceux qui impliquent des personnes vivantes : la ligne créée ou plutôt réactualisée à chaque fois passe entre les morts et les vivants, tout en sachant que ces derniers la passeront un jour. Toutefois, les critiques de Bourdieu permettent de rappeler qu'il ne suffit pas de dire que la mort est une réalité pour qu'elle en soit une dans une société. Metcalf et Huntington ont d'ailleurs souligné combien les conceptions de la mort étaient éloignées de tout universel : c'est à la société de dire, d'affirmer, à sa façon, qui est mort et qui est vivant, en imposant ses propres catégories idéelles, en les actualisant, voire en les modifiant avec le temps et les circonstances (METCALF & HUNTINGTON 1991 p. 74-75). C'est ce que veut dire Bourdieu même s'il n'a apparemment en tête que la société des vivants et point la communauté des morts : il faut que la société des vivants *institue* via le rite qui est mort et qui est à sa place parmi les vivants. L'« institution » produit ce qu'elle désigne : on retrouve la « magie performative » qu'ont en commun tous les actes d'institution. En ce sens, le rite de passage est un rite d'institution, mais les rapports entre les deux notions ne sont pas simples car elles ne se recouvrent pas parfaitement : comme le souligne M. Segalen, « il y a de l'un dans l'autre, notamment dans les effets agrégatifs » (SEGALEN 1998, p. 38). Quoi qu'il en soit, c'est ce pouvoir performatif du rite funéraire comme rite d'institution qui explique comment la « communauté des morts » peut être très sensiblement différente de la « société des vivants », pour reprendre les heureuses formulations

de B. d'Agostino, (D'AGOSTINO 1985) en créant des catégories de richesse, des catégories d'importance à l'intérieur du groupe, par exemple celle du « fondateur », celle du soldat symbolique dans le cas du « soldat inconnu » (il n'est inconnu que dans la mort, vivant, ce n'était un soldat ni symbolique ni anonyme). Cela ne veut pas dire que toutes les sociétés éprouveront le même besoin performatif : certaines ainsi expriment, soulignent, renforcent dans la mort les différences entre les sexes par des rites particuliers, mais cela peut n'être que sous la forme du « genre » plus que du sexe « biologique » puisque certaines classes d'âge peuvent n'être pas concernées par ces différenciations.

Au passage, cette lecture de Bourdieu me semble fournir d'autres arguments pour formuler des critiques à l'égard des postulats des archéologues post-processualistes et souligner des contradictions dans leurs propos. La « théorie de la pratique » de Bourdieu repose en effet sur la notion d'« habitus » : un cadre de référence, de connaissances et de façon d'agir intégré par l'individu dès l'enfance dans son subconscient, à travers des comportements quotidiens et ordinaires. De ce point de vue, il faudrait vérifier que les pratiques funéraires constituent ces activités *banales* - l'anglais utilise le faux ami « mundane » - qui forment l'habitus. Pour rendre compatible ces deux gammes de pratiques, un archéologue post-processualiste comme M. Parker Pearson se trouve contraint de proposer que « les rites funéraires » ne sont qu'une « arène de représentation parmi d'autres » et qu'en réalité « l'expérience humaine n'est pas compartimentée entre le ritualisé et le quotidien » (PARKER PEARSON 1999, p. 33, mes italiques). Cela revient à dire que l'habitus de Bourdieu ne s'alimente pas des seules activités quotidiennes que son auteur retenait : je ne suis pas sûr que cela ne sape pas les fondations bourdieusiennes de façon irrémédiable.

Les critiques ne sont toutefois pas les seules à permettre de préciser les théories de van Gennep : les commentaires aussi.

LES COMMENTAIRES : SCANSION DES TEMPS, BALISAGE DES ESPACES, DISTINCTION DES FONCTIONS

La formalisation de van Gennep a également fait l'objet de commentaires variés plus ou moins distants de la démarche du folkloriste français. C'est notamment le cas d'E. Leach, l'anthropologue des Kachin de Birmanie, qui aborde la question des rites dans un chapitre consacré à la « représentation symbolique du temps » (LEACH 1968). Il cherche à aller plus loin que la formalisation de van Gennep pour avancer sur le terrain des explications quant au caractère « universel » de certaines pratiques. Pour les rites de passage, il distingue quatre phases, en ajoutant pour l'essentiel une phase « D »

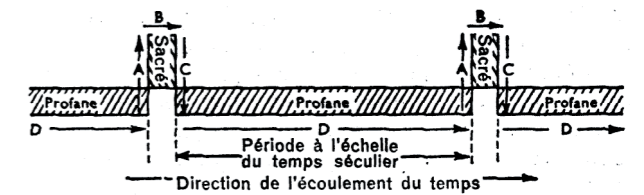


Fig. 2 - Rites et cours général du temps. D'après LEACH 1968, p. 227, fig. 17.

de « vie séculière normale » après les trois phases habituelles du rite de passage, ce qui ne change fondamentalement rien (fig. 2). Un autre aspect mis en exergue ici est plus important. D'une part, le rite de passage est une séquence de rites qui sont récurrents, d'autre part il scande le temps social pour les communautés, et selon Leach, il aurait peut-être même cette fonction première, à savoir de créer le temps pour les groupes humains, par la répétition, le rythme, la disparition, ou le vieillissement. Les rites de passage quant à eux rythment la vie sociale des individus et des groupes en en marquant les étapes par une dramatisation. Le temps serait ainsi scandé par cette succession de moments sacrés venant interrompre de longues périodes profanes.

Commentant les développements de Leach, Pierre Vidal-Naquet a souligné un autre aspect important dans les rites de passage, c'est-à-dire leur inscription non seulement dans un temps mais aussi dans un espace, scandé lui aussi :

« Il est clair que cette disposition suppose aussi, et même d'abord, un découpage du temps et de l'espace qui est propre aux "rites de passage". Le temps ? Son rythme n'est pas celui, continu, qu'ont inventé les mathématiciens, "la régularité du temps ne fait pas intrinsèquement partie de la nature c'est une notion faite de main d'homme que nous avons projetée sur notre environnement à des fins qui nous sont particulières" [= citation de LEACH 1968]. Le temps des rites de passage est, lui aussi, œuvre humaine : l'année est scandée par les rites, et le rite lui-même fait passer l'initié du quotidien à l'exceptionnel, puis de nouveau au quotidien, mais celui-ci est désormais assumé. Pour que le rite s'inscrive également dans l'espace, il faut que celui-ci soit lui aussi divisé : espace humanisé de la vie en société, espace des marges, qui pourra être, à volonté, lieu sacré symbolique, "brousse" réelle ou figurée, forêt ou montagne », il importe peu, pourvu qu'il soit senti comme autre : à la limite, l'enfer et le paradis de la "marelle" fournissent un exemple excellent » (VIDAL-NAQUET 1981a, p. 188-189).

Il est évident que ce temps et cet espace scandés nous interpellent en tant qu'archéologue plus encore qu'en tant qu'historien, car ce sont des notions auxquelles nous sommes habitués, que nous savons appréhender intellectuellement :

l'archéologie, on se plaint à le répéter, est au moins autant une discipline géographique (elle évolue systématiquement dans un espace) qu'historique (elle évolue systématiquement dans un temps).

Au total, on le sait bien, ce qui ne tue pas rend plus fort. Les commentaires mais aussi les critiques, notamment celles de Bourdieu, permettent de préciser les trois dimensions des rites de passage :

- une dimension temporelle, essentielle, par la succession des séquences – des stades – rituelles et des rituels dans les séquences ;
- une dimension spatiale car chaque séquence doit être associée à un ou des espaces particuliers, par exemple un espace de réclusion souvent associé à un rite de marge ;
- une dimension fonctionnelle, car les rites ont des fonctions, et pour reprendre la terminologie de Bourdieu, ils « instituent ».

Ainsi élaborés, les « rites de passage » acquièrent une pertinence et une capacité heuristique qu'il reste encore à tester avant de les appliquer à une situation archéologique particulière.

EXEMPLES DU POTENTIEL HEURISTIQUE DU CONCEPT

Pour mettre en avant le potentiel heuristique de la schématisation de van Gennep, je retiendrai dans un premier temps deux exemples, volontairement éloignés du domaine qui nous occupe ici.

LE BANQUET D'ASTÉRIX

On souligne souvent que, dans le cadre de pratiques funéraires, la troisième catégorie de pratiques ou de procédures qui constituent les rites d'agrégation, devait permettre au mort de rejoindre ses semblables et de rester là où il devait être pour laisser en paix les vivants. Mais précisément, il ne faut pas négliger le fait que les rites d'agrégation concernent aussi, sinon surtout, les vivants. Et dans cette perspective, un certain nombre de pratiques funéraires sont dirigées vers les vivants. Ces pratiques s'insèrent aussi dans les différents rites constituant les rites de passage.

L'une des pratiques les plus universellement répandues qui constituent les rites d'agrégation est le banquet, très à la mode en ce moment en protohistoire. Pour le deuxième âge du Fer, une représentation domine, qui sera couramment qualifiée - ou disqualifiée - d'image d'Épinal, celle du banquet d'Astérix. Il est habituel d'emprunter aux albums du héros gaulois la scène de banquet final pour illustrer le « festin » gaulois. Ce n'est pas mon intention ici. Mais on peut ne pas se satisfaire de la manière dont M. Poux évacue la représentation : « Incarnation même du *way of life* version gauloise, il s'y réduit à une image d'Épinal

plus ou moins inspirée des textes antiques, mâtinée d'éléments matériels hétéroclites » (POUX 2002, 345). Il me semble au contraire que la représentation en question, pour fantaisiste qu'elle soit, ne se réduit justement pas à un assemblage d'éléments hétéroclites. Je voudrais pour étayer la lecture inverse rester dans le domaine des rites de passage. Après M. Segalen qui propose une analyse de la société métaphorique de l'éléphant Babar sous l'angle du rituel politique (SEGALEN 1998, p. 76-77), je n'ai pas de scrupule à chercher à appréhender la société « gauloise » d'Astérix sous l'angle du rituel et notamment du rite de passage. On sait tous que ces représentations sont des créations d'auteurs de talent, au moins d'un auteur de talent comme R. Goscinny. Elles n'en constituent pas moins un point de départ intéressant pour une réflexion sur notre sujet.

En effet, les histoires d'Astérix sont la plupart du temps conçues selon une séquence dramatique proche de celle que l'on peut discerner dans les rites de passage. Une situation particulière met en cause la communauté des irréductibles Gaulois, ce qui amène Astérix et Obélix à « bannir » ensemble comme dit Obélix. Il y a donc séparation, qui est parfois suivie par un moment de marges (géographiques) souligné par un jeu vestimentaire, notamment quand nos deux Gaulois font les légionnaires, quand ils s'habillent en Égyptiens, etc., le temps que la situation se décante et qu'on élimine le problème que rencontrait la communauté. Quand ce problème est réglé, il est temps de mettre un terme au moment des marges : nos héros peuvent rentrer, d'où un autre rite, d'agrégation cette fois, qui est dramatisé sous la forme du célèbre banquet qui clôt tous les albums. Ce rite marque un retour à la normale et, dans le cas des histoires d'Astérix, c'est bien de cela qu'il s'agit. La « normale », c'est que chacun retrouve sa place :

- ceux qui mangent à la table circulaire sont les Gaulois, les hommes seuls ;
- la plupart du temps les femmes sont à l'écart, ou apportent les sangliers, c'est à peu près la seule participation qu'on leur concède ;
- les très rares enfants que l'on voit dans la communauté sont eux aussi à l'écart ;
- il faut qu'Assurancetourix soit attaché et baïllonné dans son arbre (les exceptions – sa participation au rite d'agrégation – sont rares voire exceptionnelles, mais là encore significatives) ;
- les Romains, s'ils sont présents, sont par terre, en train de chercher à recouvrer leurs esprits.

Au total, dans les histoires d'Astérix, le banquet est le signe distinctif d'un « club d'hommes, club de guerriers » pour paraphraser la célèbre formule d'H.I. Marrou complétée par P. Vidal-Naquet à propos de la cité grecque (VIDAL-NAQUET 1981b, p. 269). Dans tous les rites de passage, les pratiques de commensalité sont le moyen le plus commode

de dramatiser, de mettre en scène, ce retour à la normale que constitue le rite d'agrégation, par la reformation du groupe de convives, car tous ceux qui le peuvent récupèrent leur place d'avant la séparation, de façon à ce que la communauté fonctionne à nouveau normalement : ceux qui ont changé de statut peuvent y participer à leur tour, la participation ayant un rôle performatif en confirmant et concrétisant ces modifications statutaires. Le banquet est l'occasion du partage, pas forcément un partage égalitaire mais au moins équitable : à chacun sa part selon sa place.

LE MARIAGE DE LA FEMME SPARTIATE SELON PLUTARQUE

Un autre exemple très éclairant quant au potentiel de la formalisation de van Gennep est celui du mariage spartiate tel qu'il nous est raconté par Plutarque dans la *Vie de Lycurgue*. Ce potentiel, on va le voir, s'exprime d'une autre manière, puisque le « schéma » des rites de passage rend « pertinentes » des absences.

Soit, pour commencer le récit de Plutarque, sur le mariage spartiate :

« On se mariait à Sparte en enlevant sa femme qui ne devait être ni trop petite ni trop jeune, mais dans la force de l'âge et de la maturité. La jeune fille enlevée était remise aux mains d'une femme appelée " nymphœutria ", qui lui coupait les cheveux ras, l'affublait d'un habit et de chaussures d'homme et la couchait sur une paille, seule et sans lumière. Le jeune marié, qui n'était pas ivre, ni amolli par les plaisirs de la table, mais qui, avec sa sobriété coutumière, avait dîné aux phidities (repas pris en commun), entra, lui déliait la ceinture, et, la prenant dans ses bras, la portait sur le lit. Après avoir passé avec elle un temps assez court, il se retirait décemment et allait, suivant son habitude, dormir en compagnie des autres jeunes gens » (PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XV, 4-7).

On laissera de côté les questions relatives au « réalisme » de ces descriptions de la part d'un auteur qui écrit plusieurs siècles après la situation mentionnée. L'interprétation de ce court texte pose par ailleurs peu de problèmes : le mariage est conçu - et cela ne surprendra personne - comme un rite de passage, qui est très dramatisé ici, avec une séparation mise en scène sous la forme d'un rapt, et un rite de marges qui est triplement mis en scène, sous la forme d'une réclusion, d'un vêtement, et d'une coiffure. Cela s'accompagne d'une inversion des sexes (VIDAL-NAQUET 1981c, p. 164), car un tel traitement correspond à celui que recevaient les jeunes garçons durant leur rite d'initiation au passage entre deux classes d'âge vers 7 ans. La réclusion n'est ici pas un vain mot car c'est dans une véritable cellule, que la future mariée attend.

La suite est intéressante : le jeune marié, qui a dîné avec ses amis masculins, vient retrouver son épouse, lui dénoue sa ceinture, ce qui constitue la métaphore du rapport sexuel (c'est aussi celle de l'accouchement), et peu après s'en va rejoindre ses collègues. Ce qui frappe ici, c'est que pour un rite de passage, il manque tout simplement le rite d'agrégation. Ce n'est pas l'union sexuelle pratiquée de façon subreptice qui peut remplir ce rôle. On a bien sûr souvent noté le caractère de clandestinité des relations entre le mari et la femme : la raison donnée par Plutarque est que cela sert à entretenir le désir entre époux pour les rendre plus féconds. Le rite d'agrégation serait remis à plus tard ou à jamais.

Mais dans le cas de ce mariage spartiate, les absences sont multiples : d'abord les jeunes filles ne connaissent pas à Sparte de division en classes d'âges aussi articulées que les garçons ; elles ne connaissent pas de véritable rite d'initiation (ou de passage) avant celui qui intervient au moment du mariage. Il apparaît clairement que la position de la femme dans la société spartiate est déterminée par la conception spartiate de la famille. Précisément, ce qui caractérise cette cité, c'est l'effort fait pour exclure la famille des principes organisateurs et reproducteurs de la société spartiate : la famille est en effet « réduite à sa plus simple expression » (FINLEY 1984, p. 42), elle est à chaque niveau remplacée par des groupes masculins qui, pour reprendre les termes de Finley, « empiétaient les uns sur les autres (classes d'âge, couplage homosexuel, corps d'élite, *syssities*) ». La cité spartiate organise non pas le mariage, mais des unions sexuelles pour avoir des futurs citoyens-soldats. On y trouve une parfaite disjonction du mariage et de la procréation : on peut choisir l'épouse d'un autre, on peut faire se reproduire avec un autre sa propre épouse, etc. et tous les pères ont autorité sur tous les enfants. Le mariage était encouragé dans le seul but de la procréation d'enfants. Le célibat est, d'après Plutarque, interdit ou tout au moins très déconsidéré et les célibataires étaient ridiculisés (les trembleurs) et supportent des diminutions de leurs droits. On n'est pas libre de se marier quand on le souhaite : d'après Xénophon, c'est Lycurgue qui a interdit cela.

On comprend mieux pourquoi le mariage spartiate tel qu'il est décrit par Plutarque escamote le troisième temps du rite de passage : si le rite d'agrégation n'a pas lieu c'est qu'il n'y a simplement pas d'agrégation. Le mariage ne débouche pas sur la formation d'une nouvelle entité, une famille, ni sur l'entrée des mariés dans la famille étendue de l'un ou l'autre. L'absence, dans la pratique rituelle, a donc du sens. Et c'est bien la formalisation des rites de passage qui seule permet de repérer cette absence. Qu'il s'agisse en l'occurrence d'une cité et de pratiques largement « fantasmées » par des témoins de l'extérieur, et postérieurs, nous importe peu ici car même si c'est de la fiction étrangère à Sparte, elle conserve une parfaite logique systémique (Mosse 1983, p. 81).

LES ENSEIGNEMENTS DE CES EXEMPLES

De ces commentaires, de ces critiques, de ces exemples, on peut retirer plusieurs enseignements pour notre démarche, notamment que :

- les rites de passage et leur rythme ternaire sont universels, il n'y a aucune chance pour que des pratiques par exemple funéraires ne s'inscrivent pas dans cette grille ; et s'il manque un des rites, cette absence a toutes les chances d'être significative et pourra, voire devra, être prise en compte ;
- les rites de passage articulent des pratiques dont on sait qu'elles ont des rapports entre elles en des ensembles cohérents – des systèmes –, comme les funérailles et les banquets funéraires par exemple ;
- les rites de passage scandent le temps, découpent l'espace, même virtuellement ; l'enquête archéologique est la plus à même pour mettre en relation ces découpages et en évidence que tel espace est parcouru à tel moment du rite, tel autre à tel autre moment ;
- les rites de passage assument aussi des fonctions au sein de la société, et c'est à travers ces rites et ces fonctions que l'on peut approcher les sociétés que l'on étudie ;
- les « rites de passage » ne constituent pas qu'une grille interprétative, mais aussi une construction heuristique, je veux dire par là « qui doit aider à la découverte », par exemple la recherche d'espaces secondaires, lieux de pratiques plus discrètes.

Ainsi « outillé », il est possible d'envisager la brève étude de cas funéraire et archéologique.

« CONSIDÉRATIONS CRITIQUES MAIS NON POLÉMIQUES » : LE CAS DE LA NÉCROPOLE DE LAMADELAINE

J'emprunte une partie du titre à M. Godelier (GODELIER 1984, p. 229) pour souligner que mon propos n'est pas de rejeter les interprétations antérieures mais au contraire d'envisager en quoi une réflexion basée sur les « rites de passage », à partir d'un travail d'une grande qualité, peut dépasser les propositions interprétatives faites initialement. La nécropole de Lamadelaine a en effet été fouillée par d'autres, étudiée par d'autres, publiée par d'autres et tout cela très bien.

Même si la publication de la nécropole est devenue un « classique » de l'archéologie protohistorique, les traits principaux doivent être rappelés (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999). Le champ de repos considéré est l'une des deux nécropoles associées à l'oppidum du Titelberg. Soixante-quatorze tombes ont été mises au jour, certaines renfermant plusieurs individus, qui sont estimés à 82 au moins. Pour l'essentiel, il s'agit d'incinérations, l'inhumation étant réservée aux très rares cas de tombes d'enfant de moins d'un an. Enfin la nécropole est utilisée sur une période de

plus d'un siècle (120 ans), pour l'essentiel le I^{er} siècle avant n. è., entre la fin de l'âge du Fer et le début de l'époque gallo-romaine.

Je voudrais explorer dans cette partie l'intérêt de recourir à la grille de lecture des « rites de passage » sur ce cas bien étudié. Auparavant, il convient de mentionner les stimulantes analyses qui ont déjà été proposées.

LES INTERPRÉTATIONS DES DONNÉES DE LA NÉCROPOLE DE LAMADELAINE

Il est inutile de chercher à résumer en un paragraphe les denses observations et interprétations publiées par les archéologues à propos de la nécropole de Lamadelaine. Dans le cadre nécessairement limité de ce texte, je ne relèverai ici que les traits les plus significatifs pour mon propos. En particulier, les archéologues ont formulé l'hypothèse d'une exposition prolongée des corps avant leur incinération qui s'appuie sur plusieurs catégories d'indices (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 405-409) parmi lesquels on peut prioritairement retenir :

- l'identification de plusieurs tombes à incinération multiples ;
- la présence de dents humaines non brûlées qui n'ont pu se détacher que de squelettes décharnés ;
- l'état du matériel, comme les fibules et d'autres objets métalliques dont la corrosion ou la fragmentation ne seraient compatibles qu'avec une exposition à l'air.

Cette exposition aurait été pratiquée par exemple sur des constructions à quatre ou huit poteaux. Une exposition similaire peut être proposée pour des chevaux sacrifiés (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 413-414). De son côté, la découpe très poussée subie par le cochon et accessoirement par le bœuf, ainsi que des traces sur les os de porc incitent P. Méniel à penser qu'il s'agit de morceaux conservés un certain temps, notamment sous la forme de jambons salés et fumés (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 264 et 414).

Pour l'interprétation globale des rites attestés à travers ces pratiques, quatre étapes (ou paliers) sont distinguées (fig. 3), chacune associée à un élément fondamental (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 443-446) :

- la première étape est celle de l'exposition, et c'est l'action de l'air qui va provoquer la disparition des chairs du mort ; cette étape est accompagnée d'offrandes animales, sous la forme de l'exposition du cheval d'un côté, et de banquet ;
- la 2^e correspond à la crémation des os décharnés, accompagnée à nouveau d'offrandes animales, végétales, de boissons alcoolisées ; un autre sacrifice serait effectué, dont une partie finit sur le bûcher, une autre dans la tombe, une 3^e serait sans doute consommée ;

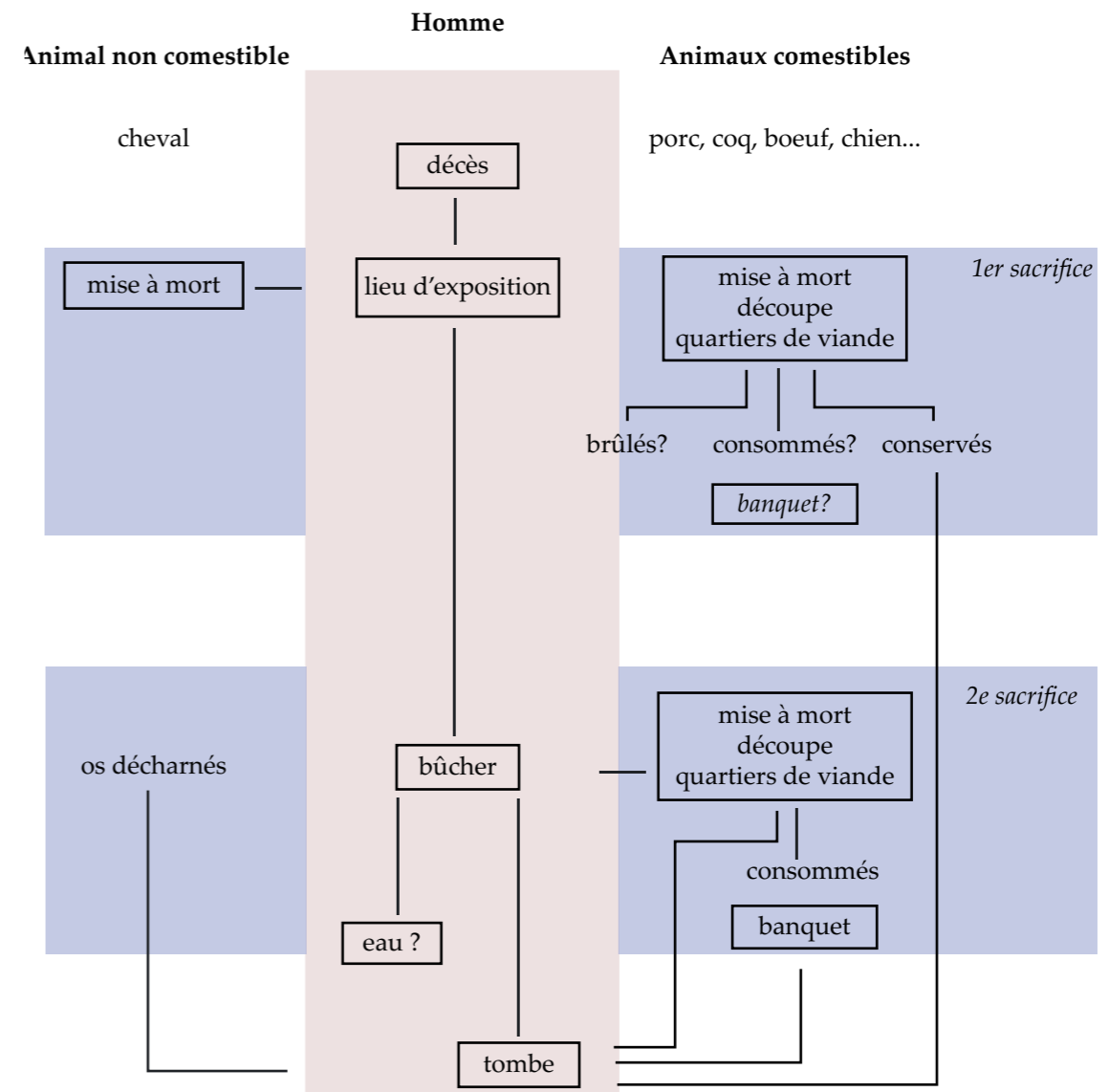


Fig. 3 - Schéma de lecture en quatre paliers des pratiques funéraires de Lamadelaine. D'après METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 444, fig. 397.

- la 3^e étape est celle de la mise en terre des différents vestiges et offrandes ; on insiste sur le fait qu'une partie seulement de la crémation humaine est recueillie ;
- la 4^e étape, non vérifiée archéologiquement, correspondrait à la dispersion dans les eaux du reste de la crémation.

Au total, ces quatre étapes seraient chacune associées à un élément fondateur du monde (fig. 4), air, feu, terre, eau, les auteurs se référant plus ou moins explicitement à des catégories mises en avant par l'école pythagoricienne (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 446 et 448-449).

LES TEMPS DES RITES

Grâce à la très grande qualité du travail réalisé sur la nécropole de Lamadelaine et notamment la quantité d'observations faites sur le terrain au moment de la fouille, il est peut-être possible de

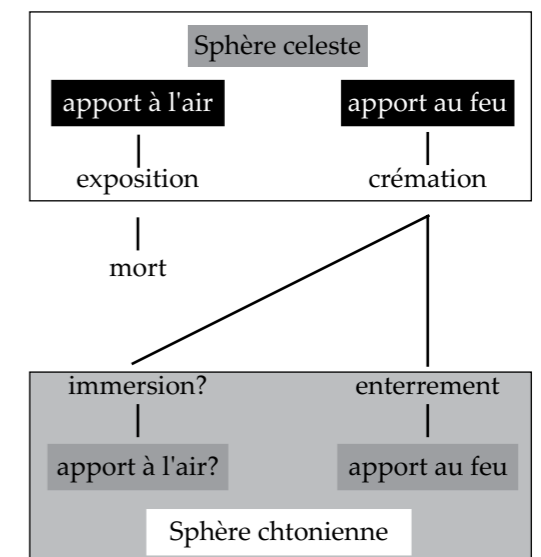


Fig. 4 - Les quatre paliers rituels mis en relation avec les « quatre éléments fondamentaux ». D'après METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 446, fig. 398.

faire des propositions complémentaires. Il serait d'ailleurs souhaitable qu'une telle situation se reproduise plus souvent. À l'interprétation en quatre temps des auteurs, et en modifiant à peine le schéma proposé par eux, je souhaiterais en effet substituer une interprétation en trois temps, en appliquant, on l'aura deviné, la grille de lecture que constituent les « rites de passage » tels qu'explicités plus haut (fig. 5).

Dans le cas présent, les rites de séparation débutent après la mort de l'individu, mais on peut suggérer qu'ils sont étirés par des sacrifices comme celui du cheval, et éventuellement des sacrifices d'autres animaux tués à des fins alimentaires différées : la tenue d'un banquet ne serait pas dans cette logique indispensable à cette étape.

Le moment des marges est, comme souvent, incontestablement le plus facile à identifier : l'exposition du mort sur une plateforme, dans un lieu spécialisé, correspond sans aucun doute à ce moment liminaire : on pourrait suggérer que le choix d'une plate-forme suspendue entre ciel et terre constituerait l'aspect essentiel de ce moment des marges, avec l'exposition du cheval tué au moment du rite de séparation. Dans cette perspective, les parties des animaux sacrifiés précédemment et dont on sait que certaines au moins ont subi des traitements comme le fumage (et le séchage ?), connaîtraient une forme parallèle à l'exposition.

Viendraient enfin les pratiques constituant le rite d'agrégation, dont on peut se demander s'il s'agit d'une agrégation double : du mort avec les morts,

des vivants entre survivants. Du point de vue des vivants, c'est à l'articulation des deux moments qu'interviendraient les boissons alcoolisées – vin et/ou bière - qui pourraient être (c'est une caractéristique universelle et particulièrement mise en évidence dans la mentalité grecque par exemple) envisagées comme les instruments du passage entre une étape du rite – liminaire - et l'autre – postliminaire. Cela se doublerait du second sacrifice animal repéré par les archéologues grâce à la présence d'os frais dans les offrandes funéraires, sacrifice précédant la tenue d'un banquet (sans exclure un partage des parties animales prenant la forme d'une distribution de morceaux consommés plus tard). La pratique de commensalité permet aussi au monde animal, dans sa diversité, de retrouver la ou les places normales par rapport à celui des hommes. En partant de cette idée, j'aurais tendance à exclure tout banquet suivant le premier sacrifice et l'interprétation des opérations de séchage et fumage de la viande comme une analogie assez stricte avec la forme d'exposition que connaît le défunt humain : pendant cette période des marges, les grandes oppositions humain/animal s'estomperaient en partie par des pratiques parallèles et homologues, sans que les frontières soient jamais complètement effacées. D'ailleurs, la remarque quant à une opposition entre viande de cheval, destinée à se décomposer, et viande de porc fumée et salée pour se conserver, paraît tout à fait pertinente et convaincante (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 444). De leur côté, les limites entre l'homme mort et l'animal mort ne seraient pas entièrement abolies mais singulièrement estompées. Les rites d'agrégation à l'occasion desquels chaque catégorie retrouverait sa place, viseraient aussi, en retour, à la réaffirmation de ces séparations irrémédiables entre vivants et morts, entre humain et animal.

Quant à la question de l'agrégation du mort, un trait noté par les archéologues de la nécropole donne à penser : on a émis l'hypothèse que des aménagements étaient réalisés dans la tombe qui permettaient le versement de libation directement dans le contenu de la tombe, par l'intermédiaire de quelque tube, dans le cadre d'un culte des ancêtres (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 434). On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec la pratique mentionnée par A. van Gennep à propos des morts mordvines que les vivants « nourrissent » régulièrement par un trou dans la terre et le cercueil (VAN GENNEP 1991, p. 233). Ce n'est pas l'analogie qui nous importe ici mais plutôt le fait que ce nourrissage est le signe que la période de marge ne s'est pas encore interrompue. On pourrait alors se demander si à Lamadelaine, cette pratique n'est pas associée à l'idée que les morts n'ont pas encore rejoint leur communauté et que l'agrégation, au moins pour eux, n'a pas encore eu lieu.

Au total, comme repéré dans d'autres situations, le moment des marges se trouverait encadré par

deux pratiques symétriques se traduisant ici par des sacrifices animaux : mais alors que le premier n'aurait pas nécessairement débouché sur une pratique de commensalité, le second sacrifice aurait précédé un repas communautaire, car la symétrie exclut justement que les deux pratiques soient strictement équivalentes.

Cette lecture, il faut le souligner, n'est pas incompatible avec les interprétations symboliques des fouilleurs autour des quatre éléments fondamentaux : mais de mon point de vue, avancer de telles propositions est déjà aller un peu trop loin par rapport à nos données, et je ne suis pas sûr qu'il faille avoir pour but cette archéologie des symboles. Les différences entre les deux schémas explicatifs pourront paraître secondaires. C'est justement sur des nécropoles aussi précisément fouillées, analysées et publiées qu'il faut tester cette démarche interprétative de façon à l'envisager avec plus de sécurité sur des terrains archéologiquement plus ingrats.

D'une façon générale, les « rites de passage » ne doivent pas être limités à une sorte de casiers dans lesquels on ferait entrer de force les comportements funéraires : on le sait d'avance, les funérailles ont toutes les chances d'être organisées en séquences ternaires de séparation, marges et agrégation. Les archéologues de Lamadelaine ne méconnaissent pas la notion de « rite de passage » mais ne cherchent pas à l'exploiter davantage (METZLER-ZENS, METZLER *et al.* 1999, p. 405 et 443). De mon point de vue, il ne s'agit pas de se satisfaire de repérer les trois gammes de rites, mais d'en faire un véritable outil de découverte qui permette à l'archéologue d'interroger autrement ou plus précisément encore les vestiges qu'il a sous les yeux ou justement ceux qui ne sont pas immédiatement perceptibles. Dans un deuxième temps, cela permettrait d'envisager des comparaisons à l'intérieur de la communauté des morts concernés, puis entre sites funéraires, sur des bases plus pertinentes que les simples ou seuls aspects formels.

Au total, la démarche que je propose ici vise à élaborer une sorte d'idéal-type des funérailles – en l'occurrence celles de Lamadelaine - composée à partir de toutes les observations faites lors des fouilles et des analyses et propositions formulées ensuite : un idéal-type au sens weberien, afin de dégager un modèle de funérailles qui n'auraient sans doute jamais eu lieu. Dans un second temps, et ce travail sera présenté en un autre endroit, il est nécessaire de rapprocher chaque tombe particulière de cet idéal-type afin de dégager d'éventuelles régularités ou évolutions, des attirances et des répulsions de tel ou tel groupe social par rapport à ce rite de passage. Je rejoins de cette manière la démarche adoptée par Laurence Héroult à propos du mariage vendéen, qui a d'abord dégagé des modèles

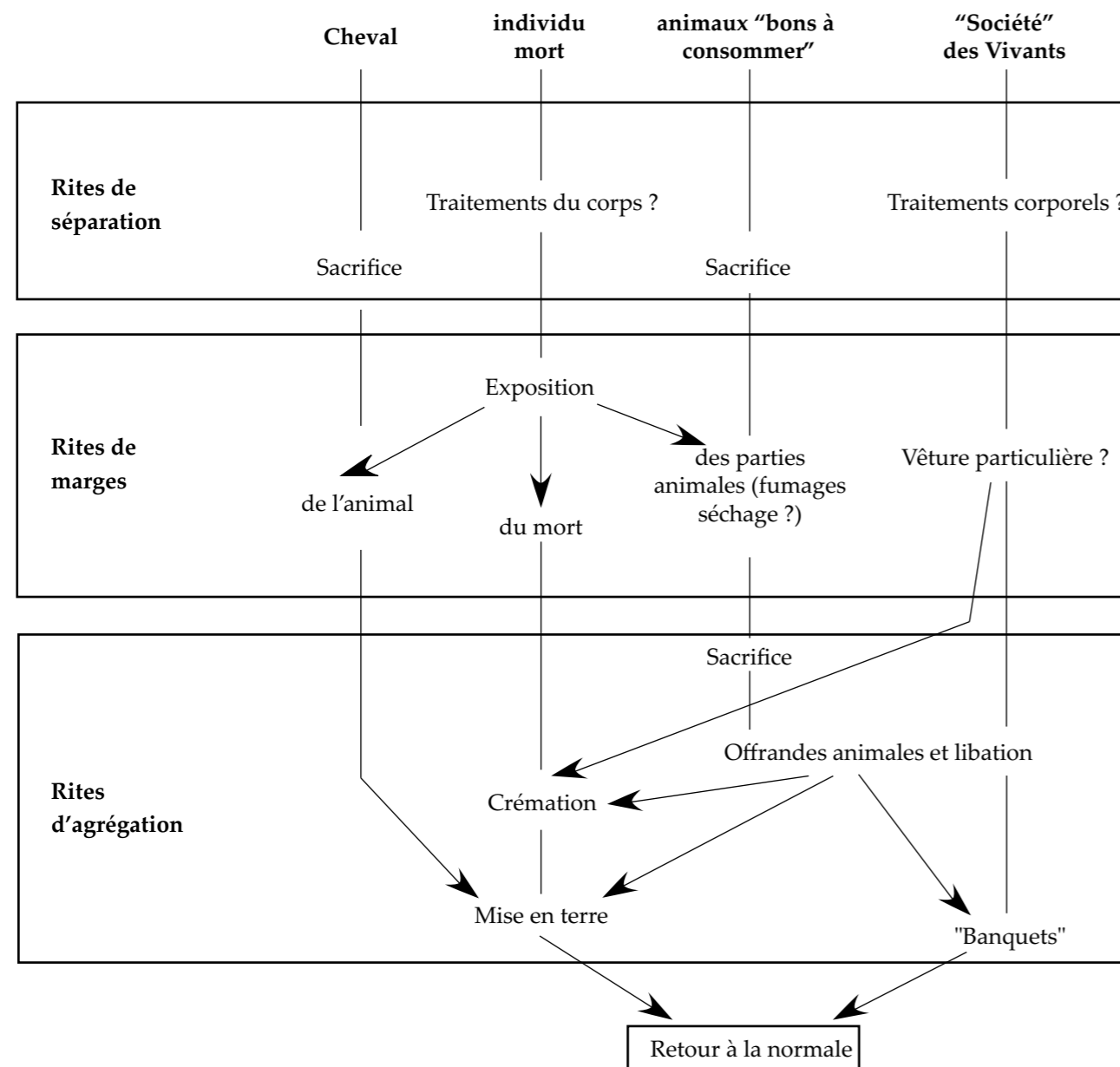


Fig. 5 - Schéma de lecture du rite de passage en trois étapes rituelles – séparation, marges, agrégation – des pratiques funéraires de la nécropole de Lamadelaine.

théoriques pour ensuite rapprocher les différents mariages « réels » de ces modèles (SEGALEN 1998, p. 97). On obtient une sorte de moyenne théorique à partir de laquelle il est possible d'envisager les écarts, les écarts à la moyenne pour emprunter à la statistique. Et l'on sait, l'analyse factorielle nous l'a appris, que ce sont eux qui sont significatifs.

CONCLUSION

Concluons. L'intérêt de la formalisation - ou la schématisation - de van Gennep comme instrument heuristique est de fournir une grille commune, universelle, à l'intérieur de laquelle les différents gestes identifiés sur différentes nécropoles peuvent et pourront à l'avenir prendre une place dans une séquence temporelle et des espaces articulés. Cette grille de lecture doit permettre d'aller chercher des données qu'on aurait ignorées ou laissées de côté jusque-là. Comme cela s'est produit pour la « technologie » qui disposait en amont du corpus théorique nécessaire avec les travaux d'A. Leroi-Gourhan et de B. Gilles, sur le plan des gestuelles funéraires, les inventaires n'auront de pertinence que si la formalisation théorique les précède. Les rites de passage d'A. van Gennep pourraient en constituer les fondations.

C'est d'ailleurs le seul objet d'une démarche théorique : elle ne cherche pas à proposer des réponses, elle vise à mieux poser les bonnes questions. Dans cette perspective, je fais mienne cette réflexion de l'économiste D. Villey à propos des « historicistes » de l'école historique allemande : « par crainte de déformer les faits en leur imposant l'ordre de l'esprit, ils ont introduit dans leur esprit le désordre même des faits » (VILLEY dans VILLEY & NEME 1996, p. 196). On la rapprochera utilement du commentaire de N. Belmont à propos du schéma des rites de passage de A. van Gennep : « c'est un schéma heuristique et méthodologique qui permet d'appliquer un ordre dans la forêt vierge des faits ethnographiques » (BELMONT 1974, p. 75). Tel est bien l'enjeu de nos études des sociétés anciennes à partir des données funéraires : à n'envisager que les faits et les gestes comme certains le proposent, on ne pourra jamais dépasser le stade de la compilation, cette sorte de catalogue dans le meilleur des cas « raisonné » ; dans le pire des cas, les archéologues seront ensevelis sous une quantité de données extrêmement variées dont il sera impossible d'extraire la moindre réflexion pertinente à propos des sociétés concernées. Il importe de sortir de la forêt.

BIBLIOGRAPHIE

BARAY Luc, BRUN Patrice *et al.* (2007) - *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale. Actes du colloque interdisciplinaire de Sens*, Éd. Universitaires de Dijon, Dijon, Collection Art, archéologie & patrimoine, 419 p.

BELMONT Nicole (1974) - *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Payot, Paris, Petite bibliothèque Payot. Collection Science de l'homme, 187 p.

BINFORD Lewis R. (1971) - « Mortuary practices : their study and their potential » dans BROWN James Allison - *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, Society for American Archaeology, Washington, Memoirs of the Society for American Archaeology 25, p. 6-29.

BOURDIEU Pierre (1982) - « Les rites comme actes d'institution » dans - *Rites et fétiches, Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43(1), Maison des Sciences de l'homme, Paris, p. 58-63.

CRUBEZY Eric (2000) - « L'étude des sépultures, ou du monde des morts au monde des vivants » dans CRUBEZY Éric, MASSET Claude *et al.* - *Archéologie funéraire*, Errance, Paris, Collection « archéologiques », p. 8-54.

D'AGOSTINO Bruno (1985) - « Società dei vivi, Comunità dei Morti : un rapporto difficile » , *DialA*, 1, Edizioni Quasar, Roma, p. 47-58.

FINLEY Moses I. (1984) - « Sparte et la société spartiate » dans FINLEY Moses I. - *Économie et Société en Grèce Ancienne*, Éditions La Découverte, Paris, p. 35-58.

GODELIER Maurice (1984) - *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris, 348 p.

LEACH Edmund Ronald (1968) - *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, SUP. Le Sociologue ; 16, 238 p.

MAUSS Marcel (1910) - « Compte rendu de A. van Gennep, les rites de passage », *Année sociologique*, 11, p. 200-202.

METCALF Richard & HUNTINGTON Peter (1991) - *Celebration of death. The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 252 p.

METZLER-ZENS Nicole, METZLER Jeannot *et al.* (1999) - *Lamadelaïne, une nécropole de l'oppidum du Titelberg*, Musée National d'Histoire et d'Art, Luxembourg, Dossiers d'archéologie du musée national d'histoire et d'art VI, 471 p.

MOHEN Jean-Pierre (1995) - *Les rites de l'au-delà*, O. Jacob, Paris, 330 p.

MOSSE Claude (1983) - *La Femme dans la Grèce antique*, Albin Michel, Paris, L'Aventure humaine, 189 p.

PARKER PEARSON Mike (1999) - *The Archaeology of death and burial*, Sutton, Stroud, 250 p.

POUX Matthieu (2002) - « L'archéologie du festin en Gaule préromaine. Acquis, méthodologie et perspectives » dans MENIEL Patrice & LAMBOT Bernard - *Repas des vivants et nourriture pour les morts en Gaule : découvertes récentes de l'âge du fer dans le massif des Ardennes et ses marges*. Actes du XXV^e colloque de l'A.F.E.A.F. (Charleville-Mézières 2001), BSocAChamp, Société archéologique champenoise, Reims, Mémoire ; 16, p. 345-374.

RUBY Pascal (2007) - « Et l'on brûlera tous les héros... Poésie épique, pratiques funéraires et formes du pouvoir dans la protohistoire méditerranéenne du début du I^e millénaire avant n.è. » dans BARAY Luc, BRUN Patrice *et al.* (2007) - *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale. Actes du colloque interdisciplinaire de Sens*, Éd. Universitaires de Dijon, Dijon, Collection Art, archéologie & patrimoine, p. 321-349.

SCHNAPP Alain (1993) - *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Carré, Paris, 384 p.

SEGALEN Martine (1998) - *Rites et rituels contemporains*, Nathan Université, Paris, Collection 128, 128 p.

VAN GENNEP Arnold (1991) - *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Picard, Paris, 288 p.

VERNANT Jean-Pierre (1982) - « Introduction » dans GNOLI Gherardo & VERNANT Jean-Pierre - *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press ; Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge - Paris, p. 5-15.

L'auteur

Pascal RUBY - Université Paris 1, ArScan, UMR 7041, équipe Protohistoire européenne.

Résumé

En s'appuyant sur la qualité et la quantité des données produites par l'anthropologie funéraire, certains chercheurs ont pu faire le choix de se détourner des questions posées par les rituels, qui seraient largement ou totalement inaccessibles aux archéologues. C'est justement aux rituels appréhendés par l'archéologie que s'intéresse la présente communication. Il est rappelé qu'au prix de quelques approfondissements théoriques, le schéma interprétatif d'A. van Gennep sur les « rites de passage » constitue encore un puissant outil heuristique pour les acteurs de cette discipline et notamment pour envisager en une séquence dynamique les vestiges matériels statiques des différents gestes funéraires. Le potentiel des « rites de passage » est illustré par le réexamen « critique mais non polémique » de l'interprétation globale qui avait été proposée au moment de la publication de la nécropole de Lamadelaïne (Luxembourg).

Mots-clés : Rites de passage, banquet, post-processualisme, *habitus*, idéal-type, van Gennep, Bourdieu, Leach, Mauss, Metcalf et Huntington, Sparte, Lamadelaïne.

Abstract

Invoking the high quality and quantity of the data yielded by funerary anthropology, certain scholars have in the past chosen to leave aside any consideration concerning the actual rites, supposed to be largely or totally out of reach for archaeologists. This paper deals precisely with the rites as they may be comprehended by archaeology. We remind the reader that, with a few theoretical adjustments, A. van Gennep's concept of "rites of passage" is still a powerful heuristic tool for researchers in this discipline, and especially when it comes to recreating a dynamic sequence of funerary gestures from the static physical remains left in the grave. In illustration of the potential of the "rites of passage" approach, we present a "critical but non-polemical" re-examination of the global interpretation included in the publication of the burial site of Lamadelaïne (Luxembourg).

Key words : Rites of passage, banquet, " post-processualism", *habitus*, ideal-type, van Gennep, Bourdieu, Leach, Mauss, Metcalf & Huntington, Sparta, Lamadelaïne.

Traduction : Margaret & Jean-Louis CADOUX.

Zusammenfassung

Die Problematik der Rituale ist den Archäologen größtenteils oder vollständig unzugänglich. Einige Forscher haben sich, aufgrund der Qualität und der Quantität der Informationen der Bestattungsanthropologie zugewandt. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich eben mit den von der Archäologie aufgezeigten Ritualen. Wir möchten daran erinnern, dass das Interpretationsschema A. van Genneps zu den Übergangsriten mit einigen theoretischen Ergänzungen immer noch ein wichtiges heuristisches Instrument für die Beteiligten dieser Disziplin darstellt. Insbesondere dient es dazu, eine dynamische Sequenz der statischen materiellen Spuren der unterschiedlichen Bestattungsgesten ins Auge zu fassen. Das Potenzial der Übergangsriten wird durch die "kritische aber nicht polemische" Überprüfung der globalen Interpretation veranschaulicht, die zur Zeit der Veröffentlichung der Nekropole von Lamadelaine (Luxemburg) vorgeschlagen worden war.

Schlüsselwörter : Übergangsriten, Leichenmahl, Post-Prozessualismus, *habitus*, Idealtypus, van Gennep, Bourdieu, Leach, Mauss, Metcalf und Huntington, Sparta, Lamadelaine.

Traduction : Isa ODENHARDT-DONVEZ (donvezservit@wanadoo.fr).