**Université Catholique de Louvain**
Faculté de philosophie, arts et lettres
Institut des civilisations, arts et lettres

Juliette THOMAS LASNEL

# Figures et fonctions du double dans les imaginaires mélanésien et gréco-romain : mythes et objets.





Dissertation doctorale présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en langues, lettres et traductologie
Sous la direction des professeurs Olivier SERVAIS et Alain MEURANT (UCLouvain)

Louvain-la-Neuve

A mes parents, à qui ce travail est destiné,
A mes professeurs, qui m'ont soutenue et encouragée
A mon mari et mes enfants qui m'ont supportée,
Merci à tous pour votre patience, votre aide et vos conseils.

# INTRODUCTION

« L'homme a toujours pensé aussi bien. »

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p 255.

« Envisagés du point de vue d'un hypothétique historien des sciences jivaro ou chinois, Aristote, Descartes ou Newton n'apparaîtraient pas tant comme des révélateurs de l'objectivité distinctive des non-humains et des lois qui les régissent que comme les architectes d'une cosmologie naturaliste tout à fait exotique au regard des choix opérés par le reste de l'humanité pour distribuer les entités dans le monde et y établir discontinuités et hiérarchies »

Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p 123-124.

Quelle que soit la période considérée, la figure du double est particulièrement récurrente dans les imaginaires de toutes les sociétés. Elle semble être liée aux clefs des systèmes de représentation du monde, tout en étant intégrée dans une organisation biologique universelle. C'est pourquoi nous pouvons être amenés à nous demander quelles sont les similitudes – ou les différences – que l'on peut trouver dans ces figures et pourquoi sont-elles aussi attestées dans les productions imaginaires des sociétés.

Selon Edgar Morin[1], il existe deux mythes universels et fondamentaux : « mort-renaissance » et le « double ». Découvrir les nombreux visages du double oblige tout un chacun à se pencher sur les aspects les plus essentiels de la condition humaine. En effet, faire l'expérience du double permet tout d'abord à l'individu de construire son identité de son vivant, dans sa relation avec lui-même et avec ses semblables. Le double va dès lors se manifester sous forme d'ombre, de reflet, de rêve, et par conséquent il devient un objet d'étude privilégié pour la psychologie, la psychanalyse et la philosophie. Mais il apparaît également dans les mythologies et dans l'art, qui sont des artefacts, des représentations totalement imaginaires. Sous forme de spectre ou d'âme dans les rites et les religions, il permet au sujet de survivre après sa mort physique. Il acquiert ainsi une dimension sacrée, archétypale et fondamentale. Depuis le Paléolithique moyen où l'être humain a commencé à enterrer ses morts selon des rituels précis, l'homme se pense double et recherche son double. Parfois, il lui est « donné » biologiquement, nous le verrons, dans le cas des jumeaux. Parfois, ce double se manifeste sous forme humaine (duo, jumeaux, couple, fratrie) ou non-humaine (animal, végétal, minéral), selon que l'homme considère qu'il fait partie intégrante de la nature (donc qu'il procède de la même substance, il « est » le monde), ou bien qu'il s'en sépare (il est « dans » le monde), selon que l'on adopte une vision holiste ou dualiste du monde.

[1] Morin, 1970, p. 21.

# I. Les aires géographiques choisies

Le but de notre recherche sera de montrer qu'il y a, sinon une universalité des figures du double, du moins des liens entre elles à l'échelle mondiale (et des liens dont on peut analyser et mesurer leurs rapports). Pour prouver scientifiquement cette relation, une solution est de tenter de présenter les différentes figures du double dans deux civilisations très différentes : l'Antiquité gréco-romaine et la civilisation mélanésienne. Autant l'aire géographique méditerranéenne est bien définie, autant l'aire mélanésienne mérite d'être analysée plus finement. Cette dernière rassemble les aires géographiques des Îles Salomon, du Vanuatu, des Iles Fidji de la Nouvelle-Calédonie et de la Papouasie-Nouvelle-Guinée[2]. Pourquoi choisir précisément, au sein de l'Océanie, l'aire mélanésienne ? J'ai découvert la richesse de la culture océanienne en vivant huit ans en Nouvelle-Calédonie, où j'ai exercé en tant que professeur de français. La Nouvelle-Calédonie est elle-même une terre de métissage, où des cultures très différentes se côtoient. Après de nombreuses recherches sur les mythes océaniens et la découverte d'objets mélanésiens[3], j'ai été amenée, dans le cadre de mon métier de professeur, à constater à quel point il était intéressant de rapprocher les mythes gréco-romains que j'enseignais, des mythes océaniens de mes élèves. Dans le cadre de ce travail, il m'a fallu

[2] « L'île de Nouvelle-Guinée, dont la partie nord touche l'Équateur, est située au nord de l'Australie, à l'Est de l'Indonésie. Grande à peu près comme deux fois la France, c'est la troisième plus grande île du monde, après l'Australie et le Groenland. La partie Ouest est une province indonésienne, sous le nom d'Irian Jaya. La ville la plus importante est Jayapura. La partie est une république indépendante depuis 1975, sous le nom de Papouasie-Nouvelle Guinée. La capitale en est Port Moresby (environ 150 000 habitants). Une chaîne centrale de montagnes, dont certains sommets culminent à plus de 4500 m, constitue l'ossature de l'île. Par ailleurs une palette incroyable de paysages se juxtapose : d'immenses marécages (région Asmat), de grands fleuves comme le Sépik ou la Fly, de fertiles vallées…mais aussi des côtes plates (golfe de Papouasie) ou accidentées (région Massim), de grandes forêts équatoriales, des dizaines d'îles (Nouvelle Bretagne, Nouvelle Irlande, Tropbriand, Schouten…), une immense baie (région de Cenderawasih Bay). L'environnement de la Nouvelle-Guinée révèle ainsi une grande diversité. Celle-ci se retrouve également dans ses sept cents espèces différentes d'oiseaux et sa centaine d'espèces de reptiles et de mammifères. Parmi eux, notons la présence des oiseaux de paradis dont les plumes sont recherchées par les hommes de toutes les régions depuis des siècles. Le casoar (grand oiseau coureur proche de l'autruche), est aussi un animal culturellement important. Les Papous en utilisent les os pour confectionner des objets tels que des poinçons, et les plumes pour la décoration de masques et de parures corporelles. Cette grande variété se retrouve également au niveau culturel, linguistique et artistique. La Nouvelle-Guinée est habitée par deux populations bien différentes mais qui coexistent depuis longtemps : les Papous et les Austronésiens. La géographie réduisant les possibilités de communication, les habitants de Nouvelle-Guinée, Papous et Austronésiens confondus, ont longtemps vécu en petites unités ne dépassant jamais plus de mille personnes. Aussi n'est-il pas étonnant d'y dénombrer plus de huit cents langues différentes : record du monde ! »
(Nicolas, 2000, p 28).

[3] J'ai réuni à partir de ce moment une collection d'objets, pour la plupart originaires de Papouasie-Nouvelle-Guinée, à propos desquels j'ai collecté le plus d'informations possibles, et dont on retrouvera des photos tout au long de ce travail. C'est en observant ces objets que j'ai été frappée de la récurrence du motif du double, sans trouver, dans un premier temps, d'explication satisfaisante.

pourtant opérer un choix géographique précis, face à une richesse culturelle qui risquait de m'engloutir. La question identitaire est une question complexe en Océanie, en raison de vagues de peuplements qui ont provoqué un métissage ancien interdisant les raccourcis simplificateurs. Par exemple, la Nouvelle-Calédonie est une terre mélanésienne, dont l'étymologie rappelle trompeusement qu'elle regroupe des peuples « noirs » de peau. Cette appellation est fallacieuse, car les Mélanésiens sont constitués à l'origine de différents peuples Papous (noirs), métissés de peuples austronésiens (d'origine asiatique). La présence de poteries « lapita » austronésiennes en Nouvelle-Calédonie l'atteste archéologiquement. J'ai donc éliminé l'aire polynésienne et micronésienne, dont l'origine ethnique, austronésienne[4], est différente de celle des Papous et des Aborigènes. De plus, le travail universitaire récent[5] de Christine Perez établissait déjà un lien entre les peuples de la Méditerranée ancienne et la « culture ancienne » des peuples du triangle polynésien. Ensuite, j'ai également éliminé l'aire australienne aborigène, car elle possède un imaginaire très spécifique et très différent des Mélanésiens[6]. Je me suis donc concentrée sur les Mélanésiens des Iles Salomon, du Vanuatu, de Nouvelle-Calédonie et surtout de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Pour la Nouvelle-Calédonie, j'ai été guidée par Mme Hélène Savoie-Colombani, auteure d'une thèse sur l'imaginaire des mythes kanak[7]. L'essentiel des objets en ma possession venait de Papouasie-Nouvelle-Guinée, du Vanuatu et des Îles Salomon. Malgré cette « limitation » de l'aire géographique que je désire étudier, la diversité culturelle demeure immense. L'isolement géographique fréquent des Mélanésiens a entraîné le développement d'innombrables unités linguistiques (plus de huit cents en Papouasie-Nouvelle Guinée), artistiques et culturelles. J'ai cependant repéré au cours de mes recherches un certain nombre d'invariants (les figures du double, la notion de personne, la métamorphose, le rapport à la nature), et la présence d'un

[4] Les Austronésiens, d'origine asiatique, sont partis de Taïwan aux environs de moins 5000 avant J.- C., et ont peuplé une grande partie de la Nouvelle-Guinée, mais en restant sur les côtes. Ils vont constituer le peuplement principal de l'Océanie, allant même jusqu'à Madagascar, Hawaï et l'Ile de Pâques. Les Austronésiens vont peupler la Polynésie et la Micronésie. Ce sont des marins, à l'inverse des Papous qui sont des terriens. Une coexistence pacifique s'est vite installée entre les deux peuples. Aujourd'hui encore, les Austronésiens parlent des langues totalement différentes de celles des Papous.

[5] Perez, 2011-2014.

[6] D'après de récentes études (revue *Nature* de septembre 2016), les ancêtres communs des Papous et des Aborigènes sont arrivés ensemble en Australie. Ils ont quitté l'Afrique pour le Moyen-Orient il y a environ 72 000 ans avant d'entamer une très longue migration vers l'Australie. Ils ont quitté la région où se trouve Israël aujourd'hui, il y a environ 58 000 ans, c'est-à-dire bien avant que des groupes se divisent pour aller peupler l'Europe d'un côté et l'Asie de l'autre. Ils ont atteint le Sahul (l'Australie et la Nouvelle-Guinée ne formaient qu'un seul continent) il y a environ 50 000 ans. Une fois dans le Sahul, les Papous et les Aborigènes se sont séparés il y a 37 000 ans. En Australie, les premiers Aborigènes sont restés isolés du reste du monde près de 40 000 ans. Ce ne sont donc pas des Mélanésiens au sens strict, puisqu'ils ne se sont pas métissés avec des Austronésiens, tout en ayant des ancêtres communs aux Papous.

[7] Savoie-Colombani, 2012.

imaginaire mélanésien commun qui m'ont guidée et m'ont permis de choisir des mythes et des objets mélanésiens, appartenant certes à des univers très différents, mais qui font sens.

# II. Méthodologie

Il convient maintenant, à ce stade de notre travail de préciser l'orientation et les références scientifiques de notre démarche. Nous étudierons ces figures du double à travers un triple prisme méthodologique : les travaux de l'anthropologue Philippe Descola, dans la lignée de Claude Lévi-Strauss, les travaux du Centre Louis Gernet, fondé par Jean Pierre Vernant et les structures de l'imaginaire héritées de Gilbert Durand[8] . Les développements qui suivent vont nous permettre de justifier ces trois orientations, qui trouvent leur point commun dans la volonté de « nouer des relations »[9] entre des domaines différents dont le croisement permet d'éclairer d'un jour nouveau des phénomènes échappant jusqu'à présent à l'interprétation : faits religieux (mythes, rituels, représentations figurées), philosophie, science, art, institutions sociales, faits techniques et économiques, psychologie, neurosciences, afin de percevoir « l' intelligence de la diversité des relations que les humains nouent entre eux et avec le monde ».[10]

## *A. La pensée « archaïque » : les travaux du Centre Louis Gernet*

Un tel rapprochement peut surprendre de prime abord. En effet, la mythologie gréco-romaine est considérée comme « fondatrice » de notre civilisation occidentale, elle a fait l'objet de nombreuses études qui la posent comme référence. En revanche, les Mélanésiens ont un mode de fonctionnement très différent, à différents niveaux. De tradition orale, leurs mythes font l'objet d'études récentes et sont beaucoup moins connus. Les outils à notre disposition pour tenter de comprendre leur mode de pensée sont rares et parfois peu adaptés. A priori, les imaginaires des peuples de l'Antiquité et des peuples de Mélanésie[11] pourraient sembler très éloignés. Le but de ce travail n'est pas de les « comparer » de manière artificielle. Cette recherche est avant tout placée sous le signe du respect des différentes croyances qui

[8] Durand, 2016.
[9] Descola, 2011, p 75.
[10] Ibid.
[11] « Il est important de signaler que la population de Mélanésie se compose de deux grands groupes ethniques : les Papous et les Mélanésiens proprement dits. Les Papous vivent en Nouvelle-Guinée et les Mélanésiens occupent principalement les îles éponymes. On trouve également des Mélanésiens dans les territoires côtiers du nord, du nord-est et du sud-est de la Nouvelle-Guinée. Ils s'y sont mêlés aux Papous et y ont développés des cultures relevant des deux groupes ethniques. » (Herreman, 2008, p 14).

vont être présentées dans ce travail. Il s'agit plus particulièrement d'insister sur la richesse d'un tel rapprochement pour les deux civilisations. Chaque monde éclaire l'autre d'une lumière nouvelle.

Comme nous le préciserons plus loin, nous nous intéresserons surtout à la pensée de la première période grecque et romaine, celle des origines, et à son évolution, ce qui nous permettra de mettre en parallèle deux structures de pensée traditionnelles et deux civilisations polythéistes et panthéistes. Dans cette perspective, s'appuyer sur les recherches du Centre Louis Gernet sur l'Antiquité va permettre d'envisager la pensée grecque des origines sous un angle ouvert et original. Le Centre Louis Gernet est consacré aux recherches comparées sur les sociétés anciennes. Il a été fondé en 1964 par l'helléniste Jean Pierre Vernant, secondé par Pierre Vidal-Naquet, Nicole Loraux et Marcel Détienne ou Jean Paul Brisson (pour les latinistes), tous brillants spécialistes de l'Antiquité. Il deviendra en 2010 le laboratoire ANHIMA (*Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques*). Louis Gernet se distingua, dès le début de sa carrière en 1917, par l'orientation sociologique de sa thèse d'État, *Recherche sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*.[12] Cette originalité et son intérêt marqué pour la psychologie historique d'Ignace Meyerson, lui vaudront d'être mal accueilli parmi les chercheurs. Son approche de la Grèce ancienne est résolument peu européocentrique, et c'est cette perspective qui nous intéresse dans la présente recherche. Jean-Pierre Vernant dira de lui : « Élève de Durkheim, ami de Mauss et de Granet, Louis Gernet est en France le premier à avoir abordé l'étude des civilisations anciennes dans une perspective sociologique, ou pour mieux dire, anthropologique ».[13]C'est cette vision ouverte et comparatiste qui intéressera Jean Pierre Vernant ; il se revendiquait lui-même de l'École des Annales (Lucien Febvre, Marc Bloch et surtout Ignace Meyerson) :

« La psychologie historique étudie les fonctions psychologiques et leurs changements à travers l'analyse des œuvres que l'homme a continûment créées et transformées : langues, institutions sociales, religions et mythes, techniques, sciences, arts [...] La préhistoire et l'histoire de la personne s'appuient ainsi sur une analyse comparative de faits linguistiques […] religieux […] sociaux et institutionnels […] esthétiques… »[14]

[12] Pour plus de détails, voir Di Donato, 1982, p. 984-996. Herreman 2008.
[13] Vernant, 1960.
[14] Ibid.

Le croisement de ces éléments permet de comprendre, à partir d'un soubassement objectif, l'activité mentale de sociétés qu'il est autrement difficile de cerner. Vernant donnera donc cette orientation à ses travaux et à tous ceux du Centre Louis Gernet :

« Nos études ont pour matière les documents sur lesquels travaillent les spécialistes, hellénistes et historiens de l'Antiquité. Notre perspective, cependant, est autre. Qu'il s'agisse de faits religieux (mythes, rituels, représentations figurées), de philosophie, de science, d'art, d'institutions sociales, de faits techniques et économiques**,** toujours nous les considérons en tant qu'œuvres créées par des hommes, comme expression d'une activité mentale organisée. À travers ces œuvres, nous recherchons ce qu'a été l'homme lui-même, cet homme grec ancien qu'on ne peut séparer du cadre social et culturel dont il est à la fois le créateur et le produit. »[15]

Cette démarche typiquement phénoménologique, se fonde sur des documents, des faits, mais elle s'appuie également sur d'autres acquis scientifiques (la psychologie, la symbolique, l'étude des imaginaires collectifs) pour aller au-delà d'une simple description, et elle propose une interprétation qui n'est donc pas arbitraire.

La méthode résolument non européocentrique du Centre Louis Gernet nous amène à apporter une précision sur notre démarche de recherche. En effet, lorsque nous employons les termes d'« archaïque » ou de « traditionnel » dans les expressions « pensée archaïque » ou « pensée traditionnelle », il nous paraît important de préciser que ce n'est pas dans une acception péjorative, mais historique. Récemment, les peuples qualifiés de « primitifs » ou de « sauvages » ont été rebaptisés « premiers » afin de supprimer cet aspect méprisant et de revaloriser une pensée ou un art qui le méritent grandement. Pourquoi cet ostracisme ? Pourquoi la culture des peuples « premiers » a-t-elle longtemps été considérée à tort comme peu digne d'intérêt ? En dehors de l'aspect purement raciste de telles opinions, ces peuples ont été les victimes d'a-priori culturels et historiques. Jean Pierre Mayele Ilo, dans son remarquable ouvrage sur la gémellité[16], apporte des réponses concernant les civilisations « archaïques » africaines, qui sont éclairantes pour toutes les civilisations dites « premières », et notamment la civilisation mélanésienne, même si, précisons-le, Afrique et Océanie procèdent de mentalités et de structures très différentes. D'après lui, le malentendu date du XVIII[e] siècle, le Siècle des Lumières. Dans leur entreprise fort louable d'éradication de l'obscurantisme religieux, les philosophes des Lumières, ont fait un amalgame entre

[15] Vernant, 1985, préface.
[16] Mayele Ilo, 2000, p. 160-167.

mythologie et religion. Fontenelle dans son ouvrage *De l'origine des fables* datant de 1724, mène une réflexion sur l'origine des mythologies. Pour expliquer l'origine des productions de ces peuples anciens, les mythologies, la religion, qui sont selon lui le fruit d'un manque de connaissances ou d'un déficit d'intelligence, il scinde historiquement le temps en deux parties : les temps anciens, berceau de l'ignorance, et les temps nouveaux, reflet des progrès engendrés par la Raison et qui vont sortir les hommes de l'obscurantisme des primitifs. Remarquons au passage que l'histoire de l'anthropologie sera marquée par la même erreur : le terme de « primitif » apparaît vers 1850. Il est issu de la théorie de l'évolutionnisme social de l'anthropologue américain Lewis Morgan qui domine le monde scientifique jusqu'au début du XX$^{e}$ siècle. Partout dans le monde, pensent les évolutionnistes, l'espèce humaine est identique, mais son évolution diffère d'une société à l'autre. Nous, « civilisés », sommes à un stade avancé. Le « primitif » lui, tel un enfant attardé, reste bloqué au stade de l'enfance de l'humanité. Le « primitif » est donc notre ancêtre, celui que le « civilisé » a été à l'aube de l'humanité. Il a fallu attendre le XX$^{e}$ siècle pour que les ethnologues puissent établir qu'un peuple « primitif » n'est ni arriéré, ni attardé et que la culture des peuples « primitifs » est aussi complexe que celle des peuples « civilisés ». Donc, le primitif est l'égal et non l'ancêtre du civilisé[17]. L'anthropologue spécialiste de la Mélanésie et de la Nouvelle Calédonie en particulier, Maurice Leenhardt dénoncera la même injustice faite aux peuples mélanésiens, notamment par rapport à ce qu'on a appelé une « mentalité primitive » à leur égard, c'est-à-dire une mentalité mythique, non rationnelle. Or, pour Leenhardt, (nous y reviendrons car c'est un élément fondamental), peu importe le moment historique ou le peuple, « toute mentalité comporte un aspect mythique et un aspect rationnel » et « il n'y a pas succession ou évolution du mythique au rationnel ». Par conséquent, il convient seulement de « mettre en évidence l'élément structurel dominant », sans éliminer l'autre élément. Les Mélanésiens ne sont donc pas pourvus d'une mentalité exclusivement « primitive » ou archaïque faisant d'eux des « enfants » ou des hommes préhistoriques, en « retard » par rapport aux hommes « civilisés ».[18]

Revenons à Fontenelle et à son erreur, qui est propre à la mentalité de son époque. Pour lui, c'est l'ignorance des hommes qui a engendré les mythes, qu'il appelle « fables ». Ces peuples primitifs sont selon lui aveuglés par leurs erreurs, qui se présentent sous la forme de la religion et des mythes. L'Antiquité n'est pas épargnée. L'erreur de Fontenelle consiste, selon Jean-Pierre Mayele Ilo, à ne pas voir que, si tous les peuples ont pensé de la même

[17] Voir Gorboff, 2003, p. 20.
[18] Leenhardt, 1947, p. 295.

manière, en inventant des mythes comme explication de ce qu'ils ne comprenaient pas, c'est qu'il s'agit d'un mode naturel de fonctionnement de l'esprit humain, et non d'une attitude motivée historiquement. Il en va de même chez les primitifs, chez les philosophes des Lumières et chez l'homme moderne : expliquer l'inconnu par le connu. Ce n'est pas l'ignorance qui engendre le mythe, mais le mythe qui est produit pour résoudre l'ignorance. Et c'est bien également ce que fait Fontenelle avec les lumières de la Raison. Pourtant, comme le disait Lévi Strauss, « L'homme a toujours pensé aussi bien »[19]. Mais en ce qui concerne les peuples premiers, le mal est fait, l'opprobre est jeté sur leurs cultures. L'Antiquité gréco-romaine arrivera à redorer son blason au XIX$^{e}$ siècle, mais pour les civilisations plus anciennes, le doute subsistera quant à leur crédibilité. Souvent réduits en esclavage à partir du XV$^{e}$ siècle pour des raisons racistes et économiques, les peuples qualifiés de « premiers » en Afrique, en Amérique, en Océanie et ailleurs, voient leurs mythes et leurs cultures définitivement dévalorisés au XVIII$^{e}$ siècle, car on considère ceux-ci comme des histoires à dormir debout, fruits de l'ignorance. Au cours du XX$^{e}$ siècle, la culture de ces peuples est cependant redécouverte par des artistes comme Picasso ou les Surréalistes (dont André Breton) qui comprendront la puissance et la complexité de l' « art nègre », vécu par eux comme une source d'inspiration. Mais on a continué, y compris dans les études scientifiques, à étudier les sociétés premières avec notre regard et nos catégories d'analyse, en l'occurrence non pertinentes. Nous avons projeté notre propre imaginaire sur des sociétés qui pensaient le monde différemment.

*B. L'anthropologie de la nature : Philippe Descola*

Le présent travail espère apporter modestement sa contribution à la vaste entreprise de revalorisation de ces cultures. Mettre en parallèle une civilisation comme l'Antiquité gréco-romaine, considérée comme la référence absolue en matière de civilisation ancienne, avec la civilisation mélanésienne, a pour ambition avouée de prouver que le mode de pensée traditionnel mélanésien quoique très différent, est aussi complexe, aussi riche et aussi respectable que son homologue gréco-romain. Nous tenterons d'utiliser des outils d'analyse qui respectent la spécificité de la pensée mélanésienne, sans « plaquer » dans la mesure du possible des structures trop « occidentales », afin de mieux mettre en valeur leurs points communs et leurs différences. Pour éviter cet écueil, nous nous référerons constamment aux travaux de l'anthropologue Philippe Descola. Dans ses différents ouvrages, Descola cible

[19] Lévi-Strauss, 1958, p. 255.

remarquablement bien le problème. Il ne faut pas, selon lui, projeter une manière dualiste de penser pour comprendre une civilisation qui ne l'est pas :

« Nous n'envisageons pas les civilisations non occidentales, ou même l'Occident prémoderne, comme des systèmes complets de conceptualisation du monde alternatifs au nôtre, mais comme des manières plus ou moins exotiques de rendre compte de l'état du monde que notre propre système de conceptualisation a établi. Faire du dualisme moderne le gabarit de tous les états du monde a donc conduit l'anthropologie à cette forme particulière d'eurocentrisme savant qui consiste à croire, non pas que les réalités que les humains objectivent sont partout identiques, mais que notre manière à nous de les objectiver est universellement partagée »[20]

Voilà l'erreur commise par une anthropologie qui, selon Descola, prône le contraire, c'est-à-dire « que l'on ne prenne pas les normes sociales en vigueur dans le pays d'origine de l'observateur comme étalon par rapport auquel mesurer l'écart que les autres normes présentent »[21] … mais qu'elle a du mal à s'appliquer à elle-même. Prendre le dualisme comme une norme pour juger tous les phénomènes étudiés est une erreur car cet outil est, là aussi, historiquement daté : dissocier nature et culture (attitude qui constitue pour Descola la caractéristique essentielle du dualisme), opposer des collectivités (des cultures) considérées comme des objets scientifiques au champ des régularités naturelles, ne sont possibles qu'à partir de 1880. « Il n'y a donc rien d'universel dans ce contraste »[22]. Nous comprenons par conséquent qu'il y a un double danger : le dualisme « philosophique » et le dualisme de « méthode ». Nous verrons que les prémisses d'une pensée dualiste émergent dès l'Antiquité en Occident. Souvent, elles coexistent avec une pensée « holiste » (du grec *holos* signifiant « entier », c'est-à-dire une pensée selon laquelle l'homme est un tout indivisible qui ne peut être expliqué par ses différentes composantes physiques, psychologiques et psychiques, considérées séparément) ou « moniste » (pensée philosophique qui s'oppose au dualisme et affirme l'unité indivisible de l'être et l'unité de la substance qui compose l'univers). Dans ces deux dernières pensées, séparer nature et culture est inenvisageable. Par conséquent, de nos jours, l'émergence et la découverte de la richesse des modes de pensées « archaïques » et holistes, en Afrique, en Océanie, en Amérique Latine par exemple, obligent les chercheurs à changer de point de vue sur ces peuples. Par exemple, le Mélanésien (holiste) n'est pas dans le monde, il est le monde. Au contraire, l'Occidental (dualiste) sépare et distingue ; en

[20] Descola, 2011, p. 35.
[21] Ibid. p. 33.
[22] Ibid. p. 34.

particulier son Moi et le monde, le conscient et l'inconscient, la subjectivité et la réalité des phénomènes.

Nous avons compris que depuis le XVIII[e] siècle est apparu le danger du dualisme philosophique, qui analyse exclusivement avec les yeux de la raison des peuples qui fonctionnent différemment et dont la spiritualité va être jugée comme un archaïsme infantile. À la fin du XIX[e] siècle, cette conviction de la toute puissance légitime du dualisme occidental se renforcera et contaminera l'anthropologie naissante. Pour Descola, il ne s'agit pas de rendre la pensée dualiste coupable de tous les maux, mais bien de prendre conscience que ce n'est qu'une façon parmi d'autres de penser le monde et que de nombreuses civilisations ne peuvent pas être vues et comprises à travers ce prisme exclusif. Pourtant le dualisme de « méthode » est un danger qui guette même les anthropologues conscients de ce problème, comme Lévi Strauss et surtout des auteurs ayant subi son influence, et qui n'en continuent pas moins d'appliquer « comme des recettes certains procédés élémentaires de l'analyse structurale sans vraiment mesurer à quel point celle-ci était inséparable d'une théorie moniste de la connaissance qui annulait en partie le dualisme de la méthode »[23]. Prudence donc, l'essentiel étant de rendre compte le mieux possible de « la complexité du réel »[24].

*C. Les structures anthropologiques de l'imaginaire : Gilbert Durand*

Il s'agira par conséquent, dans la suite de cette introduction, de définir précisément les concepts que nous allons utiliser tout au long de ce travail et qui en constituent le titre : « Les figures du double dans les imaginaires mélanésien et gréco-romain : mythes et objets. ». Qu'appelle-t-on exactement un mythe ? En quoi l'utilisation de la méthodologie de l'imaginaire se justifie-t-elle ?

*- Mythe et oralité*

Comment définir un mythe ? Étymologiquement, le mot « mythe » vient du grec *muthos*, « suite de paroles qui ont un sens, discours, fiction, récit, fable ». C'est donc l'Antiquité qui donne son nom au mythe. Il va falloir se demander si la définition « classique » de ce mot, créée en quelque sorte « sur mesure » pour les mythes grecs, va pouvoir s'appliquer précisément aux mythes des peuples premiers, et des Mélanésiens en

[23] Descola 2011, p. 28.
[24] Ibid. p. 29.

particulier. Car ce qui ressort systématiquement dans les nombreuses définitions du mythe, c'est que c'est un *récit*. Dans le *Trésor de la Langue Française*, le mythe est défini comme « un *récit* relatant des faits imaginaires, non consignés par l'histoire, transmis par la tradition et mettant en scène des êtres représentant symboliquement des forces physiques, des généralités d'ordre philosophique, métaphysique ou social ». Pour résumer, un mythe, dans son acception ordinaire est un récit fictif (on retrouve le terme de Fontenelle érigé en synonyme : « fable »). Définir le mythe comme un récit est un héritage direct de l'Antiquité grecque. Chez Platon comme chez Aristote, le mythe est un discours. Platon utilise le mythe comme une forme, imparfaite selon lui car trop ancrée dans le monde sensible et ses affects, qui permet à l'homme, sous la forme d'un récit, d'envisager le monde des Idées. Aristote, dans sa *Poétique*, considère le mythe comme l'art poétique d'élaborer des fables, c'est-à-dire un type de langage qui imite les actions humaines, une manière de faire la tragédie. Nous ne pouvons pas non plus nous en tenir à sa définition du mythe, qui ne peut s'appliquer à l'ensemble des sociétés archaïques, pour deux raisons. Tout d'abord, dans les civilisations premières, il n'existe pas de mythes sous forme de récits écrits, comme chez les Grecs dont les premiers mythes écrits se trouvent chez Hésiode, dans sa *Théogonie* et dans *Les Travaux et les jours*, au VIII$^{e}$ siècle avant Jésus-Christ. C'est ce qui a amené certains chercheurs à en conclure que les peuples premiers n'avaient pas de mythes. Cette conclusion est évidemment fausse. Les mythes existaient, entre autres, sous une forme orale, et se transmettaient de génération en génération. En outre, chez les peuples premiers, le mythe n'est pas l'imitation des actions humaines, c'est au contraire lui qui pose la norme, l'idéal, comme un événement hors du temps. Pour l'instant, une inadéquation apparaît donc entre le sens de « mythe » dans son étymologie même et la forme qu'il pourrait prendre dans les civilisations premières. En effet, à la fin du XIX$^{e}$ siècle, le mot « mythe » était réservé exclusivement à la Grèce antique. Dans ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss souligne que, si les Grecs avaient des mythes, pour la tradition de la recherche antérieure, les autres peuples n'avaient que des « pensées mythiques ». Avant lui, les philosophes Emile Bréhier et Maurice Blondel ont contribué à « déracialiser » ce concept et à l'universaliser. Le mythe se situe selon eux, au fond même de toute pensée humaine. Ce qui implique d'admettre également que les peuples premiers puissent manifester leurs mythes sous des formes nommées par des termes équivalents, issues de leurs langues respectives. Il faut donc repenser la définition du mythe en envisageant que ses modalités narratives (orales ou écrites) n'en sont qu'une option et non une forme exclusive. Et ceci va à l'encontre de la définition courante et traditionnelle du mythe en tant que récit ou histoire racontée. Il va de soi que nous prenons ici la notion de mythe très au

sérieux et que nous ne l'envisageons pas de manière dévalorisante, comme une chimère ou une fantasmagorie. Nous parlons ici du mythe en tant que *système*. Certes, le mot « mythe » vient du grec ancien. À partir de là, la tradition semble s'être appropriée une définition exclusive du mythe en tant que narration, et en a fait un modèle exemplaire, l'essence du mythe. Jean-Pierre Mayele Ilo avance une hypothèse pour les mythologies africaines, qui trouve des échos dans la mythologie mélanésienne. Il réclame « une conception plus radicale et plus globale du mythe, c'est-à-dire une démarche de la pensée, ou simplement pensée, et dont les mythologies grecques ou autres, sous quelques formes qu'elles se présentent, ne sont que des mises en forme. »[25] Il précise qu'une narration, ou un récit, restent une définition correcte de la mythologie[26], c'est-à-dire un « mythe en surface », mais n'épuisent pas le « mythe profond » qui, lui, est transcendantal. On est bien sûr obligé de passer par l'analyse des mythologies pour dégager la structure du mythe. Mais cette structure se révèle d'abord dans sa dynamique plutôt que dans son statisme. Maurice Leenhardt revendiquera le même sens du mythe pour les peuples mélanésiens. Il dénonce la définition donnée par l'historien et philosophe des religions hollandais Van der Leeuw en 1935 : « une parole qui circonscrit un événement […] Van der Leeuw, comme ses prédécesseurs, s'en tient à la coutume, où une parole indique seulement un discours ou un récit. Il ne lui paraît pas que le mythe puisse être autre chose. »[27]. Pour Leenhardt, c'est ignorer que le kanak possède un vocable pour transcrire « parole », le « no », qui signifie en même temps acte et parole : « acte et parole se confondent en un seul dans la pensée canaque. Ils constituent ensemble la parole. Et l'élément essentiel est l'acte. »[28] Si le mythe est parole, il est « manifestation de l'être », et non pas seulement récit[29].

Le « mythe profond » serait donc un processus à travers lequel l'intelligence humaine le saisit. Ainsi il échappe à la question de la vérité (est-il vrai ou faux ?), car il n'a d'autre référence que lui-même. En ceci, il n'est ni *moral* ni *immoral*, il est *amoral*, par-delà le bien et le mal, comme le soulignait Nietzsche. Pour Gilbert Durand, le mythe est une donnée dynamique qui appartient à l'univers des archétypes[30], terme qu'il emprunte à C-G Jung.

---

[25] Mayele-Ilo, 2000, p. 33.
[26] Jean-Pierre Mayele-Ilo précise *(op. cit.* p 36), en fondant sa réflexion sur les travaux de Paul Wathelet, que la mythologie se définit comme le mythe vidé de sa référence au divin et à son mystère, c'est-à-dire que la mythologie est le « cadavre du mythe » (Wathelet, 1983, p. 209-219).
[27] Leenhardt, 1947, p. 301.
[28] Ibid. p. 316
[29] On en trouverait une survivance spiritualiste dans l'Évangile de Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe, c'est Dieu » (*Jn*, 1, 2)
[30] Nous savons que cette notion d'archétype est particulièrement controversée dans le monde universitaire, mais nous l'emploierons dans une acception qui s'efforce de rester dans un cadre strictement scientifique.

L'archétype renvoie étymologiquement à deux notions : « arché », l'origine, et « typos », l'empreinte, la forme, la figure, le modèle. L'archétype, c'est la figure référentielle. S'il est universel, il n'est pas pour autant forcément facile à appréhender car nous pouvons seulement observer ses effets, ses manifestations actives, comme le mythe ou le symbole. Henry Corbin[31], lui, ne parle pas d'archétype, mais de « monde imaginal ». Quant à Jung, pour lui, le mythe est une image archétypale, organisée en récit. Nous pouvons d'ores et déjà remarquer que la restriction apportée (« organisée en récit ») appauvrit le mythe et le restreint. Durand accorde cependant au mythe un statut plus élargi : pour lui le mythe « *tend* à se composer en récit », ce qui sous entend qu'il n'est pas forcément un récit mais peut le devenir. Il précise que le mythe possède la « liberté » de s'exprimer sous une forme narrative, ou d'utiliser une autre forme d'expression. C'est précisément cette possibilité qui nous intéresse en premier lieu :

« Comme l'esprit, le mythe souffle ou s'exprime quand il veut, comme il veut et où il veut. L'homme n'a qu'une attitude raisonnable à adopter face à cette liberté et à cette gratuité : être à l'écoute, recevoir, c'est-à-dire accueillir par son imagination. Et cette attitude implique l'acceptation de la non-nécessité du lien entre le mythe et une forme exclusive déterminée qui le ferait forcément identifier à elle. »[32]

Quelles autres formes peut donc prendre le mythe ? Si l'on considère son caractère transcendantal, qu'implique son lien avec l'archétype, une forme exclusive d'expression ne peut suffire. C'est la thèse que développe Marcel Detienne, dans *L'Invention de la mythologie*[33], sans préciser cependant quelles autres formes il pourrait prendre. Le philosophe Lambros Couloubaritsis[34] propose d'étendre le sens du terme « mythe » : le mythe exprime le rapport essentiel de l'homme archaïque au monde, en fonction de trois éléments : l'ensemble des formes narratives de type mythologique (légendes, contes, hymnes, proverbes..), la localisation topologique (localisations géographiques, cosmiques, souterraines) et l'énumération généalogique (c'est-à-dire une sorte de catalogue des descendants successifs et un partage sous forme d'héritage, du pouvoir ou des biens). Nous remarquons que ces trois modalités conviennent particulièrement bien au monde mélanésien[35], même s'il s'agit encore

[31] Corbin, 1958.
[32] Mayele-Ilo, 2000, p. 42.
[33] Detienne, 1981.
[34] Couloubaritsis, 1992, p. 267-269.
[35] Nous pensons ici à un mythe kanak très connu, « Le Maître de Koné », qui illustre parfaitement la définition du mythe selon Couloubaritsis. Le maître de Koné, haut personnage du Nord de la Grande Terre, part à la chasse (forme narrative). Il piège par mégarde le dieu lézard, Goah, qui en conçoit une grande humiliation. Pour punir le

et toujours d'un type de discours narratif. Mais déjà, il s'adapte mieux aux récits de tradition orale et permet davantage d'accéder au transcendantal.

Progressivement, nous parvenons à la définition du mythe apportée au fil du temps par les ethnologues, les historiens de religions, et les anthropologues, qui ont insisté sur trois caractéristiques de la notion du mythe, soulignés depuis 1963 par Mircea Eliade[36]: sa forme (un récit), son fondement (une croyance religieuse), son rôle (expliquer l'état du monde). L'anthropologue Pierre Smith a également eu l'intuition que le caractère narratif n'était pas indispensable à la fonction du mythe. Mais il reste dans l'idée que le mythe est d'abord récit avant d'être une pensée, et que dans toutes les sociétés, le mythe ne peut s'exprimer que par le récit. Ainsi selon lui, les sociétés sans écriture n'ont pratiquement pas de mythes, bien qu'on puisse y trouver « des bribes de commentaires d'un ensemble très riche de rites et d'objets symboliques »[37]qui jouent le rôle de mythologies. Jean-Pierre Mayele-Ilo dénonce chez Smith « l'obsession de la narrativité » et souligne : « Pourquoi ces bribes de commentaires, de rites et d'objets symboliques, voire autres choses ne constitueraient-ils pas, à leur façon, de véritables mythologies ? »[38] On peut donc dire que le mythe « dépasse » le récit, en exprimant tout ce qui relève de l'expression d'une pensée. Le récit est dans le mythe, mais le mythe ne se limite pas au récit. L'anthropologue Luc de Heusch laisse entendre dans « Art et mythologie en Afrique »[39] que les masques africains sont aussi des mythologies parce qu'ils renvoient à des entités invisibles, donc à l'aspect transcendantal du mythe. Considérer le masque comme une expression du mythe nous intéresse grandement car c'est un élément fondamental de la culture mélanésienne, en tant qu'expression du mythe et en tant

Maître de Koné, le dieu s'installe sur ses épaules et ne le quitte plus. L'homme rentre chez lui au milieu des cris de désespoir de sa femme qui comprend que le malheur va s'abattre sur sa maison. Le dieu mange et fait ses besoins sans quitter les épaules du Maître de Koné. Profitant d'un moment d'assoupissement du dieu, l'homme s'enfuit. Commence une longue course-poursuite entre Goah et le Maître de Koné qui parcourent par étapes toute la Nouvelle Calédonie (localisation topologique) : Voh, Oubatche, Hienghène, Touho, Amoa, Tchamba, Houaïlou, Kouaoua, Canala, Thio, La Foa, Boulouparis, Moindou. À chaque lieu, le Maître de Koné demande la protection du chef. Ce dernier la lui accorde, sans mesurer qu'il va s'attirer la colère du dieu. Ce dernier finit par arriver dans un tonnerre de tempête. Impressionné, le chef du lieu prend peur et chasse le Maître de Koné. Ce dernier finit sa course près de Bourail à Poussangué. Là, le Maître de Poussangué intercède en sa faveur auprès du dieu, et lui démontre que l'offense a été causée par inadvertance, ce qui apaise la colère de Goah. Le Maître de Koné et le Maître de Poussangué scellent leur alliance par un échange de monnaies en poils de roussettes tressés de coquillages (énumération généalogique, les deux clans deviennent liés et partagent des biens et du pouvoir). Voir Leenhardt, 1932, p 34 à 65.

[36] Eliade, 1963.

[37] Smith, 1978, p. 256.

[38] Mayele-Ilo, 2000, p. 71.

[39] Texte d'une conférence présentée le 24 novembre 1988 à la 5° Session de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris, à l'initiative de la Fondation Dapper.

qu'expression du double. Il permet de sortir de l'acception strictement narrative du mythe et justifie le rapprochement entre « mythes et objets » dans notre titre.

Pour reprendre la définition de Gilbert Durand, le mythe est « un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit »[40]. Nous nous attacherons à deux aspects de cette définition : tout d'abord le mythe est dynamique, il s'agit d'un processus, un « type de démarche essentielle de la pensée archaïque », comme le précise Couloubaritsis[41], et d'autre part, s'il « tend à se composer en récit », le mythe admet d'autres formes d'expression, comme les objets ou les rites. Ces derniers, nous semble-t-il, amènent à penser de manière plus directe le récit, le mythe comme une relation, une « articulation »[42] entre le visible et l'invisible et de manière générale entre des éléments apparemment contradictoires. Dans la Grèce antique elle-même, une autre Grèce non moins importante, celle de l'oralité et surtout des arts plastiques, le mythe s'est exprimé autrement qu'à travers des récits écrits, par la peinture et la sculpture. Par conséquent, ce que les Grecs ont appelé *muthos*, est un concept universel, que toutes les cultures ont pu exprimer dans leur langue et à travers des modes d'expression dépassant le langage. On peut donc en conclure que, en ce qui concerne la définition du mythe, nous nous plaçons aussi du côté des « transcendantalistes »[43] et non pas seulement des « narrativistes ». Nous admettons le fait que le mythe est une structure, une pensée, un vécu, une expérience dont la narration mythologique est une forme possible d'expression, mais non exclusive. Il faut remettre en question le cadre conceptuel du mythe que l'Occident a hérité d'une certaine Grèce :

> « À nos yeux le mythe est plus que cela, car il constitue une démarche de la pensée même comme structure a priori, préalable au logos même. »[44]

C'est pour cette raison que nous proposerons, dans les mythologies gréco-romaines et mélanésiennes, le mythe sous différentes modalités : non seulement narratives, écrites et orales, mais aussi sous d'autres formes : les rites, les objets, la musique et les représentations

[40] Durand, 2016, p. 64.
[41] Couloubaritsis, 1991, p. 22.
[42] Mayele-Ilo, 2000, p. 79.
[43] Ibid. p. 126.
[44] Ibid. p. 127.

de la gémellité[45] (ainsi que les figures du double). Maurice Leenhardt disait qu'entre les mythes classiques et les mythes mélanésiens, il ne voyait qu'une seule différence : celle de la forme.[46]

À travers cette tentative de définition du mythe, nous prenons conscience de l'importance de l'oralité, non seulement en tant que forme de récit, mais également en tant qu'acte. La littérature orale a bien souvent été négligée, voire méprisée. Elle est certes difficile à recueillir ou à comprendre car elle est souvent coupée de sa situation d'énonciation. Elle ne nous est parvenue que lorsqu'elle s'est retrouvée figée par écrit, et donc qu'elle a perdu sa nature originelle. Mais elle est indispensable pour comprendre la pensée mythique profonde des peuples qui la pratiquaient. La civilisation mélanésienne est de tradition orale, nous l'avons déjà évoquée et nous en reparlerons plus tard. Mais l'Antiquité gréco-romaine a également été marquée par une longue période où les écrits n'existaient pas. C'est pourquoi il nous paraît intéressant et pertinent de rapprocher littératures orales mélanésienne et gréco-romaines. En effet, le passage de l'oral à l'écrit dans l'Antiquité ne s'est pas fait dès les origines et de manière définitive comme on aurait tendance à le croire. Françoise Létoublon, dans un article intitulé : « Antiquité : entre culture orale et culture écrite, des frontières mouvantes. »[47], rappelle que le passage d'une société fondée sur l'oralité (utilisant la parole et l'oreille) à une société de l'écriture (utilisant une appréhension visuelle du monde) entraîne la modification de la façon de penser de cette société. Certes, il s'agit aussi pour les élites lettrées d'asseoir leur domination sur le peuple illettré, mais pas seulement. Il y a bien là une transformation en profondeur qui ne s'opère pas du jour au lendemain et qui implique une cohabitation des deux formes de pensées. De manière générale, l'anthropologie a tendance à considérer qu'oralité et écriture s'opposent, comme deux stades successifs de l'évolution de l'humanité. Il n'en est rien.

« On admet en général qu'une culture ne retourne pas à l'oralité une fois qu'elle a acquis l'écriture. Pourtant, la Grèce ancienne fournit un contre-exemple avec la perte de l'écriture mycénienne : l'écriture syllabique appelée linéaire B (1600-1100 av. J.-C. environ) a disparu durant l'époque appelée géométrique (1100-800 av. J.-C) , période sans écriture, jusqu'aux premiers témoignages d'une écriture grecque alphabétique, vers 740 av. J.-C., avec l'inscription du Dipylon et celle de la « Coupe de Nestor ». Dans la culture écrite, de nombreux textes témoignent d'ailleurs d'une sorte de nostalgie à l'égard de l'oralité, comme le mythe de l'Âge d'or. Depuis la seconde moitié du

[45] « la gémellité (afro-archaïque) fonctionne comme un mythe » cf. Mayele-Ilo, 2000, p. 583.
[46] Leenhardt, 1947, p. 303.
[47] Létoublon, 2019.

vingtième siècle, des spécialistes tels que Ruth Finnegan ont montré que dans la plupart des cas, il y a plusieurs étapes intermédiaires entre oralité et culture écrite.»[48]

Dans tous les cas, la littérature orale est liée aux plus anciens genres, comme les mythes et l'épopée pour l'Antiquité gréco-romaine[49]. Dans les sociétés orales modernes (ou qui ont perdu récemment leur tradition orale à cause du passage « forcé » à l'écriture[50] en raison de la colonisation et de l'évangélisation, comme les peuples océaniens), l'importance des mythes perdure et bien souvent permet d'expliquer les fondements même de cette culture orale. Françoise Létoublon précise qu'il ne faut pas réduire le passage de l'oral à l'écrit à une opposition entre intellectuels et gens du peuple illettrés. Il s'agit véritablement d'une modification de la façon de penser, un passage d'un système mythique holiste vers un système plus rationnel, dualiste, que nous approfondirons plus tard, et qui a suscité des résistances y compris chez les intellectuels et les artistes qui ont participé à la littérature écrite. Françoise Létoublon cite trois exemples. Ce qu'elle appelle « le paradoxe d'Antigone » oppose dans la pièce de Sophocle les lois religieuses non écrites, plus anciennes et plus sacrées, aux lois écrites de la cité gouvernée par Créon[51]. Ensuite, elle présente « le paradoxe de Pindare » :

« Le poète proclame dans ses *Epinicies* (Odes pour des athlètes vainqueurs dans les Jeux tenus dans les quatre grands sanctuaires panhelléniques de Delphes, Corinthe, Némée et Olympie) que la poésie durera davantage que les statues et monuments des sculpteurs et des architectes, et que ses propres poèmes sont ainsi supérieurs aux exploits (*athla*) de l'athlète qu'il célèbre. Le poète et les poèmes entrent symboliquement en compétition avec les athlètes. De fait une grande quantité de ces poèmes ont été préservés jusqu'à nous – grâce à l'écriture bien sûr–, alors que nous ignorons la plupart des noms des athlètes de ce temps sauf s'ils sont connus par les poèmes de Pindare ou de Simonide, et la plupart des statues commémoratives sont perdues, fussent-elles de marbre ou de bronze. »[52]

[48] Létoublon, 2019.
[49] On comprend ainsi pourquoi les mythes figés par l'écrit ont souvent plusieurs versions : chacune renvoie à une tradition orale différente et variable selon l'endroit ou l'époque.
[50] « Les cultures de tradition orale se voient prises dans l'alternative de se rendre à l'écriture ou de mourir. » (Dupont, 1994, p 289).
« À long terme, l'écriture ne peut pas ne point l'emporter, notre propre expérience le prouve, car elle se tient aux côtés du pouvoir : non celui, vital et cosmique, libérateur, de la parole vive, mais celui, socialisé, codifié et dominateur, d'une norme imposée, d'une Loi. » (*Ibid.* p 289).
[51] Voici comment Antigone s'adresse à Créon : « Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont à jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux ! Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru. Ces lois-là, pouvais-je donc, par crainte de qui que ce fût, m'exposer à leur vengeance chez les dieux ? », extrait de : Sophocle, *Antigone*, 2° épisode, traduction R. Pignarre, GF.
[52] Létoublon, 2019.

Enfin, plus connu, « le paradoxe de Socrate » explicite la méfiance du philosophe pour l'écrit, quoique vivant dans un monde de l'écrit, il pratiquait avec ses élèves exclusivement un enseignement oral par le dialogue. Cette méfiance venait de l'impossibilité à faire parler un dialogue écrit, à lui faire dire autre chose que ce qui est figé. Pourtant les dialogues socratiques nous sont parvenus grâce à la trahison de deux élèves de Socrate, Platon et Xénophon, qui marquent ainsi le passage définitif d'une culture orale à une culture écrite.

« Antigone, Pindare et Socrate vivaient dans un monde qui appartenait déjà à l'écrit, mais prirent fortement parti pour défendre le discours oral comme un trait fondamental de l'humanité, et le plus apte à maintenir la tradition héritée des anciens. »[53]

Le passage chez les Grecs de l'oral à l'écrit n'est donc pas le signe de la « défaillance » de l'oral, ce dernier permettant à la société une grande richesse religieuse, mythique et politique. M. Detienne va jusqu'à parler de « l'imposture d'un « miracle » de l'écriture au pays d'Homère et de Platon ».

« Il serait naïf de croire que l'écriture alphabétique est venue relayer une tradition orale soudainement défaillante. »[54]

Si les raisons du passage de l'oral à l'écrit sont multiples, elles témoignent d'une réelle complexité de ces « Grecs à deux têtes » qui utilisent l'écriture pour sauver des témoignages d'un monde qui va progressivement disparaître (même si la littérature orale est encore importante à Rome, et ce jusqu'à environ 450 avant JC).

Florence Dupont, dans *L'Invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin*[55], développe une idée voisine de celle de Detienne[56] : Grecs et Romains ont toujours utilisé simultanément oral et écrit[57]. Elle souligne ce qu'elle appelle « l'étrangeté des Anciens »[58] et insiste sur le fait qu'ils ne pensaient pas du tout comme nous, alors que beaucoup ont tendance au contraire à chercher à tout prix la « modernité » des Anciens c'est-à-dire leur

[53] Létoublon, 2019.
[54] Detienne, 1981, p 66.
[55] Dupont, 1994.
[56] Elle est elle-même membre du Centre Louis Gernet comme Marcel Detienne.
[57] « Les Grecs et les Romains ont toujours, et comme nous-mêmes bien que de façons différentes, utilisé l'oral et l'écrit simultanément, même si ce fut dans des proportions et avec des utilisations différentes selon les époques. » (Dupont, 1994, p 11).
[58] Dupont, 1994, p 7.

ressemblance avec nous. Ce point est très important car il légitime le rapprochement avec les Mélanésiens, eux aussi très « étranges » par rapport à notre pensée moderne.

« Nous aurions peine à nous reconnaître dans ces hommes dont le quotidien est tissé par la ritualité, dont la religion n'est pas une foi mais l'accumulation d'animaux sacrifiés, la manipulation d'entrailles saignantes par lesquelles ils communiquent avec les dieux, [….] *Que comprendrions-nous de ces gens sans intériorité dont l'identité pour chacun passe par le regard des autres, le seul miroir qui leur soit offert pour prendre conscience de soi, nous qui faisons de l'introspection une pratique quasi naturelle ? Que comprendrions-nous à cette cité romaine où l'identité d'un homme n'est faite que de relations interpersonnelles, y compris son identité civique [59]?* Rome n'était pas un Etat de droit au sens où nous l'entendons, l'individu ne s'y définit pas seul face à la loi. »[60]

F. Dupont reprend l'idée de Detienne selon laquelle l'écriture n'aurait pas, comme on l'a longtemps pensé, arraché Grecs et Romains à l'irrationnel, aux mythes et à la barbarie[61]. Là encore, on projette une vision « moderne » sur une époque qui ne pense résolument pas comme nous, on plaque une conception utilitaire de l'écriture où il faudrait une conception symbolique. Dupont prend trois exemples : une ode d'Anacréon, un poème de Catulle et *L'Ane d'Or* d'Apulée. Pour elle, ces trois retranscriptions écrites d'énoncés oraux sont totalement « littérairement parlant, illisibles »[62] , car ils sont coupés de leur contexte énonciatif. Il est totalement abusif de les soumettre à notre lecture moderne littéraire comme un poème de Ronsard ou un roman de Stendhal. Ces textes semblent bien plutôt « un intermédiaire entre deux oralités ».

« En fait, ce que l'on nous a présenté comme une culture millénaire, ayant débuté avec la Grèce et Rome, la culture littéraire, date à peine de deux siècles et n'est qu'une invention du XIX[e] siècle, car c'est lui qui a généralisé cette religion du texte et installé définitivement la notion d'auteur qui avait émergé au XVI[e] siècle. »[63]

Voilà qui légitime un rapprochement avec les mythes oraux mélanésiens, eux aussi souvent « illisibles » lorsque nous lisons leur retranscription écrite coupée de leur situation d'énonciation rituelle ou sacrée. Dupont distingue ensuite ce qu'elle appelle la « culture

[59] C'est nous qui soulignons. Voir p 39 de la présente introduction.
[60] Dupont, 1994, p 8.
[61] Il est intéressant de remarquer que cette perspective est peut-être vraie, mais inversée dans le temps, lorsque, au moment des invasions barbares, après le V[e] siècle, les minutieux recopiages des moines chrétiens ont sauvé la littérature gréco-latine du naufrage.
[62] Ibid. p 18.
[63] Ibid. p 24. Mais Horace écrivait déjà, en tant qu'auteur : *Non omnis moriar*, "Je ne mourrai pas tout entier".

chaude »[64], celle des chants, des danses, de l'ivresse et des banquets, la littérature orale, de la « culture froide », celle des bibliothèques, les livres-monuments, impliquant une lecture publique ou solitaire, la littérature écrite, auxiliaire des institutions et du pouvoir.[65] Cette distinction semble recouper la dichotomie entre holisme et dualisme, entre pensée mythique, celle du geste et de la parole rituelle littérairement illisible car coupée de son énoncé, et pensée rationnelle, destinée à écrire, apprendre et figer le savoir. Cette « culture chaude » semble présenter beaucoup de points communs avec le mythe oral vivant mélanésien, qui repose sur un flux d'énergie vive présent dans le temps de la cérémonie collective.

*- La méthodologie de l'Imaginaire*

À présent que nous avons élargi la définition du mythe, il convient de préciser ce que nous entendons par « imaginaire » et de justifier notre dernier choix méthodologique, c'est-à-dire les structures anthropologiques de l'imaginaire héritées de Gilbert Durand. Ce qui est fondamental à notre sens dans les théories de l'imaginaire, c'est l'absence de cloisonnement entre les approches herméneutique et étiologique. Le présent travail aurait bien du mal à trouver une place « définie », tant il se trouve à la croisée des chemins entre anthropologie, philosophie, iconographie (en tant qu'étude des représentations plastiques) et littérature. Il fallait donc trouver un outil adapté à cette spécificité. Pour Gilbert Durand, l'imaginaire se trouve justement, à la croisée des chemins, en tant que « lieu de "l'entre-savoirs"»[66]. Avec une méthode traditionnelle, les hypothèses sur la signification et la symbolique d'objets culturels si différents du monde occidental, auraient été beaucoup plus difficiles à concevoir. Ce corpus original réclamait une méthode également originale.

Qu'est ce que l'imaginaire ? Tout d'abord, c'est un dynamisme qui organise le désordre des images que nous percevons dans le monde sensible, en y introduisant des représentations symboliques. Pour Durand, ces symboles sont eux-mêmes des reflets des archétypes. Or, on constate qu'il y a une extraordinaire économie de la nature dans les images qu'elle donne à voir. Elles se regroupent en trois constellations.

Les « images diurnes » : la lumière, le soleil, l'arme, la montagne, le père, la figure du héros… Toutes ces figures se situent dans un schéma d'opposition et une posture de verticalité.

[64] Dupont, 1994, p 21.
[65] Nous y reviendrons au cours de notre seconde partie.
[66] Durand, 1996, p. 215-227.

Les « images nocturnes mystiques » : la nuit, la grotte, l'eau, la mère, la lune, le monstre…Toutes ces figures se situent dans un schéma d'analogie et une posture fusionnelle à dominante horizontale.

Les « images nocturnes synthétiques » : le fils, l'initié, le passeur… Elles mettent en relation le monde diurne et le monde nocturne. Ce sont elles qui tendent à déboucher sur un schéma de construction de soi à dominante initiatique, qui nous intéressera particulièrement lorsque nous aborderons le thème du double.

Durand a travaillé sur un schéma un peu ambigu entre une structure duelle héritée des représentations de Mircea Eliade (diurne/nocturne) et une structure ternaire (le monde nocturne se divisant lui-même en deux catégories, mystique et synthétique). Les recherches récentes en systémique[67] montrent qu'il serait sans doute plus efficace d'adapter le schéma de Durand sous une forme clairement tripartite, par exemple : ordre-organisation-désordre. Toute la pertinence du schéma durandien demeure par ailleurs inchangée[68] (figures 1 et 2).

[67] Varela, 1994.
[68] Thomas, 2017, p. 14-17.

**Figure n°1 : classification isotopique des images, extraite de G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p 506-507.**

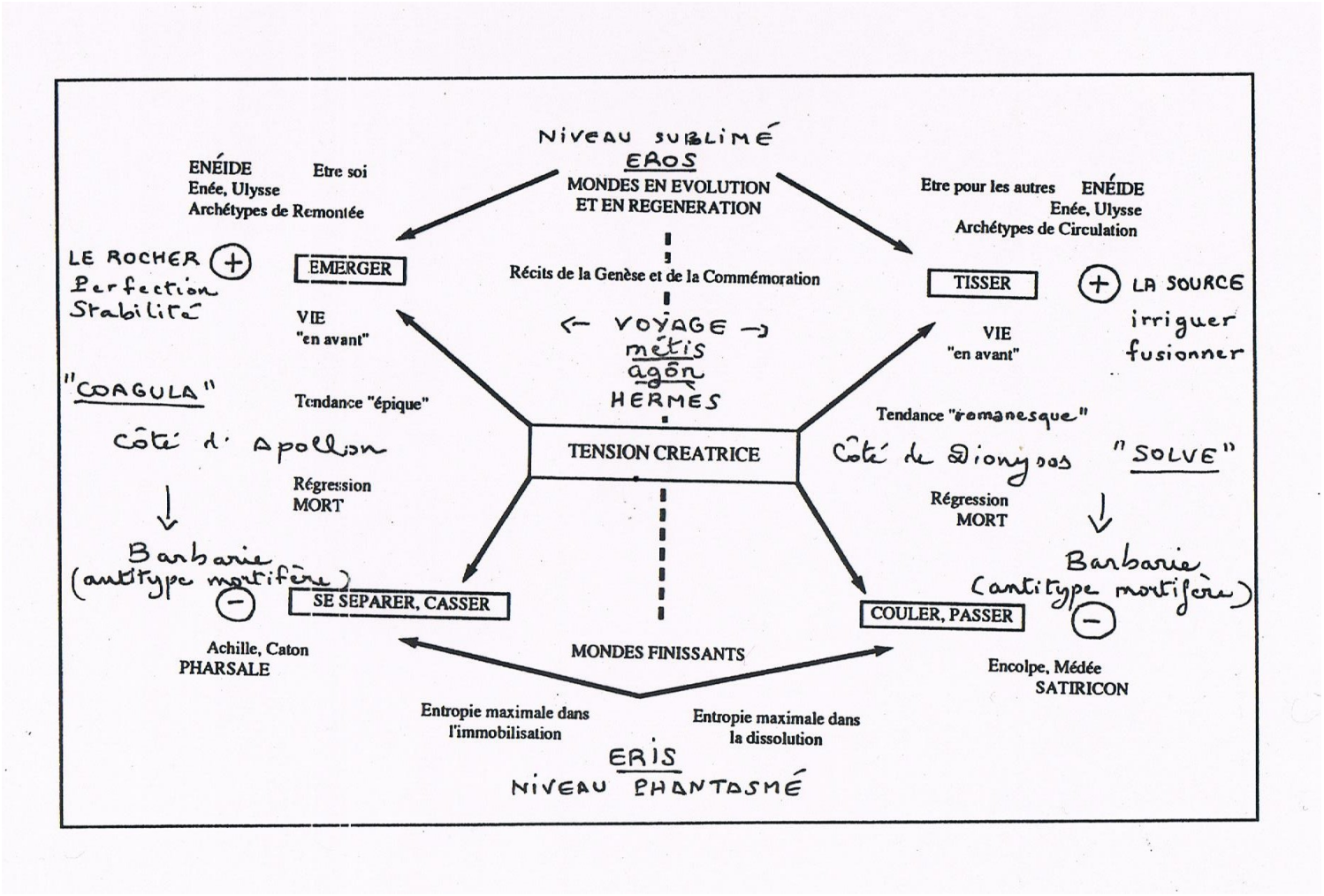
ANNEXE II

## CLASSIFICATION ISOTOPIQUE DES IMAGES

| Régimes ou Polarités | Diurne | | Nocturne | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Structures | *SCHIZOMORPHES* (ou Héroïques)<br>1° idéalisation et « recul » autistique.<br>2° diaïrétisme (Spaltung).<br>3° géométrisme, symétrie, gigantisme.<br>4° antithèse polémique. | | *SYNTHÉTIQUES* (ou Dramatiques)<br>1° coïncidentia oppositorum et systématisation.<br>2° dialectique des antagonistes, dramatisation.<br>3° historisation.<br>4° progressisme partiel (cycle) ou total. | | *MYSTIQUES* (ou Antiphrasiques)<br>1° redoublement et persévération.<br>2° viscosité, adhésivité antiphrasique.<br>3° réalisme sensoriel.<br>4° mise en miniature (Gulliver). | |
| Principes d'explication et de justification ou Logiques | Représentation objectivement hétérogénéisante (antithèse) et subjectivement homogénéisante (autisme). Les Principes d'*EXCLUSION*, de *CONTRADICTION*, d'*IDENTITÉ* jouent à plein. | | Représentation diachronique qui relie les contradictions par le facteur temps. Le Principe de *CAUSALITÉ*, sous toutes ses formes (spéc. *FINALE*, et *EFFICIENTE*), joue à plein. | | Représentation objectivement homogénéisante (persévération) et subjectivement hétérogénéisante (effort antiphrasique). Les Principes d'*ANALOGIE*, de *SIMILITUDE* jouent à plein. | |
| Réflexes dominants | Dominante *POSTURALE* avec ses dérivés *manuels* et l'adjuvant des sensations à distance (vue, audiophonation). | | Dominante *COPULATIVE* avec ses dérivés moteurs *rythmiques* et ses adjuvants sensoriels (kinésiques, musicaux-rythmiques, etc.). | | Dominante *DIGESTIVE* avec ses adjuvants *cœnesthésiques*, *thermiques* et ses dérivés *tactiles*, *olfactifs*, *gustatifs*. | |
| Schèmes « verbaux » | *DISTINGUER* | | *RELIER* | | *CONFONDRE* | |
| | SÉPARER ≠ MÊLER | MONTER ≠ CHUTER ← | → MÛRIR PROGRESSER | REVENIR RECENSER ← | → DESCENDRE, POSSÉDER, PÉNÉTRER | |
| Archétypes « épithètes » | PUR ≠ SOUILLÉ<br>CLAIR ≠ SOMBRE | HAUT ≠ BAS | EN AVANT, AVENIR | ARRIÈRE, PASSÉ | PROFOND, CALME, CHAUD, INTIME, CACHÉ | |
| Situation des « catégories » du jeu de TAROTS | Le GLAIVE ← | → (Le Sceptre) ← | → Le BÂTON ← | → Le DENIER ← | → La COUPE | |
| Archétypes « substantifs » | La Lumière<br>≠ Les Ténèbres.<br>L'Air<br>≠ Le Miasme.<br>L'Arme Héroïque<br>≠ Le Lien.<br>Le Baptême<br>≠ La Souillure. | Le Sommet<br>≠ Le Gouffre.<br>Le Ciel ≠ L'Enfer.<br>Le Chef<br>≠ L'Inférieur.<br>Le Héros<br>≠ Le Monstre.<br>L'Ange<br>≠ L'Animal.<br>L'Aile<br>≠ Le Reptile. | Le Feu-flamme<br>Le Fils.<br>L'Arbre.<br>Le Germe. | La Roue.<br>La Croix.<br>La Lune.<br>L'Androgyne.<br>Le Dieu pluriel. | Le Microcosme.<br>L'Enfant, le Poucet.<br>L'Animal gigogne.<br>La Couleur,<br>La Nuit.<br>La Mère.<br>Le Récipient. | La Demeure.<br>Le Centre.<br>La Fleur.<br>La Femme.<br>La Nourriture.<br>La Substance. |
| Des Symboles aux Synthèmes | Le Soleil, L'Azur, L'Œil du Père, Les Runes, Le Mantra, Les Armes, La Clôture, La Circoncision, La Tonsure, etc. | L'Échelle, L'Escalier, Le Bétyle, Le Clocher, La Ziqqurat, L'Aigle, L'Alouette, La Colombe, Jupiter, etc. | Le Calendrier, l'Arithmologie, La Triade, La Tétrade, L'Astrobiologie.<br>L'Initiation, Le « Deux Fois Né », L'Orgie, Le Messie, La Pierre Philosophale, La Musique, etc. | Le Sacrifice, Le Dragon, La Spirale, L'Escargot, L'Ours, L'Agneau, Le Lièvre, Le Rouet, Le Briquet, La Baratte, etc. | Le Ventre, Avaleurs et Avalés, Kobolds, Dactyles, Osiris, Les Teintures, Les Gemmes, Mélusine, Le Voile, Le Manteau, La Coupe, Le Chaudron, etc. | La Tombe, Le Berceau, La Chrysalide, L'Ile, La Caverne, Le Mandala, La Barque, La Hotte, L'Œuf, Le Lait, Le Miel, Le Vin, L'Or, etc. |

**Figure n°2 : classification isotopique des images 2, extraite de Joël Thomas, *Les Mythes gréco-romains, ou la force de l'imaginaire. Les récits de la construction de soi et du monde*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2017, p. 14-17.)**

| Instance A<br><br>Ex : Ordre | Instance C<br>= plus que A + B<br>= émergence<br>Ex : Organisation | Instance B<br><br>Ex : Désordre |
|---|---|---|



Une des originalités de notre travail se voudra de montrer - ce qui, croyons-nous, a rarement été fait - que ce système de l'image éclaire le sens des représentations iconographiques, des objets, et pas seulement des récits. Les structures anthropologiques de Durand ont une valeur universelle aussi bien dans le temps, dans l'espace, que dans les différents corpus qu'elles englobent. De plus, les Mélanésiens conçoivent le monde comme un espace-temps où tout est lié, tout est en relation, c'est pourquoi il nous a paru pertinent de rapprocher la notion d'« imaginaire » de la civilisation mélanésienne. Comme chez les Grecs et les Romains, la vie est perçue dans un cosmos où tout relié.

## III. Les figures du double : les jumeaux, le couple, le double, l'individu

Ces préliminaires méthodologiques ayant été posés, entrons dans la présentation de notre thématique. Quelle dynamique entretiennent les concepts de double, de jumeau et d'individu ? L'étude de ces différentes notions amènera ensuite à présenter la problématique et le plan de ce travail.

Si, comme nous le verrons plus tard, dans certaines cultures c'est la dualité qui est la norme et la singularité l'anormal, dès lors se pose la question du double, sous toutes ses formes. Car, René Zazzo le souligne, dans *Le Paradoxe des jumeaux*[69], les jumeaux, quoique génétiquement identiques, sont deux individus différents psychologiquement, ils ne se « ressemblent » pas : c'est le paradoxe des jumeaux. Selon lui, les jumeaux, dans nos sociétés occidentales dualistes, sont confrontés de manière extrême, par leur gémellité, à ce que tout individu « non jumeau » expérimente, dans la construction de sa personnalité. Et cette construction de la personnalité, du « moi », implique obligatoirement un dynamisme fusionnel et/ou conflictuel avec l'autre. Cet « autre » peut être externe (frère jumeau ou pas, famille, modèle, figure tutélaire, conjoint…) ou interne (âme, esprit, spectre, double maléfique…). Les jumeaux, par leur extranéité, peuvent nous aider à comprendre le fonctionnement des couples en général, car en eux le phénomène se trouve poussé à son paroxysme : le frère jumeau représente à la fois le double interne (semblable à lui-même) et externe. Ici la science rejoint

[69] Zazzo, 1984.

le mythe : les thèmes gémellaires sont des révélateurs de la psychologie du couple. Notre vie, et notre quête identitaire, s'y accomplissent en conjonction avec un autre. Le problème sous-jacent des jumeaux est en fait le problème du couple en général : c'est celui de la quête de soi et de la liberté. Comment être moi, comment être libre, comment gérer les différentes figures du double auxquelles je vais être confronté dans ma vie : en leur ressemblant, en m'opposant à elles ?

Bien sûr, un individu dont l'imaginaire relève d'une pensée holiste ne se posera jamais, comme nous le verrons, le problème dans ces termes. Il ne vaut que pour les pensées dualistes. Le dualisme philosophique, d'après Pierre Jourde et Paolo Tortonese, « travaille la pensée occidentale depuis Platon […] toute chose connaissable n'est que le double d'un modèle inconnaissable : l'apparence de l'être, le phénomène du noumène. Ainsi nos représentations métaphysiques paraissent ne pouvoir fonctionner que selon un système d'oppositions et de dualités qui triomphe dans la dialectique hégélienne. Le double se tient à l'origine de tout. »[70] Par conséquent, dans ce dualisme généralisé, comment la figure du double peut-elle se distinguer ? Et par rapport à la très dualiste question de l'individu, comment revenir à l'unité ? Peut-on voir le double comme une trace de monisme dans la psyché d'un homme moderne dualiste ? Le double littéraire serait par conséquent lié aux « conceptions les plus archaïques de l'âme et du moi » et aux « mythes »[71]. Pierre Jourde résume bien ce paradoxe supplémentaire, ce « scandale intime de l'humanité » :

> « Le double fait partie de ces thèmes littéraires qui ont de profondes racines mythologiques, qu'il serait vain de vouloir ignorer. En même temps, il est devenu inséparable de la question du sujet, de la conception moderne de la personne. Il s'est « psychologisé », « individualisé ». Dans un monde où la différence mesure le sens et la valeur, la répétition, la réplique, l'identité perturbent d'autant plus fortement. »[72]

Comment, dans une pensée dualiste, se définir par l'unité alors qu'on ne peut la saisir que dans le dédoublement ?

[70] Jourde et Tortonese, 1996, p. 4.
[71] Ibid.
[72] Ibid. p. 12.

*A. Le double en littérature*

Les écrivains occidentaux ont toujours été hantés par l'image du double[73] et leurs productions peuvent nous éclairer, même si en apparence elles ne nous concernent qu'indirectement (plus récentes, et exprimées, à travers la fiction poétique, romanesque ou cinématographique, sous une forme « littérarisée »). Les différentes figures du double en littérature sont intéressantes, car elles évoquent, de manière lointaine, leur forme mythique. Parcourons-les rapidement, car elles trouveront des échos ultérieurement :

Il y a tout d'abord le « double antérieur » : le héros revit son passé tout en restant dans le présent. Il se voit jeune, il peut parler avec un lui-même qui est conçu de manière autonome. Il prend ainsi sa revanche sur le temps qui passe. Il affirme sa maîtrise de sa destinée et sa liberté. C'est le cas du rêve de Marie, la mère de Lorenzo, dans *Lorenzaccio* de Musset. Elle voit un spectre qui est Lorenzo lui-même quand il était jeune et pur. Ce dernier finit par affirmer : « Si mon spectre revient, dites-lui qu'il verra bientôt quelque chose qui l'étonnera. » Lorenzo voit dans l'apparition de son double antérieur le signe que le Lorenzo d'avant n'est pas tout à fait mort dans le Lorenzo débauché du présent. Il revit le passé pour se revivre, pour se survivre :

MARIE

Sais-tu le rêve que j'ai eu cette nuit, mon enfant ?

LORENZO

Quel rêve?

MARIE

Ce n'était point un rêve, car je ne dormais pas. J'étais seule dans cette grande salle, ma lampe était loin de moi, sur cette table auprès de la fenêtre. Je songeais aux jours où j'étais heureuse, aux jours de ton enfance, mon Lorenzino. Je regardais cette nuit obscure, et je me disais : il ne rentrera qu'au jour, lui qui passait autrefois les nuits à travailler. Mes yeux se remplissaient de larmes, et je secouais la tête en les sentant couler. J'ai entendu tout d'un coup marcher lentement dans la galerie ; je me suis retournée, un homme vêtu de noir venait à moi, un livre sous le bras : c'était toi, Renzo ! " Comme tu reviens de bonne heure ! " me suis-je écriée. Mais le spectre s'est assis auprès de la lampe sans me répondre ; il a ouvert son livre, et j'ai reconnu mon Lorenzino d'autrefois.[74]

[73] J'emprunte ici la typologie du double à Lepage, 1995, p. 314, 315.
[74] Extrait de l'acte II, scène IV de *Lorenzaccio* d'Alfred de Musset.

Pour se prouver sa permanence intérieure, le héros peut faire appel au « double identique », qui lui permet de comprendre ses déchirements personnels. Le double personnalise une angoisse personnelle, comme le malaise de l'envie pour Baudelaire, dans « Le Jeu » :

> « Voilà le noir tableau qu'en un rêve nocturne
> Je vis se dérouler sous mon œil clairvoyant,
> Moi-même, dans un coin de l'antre, taciturne,
> Je me vis accoudé, froid, muet, enviant. »[75]

Enfin, la troisième figure du double est la plus extrême : il s'agit du « double comme être indépendant ». L'écrivain développe jusqu'au paroxysme l'écartèlement de la personnalité. C'est *Docteur Jekyll et Mister Hyde* de R.L Stevenson. C'est *Le Horla* de Maupassant : persuadé qu'un être invisible l'épie et le pourchasse sans trêve, le narrateur brûle sa maison pour le détruire. Mais la hantise persiste. Il envisage dès lors le suicide. La mort et la folie suivent bien souvent les pas du double. L'écrivain entretient un doute subtil entre le fantastique et la réalité.

On trouve également le double sous la forme du reflet, du portrait maudit (comme *Le portrait de Dorian Gray* d'Oscar Wilde où l'affrontement avec le double aboutira à l'autodestruction). C'est le même mécanisme qui intervient dans le film *Fight Club* de David Fincher, adapté du roman de Chuck Palahniuk. Le personnage du narrateur joué par Edward Norton voit sa vie conformiste bouleversée par l'apparition de Tyler Durden, incarné par Brad Pitt. Ce dernier le pousse à s'affranchir des règles sociales et l'entraîne dans la violence rédemptrice des *fight clubs*. Alors que Tyler le pousse de plus en plus loin dans la violence et le rejet du monde capitaliste, il se rend compte finalement que Tyler n'existe que dans sa tête et qu'il est victime d'un dédoublement de personnalité. C'est d'ailleurs pour cela qu'à aucun moment le narrateur n'a de nom : il *est* Tyler Durden. Dans le film de Fincher, il arrive *in extremis* à reprendre le contrôle sur son double alors que ce dernier s'apprête à l'éliminer. Dans le roman de Chuck Palahniuk, le narrateur finit dans un asile psychiatrique : son double a gagné. Ce « double » dénouement exprime parfaitement l'ambivalence du double : bénéfique ou maléfique, il oblige le sujet à se construire parfois contre lui-même, et risque à tout moment de sombrer dans l'auto-destruction.

Frédéric Lepage évoque également les figures du robot, du « contrepoint » (il s'agit de la figure du « couple » littéraire comme celui formé par Don Juan et Sganarelle ou Don

[75] Baudelaire, *Les Fleurs du mal* (1868), Michel Lévy frères, 1868, Œuvres complètes, vol. I (p. 275-276).

Quichotte et Sancho Pança, c'est-à-dire deux individus distincts aux personnalités complémentaires.) et du sosie. Nous pourrions y ajouter les « créations non-mécaniques » comme la créature de *Frankenstein* de Mary Sheller et *l'Eve future* de Villiers de l'Isle Adam.

*B. En quoi les jumeaux sont-ils une forme spécifique des figures du double ?*

Nous allons à présent aborder le cas particulier le plus intriguant de notre thématique : les jumeaux.

*- Les jumeaux et la mythologie*

Tout d'abord, et c'est ce qui motive notre recherche, la ressemblance des thèmes gémellaires dans des mythologies très différentes, sans aucun contact possible et séparées dans l'espace et le temps, est frappante. Cette convergence s'explique par le fait que le culte des jumeaux serait l'un des comportements religieux les plus anciens : « Le culte des jumeaux appartient aux institutions les plus anciennes et les plus universelles de l'humanité. » [76] Les aspects extérieurs sont diversifiés, mais les bases profondes sont similaires. Nous toucherions ici, selon Fernand Leroy, aux « stéréotypes fondamentaux de l'inconscient collectif »[77]. Cette hypothèse est également envisagée par Alain Meurant : « Il se pourrait même qu'il s'agisse d'une constante de la pensée, un produit de l'inconscient collectif »[78]. Pour Jean Perrot, les jumeaux ont toujours été « les dépositaires privilégiés de ces relations binaires sur lesquelles s'organise la pensée "primitive"»[79]. Nous allons à présent essayer d'en dégager les « topiques » au sens qu'Alain Meurant donne à ce terme : « constantes comparable aux règles fondamentales d'une grammaire gémellaire ».[80]

Le mythe des jumeaux est en effet présent dans toutes les mythologies, aussi bien indo-européennes, qu'américaines, africaines, océaniennes…Selon Frédéric Lepage, « il est extraordinaire par sa persistance, sa permanence et sa diversité »[81]. Ce mythe provient d'un fait brut, qui frappe l'imagination comme le font les phénomènes inexpliqués : une naissance extraordinaire, qui propose le multiple là où la règle pose l'unité. Les mythes retiennent essentiellement la symbolique de la paire et s'attachent peu à la ressemblance ou aux notions

[76] Rendall Harris, 1906.
[77] Leroy, 1995, p. 49.
[78] Meurant, 2000, p. 13.
[79] Perrot, 1976, p. 8.
[80] Meurant, 2000, p. 15.
[81] Lepage, 1980, p. 257.

de « vrais » ou « faux » jumeaux. Le plus souvent la paternité de l'enfant surnuméraire est attribuée à un dieu ou à un esprit. Les mythes mettent surtout en valeur la qualité de complémentarité du couple et leur donnent des noms désignant la paire avant de les différencier psychologiquement : Castor et Pollux sont nommés les Dioscures (fils de Zeus) ou Tyndarides (fils de Tyndare). Les dieux jumeaux du Mozambique sont désignés dans une expression globale *bana da tilo*, les fils du ciel. Jésus Christ appelle les fils de Zébédée, Jean et Jacques, les *Boanerges*. Parfois ils sont également nommés par leur fonction. Dans le *Mahâbhârata*, les jumeaux Açvins s'appellent ensemble *nàsatyà*, c'est-à-dire les guérisseurs. Même les prénoms choisis pour les jumeaux et qui devraient les faire sortir de l'indifférenciation sont souvent choisis pour la consonance symétrique de leurs noms : les dieux vandales décrits par Dumézil[82] Raos et Raptos, les dieux jumeaux polynésiens Orotetefai et Urutetefai, ou Romulus et Remus. Ce qui est mis en valeur dans les mythes, c'est la magie d'un couple fantastique.

Il faut préciser que dans certaines civilisations, les jumeaux sont considérés comme des dangers et sacrifiés dès la naissance. Dans d'autres, on célèbre au contraire la gémellité. Les jumeaux sont donc à la fois sacrés et maudits. En ceci, ils recouvrent les deux acceptions du mot *sacer* en latin. Dans la mythologie on retrouve cette ambivalence. Le caractère extraordinaire de la naissance, la double paternité (humaine et surnaturelle) entraînent des interprétations opposées : bonne ou mauvaise gémellité. Chez les Dogons par exemple, la gémellité est fortement valorisée. Ils considèrent que la gémellité est la norme, et qu'une naissance simple est au contraire une perte par rapport à la perfection incarnée dans les Temps immémoriaux par deux couples de jumeaux. Pour eux, nous sommes tous des jumeaux et notre jumeau serait le placenta, trace de notre double mort à la naissance. En Rhodésie, chez les Babambas, l'infanticide systématique des jumeaux est accompagné d'un rituel précis de purification. Nulle part la gémellité n'est une chose indifférente. Car les jumeaux mythiques sont ambivalents : ils détiennent à la fois le pouvoir de fécondité et de destruction, ce qui les place d'emblée dans une relation forte au surnaturel, voire dans une connaturalité avec le divin : dans la Bible, n'est-ce pas l'Eternel qui dit aux Hébreux : « Je tue et je fais vivre. » ? (*Deutéronome*, 32, 39). Artémis, déesse nourricière protège les nouveau-nés. Dans la Rome antique, les jumeaux Tutunus et Mutunus président aux fonctions sexuelles et au mariage. Mais parallèlement, Apollon et Artémis sont responsables des morts violentes qui frappent les humains. Les Açvins deviennent les protecteurs des combattants. Parfois l'ambivalence sépare les jumeaux dont l'un devient bénéfique et l'autre maléfique, comme chez les Iroquois

[82] Dumézil, 1995.

d'Amérique du Nord, où les mythes présentent Yosheka et Tawiscara, deux frères jumeaux, dont l'un est un héros céleste dispensateur de culture, représenté sous la forme d'un lièvre ou d'un lapin, et l'autre un magicien et voyant animé de mauvaises intentions, (un coyote ou un lynx). Les Aztèques, qui sacrifiaient leurs jumeaux, possédaient cependant des dieux jumeaux dans leur panthéon : Quetzalcoalt, dont le nom signifie « précieux jumeau », le jumeau bénéfique et Xolotl « l'animal », le jumeau maléfique. D'un point de vue symbolique, les jumeaux sont associés aux éléments : fils du soleil, ils sont liés à l'orage et à la foudre. L'éclair est le symbole des Dioscures. Le pivert, dont le bruit se confond avec celui du tonnerre est l'attribut de Romulus et Rémus. Pour les Incas, neuf mois après un gros orage naissaient toujours des jumeaux. Les jumeaux mythiques s'intègrent aux éléments naturels et au cosmos. Ils naissent de la fusion des éléments et les parcourent. Ce sont souvent des cavaliers célestes ou des oiseaux. Le nom des Açvins signifie *cavaliers.* Les Dioscures sont représentés à cheval. Dans la mythologie polynésienne, les jumeaux divins Orotetefai et Urutetefai, fils du Ciel et de la Lune, descendent sur terre en chevauchant l'arc-en-ciel. Apocatequil et Piguereo, les jumeaux péruviens de la tribu Gnamachuca naissent de deux œufs, comme Castor, Pollux, Hélène et Clytemnestre. Enfin les jumeaux mythiques sont liés à la créativité, à la fondation : ce sont des constructeurs : Romulus et Remus furent les fondateurs de Rome, des jumeaux Gaulois, Momoros et Atepomaros déterminèrent l'emplacement de Lyon.

Même si les jumeaux sont considérés comme des « paires », les mythologies accordent une personnalité propre à chacun d'eux. Exception faite de Romulus et Remus, les jumeaux sont d'ailleurs souvent différenciés, car ce sont de « faux » jumeaux.[83] Cette différenciation peut déboucher sur une rivalité (Esaü et Jacob, Romulus et Remus), mais pas forcément. Comme le dit Alain Meurant, « la rivalité qui cisaille parfois les jumeaux n'est pas leur apanage vu qu'elle oppose aussi bien les frères, demi-frères-utérins ou consanguins-cousins ou compagnons »[84] Ils sont souvent liés par des liens indestructibles et font preuve de solidarité, comme Pollux qui partage son immortalité avec son frère.

En guise de synthèse, il nous paraît important d'évoquer la vision de René Zazzo, citée par Fernand Leroy et qui organise toutes les topiques rencontrées :

[83] D'après Alain Meurant, la structure gémellaire romaine complexe régissant Romulus et Rémus serait la seule dans son genre, et viendrait en droite ligne de la structure gémellaire indo-européenne héritée des Grecs. Tous les autres exemples de divinités jumelles chez les Romains seraient moins complexes et comme vidés de leur substance. Cf. Meurant, 2000, p. 268-269.
[84] Meurant, 2000, p. 58, note 196.

« Selon les lieux et selon les temps, les couples de jumeaux symbolisent la fécondité, la souillure, la loi cachée des choses ou le désordre de la nature, le monde divin ou la condition humaine, la rivalité ou la solidarité, le destin sexuel ou la peur de l'inceste, l'union mystique du couple ou l'autonomie de l'âme individuelle, l'unité irrémédiablement perdue ou la promesse d'immortalité. » [85]

Fernand Leroy y voit la preuve de la modernité des héros culturels mythologiques. Pour notre part, nous trouvons ici un matériau extrêmement stimulant en matière d'imaginaire. Nous repérons en effet des couples organisés sur la base du « diurne » et du « nocturne mystique » durandiens. C'est pourquoi Jean-Pierre Mayele Ilo y voit « une seule idée essentielle, celle d'une logique du contradictoire »[86]. Voici les grandes catégories qu'il repère . Il y aurait une opposition entre les idées d'abondance, de générosité, de vie et celle de manque, de disette, de mort. Mais aussi entre les idées morales de bien, de permis, d'authenticité et celles de mal, de non permis, d'inauthenticité des êtres, entre les idées d'unité, de principe, d'organisation et celles d'absence d'unité, absence d'organisation, absence de règle, entre les idées d'invisible et celle de visible, entre les idées d'union, d'accord et celles d'opposition, de désaccord, entre les idées éthiques de licite et de l'anormal, d'illicite, entre les idées philosophiques de principe, d'essence, d'idéal, d'absolu et celles d'accident, de contingent, de relatif et enfin entre les idées philosophico-religieuses d'immortalité, d'espoir, de positivité et celles de déception, d'illusion, de négativité.

C'est ce que Jean-Pierre Mayele Ilo appelle la « dualitude » : la possibilité d'une opposition complémentaire non destructrice, incarnée à la perfection chez les jumeaux dogons. Rappelons que Jean Perrot soulignait déjà que le mythe des jumeaux « paraît tenir lieu d'axe vertébral d'une certaine réflexion sur l'homme et la société. »[87].

Nous remarquons pour notre part que les jumeaux mythiques, dans leur fonction d'intégration et de dépassement des mondes opposés, s'incarnent parfaitement dans le régime nocturne synthétique de Durand, c'est-à-dire l'instance d'organisation et d'émergence.

[85] Leroy, 1995, p. 280.
[86] Mayele-Ilo, 2000, p. 446.
[87] Perrot, 1976, p. 7.

*- Les jumeaux et la science*

À présent que nous avons dégagé les différentes caractéristiques de la gémellité mythologique, qu'en est-il de la gémellité analysée par la pensée scientifique ? Un état des lieux scientifique actuel peut bien sûr nous éclairer dans nos analyses, et il y est même indispensable.

Force est de constater que la gémellité reste partiellement un mystère pour la science. Les jumeaux représentent « une exception aux lois qui gouvernent non seulement la biologie humaine fondamentale mais aussi la structuration psychologique dans ce qu'elle a de plus complexe et de plus intime »[88]. Nous n'allons pas dans le cadre de ce travail entrer dans des détails scientifiques hors de propos, nous rappellerons brièvement les découvertes essentielles. Les jumeaux se répartissent en « monozygotes » (MZ) fruits de la segmentation du même œuf, et en « dizygotes » (DZ) nés de la fécondation d'une double ovulation. C'est ce qu'on appelle, de manière contestable, les « vrais » jumeaux (MZ) et les « faux » jumeaux (DZ). Jean-Pierre Mayele Ilo précise que chez les peuples afro-archaïques, les « vrais » jumeaux, ceux qui incarnent le mieux la perfection et la complémentarité des contraires sont les « faux » jumeaux, c'est-à-dire les jumeaux DZ, et particulièrement les jumeaux de sexe différents. Tous les jumeaux sont *véridiquement* jumeaux.

Actuellement, la biologie explique la gémellité comme l'aboutissement d'un processus bio-physiologique motivé par le déterminisme génétique. Après bien des parcours, elle est arrivée à admettre l'influence d'autres « facteurs » relevant du milieu au sens large du terme. En ce qui concerne la monozygotie, Leroy l'affirme, « la science piétine depuis longtemps ». Le problème est le suivant : pourquoi un embryon se divise-t-il spontanément en deux après la phase de fécondation, pour produire des jumeaux MZ, surtout si l'on considère que pour les jumeaux MZ les prédispositions héréditaires n'entrent pas en ligne de compte ? La science n'a pas de réponse et en reste au stade de la théorie. De même, concernant les jumeaux DZ, pourquoi, avant la fécondation, une double ovulation a-t-elle lieu ? Ce qui gêne le scientifique, c'est que le phénomène des jumeaux n'est pas décidé par le pur mécanisme de fécondation propre à tout être vivant, il se décide *avant* et *après* la phase de fécondation. Selon quels facteurs ? Mystère. Finalement, le scientifique contemporain face au phénomène biologique de la gémellité se retrouve dans la situation où il est obligé de se dire qu'il y a autre chose que la Matière, le biologique, l'héréditaire dans l'univers et dans la vie. Il lui faut trouver quelque chose pour combler le vide de l'ignorance, ce qui est exactement le cas de

[88] Leroy, 1995, p. 241.

figure de la pensée archaïque qui fait appel aux mythes. Claude Lévi Strauss l'a toujours dit, la pensée archaïque et la pensée scientifique participent du même souci d'explication, bien que leur rapport au monde soit très différent. La science explique, ou tente d'expliquer, le phénomène des jumeaux, la pensée mythique interprète symboliquement le même phénomène. Pour la pensée mythique, la réponse à la question concernant l'origine des jumeaux est très claire : elle est externe et découle d'une volonté divine, en tout cas surnaturelle. Lévi Strauss[89] déclare que le surnaturel est également présent en sciences et appelle à un dialogue entre les deux pensées. René Zazzo participe de la même volonté : « faire se rejoindre, ou du moins se compléter, deux galaxies, deux univers de pensée : celui des explications d'ordre scientifique, celui des significations de la légende. »[90]

Il ne s'agit donc pas d'opposer pensée mythique et pensée scientifique mais de les réconcilier et de les faire dialoguer dans un échange fécond :

« La même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et […] l'homme a toujours pensé aussi bien. »[91]

*C. Les jumeaux et le problème de l'identité*

Pour Frédéric Lepage, pour Jean Perrot, ce que l'on voit spontanément dans les jumeaux, et qui justifie le caractère permanent et universel du mythe qu'ils représentent, c'est leur dualité. Or cette dualité « préside aussi bien à l'ensemble des relations humaines qu'aux processus élémentaires de l'esprit humain. Ils représentent une codification vivante et palpable de la dialectique »[92]. La nature pose une norme (thèse), la naissance des jumeaux inverse la norme (antithèse), la synthèse s'incarnant dans une nouvelle notion, celle de la relativité des phénomènes naturels. Les jumeaux illustrent de manière concrète et incarnée un processus mental[93]. Dans les sociétés premières, cette caractéristique fait d'eux des médiateurs d'idées, capables d'intégrer des contraires sans les détruire. En même temps, les jumeaux incarneraient le dualisme présent dans chaque individu, comme si à l'intérieur des individus singuliers, il y avait deux personnes. Les jumeaux seraient donc une projection de la dualité moderne ontologique de l'homme. Le psychologue américain Arnold Gesell utilisait cette comparaison : tout homme se présente comme une paire de jumeaux réunis en une seule

[89] Lévi Strauss, 1991, avant propos : p. 9-13.
[90] Zazzo, 1984, p. 76.
[91] Lévi-Strauss, 1958, p. 255.
[92] Lepage, 1980, p. 275.
[93] Précisons que l'hypothèse de Lepage est évidemment dualiste.

personne, il y a l'homme droit et l'homme gauche. Chez les Indiens Hopi d'Amérique du Nord, qui craignent la gémellité, quand une femme croit qu'elle est enceinte de jumeaux, elle demande au guérisseur d'assembler les enfants dans son ventre pour en faire un seul. Tous les hommes seraient d'anciens jumeaux, en quelque sorte. Dans certaines sociétés archaïques, comme en Afrique chez les Dogons, c'est cette conception qui prévaut : nous sommes tous des jumeaux, et le placenta est la trace de notre jumeau perdu[94]. D'après William Bateson, un anthropologue pionnier de la génétique, « tout homme est un jumeau qui s'ignore ». C'est également la vision dualiste que donne Platon de l'amour dans *Le Banquet* : une tentative pour reconstituer une gémellité brisée et perdue à tout jamais. Les hommes avaient à l'origine été créés par Zeus comme des êtres androgynes, portant quatre bras et quatre jambes et des organes génitaux de chaque côté sur un corps arrondi. Comme ils s'étaient révoltés contre Zeus, leur punition fut terrible : il chargea Apollon, le dieu-jumeau, de les couper en deux. Depuis chaque moitié cherche son double, son jumeau :

« C'est donc sûrement depuis ce temps lointain, qu'au cœur des hommes est implanté l'amour des uns pour les autres, lui par qui est rassemblée notre nature première, lui dont l'effet est, avec deux êtres, d'en faire un seul et d'être ainsi le guérisseur de la nature humaine. »[95]

Les jumeaux seraient donc une projection dans l'espace de notre profonde dualité interne, peut-être même, puisqu'on a parlé d'« homme droit » et d' « homme gauche », des hémisphères de notre cerveau ?

Dans tous les cas, les jumeaux renvoient au problème de l'individu, à la dualité profonde de l'homme, qui est à la fois une de ses limites (la schizophrénie, les syndromes bipolaires, en psychiatrie) et une de ses forces (à l'image de la mitose en biologie, où la cellule se dédouble pour se reproduire, donc se démultiplier).

« Les jumeaux expriment à la fois une intervention de l'au-delà et la dualité de tout être ou le dualisme de ses tendances, spirituelles et matérielles, diurnes et nocturnes. »[96]

Ce problème de la relation entre unité et dualité, dont la figure du double est le marqueur, se cristallise dans une problématique tournant autour de la notion d'identité. Les

[94] L'imaginaire contemporain semble profondément marqué par les récits de « tueurs de jumeaux » : chez des personnes, on trouve, dans un de leurs testicules, un embryon d'être vivant, qui correspond à un jumeau qu'ils ont « tué » au cours de la grossesse de leur mère.
[95] Platon, *Le Banquet,* V-VI.
[96] Mayele-Ilo, 2000, p. 344.

peuples archaïques ne se posaient pas le problème de l'identité de la même manière que l'homme moderne, car ils n'avaient pas la même conception de l'individu (nous verrons cela en détail un peu plus loin dans notre développement.) Mais il n'empêche que la naissance double a toujours été considérée comme quelque chose d'exceptionnel et de troublant pour l'homme « non-jumeau ». C'est la raison pour laquelle certaines civilisations archaïques accueillaient fort mal la venue des jumeaux. En effet, la question (dans une pensée dualiste) que pose la vision des jumeaux MZ, c'est-à-dire un même individu en deux exemplaires, est celle-là : qui suis-je ? Car les jumeaux incarnent une remise en question de la singularité de mon être. Suis-je unique, s'il existe des êtres totalement identiques ? Puis-je me dédoubler ? La question centrale que posent les jumeaux est donc bien celle de l'identité.

Nous avons avancé l'hypothèse selon laquelle les jumeaux incarnaient une représentation de la dialectique. Ils ont également à la résoudre pour eux-mêmes. Chaque humain doit surmonter une contradiction essentielle : accorder le moi et l'autre. Chez les jumeaux, la tension de cette dialectique est à son comble. Elle est exemplaire dans son excès de notre condition d'individu. Résoudre cette tension fondamentale équivaut à comprendre qui on est, et l'évocation de la gémellité, ou de la figure du double, est un support de réflexion particulièrement efficace, dans un travail de compréhension de soi et du monde.

*- Qu'est ce que l'individu ?*

Jusqu'à présent, nous avons surtout évoqué l'individu dans son acception moderne et dualiste, c'est-à-dire, selon le dictionnaire de l'Académie :

« XIV^e^ siècle. Emprunté du latin médiéval *individuum*, neutre substantivé du latin classique *individuus*, « indivisible, inséparable ». Tout être concret formant une unité distincte et identifiable, et qui ne peut être divisé sans être détruit. »

Un individu est donc au sens moderne « un être humain particulier et distinct ». C'est ce en quoi réside la difficulté rencontrée par les jumeaux MZ : sortir de l'indistinction que leur procure leur physique similaire.

Dans les sociétés premières, la notion d'individualité ne se pose pas dans les mêmes termes. Cette particularité a été repérée par de nombreux chercheurs et anthropologues : chez les Kanak de Nouvelle-Calédonie, on parle de « kamo » pour désigner la personne, soit le pronom « ka », le « qui », et « mo », « vivant », le « qui vivant ».

« *Kamo*, correspond à un prédicat indiquant la vie. Mais ce prédicat n'implique ni contour, ni nature. Animal, végétal, sujet mythique, peuvent être tenus pour *kamo*, au même titre que l'homme, si les circonstances les revêtent de quelque humanité. [….] Et le *kamo* lui-même n'est pas davantage délimité à ses propres yeux. Il ignore son corps, qui n'est que son support. Il ne se connaît que par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu de ses relations.»[97]

Chez les Mélanésiens, l'être n'existe socialement qu'en fonction de l'autre : l'enfant par rapport à ses parents, le frère par rapport à la sœur, l'inférieur par rapport au supérieur. Les Kanak de Nouvelle-Calédonie fusionnent la notion de « personne », telle que nous la concevons, avec celle de « couple » (nous y reviendrons), et ne connaissent pas de mot pour exprimer l'individu. Celui qui est seul se définit comme « celui qui n'est pas deux ». Les Guayakis du Paraguay décrits par Jehan Albert Vellard[98] utilisent comme unité de numérotation 2 et non 1. Pour les Mayas, l'unité est fourchue comme la langue bifide du dieu Maïs. Chez les Dogons, chaque homme possède une âme double appelée *Kindu-Kindu*, féminine et masculine, comme un couple de jumeaux de sexes différents. Pour tout nouveau-né, on dessine sur le sol deux ombres jumelles, l'une féminine, l'autre masculine. L'enfant sera couché entre elles, bras et jambes écartés, pour prendre possession de ses deux âmes, dont l'une prédominera sans détruire l'autre.

Nous voulons à présent montrer que les notions d'individu chez les Mélanésiens et dans l'Antiquité archaïque[99] sont très proches. Il convient ici de préciser que l'Antiquité dont nous parlons ici n'est pas l'Antiquité « rationnelle » et dualiste d'Aristote et de Platon. Cette dernière est plus proche de nous-autres modernes que l'antiquité archaïque que nous allons évoquer. Pourtant, et c'est ce que démontre Marcel Detienne dans *L'Invention de la mythologie*, en reprenant une idée de Lévi Strauss[100], les Grecs ont « deux têtes ». Et il les

[97] Leenhardt, 1947, p. 72 ; p. 248.
[98] Vellard, 1939.
[99] Les peuples premiers et la Grèce archaïque ont semble-t-il souffert du même mépris chez les historiens du début du XX^e^ siècle. En témoigne cet extrait du très classique ouvrage de Jardé, 1914, p 131 : « La religion primitive des Grecs était aussi grossière que celle des peuples sauvages. On adorait des fétiches, arbres ou pierres, des animaux sacrés ; on cherchait à se concilier les puissances invisibles du monde par des cérémonies magiques. Ces croyances primitives ont laissé des traces jusqu'à l'époque classique. En Arcadie survivait le culte de dieux à tête d'animaux, par exemple une Déméter à tête de jument. Les animaux consacrés aux dieux, l'aigle de Zeus ou la chouette d'Athéna, avaient été sans doute originellement des divinités. Certains rites, que pratiquaient encore sans les comprendre les Grecs du V^e^ siècle, remontaient aux plus anciennes pratiques de la magie. » Voici qui, paradoxalement, légitime parfaitement notre rapprochement !
[100] Lévi-Strauss, 1979.

compare à « *plus que des jumeaux, des frères siamois* » (c'est nous qui soulignons). Ils possèdent une tête philosophique (logique, proche de la pensée rationnelle) et une tête mythologique (issue de la pensée traditionnelle des origines), sans tensions ni conflits. Avec le temps, la tête mythologique s'est effacée devant la tête philosophique, mais elle demeure toujours présente sous différentes formes (rites, chansons, objets, mythes…) dont les Grecs ont parfois oublié le sens mais qu'ils conservent comme faisant partie de leur identité collective. Il se passera la même chose pour les Romains. Ils peuvent penser le monde à la fois rationnellement et mythiquement, et ils utilisent cette double approche comme une richesse, car ils considèrent qu'une seule explication est insuffisante pour rendre compte de la complexité du monde. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la pérennité de cette pensée traditionnelle, cette tête « mythologique », en parallèle avec la pensée mythique mélanésienne. La dualité fondamentale des hommes de l'Antiquité décrits comme « jumeaux » ou « frères siamois » est également remarquable.

Chez les Mélanésiens, on n'envisage l'individu que pris dans son rapport avec la communauté. Leenhardt décrit la société mélanésienne « comme l'image d'un tissu cellulaire »[101]. Dans l'Antiquité romaine, jusqu'à la fin de la République[102], on est d'abord un « citoyen » au sein de la « Cité », une abeille dans la ruche. Le monde est perçu comme un tout où tout est en relation, la personne se situant dans la lignée des ancêtres ou des dieux Lares, qu'on emportait toujours avec soi. Pour un Grec,

> « le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti […] l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au dehors […] la conscience de soi est l'appréhension en soi d'un "il", pas encore d'un "je". »[103].

Jean-Pierre Vernant souligne bien que l'homme grec n'est pas seulement un individu au sens moderne « un monde intérieur clos », il est aussi un être social. Il existe donc dans la conscience des Grecs le sentiment d'être dans un ensemble qui les englobe et dont ils participent, plutôt que d'être simplement un élément autonome et indépendant à l'intérieur d'un ensemble. Ils peuvent d'ailleurs hésiter entre ces deux relations à soi et au monde : c'est le thème du beau livre de Paul Veyne, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* (Paris, Le Seuil, 1983). Dans les deux cas, celui de l'homme gréco-romain archaïque et celui de l'homme

[101] Leenhardt, 1939, p. 8.
[102] C'est avec Properce qu'on constate nettement l'émergence d'un « Je » revendiqué comme intéressant en lui-même.
[103] Vernant, 1987, p. 225.

mélanésien, rien ne les empêche de pouvoir agir de manière « individuelle », tant que cela reste dans les limites de l'interaction avec le reste de la collectivité.

Nous voudrions terminer cette introduction en forme d'ouverture. Nous percevons mieux à présent l'intérêt d'une étude des figures du double et de la gémellité, comme modélisation pour démêler ces modes de relation au savoir que nous entremêlons souvent de façon confuse, y compris dans nos regards scientifiques. On se rend compte alors que cet intérêt est double, et qu'il s'inscrit dans une récursivité : la figure du double nous aide à comprendre des sociétés radicalement différentes, car elle-même est définie de façon radicalement différente dans ces sociétés. *Les notions de double et de gémellité prennent alors toute leur dimension : elles ne sauraient être confondues*. Le double serait la figure royale de l'imaginaire holiste, et donc des sociétés premières. La gémellité serait plutôt une figure récurrente des sociétés dualistes, et c'est une notion absente de l'imaginaire mélanésien[104].

Sur ces bases, nous pouvons mieux établir alors les ressemblances et les différences entre l'imaginaire mélanésien et l'imaginaire indo-européen : si l'imaginaire mélanésien est exclusivement holiste, (la notion d'individu lui est étrangère), l'imaginaire gréco-romain est complexe. En effet, par ses origines méditerranéennes, il participe d'un fond holiste fusionnel, mais il est le lieu du « miracle grec » et de l'émergence de la rationalité, fondant ce qui sera l'imaginaire occidental dualiste. Il est donc mixte : certains de ses traits sont holistes, d'autres, dualistes, et annoncent l'imaginaire occidental. La composante holiste tend à s'effacer devant l'autre, avec le temps.

Cependant, les grands artistes de la période antique, comme Virgile, dans *l'Éneide*, nous y reviendrons, réussissent à concilier les deux regards dans leur imaginaire personnel. Jean Rudhardt[105], souligne que l'homme de l'Antiquité a toujours su mettre en relation ces deux modes de pensée. Il parle d'« une coexistence de la pensée mythique et de la pensée rationnelle, caractéristique de la culture grecque. »[106] et se demande « si ce n'est pas un mérite *méconnu* [c'est nous qui soulignons] de la culture grecque que d'avoir conservé l'usage de la pensée mythique, après avoir acquis celui de la pensée logique et conceptuelle »[107].

[104] Dans les mythes mélanésiens, les jumeaux biologiques existent, comme nous le verrons. Mais ils n'ont pas un statut supérieur aux autres figures du double, ils ne sont pas plus importants, ils sont une figure du double parmi d'autres.
[105] Rudhardt, 1966, p. 208-237.
[106] Ibid. p. 212.
[107] Ibid. p. 237.

Il est intéressant d'autre part de remarquer que, si la pensée dualiste a été hégémonique en Occident, pour le meilleur et pour le pire, les choses sont plus nuancées et plus complexes à partir du XIX$^{e}$ siècle. On observe, en littérature ou dans la psychiatrie, des phénomènes que l'on peut interpréter comme une résurgence de monisme dans un système dualiste. La doctrine du magnétisme animal de Messmer, qui aura un énorme retentissement au XIX$^{e}$ siècle est une théorie unitariste, qui repose sur l'idée qu'il existerait un fluide universel, assez proche de l'*éther* gréco-romain, et qui serait « l'agent général » de toute chose. Les Romantiques allemands adhérèrent au mesmérisme et à l'idée d'un univers uni et cohérent, régi par un seul et unique principe. Beaucoup d'écrivains français, comme Balzac, sont attirés par les idées du mesmérisme. Ils s'en inspirent pour écrire des fictions mais aussi ils bâtissent de véritables visions du monde, qui leur permettent de dépasser le dualisme. C'est également le moment où C.G. Jung, disciple le plus brillant et le plus infidèle de Freud (son double ?) avance l'hypothèse d'un ensemble plus vaste, l'inconscient collectif, dont nous avons déjà parlé, qui permet à l'homme d'accepter et de dépasser sa propre dualité interne (le moi et le soi). Jung s'inscrit ici par sa volonté de dépasser les oppositions, dans la tradition du symbolisme alchimique. Après Jung, des auteurs comme Bachelard, Durand ou Edgar Morin, s'attacheront à une pensée de la complexité et à un dépassement des oppositions, au profit d'une collaboration des deux systèmes imaginaires.

- *Problématique générale*

Pour conclure notre introduction, nous allons à présent tenter de poser une problématique, qui sera le fil directeur de notre propos.

Comment la figure du double dans les imaginaires gréco-romain et mélanésien définit-elle la place de l'homme dans la nature, dans deux cultures très différentes, dont on repérera à la fois les divergences et les permanences symboliques ?

Plus précisément, en quoi le double dans les imaginaires gréco-romain et mélanésien est-il un concept-clé, permettant de comprendre comment l'homme se situe par rapport au monde, par rapport à la nature et par rapport à lui-même, à travers ses mythes et ses objets rituels ?

Cela nous conduit à un plan en deux moments.

Nous allons nous appliquer, dans une première partie, à montrer en quoi, chez les Mélanésiens, la notion de personne implique intrinsèquement la notion de double. Le point de vue sur le monde et le rapport à la nature des Mélanésiens est radicalement différent du nôtre. Ils se définissent par une forme de « duali-unité », impliquant une immersion totale dans un temps mythique qui ne les place pas en dehors de la nature ou par opposition à elle, mais dans la nature. Pour comprendre qu'en Mélanésie la personne « est » son double, nous analyserons un certain nombre d'expériences à travers lesquelles les figures du double s'expriment, comme les mythes et les rituels. Nous avons cherché à comprendre comment les expériences de la prédation et du cannibalisme permettent aux figures du double de s'exprimer et de définir la place de l'homme au sein de la nature et du cosmos, en nous appuyant sur l'analyse d'objets rituels variés. Cette fusion de l'homme au sein de la nature nous amène à considérer ses différentes formes de doubles (végétal, minéral, animal, humain), à travers les nombreux récits de métamorphose dans les mythes. Ce principe de transformation nous permet ainsi de redéfinir l'initiation et son rôle au sein de la société mélanésienne, car elle reflète l'évolution du rapport entre l'homme et la nature. L'expérience du totémisme nous permettra d'étudier deux autres figures du double : les ancêtres et les jumeaux. Enfin, nous analysons une dernière figure du double : le masque, qui relie les vivants et les morts.

Dans une seconde partie, nous tenterons de définir la fonction du double et les figures du double dans l'imaginaire complexe gréco-romain. Il s'agit de comprendre comment la pensée de l'Antiquité a évolué dans son rapport à la nature et est peu à peu passée d'une pensée holiste à une pensée dualiste, mais en insistant sur le passage très progressif des hommes de l'Antiquité, en particulier des « Grecs à deux têtes », notamment en analysant les survivances du holisme chez les présocratiques et chez Platon. La séparation définitive ne s'opèrera que plus tard, avec l'arrivée du christianisme. Nous rapprochons cet état de fait de ce qui s'est passé en Nouvelle-Calédonie avec l'expérience du colonialiste et de la conversion chrétienne des peuples premiers Kanak. Puis nous analysons en détails les nombreuses survivances concrètes des doubles holistes dans l'Antiquité, notamment à travers les doubles animistes et les doubles initiatiques. Nous reprenons certains éléments d'analyse de la première partie (notamment des analyses d'objet) afin de les confronter à notre corpus gréco-romain, puis de les mettre en perspective de manière dynamique. Enfin, nous étudions plus particulièrement les doubles dualistes et leurs différentes fonctions, en particulier les doubles biologiques, végétaux et animaux et les doubles dans l'au-delà (Orphée, et le masque de la Gorgone entre autres), pour conclure à un impossible retour au holisme, à l'époque romaine.

En conclusion, nous mettrons en perspective ces deux imaginaires, et ces deux périodes, par rapport au « nouvel humanisme » contemporain qui est en train d'émerger, et à la nécessité d'une collaboration entre pensée mythique et pensée rationnelle, afin de dépasser les contraires et d'assumer une réelle pensée de la complexité, permettant à la fois de comprendre la coexistence des pensées holiste et dualiste par le passé (Antiquité et période coloniale) et de redéfinir le mythe, et ainsi de renouer les fils de ce qui jusqu'ici avait été dissocié, ou confusément mêlé. Ce « nouvel humanisme » repenserait la place de l'homme dans la nature, ce qui entraînerait une nouvelle définition du double. Peut-être serait-il temps de repenser notre rapport à la nature en (re)trouvant une inspiration partielle dans l'imaginaire des peuples premiers, en privilégiant une « écologie des relations » dont parle Descola ? Peut-être faudrait-il prendre exemple sur l'Antiquité gréco-romaine, qui a été capable d'être « à deux têtes » et de faire coexister et collaborer mythe et rationalité ?

La relation que nous avons établie entre notre thème de recherche (les figures du double) et les champs auxquels il s'applique (Mélanésie, Antiquité), nous permet de mieux comprendre, que l'on ne pouvait concevoir notre objet d'étude qu'en respectant les différences entre nos champs, mais aussi leurs similitudes. Les structures de l'imaginaire humain ont pris

des formes spécifiques, suivant les lieux et les époques, mais elles restent très pérennes et stables. On a bien affaire à une *unitas multiplex*, une unité dans la multiplicité : chaque civilisation a sa coloration propre, et le travail de l'anthropologue est de respecter ces différences, dans une perspective chère à Descola, qui évite l'écueil d'un regard partial ou influencé par le moment et la société qui le produisent. On a donc typiquement affaire à une pensée complexe, selon la définition d'Edgar Morin.

La pensée holiste et la pensée dualiste y sont toutes deux indispensables pour comprendre les processus qui s'y déroulent.

# Première partie : la fonction du double dans l'imaginaire holiste mélanésien

« Regarde-moi, je suis toi. »

Michael Houseman et Carlo Severi, « Vers une théorie de l'action rituelle », in *Naven ou le donner à voir*, essai d'interprétation de l'action rituelle, CNRS Éditions, Éditions de la maison des Sciences de l'homme, 2009, p 246.

« Lorsque nous voyons des animaux, nous pourrions penser qu'il s'agit seulement d'animaux, mais nous savons qu'ils sont en réalité comme les humains. »

Tribu des Belamuni, Papouasie Nouvelle Guinée, in Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Folio Essais, 2005, p 59.

« La manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée. »

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Folio Essais, 2005, p 70.

« L'igname, c'est l'homme ; c'est le sceau des alliances ; c'est le temps ; c'est notre organisation sociale ; c'est un univers, notre univers ».

Daniel Poigoune, préface de Patrice Godin, *Tami Tok, l'année igname en pays kanak,* Éditions Province Nord, Nouméa, 2009, p 5.

« Il fut une époque où je pensais beaucoup aux axolotls. J'allais les voir à l'aquarium du Jardin des Plantes et je passais des heures à les regarder, à observer leur immobilité, leurs mouvements obscurs. Et maintenant je suis un axolotl. »

« Je m'appuyais contre la barre de fer qui borde les aquariums et je regardais les axolotls. Il n'y avait rien d'étrange à cela car dès le premier instant j'avais senti que quelque chose me liait à eux, quelque chose d'infiniment lointain et oublié qui cependant nous unissait encore. »

« Ce n'était pas des être humains mais jamais je ne m'étais senti un rapport aussi étroit entre des animaux et moi. »

Julio Cortazar, « Axolotl », in *Nouvelles 1945-1982*, Paris, Gallimard, 1993, p 355, 357.

Julio Cortazar, un des grands maîtres du « réalisme magique » sud-américain, propose dans sa nouvelle « Axolotl »[108] une histoire de double très intéressante à plusieurs niveaux. L'intrigue est simple : un homme rend de très fréquentes visites aux axolotls du Jardin des Plantes (l'axolotl est un amphibien mexicain) et finit par devenir l'un d'eux. Cette nouvelle est citée par Pierre Jourde et Paolo Tortonese, dans leur ouvrage *Visages du double, un thème littéraire*[109]. Dans un premier temps, nous remarquerons que le double présenté n'est pas un humain (comme c'est le cas dans la plupart des ouvrages littéraires traitant du thème du double), mais un être non-humain, et c'est précisément pour cette raison de complète étrangeté que le « transfert » peut avoir lieu :

« L'absence totale de ressemblance entre un axolotl et un être humain me prouva que ma reconnaissance était valable, que je ne m'appuyais pas sur des analogies faciles. »[110]

Ensuite, l'auteur utilise un procédé narratif qui brouille le point de vue et parvient, à mon sens, à un résultat étonnant. Dès les premières lignes du récit, le narrateur annonce clairement qu'autrefois il fut humain, mais qu'à présent il est un axolotl. Le lecteur se trouve confronté au paradoxe de découvrir une histoire racontée par un non-humain. Pourtant, il ne s'agit pas d'un simple « échange » de personnalités, puisqu'à la fin du récit, le lecteur comprend que l'homme qui repart avec un esprit d'axolotl en laissant le narrateur-axolotl dans son aquarium est l'auteur, celui qui écrira l'histoire. Contrairement à ce que pensent Pierre Jourde et Paolo Tortonese, il ne s'agit pas d'une substitution, mais d'une fusion : le narrateur est « à la fois » homme et axolotl, il est « en même temps » dans et hors de l'aquarium, narrateur et auteur. Et cette prouesse narrative est possible grâce à un jeu très subtil de glissements de points de vue (à la fois interne, externe et omniscient) dont Cortazar est familier dans ses nouvelles fantastiques.[111] Le but de Cortazar est d'échapper au temps chronologique (et dans un second temps à l'espace), pour recréer un temps cyclique et mythique. Ce temps, nous le verrons dans la suite de notre développement, abolit les séparations et permet d'être à la fois et en même temps « je » et « il ». Dans un premier

[108] Voir annexe de la première partie, p 300.
[109] Jourde et Tortonese, 1996, p 106-107.
[110] Cortazar, 1993, p 357.
[111] On retrouve ce procédé narratif dans d'autres nouvelles de Cortazar, comme « La nuit face au ciel », ou « Continuité des parcs ».

moment de réflexion, le lecteur pense à une substitution entre l'humain et le non-humain, ce qui permet un échange de point de vue, et également une réflexion plus profonde autour de la question : qui est la bête étrange ? L'homme ou l'axolotl ? Mais Cortazar va plus loin. Il ne nous semble pas certain, comme l'affirment Pierre Jourde et Paolo Tortonese, que « l'autre c'est le sujet à l'envers »[112]. Cette idée introduirait une séparation entre l'humain et le non-humain, entre le sujet et l'objet. Dans la nouvelle de Cortazar, il n'y a pas de séparation, et le choix de présenter dès le départ le récit à travers le regard du narrateur-auteur-homme-axolotl le prouve. Rien n'empêchait Cortazar de garder la révélation du narrateur-axolotl pour les dernières lignes du récit, en « chute », comme le prescrivent les règles de la nouvelle. Dans cette nouvelle en particulier, Cortazar nous présente son narrateur comme un tout, une plénitude qui accueille tous les points de vue, sans séparation. L'autre n'est pas le sujet à l'envers, l'autre est le sujet, l'autre est un « je », comme sont abolies les frontières entre humains et non humains :

> « Maintenant, je suis définitivement un axolotl et si je pense comme un être humain c'est tout simplement parce que les axolotls pensent comme les humains sous leur apparence de pierre rose. »[113].

Un peu plus loin dans leur développement, Pierre Jourde et Paolo Tortonese ont l'intuition qu'une union est peut-être possible entre le sujet et l'autre : « l'envers *est aussi* l'endroit, et non seulement son contraire »[114]. Cette union est possible grâce au dispositif du récit qui tend à brouiller point de vue et temporalité : « Tout l'art du narrateur consiste à retomber sur l'identité en partant de la différence ».[115] Là encore, il ne paraît pas évident que cette différence soit aussi tranchée dès le début du récit. Tout l'art du narrateur consistera à remettre en question sans arrêt et à « gommer » cette différence, à l'estomper. Tout au long du récit, il égrène des images qui permettent au non humain de « contaminer » l'univers humain : « Paris déployait sa queue de paon après le lent hiver » « J'étais très ami des lions et des panthères » « j'allais voir les tulipes » « j'avais senti que quelque chose me liait à eux, quelque chose d'infiniment lointain et oublié qui cependant nous unissait encore. ». Tout semble souligner la connexion permanente entre humain et non-humain. De même, le narrateur humain-axolotl mélange sans cesse ses deux points de vue (humain et non-humain) au cœur d'une même phrase :

---

[112] Jourde et Tortonese, 1996, p 107.
[113] Cortazar, 1993, p 358.
[114] Jourde et Tortonese, 1996, p 107.
[115] Ibid.

« Je vis *un petit corps rose* translucide (je pensai aux statuettes chinoises en verre laiteux), semblable à un petit lézard de quinze centimètres, terminé par une queue de poisson d'une extraordinaire délicatesse – *c'est la partie la plus sensible de notre corps*. »[116]

Le récit tend à réaliser une prouesse qui est décrite comme le but de « l'immobilité pleine d'indifférence », « la volonté secrète » des axolotls : « abolir l'espace et le temps »[117]. Le narrateur a parfaitement conscience qu'il plonge le récit dans un temps mythique : « De là à tomber dans la mythologie, il n'y avait qu'un pas, facile à franchir, presque inévitable. »[118]. Peu à peu, l'humain cesse de se considérer comme une instance supérieure prise de pitié pour ces formes fascinantes, mais inférieures de vie : « Ce n'était pas des êtres humains mais jamais je ne m'étais senti un rapport aussi étroit entre des animaux et moi. »[119] La dernière étape sera une forme primitive d'absorption, de consubstantialité entre l'humain et le non humain : « Il ne se rendait pas compte que c'était eux qui me dévoraient lentement des yeux, en un cannibalisme[120] d'or. ». La fusion est totale, « sans transition, sans surprise », comme un retour à un ordre primitif « un lointain royaume aboli » :

« Tout en le connaissant, tout en étant lui-même, j'étais un axolotl et j'étais dans mon monde ».[121]

Pris de panique, le narrateur cherche à réintroduire une séparation, car il est imprégné encore de sa vision dualiste du monde : « je me croyais prisonnier dans le corps d'un axolotl ». Mais rapidement il revient à une vision holiste du monde sans séparation :

« Je vis un axolotl à côté de moi qui me regardait et je compris que lui aussi savait, sans communication possible mais si clairement. »[122]

Il vit désormais dans un monde où tout est relié : lui, les autres axolotls et l'humain à l'extérieur.

[116] Cortazar, 1993, p 356. C'est nous qui soulignons.
[117] Ibid.
[118] Ibid. p 357.
[119] Ibid.
[120] Nous reviendrons sur cette notion de cannibalisme un peu plus tard dans le développement.
[121] Cortazar, 1993, p 358.
[122] Ibid.

Que nous apprend cette belle nouvelle de Cortázar, et pourquoi l'analyser en préambule de notre première partie ? Ce texte souligne un point essentiel : tout est affaire de point de vue. Ce dernier est essentiel pour comprendre le fonctionnement et la composition des mondes qui nous entourent et des personnes qui les habitent. C'est pourquoi il est essentiel de ne pas se tromper de point de vue. Dans la nouvelle « Axolotl », en apparence deux mondes s'affrontent : le monde « normal », dualiste, du narrateur avant transformation qui sépare l'humain et le non-humain et le monde étrange des non-humains axolotls, holiste et impénétrable. Toute la prouesse narrative de Cortázar consiste à déstabiliser son lecteur en lui faisant comprendre que le point de vue « normal » n'est pas dans la séparation de ces univers mais dans leur fusion, et que le monde des axolotls englobe depuis toujours celui des humains, mais que ces derniers l'ont oublié. Tant que le narrateur impose sa vision dualiste aux axolotls, il ne peut les comprendre. Gardons-nous donc, dans la mesure du possible de faire la même chose, et n'oublions jamais que pour comprendre un mode de pensée qui n'est pas le nôtre (que ce soit celui de l'Antiquité ou du monde mélanésien), il faut adopter le point de vue de ces peuples et non tenter de « plaquer » le nôtre.

Philippe Descola, dans *L'Ecologie des autres*, nous rappelle qu'il ne faut jamais perdre de vue « la complexité du réel »[123] : tous les peuples n'appréhendent pas de la même manière leur rapport au monde et à autrui. Lorsque l'on cherche à comprendre un peuple, éloigné de nous dans le temps (comme les hommes de l'Antiquité) ou dans le mode de vie (comme les peuples premiers), il faut comprendre sa psychologie, son fonctionnement, et non traquer ce qui pourrait être semblable à la pensée occidentale. Maurice Leenhardt, qui fut un des premiers à appliquer cette « ethnologie différentielle » à propos des peuples mélanésiens, écrivait dans une lettre à ses parents :

« …nous ne savons pas juger les autres sans les comparer à nous, et c'est en cela que consiste sans doute la sagesse divine, qu'elle juge chacun selon sa mesure »[124].

Pourtant ce précepte, qui paraît frappé au coin du bon sens, présente des difficultés. Nous avons rappelé, dans l'introduction de ce travail, à quel point les peuples premiers (et les Grecs archaïques) avaient pu être victimes des préjugés de la pensée occidentale, pour des

[123] Descola, 2011, p 29.
[124] Leenhardt, 1971, Préface, p 16.

raisons le plus souvent racistes ou historiques (dans le cas de la colonisation). Mais le problème est plus profond. Selon Philippe Descola, il vient de la difficulté de la pensée occidentale à revenir sur sa conception de la nature et de la culture. Cette conception est fondamentale dans la façon dont l'homme percevra également les notions d'identité et de double qui le concernent au premier plan. Depuis l'Antiquité, l'évolution de la pensée dualiste et le développement des sciences et de la technologie ont amené l'homme occidental à séparer nature et culture, c'est-à-dire à considérer la nature comme un objet extérieur à lui, qu'il peut expliquer et maîtriser. Cette vision entraîne la séparation nette et définitive entre humains et non-humains. Or, les peuples premiers, et une partie de la pensée de l'Antiquité, conçoivent le monde comme un tout inséparable en interaction. C'est une pensée « synthétique » comme le remarque Leenhardt, qui rassemble la diversité du vivant pour composer « un ensemble dont le dénominateur commun est le principe vital, fondement de leur cosmogonie »[125]. Ce point de vue holiste sur le monde exclut les oppositions et les contradictions, qui sont le fondement de la pensée dualiste occidentale, héritière d'une vision du monde partagé entre les deux principes du Bien et du Mal et, de façon plus générale, entre des bipolarisations.

Nous sommes donc face à deux systèmes très différents. Chaque système domine la société dont il est issu et considère qu'il est le seul logique, le seul valable :

> « Ainsi, le Canaque découvrira toujours et partout ses aïeux dans différents aspects de la nature ; et l'Occidental découvrira toujours et partout le principe des deux contraires irréductibles. »[126]

Pourtant, c'est le modèle dualiste occidental, techniciste, qui tend à s'imposer, alors même que, comme le remarquait Georges Gusdorf « la majeure partie des hommes sur la plus grande surface de la terre ont toujours ignoré le système idéologique de l'Occident moderne. »[127] Philippe Descola précise : « Dans le Grand Nord comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture, mais elle la prolonge et l'enrichit dans un cosmos où tout s'ordonne aux mesures de l'humanité »[128]. Ces peuples, qui partagent dans leur diversité une vision holiste du monde, ont donc une pensée très différente de la nôtre, ce qui a des conséquences sur leur façon de concevoir l'autre et eux-mêmes. Nous ne pouvons pas

[125] Leenhardt, 1971, p 11.
[126] Ibid. p 25.
[127] Gusdorf, 1968, p 1797, 1798.
[128] Descola, 2005, p 41.

commencer un travail sur la figure du double sans préciser que la distinction entre les pensées dualiste et holiste est fondamentale, car ce rapport particulier à la société, à la nature et au monde, entraîne une conception particulière de la notion de personne, donc de double.

Nous commencerons donc par présenter dans un premier temps la notion de personne en Mélanésie. Nous reviendrons, à travers les travaux de Descola, sur ce qu'implique cette vision holiste du monde et sur ce qui fait sa spécificité. Nous reprendrons le cas particulier de la Nouvelle-Calédonie étudiée par Leenhardt, pour analyser les conséquences de cette pensée holiste sur les définitions de la notion de personne, de double, de temps, de mythe et sur la fonction de l'objet dans les rituels qui y sont associés. Puis, dans un deuxième temps, dans le cadre de cette conception non dualiste de la nature, il sera nécessaire de redéfinir le double dans la nature, non pas conçu comme différent de soi mais comme soi, formant un tout cohérent avec cette dernière. À cette occasion, nous nous appuierons sur un certain nombre de mythes mélanésiens de métamorphose. Dans un troisième temps nous préciserons ce qu'il faut entendre par totem et totémisme, le totem étant considéré comme une figure du double. Puis nous reviendrons sur un cas particulier, celui des jumeaux en Mélanésie. Enfin, dans le même contexte holiste de non-séparation des espaces, nous terminerons cette analyse du double en Mélanésie par la figure du double dans l'au-delà sous différentes formes et notamment celle du masque, qui relie les espaces de la vie et de la mort.

Au cours de ces analyses, différents objets en liaison avec la figure du double, seront présentés.

# I. La notion de personne en Mélanésie

Pourquoi certaines sociétés dites « premières », dont la civilisation mélanésienne fait partie, sont-elles à dominante holiste ? Avant de commencer un développement pour expliquer en quoi les figures du double retranscrivent les particularités de ces sociétés holistes, notamment en définissant ce qu'est une personne en Mélanésie, il paraît important d'essayer de comprendre pourquoi ces peuples sont restés longtemps animés par cette vision du monde.

Dans l'état actuel des savoirs, la pensée à dominante holiste paraît avoir été la première forme de pensée dans l'histoire des peuples de l'humanité. Selon Alain Testard, on reconnaît dans l'art paléolithique une vision du monde totémique, proche de la religion des Aborigènes d'Australie.[129]Précisons cependant qu'il s'agit d'une dominante mythique mais que cela ne signifie absolument pas que le cerveau des hommes de cette époque excluait toute forme de rationalité, bien au contraire. Nous avons la preuve de la présence de cette rationalité notamment dans l'utilisation et la fabrication des outils, comme les bifaces, [130] qui sous-entend une maîtrise du geste juste, et, d'une certaine façon, rationnel (rationnel et fonctionnel étant alors presque synonymes) : si le créateur de l'objet rate son coup, il n'a pas de deuxième chance, l'objet sera toujours impropre à l'usage auquel il était destiné.

Si les hommes de la Préhistoire semblaient bien être aussi « à deux têtes » (selon l'expression de Lévi-Strauss), la pensée mythique holiste était cependant ce qui régissait majoritairement leur spiritualité, leur vision du monde et leur rapport à la nature. Selon Leenhardt, les deux pensées ont toujours été données ensemble :

« On ne peut, en droit, les opposer l'une à l'autre. On ne peut davantage opposer les peuples primitifs aux peuples modernes, en les tenant pour prototypes de l'une ou l'autre de ces deux mentalités. Il n'y a pas succession ou évolution du mythique au rationnel…Toute mentalité comporte un aspect rationnel et un aspect mythique. »[131]

[129] Testard, 2016, p 310. Testard précise qu'il rapproche des formes de pensée et non des formes d'art. Il ne s'agit pas selon lui, de comparer l'art préhistorique d'Occident et les arts premiers d'Océanie, d'Afrique et d'Amérique, avant la colonisation.
[130] Cf. là-dessus Leroi-Gourhan, 1964-1965.
[131] Leenhardt, 1947, p 295.

On peut dire aussi que « dans les sociétés traditionnelles et du temps de la Préhistoire, tout est à la fois utilitaire, symbolique et spirituel. Faire un outil est un acte rituel et sacré. »[132] : là encore, cette absence de séparation relève bien, chez l'homme de ces sociétés, d'une pensée holiste, dans son rapport à l'extériorité, au monde qui l'entoure (l'individu se sent comme indissociable du monde, il *est* le monde), et dans son intériorité, dans son appréhension du monde (qui n'oppose pas une pensée symbolique globalisante, fonctionnant par analogie et par induction, et une pensée rationnelle capable d'analyse et de déduction).

Les hommes du Paléolithique et les anciens Mélanésiens partagent donc, avec beaucoup d'autres, une pensée à dominante holiste, et une pensée non dénuée de rationalité, les deux pensées se superposant sans conflit ni tension, pour gérer globalement une situation, et chacune d'elles intervenant lorsqu'elle la plus apte à gérer une situation. Comme nous le développerons plus tard, le contact forcé à un moment donné de leur histoire avec des peuples à dominante dualiste et rationnelle, aura pour conséquence une mutation parfois complexe et douloureuse vers une dominante rationnelle, et une forme de déséquilibre.

Pourquoi ces sociétés ont-elles pu garder leur pensée holiste, parfois fort tardivement (les Yalis des montagnes de Papouasie occidentale, n'ont été découverts et évangélisés qu'en 1960) ? Il semble que ces peuples aient deux caractéristiques qui ont préservé leur mode de pensée : l'isolement géographique et la taille réduite des groupes humains qui les composent. En Mélanésie, les tribus vivent en clans soit sur des îles (Salomon, Fidji, Loyautés, Vanuatu), soit sur des terres au relief montagneux favorisant l'existence de vallées encaissées difficiles d'accès et parfois complètement isolées (Papouasie Nouvelle-Guinée et Nouvelle-Calédonie). Ces tribus, parfois proches, peuvent n'avoir aucun échange entre elles, en fonction de la géographie. Des échanges ponctuels entre petits groupes (commerce, chasse aux têtes, partenaire pour fonder une famille…) suffisent pour assurer le bon fonctionnement du clan. La Papouasie Nouvelle-Guinée est un territoire qui possède plus de huit cents langues vernaculaires, ce qui prouve bien la multiplicité, la variété et l'absence de communication entre des structures qui restent toujours à taille humaine. En Nouvelle-Calédonie, on dénombre vingt-huit langues kanak et onze dialectes. Par conséquent, les mythes racontent l'histoire du clan, et non l'histoire du monde. Le cosmos est vécu à travers le prisme d'un petit groupe social, qui est totalement immergé dans le temps mythique et la nature. C'est au sein de ce contexte rassurant qu'évolue la personne dans le monde mélanésien.

[132] Bahn et Lorblanchet, 2017, p. 52.

Mais qu'est-ce qu'une personne en Mélanésie ? En quoi la notion de double est-elle liée à la notion de personne ? Quelle vision du monde les anciens Mélanésiens avaient-ils ? Comment pensaient-ils la nature et le temps ?

## 1. Un monde holiste, animiste et analogique

Dans quel monde évolue un ancien Mélanésien ? Comment pense-t-il et comment se pense-t-il dans son rapport à la nature ?

### *A. Holisme et dualisme*

Penser un monde holiste, revient à entreprendre pour nous, héritiers d'une pensée dualiste, la délicate entreprise de repenser les rapports entre nature et société. Cette étape est, rappelons-le, indispensable à notre démarche, car elle est la clé qui va nous permettre de comprendre comment l'individu se pense en tant qu'individu (et donc comment il pense son double), par rapport à la société dans laquelle il vit et par rapport à la nature. En effet, lorsqu'un homme cherche à savoir qui il est, il se tourne toujours vers deux notions fondamentales : l'identification et la relation : « L'identification et la relation constituent la trame et la chaîne des usages du monde »[133]. Il s'agit donc de comprendre en quoi, dans le monde où il vit, l'homme construit sa personnalité par rapport à l'autre, qu'il soit humain ou non humain et comment il s'identifie à lui (en tant que double).

Cette entreprise implique donc que nous soyons capables de comprendre la psychologie et le fonctionnement d'autres peuples fondamentalement différents de nous, que nous puissions penser comme eux, voire nous mettre à leur place (au sens où nous puissions adopter leur point de vue), tout en restant à la nôtre. Rappelons que Flaubert définissait la bêtise précisément par l'incapacité de pouvoir se mettre à la place de l'autre. Il présentait ses deux personnages Bouvard et Pécuchet, comme les champions de la bêtise occidentale et le résultat des excès délirants de la raison et du dualisme de son époque. Pourtant, cette

[133] Descola, 2005, p 586.

démarche est nécessaire : pour comprendre un système, il faut être capable de dépasser son simple point de vue et ses propres outils d'analyse. Comme le rappelle Descola :

« Contre l'historicisme, et sa foi naïve dans l'explication par les causes précédentes, il faut rappeler avec force que seule la connaissance de la structure d'un phénomène permet de s'interroger de façon pertinente sur ses origines. »[134]

Pour être capable d'appréhender un système holiste, il faut donc dépasser le clivage entre nature et culture, c'est-à-dire entre humains et non-humains et réintégrer les non-humains dans la vie sociale au même niveau que les humains. Penser le monde dans sa continuité et non dans la séparation.

Dans notre introduction, nous avons établi des parallèles entre le monde mélanésien et le monde africain, notamment dans notre recherche d'une nouvelle définition du mythe. Si nous voulons être rigoureux, nous prendrons nos distances par rapport à ce rapprochement, car, selon les critères de Descola, « l'Afrique semble se distinguer des cas examinés jusqu'à présent en ce que la frontière entre nature et culture y paraît plus affirmée, transcrite dans des classifications spatiales, des cosmogonies et des conceptions de la personne qui différencient assez nettement humains et non-humains. »[135]

Le dualisme occidental qui tend à séparer nature et culture, serait, selon Descola, « propre à une trajectoire historique particulière » et dépend « en partie d'une caractéristique du processus de néolithisation qui s'est mis en branle dans le « croissant fertile » il y a un peu plus de dix mille ans. Dans une région qui va de la Méditerranée orientale à l'Iran, en effet, la domestication des plantes et des animaux s'est produite de façon à peu près conjointe en à peine plus d'un millénaire […] Or une telle situation tranche sur ce qui s'est passé dans les autres continents où les grands mammifères furent la plupart du temps domestiqués bien après les plantes. »[136] Progressivement, le désir de maîtriser cette nature va se faire croissant, par l'élevage, puis la technique, et sera renforcé par le christianisme qui présente l'homme comme le maître de la nature. Mais cette évolution reste géographiquement et culturellement limitée et ne constitue absolument pas un principe universel. Au contraire, tous les peuples

[134] Descola, 2005, p 17.
[135] Ibid. p 62.
[136] Descola, 2005, p 105. C'est le cas en Nouvelle Calédonie où les mammifères, comme le cochon ou le cerf, ont été introduits avec la colonisation. Nous reviendrons sur les raisons de l'émergence du dualisme en Occident en seconde partie.

relevant d'une pensée holiste envisagent la vie sociale du point de vue des relations entre ses différentes composantes. Il serait simpliste d'énoncer que ces peuples ne connaissent pas l'agriculture ou l'élevage. Seulement, ils n'envisagent pas de la même manière le rapport à la plante ou à l'animal élevé. Pour prendre un exemple sur lequel nous reviendrons plus tard en détail, l'igname[137] en Mélanésie est traitée de manière individuelle avec une « amitié respectueuse »[138]. L'homme favorise sa croissance sans exercer un contrôle direct sur elle, mais en veillant de manière indirecte à ce qu'elle jouisse de bonnes conditions. Dans l'aire méditerranéenne, élevage et agriculture résultent d'une action directe de l'homme sur la nature.

Dans ce contexte holiste, comment l'homme se perçoit-il par rapport aux autres et par rapport au monde ? Si on reprend la définition de Marcel Mauss, un individu se définit par le sentiment universel du soi, c'est-à-dire le sens qu'a tout être humain « de son individualité spirituelle et corporelle à la fois »[139], ce qui n'implique pas forcément qu'il se « conçoive comme un sujet indépendant contenu tout entier dans les frontières de son corps, à l'instar de l'image traditionnellement proposée par l'individualisme occidental »[140]. En Mélanésie, l'homme se perçoit de manière synthétique et globale par ses positions et ses relations dans un réseau, celui de son environnement social et naturel. En dehors de ces derniers, il n'existe pas. L'anthropologue britannique Marylin Strathern parlera pour les Mélanésiens non pas d'individualité, mais de « dividualité »[141]. Pourtant la possibilité d'une position plus égocentrée subsiste même dans le cas de cet imaginaire holiste (en dehors du contact avec la situation coloniale) dans certaines circonstance particulières et socialement permises (comme dans le cas du mariage, ou face à la mort par exemple).

### *B. Les quatre ontologies de Descola*

Afin d'approfondir le rapport entre l'individu et autrui (pris au sens très large d'humain et non-humain), abordons maintenant ce principe des quatre ontologies[142] que Descola développe dans *Par-delà nature et culture*, et qui va nous servir d'outil pour comparer les

[137] Voir p 39 de la présente partie.
[138] Idem p 194.
[139] Mauss, 1950, p 355.
[140] Descola, 2005, p 213.
[141] Strathern, 1988.
[142] Descola, 2005, p 220.

deux aires qui nous intéressent, mélanésienne et gréco-romaine. Cette typologie est en effet essentielle pour comprendre le rapport que l'humain entretient avec les non-humains, car il détermine la place qu'occupe l'homme par rapport à la nature : « en » elle, ou « contre » elle. Si on considère le non-humain comme un double potentiel, il est crucial de comprendre la place que l'homme lui accorde.

Descola distingue le totémisme (autrui possède la même intériorité et la même physicalité[143] que moi[144]), l'analogisme[145] (autrui possède une intériorité et une physicalité distincte de moi), l'animisme[146] (autrui possède une intériorité semblable à moi mais sa physicalité est distincte) et le naturalisme[147] (autrui possède une physicalité semblable à moi mais son intériorité est distincte). Descola donne un sens nouveau à ces termes (nous reviendrons plus tard en détails sur le totémisme).

L'aire mélanésienne participe de l'animisme, au sens que Descola donne à ce terme. En effet, les Mélanésiens considèrent que les non-humains possèdent une intériorité semblable à la leur. Il est donc possible d'établir des relations de communication avec des plantes ou avec des animaux. La différence s'établit au niveau de la physicalité, même si nous le verrons, une circulation est possible entre humain et non-humain, notamment grâce à la métamorphose, car dans les ontologies animistes, tous les organismes sont unis par une continuité matérielle (ce qui n'empêche pas la différence de physicalité). En général, les humains disent que les non-

[143] Nous reprenons ici le terme de Descola, qui est plus large et plus précis que « apparence physique », car « c'est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque. »

[144] Descola prend un exemple australien, chez les tribus Nungar du sud-ouest du continent : « un homme regarde l'être qui lui sert de totem comme étant la même chose que lui-même, non pas, bien sûr, qu'une telle identification prenne pour objet un corbeau ou un cacatoès particulier observable dans l'environnement, mais parce que ces deux espèces constituent des emblèmes d'une relation d'identité physique et morale entre certaines entités du monde, relation qui dépasse et annule les différences morphologiques et fonctionnelles apparentes pour mieux souligner un fond commun de similitudes ontologiques. », in Descola 2010, p 174.

[145] Descola prend un exemple mexicain, chez les Indiens Otomi sur le plateau central du Mexique, pour qui le vautour est un *tona*, « un double animal dont le cycle de vie est parallèle à celui de chaque humain, puisqu'il naît et meurt en même temps que lui, et que tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'un touche l'autre simultanément. » Pourtant, « l'animal est ici une individualité… parce qu'un humain ne possède pas les traits idiosyncrasiques de la réplique animale à laquelle il est apparié. Il ne lui ressemble ni par son physique ni par son comportement et il ignore la plupart du temps à quelle espèce il appartient. Il faut au contraire que l'homme et son alter ego animal soient distingués en essence et en substance pour qu'une relation de correspondance analogique existe. », Descola, 2010, p 174, 175.

[146] Descola prend un exemple amazonien, chez les Jivaros achuar de haute Amazonie où « le toucan est dit posséder une âme similaire à celle des humains. » Cependant, « l'humanité partagée par les Achuar et les toucans est d'ordre moral et non physique : leurs intériorités identiques, fondements de leur commune mesure, se logent dans des corps aux qualités bien différenciées ». C'est pourquoi « le toucan des Achuar est donc membre d'une collectivité de même nature que celle des hommes…mais il n'existe pas de continuité matérielle entre les hommes et lui, et c'est sur le modèle proposé par l'humanité qu'il est réputé calquer sa conduite et ses institutions, non l'inverse. », Descola, 2010, p 175, 176.

[147] Descola prend un exemple européen, à travers les qualités que nous prêtons au perroquet : « l'idée commune en Occident depuis quelques siècles, c'est que nous différons des animaux par l'esprit, non par le corps. » Descola, 2010, p 177.

humains se perçoivent comme des humains car leurs intériorités sont semblables même s'ils ont des formes différentes. Ce type de pensée permet donc la possibilité d'une infinité de doubles humains et non-humains. En Nouvelle-Calédonie, nous y reviendrons, les Kanak considèrent que l'humain et les plantes sont identiques par leur structure et leur substance. Chez les Kasua du Grand Plateau de Papouasie-Nouvelle-Guinée, le sang (*bebeta*), *ma* (l'humeur vaginale) et *ibi* (la « graisse ventrale » mais aussi l'humus ou le latex) parcourent aussi bien le corps des arbres que celui des animaux ou des humains.[148] Le passage de l'humain à l'animal et de l'animal à l'humain est une constante des ontologies animistes. Comme nous le verrons, la métamorphose, c'est-à-dire le changement d'un être en un autre, la création d'un « double », a un rôle fondamental dans la découverte de la relation à soi et à l'autre.

L'analogisme se présente comme une combinaison de différence des intériorités et de différence des physicalités. Dans un monde analogiste, les différences foisonnent, mais il y a entre les existants, comme entre les parties dont ils sont faits, des correspondances qui les relient. Par exemple, l'humain serait un être hybride capable de contenir une partie des entités peuplant l'univers. Ces mêmes humains sont connectés par des sortes de chaînes analogiques aux non-humains, mais tous participent de la même essence. Descola précise :

« L'analogisme use donc de l'analogie afin de cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties, et il le fait avec une systématicité admirable. Le jeu de la connexité des lieux et des contiguïtés temporelles permet de regrouper les choses dans des classements fondés sur des positions dans un site et une série, motivant une prolifération sans pareille de coordonnées spatiales et de découpages de la durée : orients, quartiers, ségrégations topographiques strictes, calendriers, et surtout cycle long des généalogies. C'est en particulier au moyen de ces chaînes de filiation étirées que peut se tisser le grand écheveau des solidarités intergénérationnelles, moyen commode de justifier la permanence au fil du temps d'attributs et de prérogatives transmis continûment, et raison de la place prépondérante qu'occupent souvent les ancêtres dans ce mode d'identification, comme de la révérence craintive dont ils sont entourés. »[149]

Il nous a paru opportun de retranscrire cette longue citation car nous venons de rattacher les Mélanésiens à l'ontologie animiste. Il faut également les rapprocher de l'ontologie

[148] Brunois, 2001, p 115 et 199.
[149] Descola, 2005, p 395.

analogiste car on retrouve des éléments fondamentaux de leur culture : l'importance de la topologie, de l'énumération généalogique, du calendrier (comme le calendrier de l'igname en Nouvelle-Calédonie qui structure la vie de la tribu toute l'année et instaure un temps cyclique qui dépend de la nature) et surtout l'importance des ancêtres. Descola rapproche les sociétés analogiques des sociétés holistes (il en donne la définition de Dumont : « système de valeur qui subordonne la place de chaque existant dans une hiérarchie, et la cohésion de celle-ci à une totalité transcendante à ses parties »[150]). Pour lui, le holisme ne serait pas seulement un moyen de distinguer les sociétés non-modernes de l'individualisme moderne mais surtout un moyen de maîtriser la diversité des éléments des ontologies analogiques. Pour Descola, les quatre ontologies « coexistent en puissance chez tous les êtres humains » et présentent des « dominantes »[151]. En ce qui concerne les Mélanésiens, nous sommes en présence d'un mélange d'analogisme et d'animisme.

Le mode de fonctionnement des peuples holistes est donc très différent de notre système dualiste et naturaliste. L'« art » mélanésien (nous reviendrons sur la définition qu'on peut lui donner car le terme est inadéquat) présente un très bon exemple de la difficulté pour l'homme dualiste de saisir la notion de personne en Mélanésie. Car la personne apparaît indissociable de son double.

### *C. Les figures du double dans l'art papou*

Pour mieux comprendre la spécificité des notions de personne et de double en Mélanésie, nous partirons de l'observation des figures du double dans l'art papou. En effet, pour un œil dualiste occidental, cet art[152] est particulièrement déstabilisant et fascinant.

[150]Descola, 2005, p 397.

[151] Ibid. p 404. Pour aller plus loin et nuancer Descola, voir : SAHLINS Marshall « On the ontological scheme of Beyond nature and culture », *HAU*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 281-290. Je remercie Frédéric Laugrand pour cette précision.

[152] Ce que nous appelons « art » s'applique bien mal à définir les objets dont nous allons parler. Comme le rappelait Lévi-Strauss : « On ne peut rien dire de tel, semble-t-il de cette masse *tlingit* en bois de cèdre, servant à assommer le poisson, que je regarde, posée sur un rayon de ma bibliothèque, pendant que j'écris ces lignes. L'artiste, qui l'a sculptée en forme de monstre marin, a souhaité que le corps de l'ustensile se confonde avec le corps de l'animal, le manche avec la queue, et que les proportions anatomiques, prêtées à une créature fabuleuse, soient telles que l'objet puisse *être* l'animal cruel. » in, Lévi-Strauss, 1989, p 67, 68.

Dans l'art océanien, on trouve de nombreuses représentations, sculptures ou peintures, de figures anthropomorphes « duelles ».[153] Les œuvres d'art de Nouvelle Guinée sont très souvent caractérisées par un traitement particulier des éléments principaux du visage, les yeux, le nez, la bouche, et dans certains cas, les oreilles. La tête est constituée de deux parties : l'arrière ou la nuque, et l'avant ou le visage. Dans la région du Sépik et du Golfe de Papouasie, on trouve même des « figures bipolaires », lisibles dans les deux sens.

Les « figures duelles » focalisent l'attention sur le crâne. Comme nous l'étudierons plus tard, les peuples d'Océanie attribuent au crâne humain une grande importance, du fait qu'elle est un réceptacle, un contenant. De plus, le crâne est censé être le lieu de l'énergie spirituelle attribuée aux défunts. Siège des sens, la tête est également le lieu où se situe la bouche, qui permet l'expression de la parole, très importante en Mélanésie. C'est une des raisons pour lesquelles les crânes étaient conservés, décorés, remodelés. Les vivants continuaient d'entretenir une relation intime avec les défunts. Les artistes papous, dans les représentations, ont souvent survalorisé la tête par rapport au reste du corps, jusqu'à lui donner la valeur du corps tout entier (voir figure 3) :

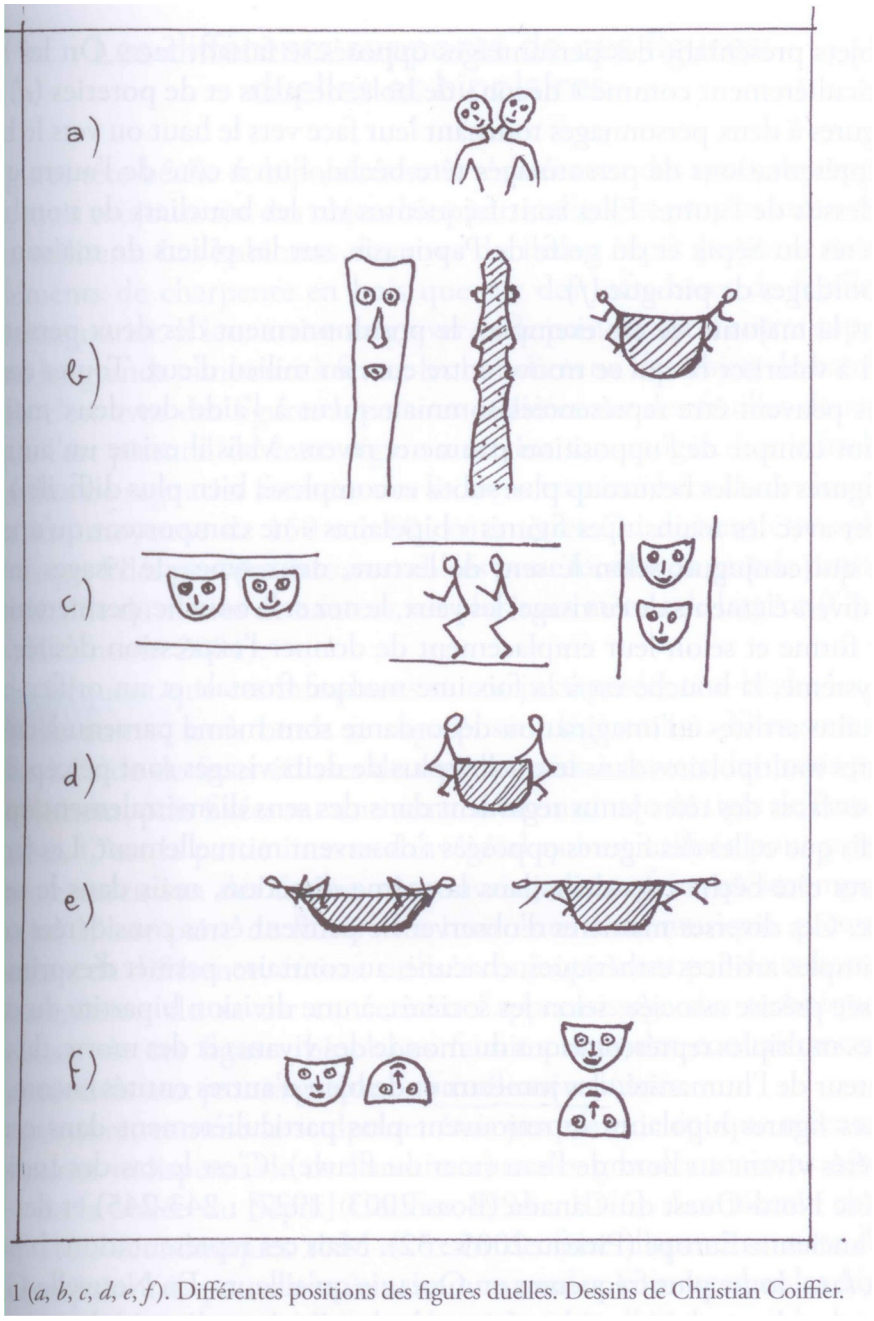
Il s'agit donc d'une synthèse entre symbolisme mythique et fonction pratique, tout en conservant la possibilité que l'objet *soit* ce qu'il symbolise : « L'art primitif intériorise l'occasion (puisque les êtres surnaturels qu'il se plaît à représenter ont une réalité indépendante des circonstances, et intemporelle) et il extériorise l'exécution et la destination, qui deviennent donc une partie du signifiant. », ibid. p 71.

[153] Nous utiliserons la terminologie de Christian Coiffier, dans son article « Figures duelles et bipolaires dans l'art papou du XX° siècle, in *Ethnocentrisme et création*, sous la direction de Annie Dupuis, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2013, p 165 à 178.



**Figure 3 : porte-crâne Korwar,** dans *Art Papou, Austronésiens et Papous de Nouvelle Guinée*, sous la direction d'Alain Nicolas, Musées de Marseille, Avril 2000, p 48.

Christian Coiffier présente une typologie des figures duelles très intéressante, qui montre la récurrence, l'importance et la complexité propres à ces figures :




1 (*a, b, c, d, e, f*). Différentes positions des figures duelles. Dessins de Christian Coiffier.

**Figure 4 : Différentes positions des figures duelles.**

Source : dessins de Christian Coiffier, in « Figures duelles et bipolaires dans l'art papou du XX$^{ème}$ siècle », in *Ethnocetrisme et création*, sous la direction de Annie Dupuis, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2013, p 165 à 178.

Ces motifs, peints, gravés ou sculptés, se retrouvent sur des objets aux fonctions très diverses.

« - personnages à deux têtes sur un seul corps (a) ;

figures Janus constituées de deux visages opposés et collés par l'occiput. Les meilleurs exemples sont les parties supérieures des piliers de maisons cérémonielles des villages de la vallée du Sépik. Les objets constitués de deux personnages opposés dos-à-dos sont également nombreux (b) ;

figures placées l'une devant l'autre, l'une à côté de l'autre ou l'une en dessous de l'autre, leurs visages regardant dans la même direction. Ces figures sont souvent visibles sur des poutres, des linteaux ou des piliers (c).

objets représentant des personnages opposés se faisant face. On les trouve particulièrement comme « décor » de bols de plats et de poteries (d).

figures à deux personnages tournant leur face vers le haut ou vers le bas (e) ;

représentations de personnages tête-bêche, l'un à côté de l'autre ou l'un au-dessus de l'autre. Elles sont fréquentes sur les boucliers de nombreuses sociétés du Sépik et du golfe de Papouasie, sur les piliers de maison et sur les bordages de pirogue (f). »[154]

La plupart du temps, la position des deux personnages tend à valoriser ce qui se trouve entre eux, au milieu d'eux (figures 5 à 9).



**Figure 5 : Korwar, baie de Cenderawasih, appui-tête de type b.**
Museo nazionale di antropologia e etnologia, Florence.
Dans *L'Art des Papous*, d'Alain Nicolas, Éditions Scala, 2000, p 67.

[154] Coiffier, in Dupuis, 2013, p 166 à 168.



**Figure 6 : appui-tête, Golfe de Huon, de type e.,** dans *Art Papou, Austronésiens et Papous de Nouvelle Guinée*, sous la direction d'Alain Nicolas, Musées de Marseille, Avril 2000, p 82.



**Figure 7 : récipient à bétel Sio, de type b.,** *dans Art Papou, Austronésiens et Papous de Nouvelle Guinée*, sous la direction d'Alain Nicolas, Musées de Marseille, Avril 2000, p 86.



**Figure 8 : bouclier Iatmul, de type c.,** dans *Art Papou, Austronésiens et Papous de Nouvelle Guinée*, sous la direction d'Alain Nicolas, Musées de Marseille, Avril 2000, p 284.








**Figures 9 :**

à droite, **sculpture à deux personnages, Maprik, de type c (et oiseaux de type d),**

à gauche **planche de maison des hommes, Nouvelle Bretagne, de type f.**

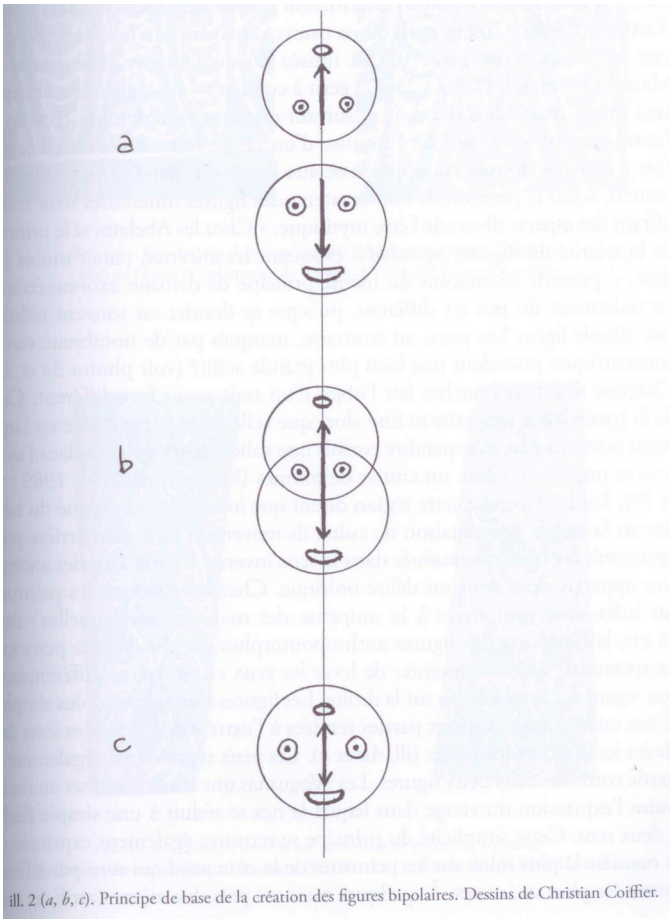
dans *L'Art des Papous*, d'Alain Nicolas, Éditions Scala, 2000, p 102 et 299.

Au milieu**, pinces à sagou, Abelam, de type b et a.** dans *100 ustensiles de cuisine de Mélanésie*, Didier Zanette, DZ Éditions Nouméa, 2012.

Les faces des têtes Janus regardent dans des sens diamétralement opposés, tandis que celles des figures opposées s'observent mutuellement. Les faces des figures tête-bêche regardent dans la même direction, mais dans le sens inverse. Il s'agit de faire comprendre à l'observateur que tout est affaire de regard, de point de vue. Ces figures duelles expriment une vision du cosmos, où ce qui est double est uni et permet de mettre en relation des systèmes en apparence opposés (pour nos systèmes dualistes), notamment le monde des vivants et le monde des morts. Il s'agit donc de représenter des couples, des jumeaux, afin de capter l'attention du spectateur et le guider vers une autre réalité.

Les « figures bipolaires » (figure 10) ne comportent qu'une seule face, qui conjugue, selon le sens de la lecture, deux types de visages inversés. Selon leur forme et leur emplacement, les yeux, le nez et la bouche permettent de donner une expression précise. La bouche apparaît à la fois sous la forme d'une marque du front et de l'orifice buccal.

**Figure 10 : principe de base de la création des figures bipolaires.**



ill. 2 (*a*, *b*, *c*). Principe de base de la création des figures bipolaires. Dessins de Christian Coiffier.

Source : dessins de Christian Coiffier, in « Figures duelles et bipolaires dans l'art papou du XXème siècle », in *Ethnocetrisme et création*, sous la direction de Annie Dupuis, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2013, p 165 à 178.

Les hommes de la région Abelam qui dessinent ces figures bipolaires disent que lorsqu'ils ont chiqué du bétel[155] devant la façade de la maison de culte, ils renversent la tête en arrière pour voir les figures dans le sens inverse. L'autre face des ancêtres leur apparaît alors (figure 11). Le but de ces peintures est donc bien d'infléchir le point de vue en provoquant une perte des repères, afin d'ouvrir l'esprit, de donner autre chose à voir, de rendre visible l'invisible.




**Figure 11 : Peinture de pignon d'une maison des hommes Abelam, figure bipolaire, de type c,** dans *Ethnocentrisme et création*, sous la direction d'Annie Dupuis, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p 288.

Les figures bipolaires semblent en relation étroite avec la symbolique de l'eau et des reflets (notamment les reflets des visages dans l'eau). Pour les peuples du Sépik, les esprits vivent dans les méandres de l'eau, dans les tourbillons et sont très craints. C'est la demeure du crocodile sacré. Un mythe raconte qu'il existe au fond du lac Kovikoubou un monde double

[155] Le bétel est un léger euphorisant.

inversé, derrière la surface lisse comme un miroir.[156] Un village qui reproduit la vie en surface, protège les habitants de la surface et leur permet de pêcher du poisson.[157]

« Chez les Elema du Golfe papou, le cycle rituel *hevele* met en scène des masques connectés avec les esprits de la mer qui vivent dans les eaux de la baie d'Orokolo. Selon les types de cérémonies, les porteurs de masques arrivaient de la mer sur des embarcations ou paradaient le long de la plage. Il est aisé d'imaginer qu'aux yeux des spectateurs initiés, les images inversées des visages figurés sur ces masques et visibles dans les flaques d'eau stagnantes incarnaient ces mêmes esprits. »[158]

Le fait que tout être humain, tout animal, toute chose possède un double spirituel permet de comprendre l'importance donnée à ces figures. L'ombre, l'empreinte, le reflet, donnent à voir une image concrète du double de la personne humaine. Représenter une figure double renvoie à sa propre nature, à son rapport aux ancêtres et au cosmos et donne à voir le monde invisible.



**Figure 12 : bouclier Sépik, figure bipolaire de type c.,** dans *Art Papou, Austronésiens et Papous de Nouvelle Guinée*, sous la direction d'Alain Nicolas, Musées de Marseille, Avril 2000, p 311.

[156] On peut penser à la scène de l'*Énéide* de Virgile (VIII, 91sq) où les vaisseaux et les arbres se reflètent dans l'eau du Tibre, ils constituent avec leur reflet une figure parfaitement réversible.
[157] Cette description rappelle le Lolot kanak, le monde sous-marin des morts, dont l'organisation sociale est symétrique de celle des vivants.
[158] Coiffier, in Dupuis, 2013, p 174.

## 2. La « dualité-unité » mélanésienne

À présent, il convient de se demander comment l'ancien Mélanésien se pense en tant que partie du monde, en tant que « personne »[159], et finalement en tant que « double ».

### *A. La « dualité-unité » de Lévy-Bruhl*

Le premier à s'être intéressé à la notion de personne chez les peuples sans écriture dits « primitifs », est le maître à penser de Maurice Leenhardt, le philosophe, sociologue et anthropologue français Lucien Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl est à l'origine d'idées extrêmement importantes et très novatrices pour son époque, qui permettront à Leenhardt d'éviter, dans son étude des Kanak, les erreurs commises par les anthropologues de son temps, pétris d'ethnocentrisme et d'un racisme colonialiste courants à l'époque. Malheureusement, Lévy-Bruhl lui-même fut victime de ces mêmes critiques après la seconde guerre mondiale. La communauté des anthropologues lui reprocha injustement sa séparation trop nette entre pensée logique et prélogique, qui reflétait selon eux les préjugés et le racisme de son époque. Ses ouvrages ethnologiques, publiés entre 1910 et 1938, seront mal reçus et critiqués tant dans le fond que dans la forme par ses pairs, notamment Mauss et Malinowski. La pensée de Lévy-Bruhl fut pourtant une étape indispensable dans l'entreprise de remise en question de l'idée d'une supériorité des civilisations logiques et rationnelles sur les peuples primitifs. Les principales idées de Lévy-Bruhl sont les suivantes : selon lui, les peuples primitifs possèdent eux-aussi une forme de rationalité et de logique, mais ils ne s'en servent pas comme les peuples modernes car la structure même de leur société et de leur esprit répond à une logique propre, qui ne doit pas être jugée du point de vue occidental. Même les Occidentaux posséderaient un fond de mentalité primitive, qu'ils n'utiliseraient pas davantage que les primitifs n'utilisent leur mentalité logique. Ensuite Lévy-Bruhl analyse la mentalité primitive qu'il qualifie de « prélogique » (et c'est cette séparation entre pensée logique et prélogique qui lui sera reprochée, le terme « prélogique » étant interprété à tort comme un stade inférieur à la pensée logique, alors qu'il voulait juste marquer sa différence avec les cadres logiques

[159] Pour reprendre la terminologie de Maurice Leenhardt : « Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien ».

modernes). Le primitif ne recherche pas les causes, dépasse les contradictions et se fie essentiellement aux mythes. Sa pensée est synthétique, il peut être ici et ailleurs (bi-présence), et est à la fois lui et autre chose (ce qu'il nomme la « dualité-unité » à laquelle se réfèrera Leenhardt), par exemple lui et son oncle maternel, un animal, un ancêtre…Il vit dans un temps cyclique et non linéaire, peuplé de mythes et d'êtres invisibles (dieux, esprits, morts…). C'est un être intuitif qui fusionne avec la nature (ce que Lévy-Bruhl appelle la « participation mystique »). Pour Lévy-Bruhl, différencier pensée logique et prélogique revenait à mettre ces deux pensées sur le même plan, ce qui n'était pas courant à l'époque. À partir de 1935, il cherche même à modifier l'idée que la mentalité primitive puisse être différente de la nôtre. En 1938, il écrit dans ses carnets :

« En d'autres termes, corrigeons expressément ce que je croyais exact en 1910 : il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les « primitifs » que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain »[160].

Si nous mettons de côté la polémique injuste sur l'éventuelle connotation raciste des termes utilisés par Lévy-Bruhl en début de carrière (et qui furent finalement lavés de tout soupçon dans des ouvrages récents[161]), nous retiendrons surtout qu'il met en évidence les principales caractéristiques des peuples holistes. Avec, toutefois, une nuance : lorsque Lévy-Bruhl expliquait que les peuples primitifs possédaient eux-aussi une mentalité logique, mais qu'ils ne s'en servaient pas, il avait pour but de « réhabiliter » ces peuples qu'on accusait d'être inférieurs, en les hissant au même niveau que la pensée logique occidentale. Par cette démarche, il fait pourtant lui-aussi preuve inconsciemment d'une pensée dualiste, qui se présente malgré tout comme l'étalon de la normalité. C'est ce que résumera Descola à son propos :

« Je reconnais qu'il a pu être utile, à une certaine époque, d'affirmer que des peuples longtemps considérés comme « sauvages » ne sont pas pour autant sous l'emprise de la nature puisque, tout comme nous, ils auraient su conceptualiser son altérité. L'argument était efficace contre ceux qui doutent de l'unité de la condition humaine et de l'égale dignité de ses manifestations culturelles. Mais

[160] Lévy-Bruhl Lucien, *Carnets*, 1938, p. 13.

[161] Véronique Bedin et Martine Fournier, « Lucien Lévy-Bruhl », dans Véronique Bedin et Martine Fournier, *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Éditions Sciences humaines, 2008.

il y aurait maintenant plus à gagner en tentant de situer notre propre exotisme comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies qu'en continuant à donner à notre vision du monde une valeur d'étalon afin de juger de la manière dont des milliers de civilisations ont pu s'en former comme un obscur pressentiment. »[162]

Plus récemment, et dans une autre perspective, Pascale Bonnemère, pour préciser la pensée de Marilyn Strathern, dans *The Gender of the gift*[163], rappelle que « nous ne retrouvons pas, dans les systèmes symboliques mélanésiens, l'équivalent des idées occidentales de société, ou plus encore, d'individu. En Mélanésie, les personnes seraient conçues aussi bien *dividuellement* qu'individuellement. »[164]. « Dividuellement » signifie selon Bonnemère composé de masculin et de féminin en fonction des événements de la vie, c'est-à-dire fondamentalement double.

*B. Identité et société en Mélanésie : le rôle du duel grammatical*

Comment se manifeste concrètement cette vision du monde, ailleurs que dans les objets d'art produits ? La notion de « dualité-unité » se retrouve dans la langue, ou plutôt dans les langues mélanésiennes. L'étude de ces dernières, malgré leur grande diversité, peut être une clé pour mieux saisir l'identité profonde mélanésienne et son rapport au double. En effet, en Mélanésie, un être ne vaut que par le groupe social auquel il est rattaché, et par la place qu'il occupe au sein de ce groupe. Il n'a de réalité qu'au sein d'un ensemble et n'est jamais appréhendé seul, en tant que ce que nous appelons « individu », notion qui, nous l'avons vu, ne correspond à rien chez les Mélanésiens. Pour comprendre les Kanak de Nouvelle-Calédonie, Maurice Leenhardt a commencé par apprendre leurs langues et notamment la langue de Houaïlou[165]. En effet, pour connaître la notion de « personne » en Mélanésie, il faut examiner un domaine grammatical caractéristique, celui des duels en leur forme substantive.

En étudiant la grammaire, il apparaît clairement que le Kanak ne pense ni le genre, ni le nombre comme nous le faisons. Il ne se considère clairement pas comme un individu. Les genres sont pensés non pas comme individuels, séparés, mais comme complémentaires l'un

[162] Descola, 2005, p 164, 165.
[163] Strathern, 1988, p 12, 13, 14.
[164] Bonnemère, 2014, p 8.
[165] Leenhardt, 1946.

de l'autre, on ne spécifie « féminin » ou « masculin » que lorsque c'est nécessaire. Le genre ne doit pas être dégagé pour être pensé en soi, il est fondamentalement « double ». Dans ces conditions, le nombre n'est pas non plus conçu comme dans la pensée dualiste occidentale. Les Kanak ne considèrent pas le « un » comme une qualité d'unité, mais d'altérité. Le « un » n'est jamais seul, il est toujours double, composé d'un élément et d'un autre, symétrique. Leenhardt remarque que parmi les trente-sept langues et dialectes qu'il dénombrait en 1946 (actuellement on considère que les langues kanak sont au nombre de vingt-huit, auxquelles s'ajoutent onze dialectes), certaines n'ont pas de pluriel dans leur grammaire, mais le remplacent par un ensemble, une totalité. Lorsqu'un occidental voit des unités séparées en rapport les unes avec les autres, selon Leenhardt, le Kanak voit une image globale, un cercle.

> « Le duel apparaît au sein des parlers calédoniens, chose mouvante et souple comme la vie. Il est vraiment élément de base ».[166]

Le duel manifeste non un nombre mais la réalité d'une relation ou une participation à une nature commune. Les substantifs au duel indiquent cette dualité constitutive (Leenhardt utilise le terme « dualité » lorsque les deux éléments sont reliés par un lien organique et « parité » lorsqu'ils sont égaux en droit.) Prenons un exemple développé par Leenhardt : un grand-père et son petit-fils se présentent chez quelqu'un qui les aperçoit de loin et dit :

« *Nedui dui duarii xe Asawa* ». Le terme *nedui* traduit l'ensemble de deux hommes unis par une relation, que l'on peut voir dans un espace connu. *Dui* renvoie à l'état de deux hommes unis par une relation. *Duarii* précise que ces hommes sont reliés par une relation de parenté et qu'elle est sacrée, c'est-à-dire que ce sont deux frères (les Kanak ont des cycles qui ne dépassent pas quatre générations, grand-père et petit-fils sont considérés comme des « frères », des doubles). *Asawa* est le nom du clan d'origine des hommes. Ce qui donne : « L'ensemble parité, parité générale, parité frères, parité générale d'Asawa. »[167] Le duel aide le Kanak à replacer les parités humaines qu'il côtoie dans l'espace, dans la société et dans les liens de parenté. Le duel ne désigne aucun des deux personnages que l'on aperçoit, mais le lien qui les unit.

[166] Leenhardt, 1937, p 198.
[167] Leenhardt, 1946, p 171, 172.

Les langues kanak utilisaient donc le duel pour désigner cette unité de deux personnes et elles l'utilisent toujours[168] mais sous une forme qui a évolué (un apport indonésien a imposé le duel actuel, qui diffère du duel archaïque antérieur) et qui conserve des formes anciennes parallèles (comme l'ensemble « chose-grand-père-petit-fils ») dans lesquelles le nombre n'existe pas[169]. Les Indonésiens sont un peuple qui connaissait le nombre, ce sont eux qui ont apporté les radicaux du duel dans la langue mélanésienne : *du, lu, li, mu*, etc.[170] Les Mélanésiens étaient un peuple qui ne nombrait pas, « un peuple qui, dans sa mentalité, ne ramène pas tout à la notion d'unité, de un »[171]. La formation des substantifs duels, selon Leenhardt, est en rapport avec les langues archaïques indo-européennes[172] (comme en grec ancien), où le duel désigne l'objet nommé, alors que le deuxième élément demeure sous-

[168] Nous allons prendre un exemple particulier, le duel de la langue de Lifou, le de'u, en suivant l'étude réalisée par Maurice Lenormand, dans « Morphologie structurelle et fonctionnelle du système pronominal de la langue de Lifou, Iles Loyauté », extrait du *Bulletin de la société d'études mélanésiennes*, numéro 26, février 1976, p 6 à 8. Le duel se présente en de'u sous quatre formes : la première personne inclusive (la personne à qui on parle est comprise dans la pensée, c'est « nous deux » c'est-à-dire toi et moi), elle-même divisée en trois catégories : *easho* (terme familier), *nyisho* (terme respectueux), et *nyishoti* ou *anganyishoti* (en langage cérémoniel un des deux étant le Chef). Ensuite vient le duel sous la forme de la deuxième personne exclusive, lorsque la personne à qui on parle ne fait pas partie des personnes dont on parle, c'est « nous », c'est-à-dire lui et moi. Là aussi, il existe trois catégories : eaho (terme familier), *nyiho* (terme respectueux), et *nyihoti ou anganyiho,* ou *anganyihoti* (en langage révérenciel, nous deux, le Chef et moi). Il y a également une deuxième personne, sous trois catégories : *eapo* (terme familier pour s'adresser à deux personnes), *nyipo* (terme respectueux pour s'adresser à deux personnes, ou à une seule personne quand c'est une femme mariée en pensant à elle et à son enfant) et *nyipoti*, ou *anganyipo* ou *anganyipoti* (termes cérémoniels pour s'adresser à deux Chefs ou à un seul en pensant à son intendant). Enfin, il existe un duel de troisième personne, nettement plus complexe : *eahlo* (terme familier pour parler de deux personnes), *nyido*, (terme respectueux pour parler de deux personnes surtout si l'une d'elles est une femme mariée), *nyidoti, anganyido* ou *anganyidoti* (termes cérémoniels pour parler de deux chefs, ou d'un chef avec son intendant), *nyudo* (terme méprisant pour parler de deux inférieurs) et *lu'edh* (pronom neutre pour parler de deux choses ou de deux animaux seulement).
Comme nous le voyons et malgré l'influence indonésienne, le duel actuel garde des traces de la conception mélanésienne de la personne qui envisage le duel comme une parité de deux personnes qui sont comme deux moitiés à un tout, la fameuse « dualité-unité » de Lévy-Brulh.

[169] « Inhérentes à une notion spatio-temporelle, les locutions substantives duelles disparaissent aujourd'hui au fur et à mesure que se dissout l'ancienne société à base mythique. » in Leenhardt 1971, p 90.

[170] Leenhardt, 1946, p 19 à 240. Maurice Leenhardt répertorie toutes les formes de duel par aires géographiques. Les zones linguistiques du Sud de la Grande Terre (Ajie région de Houaïlou, Arhâ et Aro régions de Poya, Boewe, Sirhë et Neku régions de Bourail) utilise la forme *du*. Toujours dans le Sud, la zone Ciri (région de La Foa) utilise le duel *tuo*, la zone Anesu (région de Canala) le duel *du*, la zone Aragure (région de Brindi et de Thio) également la forme *du*, la zone Dubea (région de Païta) le duel *tu*, la zone Kapone (région de l'Ile des Pins) le duel *du*. Dans le Nord de la grande Terre, la zone Pati (région de Ponérihouen) utilise le duel *du*, la zone Camuki (région de Touho) utilise le duel *lu*, la zone Pinje (région de Tipinje) le duel *ilun*, la zone Poai (région de Hienghene) le duel *man*, la zone Nemi (région de Hienghene et de Voh) également, la zone Wamoang (région de Voh) le duel *bu*, la zone Jacue (région de Webias) le duel *deuni*, la zone Moenebeng (région de Pouebo) le duel *ru*, la zone Nemema (régions de Balade, Bélep, Poum et Koumac) le duel *li*, la zone Nua (régions de Gomen et Diahot) également, la zone Poa Poâ le duel *duli*, la zone Poamei le duel *lu vabu*, la zone Moaveke le duel *mu* (régions de Voh), la zone Aveke (région de Gatope) le duel *alu*, la zone Aeke (région de Koné) également. Pour les Iles Loyauté, la zone Nengone (région de Maré) utilise le duel *rue*, la zone De'u (région de Lifou) utilise le duel *lue*, la zone Iai (région d'Ouvéa) le duel *li*.
Tous ces exemples contemporains indiquent qu'il s'agit du duel influencé par l'indonésien, et non du duel archaïque non numérique.

[171] Leenhardt, 1946, p 177.

[172] Leenhardt, 1941-1942.

entendu. Chez les Kanak, lorsqu'on désigne une « dualité-unité » selon la terminologie de Lévy-Bruhl, le vocable qui les désigne n'est pas composé de leurs deux noms mis à côté, mais de l'un d'eux seulement. Par exemple : *duaeri* « grand-père/petit fils » la paire petit-fils, *duamara* « oncle utérin/neveu » la paire neveu, *lue fôen* (langue de Lifou) « époux/épouse » la paire femme. Parfois, comme aux Fidji, on adoptera l'ordre inverse : grand-père et petit-fils se dira « la paire grand-père ». Chez les Kanak, le choix du second élément n'est pas déterminé par une priorité de puissance. Seule compte la réalité saisie à travers le mythe. C'est elle qui détermine si c'est le jeune plutôt que le vieux qui est nommé en premier, l'homme ou la femme. De manière générale, la « paire » contient des éléments qui représentent un potentiel de vie : les femmes, les enfants, les neveux, car la société mélanésienne est toute entière organisée dans le respect de la pérennité de la vie. Le duel est le reflet de la morphologie des sociétés mélanésiennes, Leenhardt le compare à « un tissu cellulaire »[173]. Toute la société est édifiée sur cette base, selon les principes de correspondance, de complémentarité, d'équilibre, de symétrie, d'altérité et de bilatéralité. On retrouve cela dans l'architecture, la disposition des allées dans la tribu, la sculpture, les échanges… Jean Guiard souligne l'importance de la notion de complémentarité entre masculin et féminin, l'un étant le double indispensable de l'autre, au niveau de la construction de la grande case mélanésienne :

> « L'ambiguïté est alors celle du couple, sans lequel rien ne saurait se construire. Ce couple que représentent les sculptures presque identiques, *jovo*, placées sur le devant de la porte de la grande case de Nouvelle-Calédonie, dont l'une porte, à gauche du front, des chevrons, motif du peigne, inscrit selon un axe horizontal, comme le portent les femmes, et l'autre le même motif, à droite, selon un axe vertical, comme le portent les hommes. »[174]

[173] Leenhardt, 1939, p 8.
[174] Lévi-Strauss, 1989, p 43. Voir figure 12 bis, p 80.

**Figure 12 bis : homme avec sagaie et massue devant la porte d'une case cérémonielle, entre deux appliques de porte *Jovo*, région de Ouégoa. 1930, J. O. Haas – Inv. 148 Fi 15-15 – Archives de la Nouvelle-Calédonie.**



Aux Iles Fidji, l'influence polynésienne a accentué l'importance de l'élément de puissance et a déterminé le choix du premier élément (masculin). Mais dans tous les cas, contrairement aux langues indo-européennes, le choix du terme conservé n'appartient pas à la grammaire.

« Aucun membre n'existe pour soi et n'a d'existence propre. Il est toujours élément d'une dualité : le neveu et l'oncle maternel, le grand-père et son petit-fils, le père et le fils, etc, se présentent comme des entités, traduits par des substantifs au duel. Et tandis que nous voyons en eux deux individus, le Canaque voit en eux une relation. »[175]

Dans les mythes rapportés par Maurice Leenhardt dans ses *Documents néo-calédoniens*, beaucoup mettent en scène la paire de doubles la plus importante du monde kanak : le petit-fils et son grand-père. Nous retrouvons ces deux personnages dans « Le Chef de Lerexou », « Le Chef de Soouma », L'Aïeul de Nevou », « Le lézard de Windo », « Les deux sœurs de Moaxa », « Le Chef de Naou ». De par son immersion dans un temps mythique et cyclique, le petit-fils n'est pas la réincarnation de son grand-père. Il est le grand-père[176], son double de son vivant. Ils sont une seule et même entité, chacun distinct, mais soudés dans le même duel.

Ainsi donc, lorsqu'on cherche à quoi correspond la notion de personne en Mélanésie, on doit admettre que la personne dans son individualité n'existe pas : « Sa caractéristique est d'être l'autre »[177]. Elle est d'emblée double, mais le second élément n'est pas un clone d'elle-même. La dualité exprime la complémentarité, la relation, les identités multiples, le respect du mythe. L'homme n'est jamais considéré comme seul, il fait partie d'un ensemble plus vaste dont la première unité, l'unité de base est la dualité. Le deuxième ensemble est la place qu'il occupe dans la société : il est père, épouse, sœur, oncle maternel etc….Le troisième ensemble est la nature dont il fait partie de manière consubstantielle : il n'est pas dans la nature, il est la nature : « il ne se répand pas dans celle-ci, mais il est envahi par elle, et c'est au travers d'elle qu'il se connaît »[178], « à ses yeux, structure de la plante, structure du corps humain se répondent : une identité de substance les confond dans le même flux de vie »[179]. On retrouve

[175] Leenhardt, 1946, p 171.
[176] Selon Leenhardt, l'enfant est la substance de l'aïeul, il est la personne même de l'ancêtre.
[177] Ibid. p 177.
[178] Leenhardt, 1946, p 67.
[179] Ibid. p 68.

cette idée une fois de plus dans le langage, où un Kanak de Houaïlou du temps de Leenhardt parlait de lui à la fois à la première et à la troisième personne : « je fais le moi », ou parfois dans les Iles Loyauté « moi lui faire » pour « je fais », ce qui est normal pour un peuple qui ne retenait pas l'unité. Le « je » doit être soutenu par le « moi ».

Le nom que porte l'individu est également le reflet de cette nature multiple. Notre vision occidentale, qui considère que le nom c'est la personne, ne convient pas ici : aucun nom ne peut recouvrir la personne toute entière. Le nom donné par les grands-parents et l'oncle maternel à la naissance du nouveau-né n'est pas fait pour désigner quelqu'un de manière publique. « C'est un état civil profond qui lui confère une personnalité invisible et éparse dans le clan. »[180] Chez les Mélanésiens, le nom est caché, secret : « Un canaque ne dit pas son nom »[181]. On se contente d'un prénom[182] qui indique la place occupée dans le groupe, ce qui suffit à situer la personne. Le vrai nom, qui n'est jamais public, relie la personne à ses ancêtres et lui confère une personnalité invisible dans le clan : « Car le nom, c'est la personne elle-même ou c'est la personne en ses ascendants ou en ses relations spéciales. »[183] Le cas des homonymes[184] est intéressant, car il offre une forme de figure du double. Est considéré comme homonyme un individu qui n'a pas un nom en commun avec un autre mais « tous les noms qu'a pu porter l'ascendant, avec – en droit, mais non en fait actuellement - toutes les participations que ceux-ci pouvaient impliquer. La totalité des noms est nécessaire pour reconstituer l'identité. »[185] Dans ce cas, les homonymes « sont donc identiques l'un à l'autre »[186], deviennent des frères, des répliques, des doubles qui vivent en égalité de droits et sont une réplique de la même personnalité[187]. Parfois, ils échangent même leurs femmes.[188] Dans le mythe néo-calédonien appelé « Les Homonymes »[189], l'homonyme de Népoiéba va voir l'homonyme de Néé. Ce dernier remplit mal les devoirs de l'hospitalité, dévore le repas

[180] Leenhardt, 1937, p 191.
[181] Ibid. p 188.
[182] Très souvent, le petit-fils porte le prénom du grand-père.
[183] Ibid. p 190.
[184] « Il n'y a pas de distinction, dans l'esprit indigène, entre la personne et son nom. Le nom participe à tel point à la personne que le nom, c'est la personne elle-même. Il en résulte que lorsque deux personnes ont le même nom, elles ont une identité qui leur confère des droits pareils. Aussi deux homonymes ne prononcent-ils jamais le nom l'un de l'autre, pas plus qu'on ne prononce à la légère son propre nom. Ils s'interpellent par un terme spécial *devine*, dans lequel est enfermée l'idée de fraternité. Nous avons traduit ce terme par homonyme, mais il convient de rappeler que l'indigène en son esprit ne retient pas la similitude des noms, mais l'identité des personnes représentées par ces noms pareils. » in Leenhardt, 1932, p 425, note 1.
[185] Leenhardt, 1947, p 253.
[186] Leenhardt, 1937, p 191.
[187] Nous insistons sur le fait que les kanak ne croient pas à la réincarnation : « Ils sont socialement celui dont ils portent le nom, ils n'en sont pas une réincarnation » (Leenhardt, 1946, p 253).
[188] « Les homonymes se dupent dans l'échange de leurs femmes », (Leenhardt, 1953, p 191).
[189] Leenhardt, 1932, p 425 à 427.

préparé par sa femme et laisse les restes à son hôte. Le lendemain, la situation inverse se produit : le Néé va voir le Népoiéba et ce dernier mange tout pour se venger. Ici, l'homonymie est utilisée pour jouer des tours lamentables. Le surlendemain, le Népoiéba va voir le Néé et ce dernier lui fait manger un plat d'igname accompagné du foie d'une raie. Il lui fait croire que c'est le foie de sa femme, qui est toujours vivante. Le Népoiéba le croit et quand son homonyme vient lui rendre visite le jour suivant, il coupe le foie de sa femme et elle en meurt. Le Néé lui révèle qu'il s'agissait d'un foie de raie. Le Népoiéba prépare sa vengeance :

« Il réfléchit toute la nuit, s'endormit, et au réveil, il s'en alla par des chemins tortueux jusque chez l'homonyme de Néé :

Te voici homonyme ? dit ce dernier.

C'est moi. Je viens t'appeler afin que nous allions battre les gens de Nésa.

Et les voici partis par des chemins pleins de tours et de détours ; et qui ramènent au point de départ.

Oh ! dit le Népoiéba à son homonyme, la mère de ces gens-ci a le même visage que celui de nos vieilles femmes, et leurs enfants ont la même figure que ceux des enfants de nos femmes ! Allons ! Et tuons-les tous !

Ils fondent sur les familles, tuent pères et mères, quand le Néé reconnaît sa vieille femme.

Homonyme ! Vois ! C'est ma femme, ce sont mes enfants, je les ai tous tués !

C'est en échange de ce que tu m'as fait, dit le Népoiéba. »

Dans ce récit, tout est double, même ce qui ne l'est pas. Trouver un village plein de doubles n'étonne pas le Néé, et cette « normalité » d'avoir des doubles est à l'origine de sa méprise. Dans le mythe « Le chef de Poromoa Omoari »[190]le chef de Poromoa Omoari va voir son homonyme le chef de Kondou. Étant célibataire, il convoite la femme de Kondou et finit par coucher avec elle. Comme l'homonymie implique l'échange des femmes, il se fabrique une femme « un véritable être humain prêt à parler ». Lorsque le Kondou vient lui rendre visite, il le dupe en mettant entre ses bras la femme de bois. Mais la notion de *devine* semble procéder d'un sentiment plus profond encore. Leenhardt rapporte l'exemple de cette petite fille de son école, Kai, qui avait donné son propre nom à un petit veau. Lorsqu'il fut devenu

[190] Leenhardt, 1932, p 351.

un taurillon et qu'il fallut le castrer, la jeune fille connut un vrai drame fraternel : « Hélas, mon frère homonyme ! »[191] et l'amputation de la virilité chez le veau se traduisit par une réelle baisse de vitalité chez son homonyme humain.

### *C. Kamo et bao : deux figures du double*

Comment se désigner soi-même si l'on ne peut s'isoler ? Question éminemment dualiste, dirait Descola, que le Mélanésien d'avant la colonisation ne se pose pas. Il n'est pas un individu, il fait partie d'un vaste ensemble sans contour qu'il appelle « le qui vivant », *do kamo*. Son corps, qu'il considère comme un soutien, un tuteur, et non comme un ensemble séparé de son esprit, « supporte le *kamo* : soit le pronom *ka*, le qui, et *mo*, vivant. Le terme s'emploie sans distinction de genre et dans le sens le plus indéfini, comme on le fait chez nous lorsqu'on dit : il y a une personne à la porte, ou quelqu'un, ou un quidam, ou un personnage...[192] Animal, végétal, sujet mythique, peuvent être tenus pour *kamo* au même titre que l'homme, si les circonstances les revêtent de quelque humanité. »[193] Car le *kamo* n'est pas seulement le vivant, il est le vivant qui possède, quelle que soit sa forme extérieure, une forme d'humanité « vraie ». Il n'est pas toujours un homme, il n'est pas une personne. Le terme de « personnage » qui joue un rôle correspondrait mieux. Le *kamo* circule, il change d'aspect mais il ne change pas d'état. « Il subit des métamorphoses »[194], ce qui donne lieu à d'innombrables figures du double.

Quelques exemples donnés par Leenhardt nous permettront de mieux comprendre cette distinction. Tout d'abord, une plante, un animal peuvent devenir *kamo* : un seul regard suffit, car les êtres vivants sont susceptibles d'être animés par un mouvement d'humanité. Leenhardt cite l'exemple de ses élèves qui attendaient que les bœufs labourent la terre sans les contraindre : « Ils ne veulent pas marcher, expliquent les jeunes gens, nous attendons qu'ils aient un cœur ».[195] Les élèves se sentaient en communion avec le *kamo* des bœufs et trouvaient cela suffisant pour envisager que le travail du labour se fasse. Le *kamo*, c'est le vivant à travers toutes ses métamorphoses. Leenhardt cite ensuite l'exemple de son ami le

[191] Leenhardt, 1937, p 191.
[192] Le latin distingue *aliquis*, « quelqu'un, que l'on ne pourrait désigner », et *quidam*, quelqu'un, que l'on pourrait désigner ».
[193] Leenhardt, 1932, p 72.
[194] Ibid. p 73.
[195] Leenhardt, 1947, p 72.

canaque Tabi. Au cours d'une pêche, un requin bondit dans sa barque. Alors qu'il s'apprêtait à l'achever d'un coup de hache, il s'arrête net en croisant le regard humain du requin : il est *kamo* et il reconnaît un aïeul[196]. Ici le poisson est donc le double *kamo* de l'aïeul. Nous trouvons également cette expérience dans les très beaux *Contes de Poindi* de Jean Mariotti : « Un pêcheur amène avec précaution un poisson-lune qui a mordu à sa ligne. Quand il le regarde, le poisson-lune lui montre son regard d'homme. Alors le pêcheur le décroche doucement et le remet à l'eau »[197].

Comme on peut le constater, nous sommes loin des frontières de l'humain selon la conception dualiste. Ici le *kamo*, la notion d'humain, dépasse les limites du corps physique de l'homme. Car un homme tel que nous l'entendons, peut être dépourvu de *kamo*. Un humain peut être soupçonné d'être « inauthentique », à ce moment-là il n'est pas qualifié de *kamo*. On dira d'un homme qui se comporte de façon inhumaine qu'il n'est pas un humain vrai, il n'est pas *kamo*. Mais un vivant entouré d'un contexte inhabituel ne sera pas non plus *kamo* et basculera du côté du *bao* (que nous traduisons de manière imparfaite par *dieu,* mais qui signifie aussi *cadavre d'homme mort*). En 1915, un tirailleur kanak débarqua pour la première fois à Sidney. Il fut stupéfait par le nombre de gens dans les rues et pensa que c'était une situation anormale. Son explication fut simple : les morts (*bao*) avaient envahi la ville et s'étaient mêlés aux vivants. Lorsqu'un Mélanésien a des doutes sur l'authenticité de l'être qu'il a en face de lui (l'homme est prétendu mort, il vient de très loin, il n'a pas la même couleur de peau, il est blanc, c'est-à-dire de la couleur des morts, il est en nombre anormal…), alors il est qualifié de *bao*, et il garde à son égard une réserve prudente. Ce n'est pas un *kamo*. Le *bao* est une notion complexe, et il apparaît également comme une figure du double. Comme dans l'histoire du requin, l'ancêtre mort, *bao*, s'incarne dans un double poisson, le requin, qui devient *kamo* en croisant le regard du pêcheur. Nous reviendrons plus tard sur ce double qui circule entre le monde des morts et le monde des vivants.

---

[196] Leenhardt, 1930, p 189.

[197] Mariotti*,* 1979, p 190-207. Dans un autre passage, le conteur rappelle que souvent des ancêtres guerriers morts se métamorphosent et redeviennent *kamo* : « Mais la puce d'eau ne répondit pas, car elle était, en réalité, l'esprit de Wahépeu, un sage vieillard mort depuis bien des lunes et des récoltes d'ignames. Pour quitter le Lolonn [royaume des morts] et remonter à la surface de l'océan, l'esprit de Wahépeu prenait la forme d'une carangue et, ensuite, pour remonter les rivières, celle d'une puce d'eau. C'est ainsi. Wahépeu était l'ami de Tamata. Tamata était un autre guerrier, mort depuis des temps fabuleux, après avoir accompli des exploits sans nombre. […] Pour quitter le Lolonn, Tamata prenait la forme d'un poisson-lune, jusqu'à l'embouchure des rivières et ensuite, celle d'une anguille. C'est ainsi. » (Ibid. p 136, 137).
« Poindi regarda l'anguille. L'anguille *lui montra son regard d'homme*. « Hé, hé ! dit Poindi, cette fois, je crois que l'hameçon d'écaille a fait son travail. – Qui es-tu ? demanda Poindi à l'anguille tordue. L'anguille tordue lui raconta qu'elle était le guerrier Tamata, à la recherche de ses os, pour pouvoir retourner au Loloon. » (Ibid. p 207).

Dans le duel grammatical, les deux *kamo* sont deux « personnages » juxtaposés, superposés : leurs rôles se confondent. Les deux *kamo* sont en réciprocité de position, ce qui explique qu'ils sont appréhendés comme un seul, comme une entité. Un homme seul, sans lien avec son clan ou son rôle social, n'a pas d'existence : *« Go da kamo »* : je suis sans personnage, sans rôle, je ne suis pas.

Dans un monde holiste, la circulation est constante et les frontières absentes. Qu'est ce qui définit l'homme ? Ce dernier est *kamo*, mais c'est un statut en mouvement, qui se transforme sans cesse, dans une conception du monde qui rejette les limites : humains et non-humains peuvent être *kamo*, ou *bao*, le *bao* peut s'incarner dans un double *kamo* (il existe de nombreux récits où un *bao*, un dieu ou un ancêtre se métamorphose en un double *kamo* pour venir partager et troubler la vie des vivants), un humain *kamo* peut se métamorphoser en un double non-humain *kamo* (là aussi, il existe de nombreux récits de métamorphose que nous étudierons plus avant dans notre développement). Mais un humain *kamo* peut être qualifié de *bao* de son vivant : c'est souvent un vieillard plein de sagesse qui assure la transition entre *kamo* et *bao*.

Dans *Ways of Baloma*, Mark Mosko étudie les Mélanésiens des Îles Trobriand et montre que les esprits *Baloma,* qui sont des doubles des vivants, sont également des personnes *dividuelles*.

« Il faut comprendre que dans la perspective autochtone, chaque être humain, (tomota) vivant dans le monde matériel et visible sous le nom de Boyoma est animé par une âme *baloma* immatérielle. Après la mort, cette « âme » baloma est réputée sortir du corps et aller vivre à Tuma, le pays des morts, en tant qu'« esprit » invisible baloma désincarné qui est toujours humain (tomota) à tous égards. Par conséquent, les personnes Boyowan et les esprits Tuman sont tous deux reconnus comme des êtres également sensibles »[198].

Ainsi l'identité du Mélanésien c'est d'être un vivant au milieu du vivant, sans limite entre le monde et lui. Pour extérioriser son existence d'humain, il se crée un double dans un non-humain, par exemple l'igname (nous allons développer en détails plus loin ce cas précis), et il s'identifie à elle. La connaissance qu'il aura de l'igname sera donc la connaissance qu'il aura de lui-même. La coutume de l'arbre de vie est un autre exemple d'identification à un

[198] Mosko, 2017, p 8.

végétal : lors d'un accouchement, on plante un arbre dans un trou où l'on enterre le placenta. Tant que l'homme est vivant, l'arbre croîtra, et mourra en même temps que lui. A Lifou, les racines aériennes du pandanus figurent le déroulement de la puberté du jeune adolescent. On choisit une racine, on surveille sa croissance et le jour où elle pénètre le sol, la puberté est terminée et le jeune homme peut se marier.

> « C'est au travers de cette identification à la nature, dans ces expériences humaines circonscrites en un végétal, que le Canaque acquiert de l'existence et de lui-même quelque première connaissance. »[199]

Le double est donc un élément indispensable dans la démarche qui consiste à se saisir soi-même au sein du vaste ensemble de la nature. Ce n'est pas l'intériorité, comme chez l'homme moderne dualiste occidental, qui permet à l'homme de se connaître, c'est l'extériorisation du déroulement de sa propre existence dans la nature. Le double occidental est conçu comme distinct (voire opposé) de l'original et jamais ils ne peuvent coïncider. Le double mélanésien est donné d'emblée comme une paire hétérogène indissociable. Le double n'est donc pas un double de forme, c'est un ensemble homogène comprenant deux entités qui ne se conçoivent pas comme différentes et participent d'un même tout. L'homme mélanésien est son double, qu'il soit humain ou non-humain et l'observation et l'identification à ce dernier lui apporte une connaissance sur lui-même qui vient de l'extérieur :

> « Les actes de l'homme en leur aspect psychique ou psychologique sont des événements dans la nature. Le Canaque les observe comme étant hors de lui-même, extériorisés. Ainsi fait-il de son existence : il la place dans un objet, par exemple dans une igname, et c'est au travers de cette igname qu'il en aura quelque connaissance, en s'identifiant à elle. […..] L'homme ignore sa propre existence, il ne peut la saisir. Mais il la discerne au travers de cette image aperçue en l'igname comme sur une manière d'écran d'un théâtre d'ombres. Son existence est, à ses yeux, identique à celle de l'igname. Et le sentiment profond qu'il éprouve de son identification avec la nature lui confirme que ce cycle correspond à la réalité. On dirait qu'il appréhende son identification au travers d'un mythe qu'il n'a pas formulé ni saisi, mais qu'il vit. Mais ce mythe,

[199] Mosko, 2017, p 125.

vécu, et loin d'être formulé encore, l'empêche de circonscrire en soi-même l'expérience qu'il a du déroulement de sa propre expérience. »[200]

Cette expérience du double est permise en raison de l'immersion de l'homme dans un temps mythique, ce que Leenhardt appelle « le mythe vécu ». Comme l'homme parvient à la connaissance de soi dans sa projection avec un double dans la nature, il saisit son identité à travers le mythe : « avant l'anthropomorphie, la cosmomorphie »[201].

### 3. Le temps mythique

#### *A. Mythe, temps et nature*

L'ancienne sociologie kanak a, nous l'avons vu, pour élément de base la dualité, le couple et enfin le mythe, qui cimente cette construction de l'esprit. Le couple est la norme, seul capable de révéler « l'homme complet » (frère et sœur sont appelés *beeri*, c'est-à-dire « complément de naissance », chacun étant complémentaire de l'autre.). À Lifou, un couple qui a deux enfants est appelé « couple complet », il offre la figure d'un carré, c'est-à-dire un tout achevé. « Un » n'est pas une unité mais une altérité, sa caractéristique est d'être l'autre.

Mais, comme nous l'avons vu dans l'étude des figures du double dans l'art papou, seule l'étude du temps permet de comprendre comment les Mélanésiens situent les événements les hommes et les choses, et surtout comment ils se situent eux-mêmes dans le monde. Les Mélanésiens vivent dans un temps mythique et cyclique. Ce temps abolit toute séparation entre les êtres, qui sont tous composés de la même substance vitale. La personne se disperse dans les autres humains, mais aussi les non-humains, les inanimés, les ancêtres, la montagne, l'eau…Le Mélanésien n'est jamais seul en tant qu'individu comme nous le concevons, il n'existe que lorsqu'il est dans son groupe social et dans son environnement naturel :

[200] Mosko, 2017, p 122 et 125.
[201] Leenhardt, 1947, p 134.

« C'est dans cette unité entre le sujet et l'objet que le primitif éprouve la plénitude de son être »[202].

Comme nous l'avons précisé un peu auparavant, le Mélanésien s'identifie à des objets naturels, comme l'igname, qu'il observe dans son développement et cette observation lui apporte une connaissance sur lui-même. Par conséquent, le temps mythique est en lien avec les grands cycles naturels. L'homme se réfère à l'alternance des saisons et des lunes pour situer les événements qui jalonnent sa vie. Son calendrier est dicté par les manifestations agricoles, climatiques ou rituelles. En Nouvelle-Calédonie, les Kanak n'ont pas de nom spécifique pour désigner les différents moments du temps solaire, ils s'intéressent davantage à la qualité de la lumière ou de l'irradiation pour qualifier un moment. Ces nuances imperceptibles pour nous se révèlent plus exactes que notre horloge. Leenhardt relève que la demi-heure pendant laquelle tombe la nuit comporte un nuancier de clartés mourantes que le Kanak connaît toutes :

« le bleu foncé adhère au ras des tiges d'herbe (le sol s'assombrit la nuit approche) ;

les cils des yeux des mulots remuent (ils commencent à sortir de leur trou) ;

l'obscurité favorable à la sortie des dieux (le paysage n'est qu'ombres) ;

on cherche à tâtons sur l'herbe sacrée (on foule sans le savoir les lieux sacrés, nuit noire). »[203]

Cette description est très intéressante car elle révèle clairement la synthèse dont l'homme holiste est composé : il est en symbiose avec la nature (l'herbe, les mulots) et avec le sacré mythique (les dieux, les lieux sacrés).

C'est le calendrier de l'igname (figure 13) qui dicte la vie quotidienne. Pourquoi l'igname ? En Nouvelle-Calédonie, l'igname n'est pas seulement un tubercule que l'on consomme couramment, c'est aussi un bien social autour duquel se nouent et se dénouent les relations sociales de la civilisation kanak.

[202] Leenhardt, 1971, p 72.
[203] Leenhardt, 1947, p 141.

« L'igname est tubercule nourricier, par excellence, que l'on offre aux chefs, aux anciens et à tous les hôtes d'honneur. C'est l'offrande noble, le symbole de l'homme[204], du phallus, de l'honneur ; c'est l'igname qui est offerte à l'autel où elle symbolise le *kaamo*, le pays avec les chefs, les vieux, les enfants et tout ce qui fait vivre le pays. L'igname, avec le *thawé* (cordelette de monnaie) et le *mada* (jupe de fibres enroulées ayant valeur de monnaie) constitue l'essentiel des richesses que l'on échange par exemple pour un mariage ou un deuil. L'igname est portée avec la même délicatesse qu'un enfant. On la cultive avec des soins tout à fait particuliers en mobilisant une bonne partie de l'année les gens de la tribu. »[205].

Elle est un véritable être vivant.

L'igname gouverne le calendrier kanak et confère aux membres de la communauté leur identité : « Pour être pleinement, il faut être dans le rythme de la nature et c'est sage que de vivre en harmonie avec elle. »[206]. C'est un calendrier qui est lié à la lune. Après un labour très soigné, la plantation des ignames se fait à la lune descendante, en présence parfois de la pierre à igname. Elle matérialise l'esprit des ancêtres et confère un caractère sacré à la plantation. Elle la protège, elle est le lien entre le monde temporel et le monde spirituel. La confection du billon d'ignames se fait en arc de cercle, réplique du croissant de lune. À la croissance de la lune coïncide la montée de la sève. Les grandes marées correspondent à la pleine lune et à la lune sombre. Pour les pêcheurs et les agriculteurs, elle est le temps qui commence, c'est une première datation qui donne le signal des travaux à entreprendre. Les mois ont des noms qui sont des périphrases : lune des prémices[207] mangées par les chefs, lune de la construction des cases, lune de la maturité des fruits, lune de débroussage, lune de la récolte des semences, lune du défonçage des champs, lune où il pleut, lune des rejetons d'ignames, lune de la pêche, lune où on ne s'aventure pas en mer.

[204] Précisons qu'ailleurs en Mélanésie, il deviendra un symbole féminin (aux Iles Salomon), ce qui fait de l'igname une entité qui dépasse la dualité homme/femme.
[205] Tjibaou, 1976, p 285.
[206] Ibid. p 286.
[207] Les prémices sont les ignames nouvelles mangées par les chefs, au cours d'une fête qui ne revient qu'une fois l'an. On joue de la conque *do* avant le repas, et l'année est le temps qui va d'une conque à l'autre, *nedo*.

**Figure 13. Calendrier de l'igname contemporain de Nouvelle-Calédonie, sérigraphié Anne-Marie d'Anglebermes.**




Les Kanak se servaient d'une corde comme calendrier[208], et elle comportait dix nœuds, chaque nœud représentant un mois d'activité (on ne compte pas les mois creux). Il s'agissait donc d'un temps flexible, contrairement à notre temps chronologique. Un mois n'avait pas un nombre fixe de jours, seul existait le temps que prenait l'activité à faire et qui pouvait « déborder » d'une lune à l'autre, sans que la lune devienne une division du temps ou une mesure. Elle indiquait des périodes et non des dates : cultures, pêche, chasse, constructions. Les étoiles semblent avoir joué un rôle très important dans le calendrier astronomique, mais ce savoir s'est perdu. Mais hormis le soleil, la lune et les étoiles, les Mélanésiens trouvaient dans la nature les indices pour connaître le temps favorable à une action précise : plantes, fleurs, animaux, nuages …

> « Les fleurs d'érythrine sont le signal de la chasse aux roussettes. Les fleurs jaunes du gaïac sont le signal de la chasse à l'homme. Elles marquent, paraît-il, le moment où l'homme serait le plus gras, et digne d'être mangé ».[209]

[208] C'est le cas également des Mélanésiens Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée, comme en atteste le mythe « La fin des Daunaundi » : « Puis le visiteur a fixé le jour où les Kigira devaient venir et il est reparti. Les hommes de jadis donnaient à leurs amis des cordes où ils avaient fait des nœuds qui indiquaient la date d'un événement futur. Les nœuds sur ces cordes servaient de mesure. Aussi notre homme a-t-il dit : « Je fixe la mesure avant mon départ et, quand j'aurai fini de défaire ces nœuds, je viendrai à votre rencontre. », in Itearu, 1996, p 80. On défaisait un nœud par jour.
[209] Leenhardt, 1947, p 145.

Le calendrier de l'igname se déroule en quatre périodes : la première période correspond à peu près aux mois de juin, juillet. En Nouvelle-Calédonie, c'est la saison fraîche et les hommes en profitent pour débrousser et refaire les champs, brûler les mauvaises herbes et retourner la terre afin de former les sillons. Pendant ce temps les femmes travaillent à la tribu. C'est également le moment où est récolté le plus gros de la production d'ignames de l'année précédente. La deuxième période regroupe août, septembre et octobre : les baleines arrivent et soufflent hors de l'eau. Les hommes plantent l'igname (sauf les ignames de prémices plantées en juillet) et les femmes le taro dès que la lune est bonne. Le martin-pêcheur (dont un mythe raconte qu'il ramena l'igname du pays des morts) arrive et chante « *cim, cim, cim* » (« pousse, pousse, pousse »), pour encourager les jeunes pousses à sortir de terre. Les hommes attachent la tige de l'igname sur des tuteurs de roseau (entre octobre et novembre). La troisième période englobe novembre, décembre et janvier : l'igname demande moins de soin, les hommes vont à la pêche, à la chasse et refont le toit des cases. On sarcle et on nettoie les jardins. L'igname et le taro entrent dans leur phase de maturité, tout comme la canne à sucre et la banane (appelées plantations « garde-manger »). La quatrième et dernière période (février, mars, avril) marque la fête des prémices, la fête de l'igname nouvelle qui engendre l'abondance. On sacrifie des tortues et on célèbre de nombreux mariages. C'est aussi la saison où l'on peut manger le pigeon *notou* , l'oiseau sacré. Le mois de mai sert de « transition »[210]. Les mois sont donnés à titre indicatif mais, comme nous l'avons vu, les Mélanésiens pensent en termes de périodes et de tâches à accomplir (les « nœuds » de la corde) et non en termes de jours précis contenus dans un mois, d'où le mois de mai qui sert à « relier » les périodes et qui ne figure pas dans le calendrier. La fête de l'igname est un moment intense de communication et de communion entre les clans, le chef et les autorités tribales, un moment fort de ressourcement identitaire (c'est le cas de toutes les sociétés consommatrices de ce tubercule, en Océanie, en Afrique de l'Ouest ou ailleurs). L'igname symbolise le respect de la parole, de la tradition, la droiture, l'honnêteté et l'humilité. La fête de l'igname rappelle à l'homme kanak sa position à la fois dans son environnement social, foncier et culturel, mais aussi sa place dans l'organisation du cosmos, dont l'organisation de son clan est la reproduction.

Si le cycle de l'igname gouverne le calendrier kanak, ce dernier n'est pas unique et varie en fonction des communautés car il correspond à des terroirs particuliers. À Tnedo, près de Hienghène, l'année nouvelle commence avec l'observation des Pléiades au dessus de la

[210] Tous ces renseignements sont tirés de la notice explicative du « Calendrier de l'igname » sérigraphié, de Anne Marie d'Anglebermes et complétés par *Tami Tok, l'année igname en pays kanak*, p 30.

montagne Hon Thayen et lance les travaux horticoles. La floraison des roseaux sauvages indique le moment de la récolte, mais d'innombrables autres éléments naturels sont pris en compte :

> « Le déplacement du soleil par rapport à tel pic, ou à tel îlot, l'apparition de telle étoile, de la Croix du Sud, la position de la Voie lactée, la chaleur ou la fraîcheur, les vents d'ouest, les grandes marées, la saison des pluies, l'apparition des nouvelles feuilles, des fleurs ou des fruits de tel ou tel arbre ; il y a aussi les cris et les comportements des oiseaux, l'arrivée de bancs de poissons de telle ou telle espèce, etc. »[211]

Dans tous les cas, les indicateurs font toujours partie d'un système cosmogonique complexe qui ramène les faits naturels et sociaux à des cycles d'ascension et de descente dans l'espace[212] : dans le cas des étoiles, des oiseaux (*ta le kuc , ti le dalik* : « ils montent vers la forêt, ils descendent au bord de mer »[213], des vents dominants (de la terre vers le large, *tic*, ou du large vers la terre, *ta*), de la sève qui monte ou qui descend, des fleurs qui s'épanouissent ou se flétrissent, des poissons qui s'éloignent ou se rapprochent des côtes etc. De même, la place des ignames plantées dans le jardin correspond au plan des anciens habitats des allées bordées de cases dans le clan : le jardin était divisé en trois parties (la tête, où sont plantées les ignames chefs et les prémices, le milieu ou le tronc, où sont plantées les ignames nobles de première récolte et le fond, qui est laissé aux ignames de deuxième et troisième récolte), comme l'espace était divisé en trois parties (la tête de l'allée était réservée à la case du chef ou de l'aîné de la lignée, le milieu de l'allée était l'espace du porte parole du chef, des hommes de haut rang ou du frère puîné, et enfin le fond de l'allée correspondait aux maisons des serviteurs et des cadets.) Ce parallélisme s'explique par le fait qu'hommes et ignames partagent le même espace de référence et sont organisés selon un même modèle tripartite dans la verticalité : tête, tronc, bas. Ce modèle renvoie au cosmos kanak divisé en trois : la mer, la terre et le ciel. La Grande-Terre (la Nouvelle-Calédonie) flottait en position médiane entre ciel et eau, au « milieu » (*faxoon*) de l'univers connu. Ce terme *faxoon* désigne aussi le jardin, l'emplacement d'une maison, le territoire d'une communauté, mais aussi le voisinage, c'est-à-dire le partage d'un même espace. L'univers dans son ensemble procède de la même symbolique tripartite.

[211] Tjibaou, 1976, p 286.
[212] Godin, 2009, p 32.
[213] Ibid. p 32.

*B. Mythe, personne et parole*

Dès lors, la question de l'identité de la personne prend une dimension cosmique et non individuelle. Descola rappelle que « le sujet animique est partout »[214], ce qui explique que les anciens Kanak pouvaient se reconnaître dans une igname, un poisson-lune, une rivière, ou un rocher et que les frontières entre humain et non humain n'existent pas. Cette fusion se manifeste dans les nombreuses métamorphoses entre humains et non-humains (nous y reviendrons). Mais il découle de ce phénomène une certaine instabilité, car on ne sait jamais en face de qui on se trouve : humain, non humain, esprit, ancêtre, qui est l'être en face de moi ? On ne cherche même plus à déterminer l'identité stable d'une personne (en supposant que ce soit possible), mais bien à déterminer la nature de la « chose » en face de soi : « rien n'est jamais ce qu'il semble ».[215]Lorsque Poindi pêche l'anguille tordue, il lui demande : « Qui es-tu ? » et l'anguille lui révèle qu'elle n'est pas ce qu'elle semble être, elle est le guerrier Tamata. En 1915, un marin kanak aperçoit sur le rivage un parent qu'il croyait mort. Qui est cet homme qui le reconnaît et lui sourit ? Est-ce un *bao* ? Il lui demande : « Es-tu *kamo*, humain vivant, ou es-tu dieu ? »[216]

Face à cette incertitude, le Mélanésien peut compter sur un élément stable fondamental : la parole, *ewekë* ou *no*. Comme le rappelle Leenhardt, en Mélanésie, « la parole, c'est la légende, les contrats, les images affectives évoquant deuils et victoires, en tout clan. Elle est pareille à la substance sociale du clan »[217]. Car dans ce temps mythique animique plat[218] , « la

[214] Descola, 2005, p 483.
[215] Descola, 2005, p 511.
[216] Leenhardt, 1947, p 75.
[217] Ibid. p 195, 196.
[218] Descola rappelle que contrairement à ce qu'on pense, toutes les sociétés non-occidentales ne fonctionnent pas dans le temps cyclique décrit par Mircea Eliade. Le temps cyclique est caractéristique des sociétés analogiques. Les sociétés animiques, elles, possèdent « un temps écrasé, aplati, sans relief ni profondeur. Les événements mythiques qui ont donné naissance à l'état actuel du monde se sont déroulés il y a quelques générations tout au plus et les protagonistes sont toujours présents… Bref, c'est une temporalité de l'instantané, indemne du poids de l'histoire et de la mémorisation des ancêtres. » (Descola, 2011, p 87, 88.). Qu'en est-il des sociétés mélanésiennes, dont nous avons dit qu'elles sont un mélange d'animisme et d'analogisme ? Eh bien, on retrouve des caractéristiques des deux conceptions du temps évoqué. Incontestablement les Mélanésiens vivent dans l'instant. Pourtant, ils possèdent une manière de compter les générations qui appartient au temps cyclique analogique. Ils ne retiennent que quatre générations : le petit-fils, le fils, le père et le grand-père (ce qui correspond chez nous à fils, père, grand-père, arrière grand-père). Les quatre générations s'imbriquent les unes dans les autres : si un petit-fils connaît son arrière grand-père de son vivant, il l'appellera « frère ». Les membres de la société se trouvent dans la même position toutes les quatre générations. Arrière petit-fils et bisaïeul sont considérés comme une seule et même personne, un double, la seule différence venant du fait que le vieillard est déjà considéré comme un *bao,* par son âge et sa sagesse. Les ancêtres sont appelés « frères aînés ». Nous pouvons voir dans ce cycle de quatre générations qui se superposent une caractéristique du temps analogique, en même temps qu'il correspond au temps animiste, « aplati » et sans mémoire.

parole situe l'acte et le met dans le temps. L'acte même n'est pas dans l'échange mais dans la parole qu'il suscite. L'acte est une parole. »[219] Pour un Mélanésien, acte et parole sont une seule et même chose : dès qu'elle est dite l'action est engagée. Et la parole est la manifestation de la personne, de sa pensée et de son existence. Elle inscrit la personne dans le mythe vécu, dans le rituel et dans le temps.

« Pour dire « je pense quelque chose », le Mélanésien dit : « Il y a une parole pour moi ». La parole est la manifestation de l'être dans tous ses aspects : la parole, à ce titre, est un objet. Celui-ci procède de l'homme, et l'homme s'appuie sur lui. Et sans cet objet, l'homme s'égare et le groupe se disloque. »[220]

Cette parole est une réalité solide, une « parole qui dure », qui va rassembler les notions de tradition (la parole dicte les comportements et relie les générations), renommée et récit mythique, à travers l'expression *rheno* ou *virheno*. Elle rassemble la vie du groupe dans le passé et dans l'époque actuelle, et permet ainsi au Mélanésien de s'inscrire dans la durée. Mais surtout la parole permet à l'homme et au groupe de se construire, car l'homme doit rester conforme à la parole qui soutient le groupe. Au milieu de l'instabilité de l'apparence des choses, elle est un élément de stabilité. Et c'est dans la parole mythique que se construit la personne mélanésienne, car c'est également la parole du groupe :

> « Avant d'être le récit qui détermine les rites, le mythe est le geste ou la parole qui circonscrit et traduit l'événement humain : sexualité, maternité, jouvence, mort, initiative, effort, etc. […] Le moi, mis à nu par une interpellation mythique […] n'est pas celui qui se traduit par « je » ; il n'est saisi qu'au travers du mythe. Il n'est pas à proprement parler personnel, puisqu'il participe au totem, qui est commun au groupe. »[221]

La personne, identifiée par son rôle social, n'est pas un individu, mais plutôt selon nos termes, un personnage toujours double, toujours le reflet d'autre chose, tout en étant pleinement lui-même. Hors du groupe, hors de la parole mythique, il n'existe pas, un peu comme chez les Grecs qui considéraient que l'ostracisme était une peine bien pire que la

[219] Leenhardt, 1947, p 195.
[220] Leenhardt, 1947, p 221, 222.
[221] Ibid. p 258.

mort. Le mythe en Mélanésie est un mythe vécu dans la vie de tous les jours. Pour bien comprendre son sens et ce qu'il est, il convient de le distinguer du mythe tel que nous le définissons depuis l'Antiquité[222], c'est-à-dire une narration écrite mettant en scène dans un temps ancien des êtres surnaturels. Comme le souligne Leenhardt, le caractère vivant et vécu des mythes en Mélanésie rend inexacte cette définition. Malinowski, en observant sur le terrain cette vie mythique, chercha à élargir la notion de mythe :

> « Le mythe tel qu'il existe dans une communauté sauvage, c'est-à-dire sous sa forme primitive, n'est pas seulement une histoire qu'on raconte, mais une réalité vécue [...], il est une réalité vivante parce qu'on croit que les événements sur lesquels il porte se sont produits dans un passé lointain et continuent à exercer leur influence sur le monde et les destinées humaines. »[223]

Par conséquent, comme nous l'avons évoqué dans l'introduction de cette étude, il faut repenser la définition du mythe et ne plus le considérer comme un conte populaire ou une légende. En Mélanésie, le mythe est vivant, il est « l'expression directe du sujet sur lequel il porte. »[224]

> « Nous nous séparons ainsi sur tous les points de l'excellente, quoique concise, définition de la science de la mythologie moderne. Cette définition implique une catégorie de récits imaginaires inexistants : de mythes étiologiques correspondant à un désir d'expliquer dont nous contestons l'existence […], sans aucun rapport avec la culture et l'organisation des indigènes ».[225]

Pour un Mélanésien, un mythe n'est pas un mythe étiologique. Leenhardt le rappelle également : « Il convient toutefois d'écarter de ces mythes vécus le mythe étiologique »[226]. En effet, un mythe étiologique recherche la cause des choses, d'où vient l'homme ou le monde, or, comme le précise également Lévy-Bruhl, « le mythe implique que la cause est trouvée

[222] Voir introduction p 14.
[223] Malinowski, 1933, p 102.
[224] Ibid. p 103.
[225] Ibid. p 113.
[226] Leenhardt, 1947, p 305.

d'avance dans le monde de la surnature »[227]. Un homme qui vit dans une pensée holiste ne se demande pas d'où vient le monde, il est lui-même le monde. Malinowski avaient remarqué chez les Mélanésiens des Trobriand : « Loin d'eux le désir d'« expliquer», de rendre « intelligibles » les faits et événements dont parlent les mythes et moins qu'autre chose, ils cherchent à expliquer ou à rendre intelligible une idée abstraite. »[228] Notre définition du mythe est finalement très dualiste, car elle implique un recul, une séparation entre l'homme et la nature. Se demander d'où vient le monde, c'est déjà se séparer de lui.

> « La limitation de l'étude des mythes au simple examen des textes a été fatale à la compréhension exacte de leur nature. »[229]

Alors qu'est-ce que le mythe, quelle est sa fonction pour un Mélanésien ? Pour Malinowski, « le mythe remplit une fonction indispensable : il exprime, rehausse et codifie les croyances ; il sauvegarde et favorise la morale, il garantit l'efficacité du rituel et contient des règles pratiques pour la conduite de l'homme. Le mythe constitue donc un ingrédient vital de la civilisation humaine. »[230] Le mythe est donc, au-delà de son aspect narratif, « une force active », qui permet à l'homme de savoir qui il est (Malinovski le qualifie de « charpente dogmatique de la civilisation primitive »[231]) et qui s'incarne dans un rituel.

> « Les rites, les cérémonies, les coutumes et l'organisation sociale contiennent souvent des références au mythe et sont considérés comme des effets d'événements mythiques. »[232]

Leenhardt suggère, afin de différencier le récit et le rituel, de ne pas les nommer de manière indifférenciée « mythe ». Le mot mythe « est en effet un vieux mot entré dans notre langue avec le sens affaibli de fable et de récit en rapport avec les dieux »[233]. Or, dans la

[227] Ibid. p 306.
[228] Malinowski, 1933, p 112.
[229] Malinowski, 1933, p 102.
[230] Ibid. p 109.
[231] Ibid. p 111.
[232] Ibid. p 110.
[233] Leenhardt, 1947, p 296.

société mélanésienne, le mythe est vécu, vivant et agissant, à travers des rituels[234] qui régulent les mécanismes et les comportements de la société. C'est pourquoi Leenhardt propose le sens de « mythique » (pour le mythe « vivant ») pour élargir et redéfinir le mythe classique (qu'il qualifie de « mort », reprenant Malinowski dans ses conférences à Oxford). Lévy-Bruhl lui aussi distingue le mythe classique du « mythe des primitifs », qu'il qualifie non pas de « mythique » comme Leenhardt, mais de « mystique ».[235] Dans tous les cas, la réalité est toujours saisie à travers le mythe et non en elle-même (ce qui n'a aucun sens pour un homme qui vit dans une pensée holiste). Van der Leeuw le définit comme « une parole qui circonscrit un événement », et, par la répétition d'un rituel qui transforme la parole en action : « Le mythe est ainsi une forme essentielle d'orientation, une forme de pensée, et mieux encore, une forme de vie ».[236] Si on prend le sens mélanésien de « parole », *no*, une manifestation de l'être, on évite de rester dans le sens étroit et exclusif du mythe comme discours ou récit. De même, Bernard Juillerat remarquera ce qu'il appelle « l'ambivalence » du mythe mélanésien, qu'il appelle « un mythe au sens strict » :

> « Contrairement à son équivalent grec, sumérien ou européen, la fin du mythe mélanésien est pourtant souvent empreinte d'ambivalence. Il n'est pas encore devenu une épopée chantant à coup sûr les succès du héros au nom du peuple ou d'une cité, ni un rite d'initiation où la réinsertion des novices est assurée ; il demeure un mythe au sens strict, où tout est possible (y compris la régression et la mort), hors de tout contexte historique et où la fin n'est pas nécessairement juste ou morale. »[237]

Car l'oralité en Mélanésie est un phénomène très complexe, souvent mal connu et méprisé par les occidentaux car il échappe à la culture de l'écrit[238]. Weniko Ihage, dans *La Tradition orale à Lifou* nous en rappelle les principales caractéristiques, très importantes pour comprendre le « mythique » de Leenhardt. Tout d'abord, l'oralité implique des participants, un cadre et un répertoire, qui sont des éléments que l'on va retrouver dans le rituel. Tous ces éléments peuvent changer selon les circonstances. De plus, on ne peut dissocier le récit et les gestes, mouvements du conteur ou orateur. Ihage rappelle que la définition classique du mythe

[234] « Pendant longtemps, les anthropologues ont considéré les échanges comme l'institution principale de ces sociétés. Dernièrement, la tendance s'est infléchie, et sans nier leur importance, on pense désormais volontiers que ce sont les nombreux rituels, petits et grands, associés aux échanges qui constituent la charpente de ces systèmes. », in Itéanu, 1996, p 9.
[235] Ibid. p 299.
[236] Van der Leeuw, 1940, p 118.
[237] Juillerat, 2014, p 162.
[238] Voir introduction p 18.

(il prend celle d'Eliade « le mythe est un récit qui raconte une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. »)[239]n'est pas suffisante pour rendre compte de la richesse du répertoire mélanésien :

> « Il existe plusieurs types de mythes non compris dans cette définition. Il n'existe pas de correspondance directe entre la classification occidentale et les catégorisations des récits littéraires en Mélanésie. »[240]

Selon Ihage, les mythes mélanésiens se différencient de la classification occidentale qui distingue mythes étiologiques (relatant le commencement du monde), théogoniques (relatant l'origine des dieux) et eschatologiques (relatant la fin du monde). Les mythes mélanésiens se divisent en récits exotériques (à large diffusion) et ésotériques (à diffusion restreinte), en raison de leur oralité et des caractéristiques qui en découlent (participants, cadre, répertoire).[241] Il s'agit donc d'un système dynamique, complexe, dont le but n'est pas seulement d'expliquer le monde, mais surtout de permettre à l'homme de s'identifier à lui et de lui donner une place au sein de celui-ci.

[239] Eliade, 1963, p 21.
[240] Ihage, 1992, 29.
[241] Dans les récits exotériques, on distingue les *ifejicatre* (qui regroupent nos contes, légendes, fables mais aussi des berceuses), les *thelexötra* (des devinettes), les *thithipaulolo* (des récits qui font peur, destinés à mettre en contact les enfants avec le monde des morts et montrer que les morts sont toujours présents). Les récits ésotériques se divisent en deux catégories : la catégorie A, qui comprend les mythes et les récits secrets à diffusion restreinte, liés à la notion d'interdit (les *trengemanathith*) et qui varie en fonction de chaque clan. Ces mythes permettent l'organisation interne du clan et la cohésion des structures et relations sociales entre les chefferies. La catégorie B comprend des récits secrets qui contiennent également la notion d'interdit, cette dernière étant cependant levée dans certaines circonstances comme le mariage ou le décès (les *ihaji*, les *cainöj*, les *edrömë* et les *ole*).

## II. La personne « est » son double [242]

Si un ancien Mélanésien vit en permanence immergé dans le monde et le cosmos, alors quelles sont les situations dans sa vie qui lui permettent, à travers l'expérience du double, de se connaître ou de se reconnaître ?

### 1. L'expérience du mythe et du rituel

#### *A. Rituels, objets et doubles*

Comme nous venons de l'analyser, le monde mélanésien traditionnel voit le monde sous le prisme d'une pensée holiste marquée par l'oralité, ce qui entraîne un certain nombre de conséquences très importantes. La première est que la personne mélanésienne a besoin de l'expérience du mythe, au sein d'un temps mythique, pour construire son identité. Cette identité n'est pas celle d'un individu, comme notre pensée dualiste le conçoit, mais une vaste structure au sein de laquelle la personne trouve une place. Sans cette structure, l'individu n'existe pas. Cette structure peut être représentée par le double de la personne, non pas un double semblable dans sa physicalité, dans sa forme physique, mais un double qui provient de la même structure (un petit-fils, une épouse, une sœur, une igname, une montagne, un rocher…) ou bien la structure elle-même (la nature, le monde, le cosmos), qui englobe la personne. On peut dire que véritablement, chez les Mélanésiens, la personne « est » son double. La pensée synthétique des Mélanésiens permet à ces derniers de se projeter dans la nature, ou d'être la projection de la nature, ce qui revient strictement au même pour eux.

Or, ce qui permet cette identification constante au monde qui entoure les Mélanésiens est, nous l'avons vu, leur conception particulière du temps et leur rapport au mythe. Il paraît évident qu'une société à tradition orale (donc sans cesse remaniée) ne peut pas porter les mêmes mécanismes mythiques qu'une société dont les mythes nous sont parvenus de manière

[242] Dans la perspective d'une pensée holiste synthétique nous employons volontairement cette métaphore, pour éviter le dualisme que représente l'expression « la personne **et** son double ».

écrite et littéraire (donc fixe). André Iteanu le souligne et il utilise un terme spécifique très intéressant pour désigner la retranscription écrite d'un mythe oral (qui est une opération complexe et périlleuse) : la « transmutation écrite ». La transmutation est une métamorphose :

> « Le terme transmutation souligne ici que la rédaction d'une communication orale est une opération complexe qui n'affecte pas seulement sa forme mais aussi son contenu. En deçà des difficultés que soulève la traduction, la mise par écrit d'un texte engendre un ensemble d'altérations importantes. En transcrivant les récits présentés ici, nous nous sommes livrés à un exercice qui, pour les Orokaïva, ressemble assurément aux pratiques magiques. »[243]

Chez les Mélanésiens, le mythe est un mythe « vécu », vivant. Par conséquent, il se manifeste sous des formes qui sont pour nous difficiles à saisir et à interpréter : le rituel et les objets qui l'accompagnent.

Le mythe, selon Malinowski, est chez les Mélanésiens une « force active ». Ce qui importe c'est « l'événement mythique », le mythe en acte. Ce qui est difficile pour les anthropologues, c'est que par définition une société holiste ne va pas considérer que l'explication du monde est une chose importante puisqu'elle « est » ce monde. C'est pourquoi nous avons écarté les mythes étiologiques car ils ne sont pas une catégorie importante des mythes mélanésiens. Par conséquent, comprendre le fonctionnement des mythes mélanésiens est très difficile pour un occidental dualiste : « Loin d'eux le désir d'« expliquer », de rendre « intelligibles » les faits et événements dont parlent les mythes et moins qu'autre chose, ils cherchent à expliquer ou à rendre intelligible une idée abstraite ».[244] L'essentiel repose dans quelque chose qui lui échappe. Non pas un texte figé, sur lequel on peut faire des interprétations à l'infini, mais des paroles secrètes, des rituels et des objets mystérieux aux non-initiés. Pour Malinowski, « l'incantation, le rite et l'objet » sont inséparables et leur authenticité est garantie par le mythe : « nous avons montré l'impossibilité qu'il y a à séparer le mythe du rituel »[245]. Malinowski rappelle l'importance de la connaissance du contexte en rapport avec les peuples mélanésiens, car ce contexte est la manifestation concrète du mythe : « L'anthropologue a devant lui la vie même d'où le mythe est né. Ce contexte nous en apprend autant sur le mythe que le récit lui-même. »[246] Le mythe, rappelle-t-il, n'est pas

[243] Iteanu, 1996, p 39.
[244] Ibid. p 112.
[245] Ibid. p 153.
[246] Malinowski, 1933, p 102.

seulement un récit, une histoire qu'on raconte, mais c'est une réalité vécue à travers ses actes rituels, son organisation sociale, ses paroles sacrées. Par conséquent, la seule étude des récits mythiques est largement insuffisante et risquerait de faire croire que ces civilisations ont un imaginaire pauvre. En effet, ces récits sont souvent courts et lapidaires, car ils font partie d'un ensemble beaucoup plus vaste dont ils ne constituent qu'une partie peu importante (l'essentiel est porté par les rituels, les paroles sacrées et les objets qui les accompagnent). Pourtant, souvent les anthropologues ont mal jugé ces civilisations car ils s'appuient uniquement sur des récits mythiques retranscrits (plus ou moins fidèlement) et, par ignorance du contexte et de la vision du monde de ces peuples, ils en concluent que ce sont des sociétés pauvres en spiritualité. Grossière erreur, motivée par une définition du mythe inadaptée.

Pourquoi mythes et rituels sont-ils indispensables dans la vie des Mélanésiens ? Pour eux, l'univers est composé de forces qui agissent sur la nature. Ces forces (toujours accompagnées de contre-forces) s'équilibrent toujours. Lorsque parfois l'équilibre est rompu, il faut trouver la contre force idoine pour rétablir l'équilibre. Forces et contre-forces sont contenues dans des végétaux (par exemple dans le cas des remèdes) ou par certains hommes (grands initiés ou magiciens), capables de faire ce qu'il faut pour effacer le déséquilibre. Parfois, seuls certains esprits ont ce pouvoir. Comment savoir qui peut agir et dans quel cas ? C'est là qu'intervient l'importance des mythes et des rituels : chaque groupe, pour rendre viable son univers, a constitué un système de correspondances entre forces et contre-forces et se l'est transmis oralement. Par le système de l'initiation (que nous analyserons plus tard), chaque individu apprend de manière de plus en plus approfondie ces correspondances au fur et à mesure qu'il avance en âge. Cet apprentissage prend toute une vie d'homme ou de femme. Chaque minéral, chaque végétal, chaque animal, chaque héros, chaque esprit a un rôle dans les mythes retraçant l'histoire du groupe depuis les origines. Pour contacter un esprit qui doit rétablir l'équilibre, un rituel est nécessaire. Ce rituel regroupe toutes les formes de contact : paroles spéciales à prononcer, danses, réalisation d'une statue, utilisation d'objets, abattage d'un arbre, utilisation de pierres... Pendant le temps du rituel, les objets sont « actifs » c'est-à-dire habités par l'esprit qui doit rétablir l'équilibre. Dans ces cérémonies, où sont mis en scène des objets, sont donc présents des êtres, des choses et des relations qui n'existent que dans un univers parallèle à la réalité. Cet univers est construit pour expliquer comment fonctionne le monde et surtout ce qu'il faut faire pour qu'il continue à fonctionner. Le rôle des objets d'art (au sens de masques, sculptures et autres représentations bi-et tridimensionnelles du monde mythique) est donc vital.

*B. Le cas du rituel du « Naven » : la multiplication des doubles*

Nous avons relié précédemment la notion de temps mythique à celle de la fusion avec la nature. Selon Leenhardt, rituel et nature sont étroitement liés. Les peuples mélanésiens qui vivent en comité réduit et relativement isolés (comme sur les îlots) sont en contact étroit avec la nature. Leurs rituels sont donc simples. Ceux qui vivent sur la grande Terre ont perdu ce contact et s'en remettent à celui qui a pour charge d'observer la nature pour le groupe et de dicter le rituel qui en découle. Cette transposition par la volonté d'un homme chargé du rituel permet de passer au temps mythologique transcendant. « L'observation du rituel est venue suppléer à celle de la nature »[247]. Le temps est favorable à la culture pour plusieurs raisons : d'abord à cause des indices que donne la nature, mais aussi, et surtout, parce qu'il est la répétition du temps pendant lequel le « prêtre » exécute son rituel et également du temps mythologique où les dieux ont permis de bonnes récoltes. Il y a là un effort de généralisation et d'abstraction, par la pratique du rituel, qui permet au Mélanésien de rester dans ce temps mythique au quotidien.[248]En effet, comme le mythe en Mélanésie est un « mythe vécu », le rituel est un rituel « vécu » : « avant d'être le récit qui détermine les rites, le mythe est le geste ou la parole qui circonscrit et traduit l'événement humain : sexualité, maternité, mort, initiative, effort, etc… »[249].

Comme le mythe, le rituel est difficile à définir. L'anthropologue Gregory Bateson s'est appliqué à analyser le « Naven » un rituel propre au peuple Iatmul, au bord du fleuve Sépik, en Papouasie Nouvelle-Guinée. Il appartient à trois catégories : travaux, accomplissements rituels et retours de voyage. Ce rituel concerne les enfants et jeunes adolescents, théoriquement des deux sexes, et marque une action « culturellement marquée », souvent accomplie pour la première fois et marquant une étape vers l'âge adulte : cultiver certaines plantes, aller à la pêche aux anguilles, chasser les tortues ou certains oiseaux et même commettre un homicide sur un étranger. Cependant, à l'adolescence il s'applique surtout aux

[247] Leenhardt, 1947, p 147.
[248] Nous remarquerons au passage que ce temps mythique se retrouve également dans la conjugaison des langues mélanésiennes. Selon Leenhardt, « les langues mélanésiennes n'expriment pas le temps. Le temps reste indifférencié ». Les verbes sont à l'infinitif et des morphèmes situent l'action : le sujet vers l'avant (avenir) ou vers l'arrière (passé). Mais il n'y a ni temps futur ni temps passé. Les Mélanésiens ne soupçonnent pas et ne vivent pas la continuité du temps. Ils sont dans l'actualité permanente du mythe. Lorsqu'un membre de la communauté perd sa place dans la société du fait de son âge (le bisaïeul déjà évoqué), il est « actualisé » dans la génération actuelle en devenant « frère » ou double du petit-fils.
[249] Ibid. p 258.

jeunes garçons. En effet, ces derniers sont particulièrement impliqués à cette époque-là de leur vie dans des actions qui entraînent des Naven : initiation, chasse aux têtes, participation aux célébrations des ancêtres totémiques, débats ayant lieu dans la maison des hommes. Chaque accomplissement de l'enfant ou de l'adolescent marquant l'acquisition d'un savoir et son intégration sociale, est l'occasion d'un Naven. Le Naven comporte deux cérémonies : un travestissement sexuel (« les hommes s'habillent en femmes et les femmes en hommes ») et un travestissement totémique (un animal figurant un des ancêtres totémiques du clan).

En ce qui concerne le travestissement sexuel, Bateson observe qu'il est très complexe : non seulement les hommes s'habillent en femmes et réciproquement, mais ils échangent en les caricaturant à l'extrême leurs rôles[250]. Par exemple l'oncle maternel s'habille en femme, se fait appeler « mère » et recherche son neveu qu'il appelle « Toi mon mari ! ». De plus, au cours du rituel, ces changements de rôle deviennent de véritables identifications (dans une logique de dualité) : un frère s'identifie à sa sœur et sa sœur au frère, un fils s'identifie à son père, ou une épouse s'identifie à son mari. Ils vont même jusqu'à changer de nom. Nous avons vu qu'en Mélanésie, le mythe est fondamental dans la question de l'identité de la personne. Il en est de même du rituel, qui partage la même fonction.

En ce qui concerne le travestissement totémique, il est exclusivement opéré par le personnage central de la mère. Celle-ci exécute une danse spectaculaire :

« Lorsqu'elles mettent des masques, elles deviennent des symboles d'ancêtres : des poissons, des cochons et des crocodiles. Lorsqu'elles ouvrent grands les yeux, elles étirent les paupières vers le bas et tirent la langue, elles deviennent des sorcières dévoreuses de chair humaine. »[251]

[250] Cette exagération aurait pour fonction d'accentuer, d'intensifier les contrastes.
[251] Weiss, 1987, p 173.

**Figure 14 A : une mère dansant le Naven pour son fils, 1934 :** source : https://detoursdesmondes.typepad.com/dtours_des_mondes/2015/03/naven-iatmul-gregory-bateson-masques-abwan-genre-en-melanesie.html

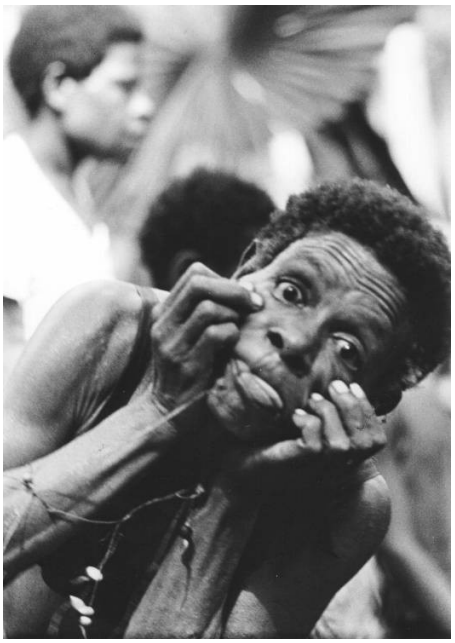


**Figure 14 B : homme déguisé en femme- ancêtre Woliragwa, dansant le Naven, village de Kanganamun, photographie des auteurs, 1973** dans *Sépik, Art de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, sous la direction de Philippe Peltier, Markus Schindlbeck, Christian Kaufmann, Éditions Skira Musée du Quai Branly, 2015, p 77.



L'ancêtre totémique fait donc son entrée dans le Naven grâce à la danse de la mère et participe à l'élaboration de l'identité de l'enfant. L'anthropologue Stanek rapporte un autre exemple très intéressant :[252]

> « Maintenant la mère [apercevant que son fils était en train d'essayer pour la première fois la pirogue à moteur de l'anthropologue], se met lentement à danser dans le jardin, où elle était en train de cultiver ses plantes. Elle crie : « *Mon fils ! C'est toi mon ancêtre* ! » Le bateau file sur l'eau, il se cambre sur les vagues du fleuve. La mère a pris une igname comme ornement : un symbole de son clan. De cette manière elle imite le comportement de son ancêtre, tout en l'identifiant avec son fils. »

Au cours de la danse, la mère combine la métamorphose animale (elle marche à quatre pattes, lèche les blessures de son fils, elle est poisson, cochon, crocodile), la référence à certains végétaux (elle porte des plantes symboles de son clan) et la séduction incestueuse (qui symbolise un retour à l'animalité qui reviendrait à un anéantissement par copulation ou dévoration). Dans tous les cas, la mère se manifeste symboliquement et de manière très complexe face à son fils comme l'incarnation animale d'un ancêtre totémique. L'ancêtre, c'est *elle*. La danse de la mère condense trois énoncés simultanément : « Voici le sexe d'où tu es né » « Je suis l'ancêtre » « Regarde-moi ; voici qui tu es ; l'ancêtre animal. » La fonction du rituel est ici clairement d'établir l'identité du fils autour d'un seul axe : le lien qui l'associe à sa mère, elle-même associée à l'ancêtre mythique.

À travers l'élaboration complexe d'un jeu de doubles (humain et animaux), se pose donc la question de l'identité. Le double travestissement tourne autour d'un seul problème : l'origine de l'enfant qui est l'objet du Naven (que l'on peut traduire par « donner à voir »). Cette origine est associée à la sexualité (mise en scène grâce au travestissement sexuel) et au rappel des origines ancestrales du clan (mis en scène par le personnage masqué de la mère qui s'identifie à un animal totémique). [253]Nous avons vu précédemment que la personne mélanésienne est l'expression d'une dualité. Selon Michaël Houseman et Carlo Severi, [254]la

[252] Stanek, 1983, p 157-186.
[253] Nous rappellerons qu'en Mélanésie, si les femmes tombent enceintes c'est, pour eux, sans aucun lien avec les actes sexuels. C'est au cours d'un rituel que les femmes en âge de procréer se déplacent dans des lieux où les esprits des ancêtres leur envoient des « gènes » : « Non que le mariage ait pour but la fécondation de la femme par l'homme, car l'homme ignore son rôle en cette affaire. La femme se trouve enceinte quand elle traverse des régions déterminées, forêts ou solitudes, néo, où abondent des gènes mythiques qui la pénètrent à son insu. La tâche du mari est de mettre la femme en état psychique ou psychologique de recevoir des gènes envoyés par la bienveillance des ancêtres ou des totems. » (Leenhardt, 1947, p 167.)
[254] Houseman et Severini, 2009, p 129.

mythologie Iatmul voit en tout être ou en toute chose du monde cette expression[255]. Tout y est double et les doubles sont très différents. Chaque ancêtre est à la fois féminin et masculin (d'où le premier rituel de travestissement) mais il est aussi végétal et animal (d'où le second rituel) :

> « Le principe de dualité qui semble être à l'œuvre dans ces métamorphoses incessantes nous permet de préciser la notion de totem dans la tradition iatmul : l'image de l'ancêtre résulte de la cristallisation, toujours provisoire et menacée, incarnée par la forme végétale ou animale, d'une dualité ou plutôt d'une série de termes opposés, impliquant tour à tour le changement de sexe et d'espèce. »[256]

Chaque trait de l'identité est donc animal (ou végétal), masculin et féminin.

Quel est le rôle du rituel ? Le rituel a un rôle de condensation (nous avons précédemment parlé de généralisation et d'abstraction) qui permet de se constituer une identité mythique : chaque personnage du rituel se charge de représenter l'autre et chaque comportement symbolise son réciproque, dans une volonté synthétique. Le rituel est donc le lieu d'expression privilégié de l'affirmation de soi comme double. L'origine double de l'homme est mythique et c'est le rituel qui l'exprime et la garantit.

Houseman et Severi rappellent les fonctions les plus couramment établies en ethnologie à propos du rituel. Traditionnellement, le rituel permet de résoudre des conflits (rites de guérison), de canaliser une possible rébellion contre le pouvoir en place (rites d'inversion), canaliser des situations de crise dans la vie affective. Cela revient globalement à considérer le

[255] « L'origine des êtres humains est représentée dans la mythologie Iatmul comme un processus de différenciation progressive. « Avant », le monde n'avait pas de forme. Tout se confondait : la nuit et le jour, la terre, le ciel et l'eau formaient une même substance, plongée dans une obscurité sans limites. De cette matière, où tout se mêle, émerge un premier être. C'est le crocodile. À cette époque primordiale où sa silhouette est à peine esquissée, un certain nombre de personnages se confondent encore en lui. Le crocodile est le père de tous les humains. C'est aussi leur guide, celui qui les conduira, lors de leur migration pénible vers les lieux qu'ils habitent aujourd'hui. Mais il est surtout, littéralement, l'ancêtre du monde physique : le lopin de terre qui émerge un jour des eaux, sous forme d'une île couverte déjà d'herbe, mais si pleine de flaques profondes qu'il est dangereux d'y marcher, c'est son dos. Une fois émergé des eaux, le crocodile (qui est à la fois père et terre), ouvre sa bouche -d'où sort le soleil- et devient invisible. Simultanément, sa mâchoire supérieure devient le ciel et sa mâchoire inférieure se transforme en une terre enfin homogène, où d'abord certains animaux (dont le chien qui contribuera à « élargir l'île » en la parcourant en tous sens) et ensuite les hommes peuvent marcher en sécurité. Puisque le crocodile « est » la terre, ses mâchoires ouvertes constituent aussi une énorme fente, une crevasse dans le sol. Selon certaines sources, c'est de cette crevasse (du ventre du crocodile, du père de la terre) qu'est sortie la première femme. D'autres versions affirment même que la crevasse, la fente, (ou la mâchoire) est elle-même la femme. C'est de cet être à peine différencié, où les deux sexes se mêlent encore aux animaux et à d'autres éléments du cosmos, que naissent les ancêtres de la mythologie Iatmul. Il s'agit de deux couples de frères et sœurs, qui, en se mariant entre eux, donnent naissance aux clans et en deviennent les fondateurs. » Houseman et Severi, 2009, p 129, 130.

[256] Houseman et Severi, 2009, p 130.

rituel dans un rôle de révélateur de conflits inconscients et d'émancipateur thérapeutique. Les auteurs considèrent ces approches comme insuffisantes. Il convient de redéfinir le rituel. Pour Lévi Strauss, dans le Finale de *L'homme nu*[257], le rituel est la forme active, non discursive du mythe. Les gestes remplacent la parole pour restituer le mythe par l'action :

> « Le rituel condense sous forme concrète et unitaire des procédures, qui sans cela, eurent été discursives. »[258]

Lévi Strauss semble donc penser que le rituel est distinct de la parole, qu'il la remplace, que c'est une façon particulière d'exprimer le mythe. Le rituel paraît donc moins important que la parole, il ne serait qu'une forme particulière du mythe, non pas « ce qu'il dit » mais « la manière dont il le dit ». C'est donc un aspect très intéressant du mythe que soulève Lévi Strauss : le mythe n'est pas seulement discours, mais aussi action concrète, mythe « vécu », vivant par le biais du rituel. Comme nous l'avons vu, le mythe condense, généralise, synthétise et permet ainsi, dans le temps mythique le dépassement des contraires, tout en conservant la complexité d'une identité double. Pour Lévi-Strauss, par le morcellement et la répétition, le rituel tente de « remonter » à contresens le mythe et de refaire du continu à partir de discontinu, ce qui, d'après lui est une tentative vouée à l'échec. À notre sens, Lévi-Strauss se trompe car il n'arrive pas à dépasser sa vision dualiste des choses, même si cette dernière n'intervient qu'au dernier moment. En effet, Lévi Strauss pense que le rituel fait partie du discontinu et le mythe du continu. En réalité, dans une pensée holiste, il n'y a pas de séparation continu-discontinu. Mythe, discours et rituel sont des actes vivants qui font partie d'un grand tout synthétique et continu. C'est notre vision dualiste qui nous fait mettre des séparations où il n'y en a pas. Lévi-Strauss a raison en voyant dans le rituel une façon de remonter vers le mythe, qui participe de fait à un système qui dépasse les contraires sans les détruire. Là où il se trompe, selon nous, c'est en y voyant simplement une « tentative », qui plus est vouée à l'échec. Pour notre mentalité dualiste, il est impossible de réconcilier les contraires. Mais ce n'est pas le cas pour un Mélanésien qui se sent immergé dans la nature et dans un temps mythique, pratiquant un rituel qui le propulse de fait dans un mythe bien vivant.

[257] Lévi-Strauss, 1971, p 603.
[258] Ibid. p 600.

Le rituel est donc un aspect du mythe qui n'est en rien anecdotique ou « inférieur » au discours qui l'accompagne, sous forme d'incantations ou de récits. D'une certaine manière, il n'est pas séparé de son aspect verbal, c'est la même chose sous une autre forme. Mais le rituel ne peut pas remplacer le discours comme le pensait Lévi-Strauss, car ce serait séparer deux formes qui sont différentes mais inséparables, comme la dualité des anciens Mélanésiens. En effet, pour Houseman et Severi, dans le cadre des cérémonies du Naven, toutes les actions rituelles doivent être vues comme un système particulier de relations, comme une totalité interactive qui intègre tous les aspects du mythe. Le rituel permet quelque chose de très important : il associe, dans une même séquence d'actions, des modes de relations qui s'excluent mutuellement d'ordinaire. Il condense ces relations et les synthétise, permettant comme le disait Lévi-Strauss, de « remonter » au mythe. Voilà pourquoi, pour un observateur extérieur, ces rituels semblent dépourvus de logique et sans lien apparent les uns avec les autres. En réalité, il s'agit d'un rituel unique, relié à un mythe unique. Il est intéressant d'observer que dans le cas du Naven, l'action l'emporte même sur le discours symbolique ou mythique. Le travail des anthropologues montre que les célébrants apprennent d'abord à accomplir une série d'actions avec grand soin et ensuite seulement ils y associent un discours signifiant, voire même des intentions personnelles. Pendant le Naven, on apprend les gestes et les mots en imitant les autres. On apprend aussi à improviser tout en restant dans les limites strictes de la cérémonie. Mais bien plus que de reproduire l'image de l'homme pour la femme et vice et versa, « il s'agit de combiner des images contradictoires du sexe opposé pour recevoir en échange une élaboration analogue de sa propre image. »[259] Donc dans l'expérience du mythe et du rituel, à travers l'autre (son double sexuel ou totémique), la personne parvient à concevoir sa propre identité : « Regarde-moi, je suis toi »[260]semblent se dire ceux qui prennent part au rituel. Chaque partenaire de la cérémonie se met littéralement à la place de l'autre, il « est » l'autre. Dans le cas précis du Naven, c'est donc un rituel qui, grâce à l'articulation de relations contradictoires, permet de faire émerger une « représentation collective des enjeux de l'identité »[261].

Selon Bernard Juillerat, « l'itinéraire du jeune homme (et dans une plus faible mesure de la jeune fille) iatmul jalonné de ses actes socialisants est donc repensé dans le Naven en termes de parcours héroïque et de construction œdipienne[262] du Sujet, comme c'est le cas dans

[259] Lévi-Strauss, 1971, p 245.
[260] Ibid. p 246.
[261] Ibid. p 254.
[262] Nous reviendrons plus loin sur l'interprétation freudienne et psychanalytique des mythes mélanésiens.

le mythe ou dans d'autres rituels mélanésiens. »[263] Il donne comme exemple le fait que la mère, personnage central du Naven (contrairement à ce que croyait Bateson), exécute un Naven à chaque fois qu'elle observe dans le développement de son enfant une « étape » où ce dernier se « sépare » d'elle afin de mieux se structurer. Le Naven célèbre le « retour en arrière » de l'enfant qui s'est momentanément extrait de la relation fusionnelle qu'il entretenait avec sa mère[264]. Il s'agit donc bien d'un rite qui marque la structuration psychique autonome de l'enfant, tout en restant dans l'encadrement strict lié à la socialisation. Les Iatmul considèrent ce « retour en arrière » comme le propre de l'homme : « Les cochons sauvages ne se retournent pas (pour regarder leur mère) ».[265]Toute sa vie d'adulte, le sujet gardera quelque chose de ce « retour en arrière », dont il conservera la nostalgie et dont le rituel lui permettra à la fois de combler le sentiment de perte et de garder un lien fort qui le relie à sa communauté. Enfin, nous remarquerons qu'au cours du rituel du Naven, le seul qui n'est pas travesti et qui joue son propre rôle est le fils (ou la fille), ce qui prouve bien que la cérémonie vise à sa structuration psychique propre, à sa filiation, donc à l'élaboration de son identité.

---

[263] Juillerat, 1999, p 151-179.

[264] Florence Weiss rapporte cette anecdote concernant son interlocutrice iatmul Magendaua et son enfant. « L'enfant en bas âge de Magendaua s'éloigne de sa mère et parvient au bord de la véranda d'où il manque de tomber. Sa mère l'appelle. Tout à coup, elle roule des yeux, tire la langue, secoue sauvagement le torse et les bras.
Moi : - Tu fais un Naven ?
Mag : - Oui, je fais un Naven.
Moi : - Parce que le bébé s'est éloigné ?
Mag : - Mais non, parce qu'il s'est retourné quand je l'ai appelé.
Moi : - Tu fais un Naven parce qu'il s'est retourné ?
Mag : - Oui, il s'est retourné.
Moi : - Mais vous faites un Naven lorsque la fille de Meat a pêché son premier poisson, après l'initiation, et quand quelqu'un revient au village.
Mag : - Oui, dans ces cas, on fait un Naven.
Moi : - Est-ce que la jeune fille qui revient à la maison avec un poisson et les jeunes gens après l'initiation se retournent ?
Mag : - Oui c'est ça.
Silence.
Moi : - Quand quelqu'un part, vous ne faites pas de Naven ?
Mag : - Non, seulement quand quelqu'un revient. Quand quelqu'un part, ce n'est pas la même chose. On ne peut pas faire de Naven. »
(Morgenthaler, Morgenthaler et Weiss, 1987, p 169-170 et 189).
Le regard « en arrière » de l'enfant, vers sa mère, marque le retour à la relation fusionnelle mère/enfant après une séparation momentanée, où l'enfant se sépare d'elle pour explorer le monde (la véranda). Le Naven manifeste chez la mère l'acceptation de la perte assumée et momentanée de son enfant comme condition indispensable à sa structuration psychique, à condition qu'il revienne vers elle (par son regard), puisque le Naven célèbre le retour. Le regard de la mère est le miroir dans lequel se reconnaît l'enfant, d'abord narcissiquement, puis de plus en plus comme moi autonome. On aurait affaire à une double identification (mère/enfant), par projection à l'ancêtre, qui, de ce fait, se situe à la fois dans le passé, le présent et l'avenir. Nous remarquerons que le rituel marque le retour de l'enfant dans le temps mythique, tout en lui permettant une certaine autonomie structurante, mais toujours au sein de ce même temps, car il ne saurait être question d « individu » au sens moderne

[265] Juillerat, 1999, p 158.

« Comme le mythe, le rite a donc besoin d'organiser ses signifiants par rapport à un Sujet. Ce dernier est le héros de la fiction ainsi mise en marche. Comme tout héros, il n'existe que par les épreuves et les transformations auxquelles il est confronté. »[266]

## 2. L'expérience de la prédation et du cannibalisme

Comme nous venons de l'analyser, les expériences du mythe et du rituel sont essentielles de manière générale pour que la personne mélanésienne puisse se construire. Intimement liées, elles trouvent de nombreuses manifestations dans la vie des Mélanésiens. Dans une vie d'homme et de guerrier, la chasse aux têtes et le cannibalisme apparaissent comme deux étapes très ritualisées et particulièrement importantes et sont constitutives de l'élaboration de sa personnalité. Elles sont également le reflet de la relation fusionnelle entre l'homme et la nature et sont liées à la thématique du double. Nous les distinguerons cependant car l'une n'entraîne pas forcément l'autre.

### *A. La chasse aux têtes*

#### *- Fonctions de la chasse aux têtes*

Parler de chasse aux têtes dans la civilisation mélanésienne permet de dénoncer un cliché, dans l'imaginaire collectif des peuples occidentaux : le « sauvage » qui décapite ses victimes, se sert de sa tête comme trophée, et ensuite dévore son corps. Cette image d'Epinal n'est souvent accompagnée d'aucune explication, mais on retrouve l'idée que c'est une pratique « exotique » et lointaine venant de peuples primitifs, sanguinaires et barbares. On

[266] Ibid. p 178.

évoque parfois l'hypothèse d'une acquisition des qualités de l'ennemi en le mangeant, la conservation de son crâne servant de trophée.

Rappelons que la chasse aux têtes est une pratique beaucoup plus répandue que ce que l'on croit souvent et qu'elle est répertoriée par les anthropologues en Océanie, en Asie du sud, du Sud Est et de l'Ouest, en Afrique (chez les Dahoméens) et en Amérique centrale (chez les Jivaros de la forêt amazonienne). Elle a été signalée en Europe depuis l'Antiquité chez de nombreux peuples : Scythes, Celtes, peuples germaniques[267] et au Moyen Orient (chez les Assyriens). Même les Grecs et les Romains coupaient des têtes. Jusqu'à la fin du Moyen-âge, la chasse aux têtes se pratiquait en Irlande, ainsi qu'à la frontière entre l'Ecosse et l'Angleterre, et jusqu'à la fin du XIXème siècle au Monténégro et en Croatie.[268] Pendant la seconde guerre mondiale, les alliées (et notamment les Américains) encouragèrent certaines tribus, comme les Dayaks de Bornéo, à couper les têtes des soldats japonais. Ces dernières étaient considérées comme des trophées (y compris par les soldats américains eux-mêmes qui n'hésitèrent pas à les expédier en Amérique comme « souvenir »). Il s'agit donc d'une pratique universelle, abandonnée depuis très peu de temps dans certaines parties du globe (et pas forcément celles qui sont les plus éloignées de nous). La signification symbolique et rituelle de la chasse aux têtes est donc multiple et complexe. Rappelons, de manière globale, que la chasse aux têtes est tout d'abord liée à des rituels guerriers et virils : par cet acte, on terrorise l'adversaire, on s'empare de son âme (située dans son crâne), on prive ses proches de son corps (donc on prive la victime d'hommages funéraires), on montre sa force virile et son prestige (proportionnels au nombre de têtes que l'on exhibe). Souvent la chasse aux têtes prend place dans un ensemble complexe : on part « chasser » l'ennemi pour lui prendre sa tête, afin de se venger, ce qui place cet acte dans un ensemble de rites visant à restaurer un équilibre rompu, dans la cadre d'un équilibre cosmogonique général (ce qui serait aussi le cas pour les sacrifices humains qui nécessitent une décapitation). Enfin, certains peuples (comme à Bornéo) pensent que la victime décapitée servira d'esclave à son meurtrier dans l'au-delà.

En Mélanésie, la chasse aux têtes ne peut pas se réduire à une simple manifestation du jeune mâle adulte dans certaines cérémonies, car elle s'inscrit plus largement dans le temps mythique. Elle est le reflet de la nature (la roussette, chauve-souris très présente en Océanie,

[267] Nous retiendrons au passage l'importante distinction qu'opère Jacques Poucet, 2007, entre « coupeur de têtes » et « chasseur de têtes », la première impliquant une charge symbolique et rituelle bien moins importante que la seconde.

[268] En ce qui concerne les Celtes, ces derniers auraient pratiqué la chasse aux têtes dans le but de conserver la valeur de l'ennemi, contenue dans son âme (c'est-à-dire son crâne).

est le prédateur auquel l'homme s'identifie dans la chasse aux têtes[269]), elle inscrit l'homme dans un grand cycle cosmogonique[270]. Un des objets les plus intéressants à propos de la symbolique guerrière de la chasse aux têtes reste le bouclier Asmat (figures 15 à 16).

**Figure 15 : Bouclier Asmat « in situ », côte des Casuaines, Irian Jaya. L'homme revient de la cérémonie du sagou du village de Japtambor et présente un bouclier où sont figurées des chauves-souris.** Photo F. Guénet. Dans *L'art des Papous* de Alain Nicholas, Éditions Scala, 2000, p 96.



[269] On retrouve le motif stylisé des roussettes sur les boucliers guerriers des Asmat, ces derniers servant dans les guerres dont le but était la chasse aux têtes, parfois représentées sur certains boucliers. Voir à ce sujet : Wagner, Roy, 1967 *The curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance In New Guinea,* Chicago : University of Chicago Press,1974 «Are there social groups in the New Guinea Highlands?». In M. J. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology, An Introduction to Anthropological Thinking*. New York: Van Nostrand Company. Je remercie Frédéric Laugrand pour cette précision.

[270] Un mythe asmat présente le grand ancêtre Biriwipits comme responsable de la chasse aux têtes. Après s'être fait couper la tête par son frère, il lui révéla que son crâne conservait les qualités qui avaient été siennes ; désormais, s'il conservait ce crâne, son frère pourrait en bénéficier. D'où la croyance qu'une tête coupée apporte à son possesseur les qualités de l'homme sacrifié.



**Figures 16 : Boucliers Asmat.**

**A gauche : homme Korawai avec un bouclier dans une maison perchée sur un arbre, village de Tajan, Irian jaya, 1979.** Photo Tobias Schneebaum. Dans *L'Art de l'Océanie* de NicholasThomas, Éditions Thames et Hudson, p 2. A droite **: bouclier Asmat contemporain,** collection privée de l'auteur.

L'art Asmat n'utilise que trois couleurs : le noir, le blanc, et le rouge, toutes d'origines minérales ou végétales. Elles sont combinées selon des significations magiques et symboliques précises qui peuvent être interprétées différemment selon les artistes. Le noir *sosok* est tiré du charbon. Il représente les cheveux et les parties pileuses du corps, et est lié à la notion de désir chez l'homme ou la femme. Le blanc *mbi* est une chaux obtenue à partir de coquilles d'une variété de mollusques, souvent des moules perlières pilées et brûlées, ou de la boue de kaolin. Il assure une protection magique à celui qui s'en enduit le corps et dans la sculpture, il représente la peau humaine. Il confère vitesse et protection aux pirogues. Il représente le féminin. Enfin le rouge *wasah*, est une ocre rouge cuite jusqu'à l'obtention d'un rouge profond, qui se rapporte au sang et symbolise l'énergie vitale, la virilité, la force et la

colère. Dans la sculpture, il dessine les scarifications. Il est censé agir lui aussi sur la rapidité des pirogues. Quand il est appliqué sur les yeux, le rouge symbolise les yeux d'un cacatoès noir furieux et a pour objectif d'intimider les ennemis.

La fabrication des boucliers de guerre est une affaire de non-spécialiste, chaque guerrier doit être capable de réaliser le sien. Sa fabrication peut prendre deux à quatre semaines. Le bouclier est creusé à l'herminette, dans le contrefort d'une variété de palétuvier, une planche de deux mètres de long et d'un mètre de large. Le guerrier décide tout seul de l'ornementation de son bouclier. Les motifs, reproduits de mémoire, diffèrent selon les régions. La symbolique n'est pas facile à identifier. Pourtant, on retrouve d'une région à l'autre des points communs. La tête des boucliers, comme le sommet sculpté des poteaux *bisj*, est creusée dans des membrures de palétuvier, porte parfois le nom de « pénis ». (Figures 17 et 18)

**Figure 17 : Boucliers Asmat en forme de « pénis », ou surmontés de la « tête » de l'ancêtre, représenté sous la forme d'une tortue ou d'une raie pastenague** dans *Ombres de Nouvelle Guinée, Arts de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller,* Éditions Somogy, Paris, 2006, p 380.



**Figure 18 :**
**Bouclier Asmat de forme phallique,** dans *Ombres de Nouvelle Guinée, Arts de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller,* Éditions Somogy, Paris, 2006, p 379.



Les motifs géométriques (figure 19) renvoient à des animaux et des éléments naturels liés à la chasse aux têtes : kangourous, calaos, chauves-souris, casoars ou raies, tortues, considérés comme des créatures sauvages puissantes ou des incarnations de la fertilité. Les Asmat ont la conviction que leurs ancêtres prennent la forme de cacatoès noirs ou de chauves-souris, ce qui explique ces représentations sur les boucliers. Les contours ont été stylisés jusqu'à devenir de simples cercles ou des crochets. La présence de cercles sur la « tête » symbolise les yeux, ce qui donne à l'ensemble une expression agressive. Des images d'ornements nasaux ou pectoraux étaient souvent utilisées. Elles servaient à représenter le défunt à qui le bouclier était dédié. On trouve aussi des motifs représentant des tourbillons d'eau (source de fertilité), des pistes de larves, des serpents, des cuisses de grenouilles, des méandres de rivière, des estomacs de poisson ou l'eau qui s'engloutit dans les creux des champs de sagoutiers. Mais de manière générale, les représentations animales sont associées à la chasse aux têtes et aux figures humaines sur les poteaux *bisj*. En effet, les chasseurs de têtes (« frères cadets des roussettes ») et les oiseaux mangeurs de fruits, comme les roussettes, des chauves-souris locales, sont considérés comme des doubles, le fruit étant assimilé à la tête. La roussette mord les fruits directement sur l'arbre. Les sabliers ou les croissants terminés en crochets renvoient aux ornements arborés par les bons chasseurs ; les tracés en « S » évoquent l'incision pratiquée pour ouvrir le ventre d'un crocodile ou d'un humain. La mante religieuse est un motif présent également sur les boucliers car elle a l'apparence du bois mais semble humaine dans certains de ses mouvements. De plus, la femelle mange souvent la tête du mâle pendant l'accouplement. Montrée de profil, elle est parfois doublée pour représenter un être humain ou est réduite à un zigzag schématisé. Le calao et le cacatoès noir constituent des symboles similaires car ils mangent les fruits des arbres, offrant une métaphore du chasseur qui avale la cervelle de ses ennemis. Des motifs en apparence abstraits étaient donc en fait saturés d'allusions au corps et à la décapitation.

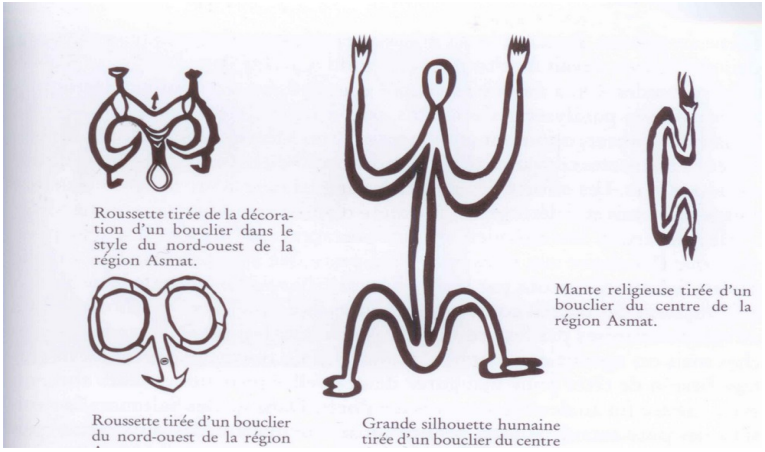



**Figure 19 : motifs représentés sur les boucliers Asmat.**
Dans *L'Art de l'Océanie* de Nicholas Thomas, ÉditionsThames et Hudson, 1995, p 87**.**

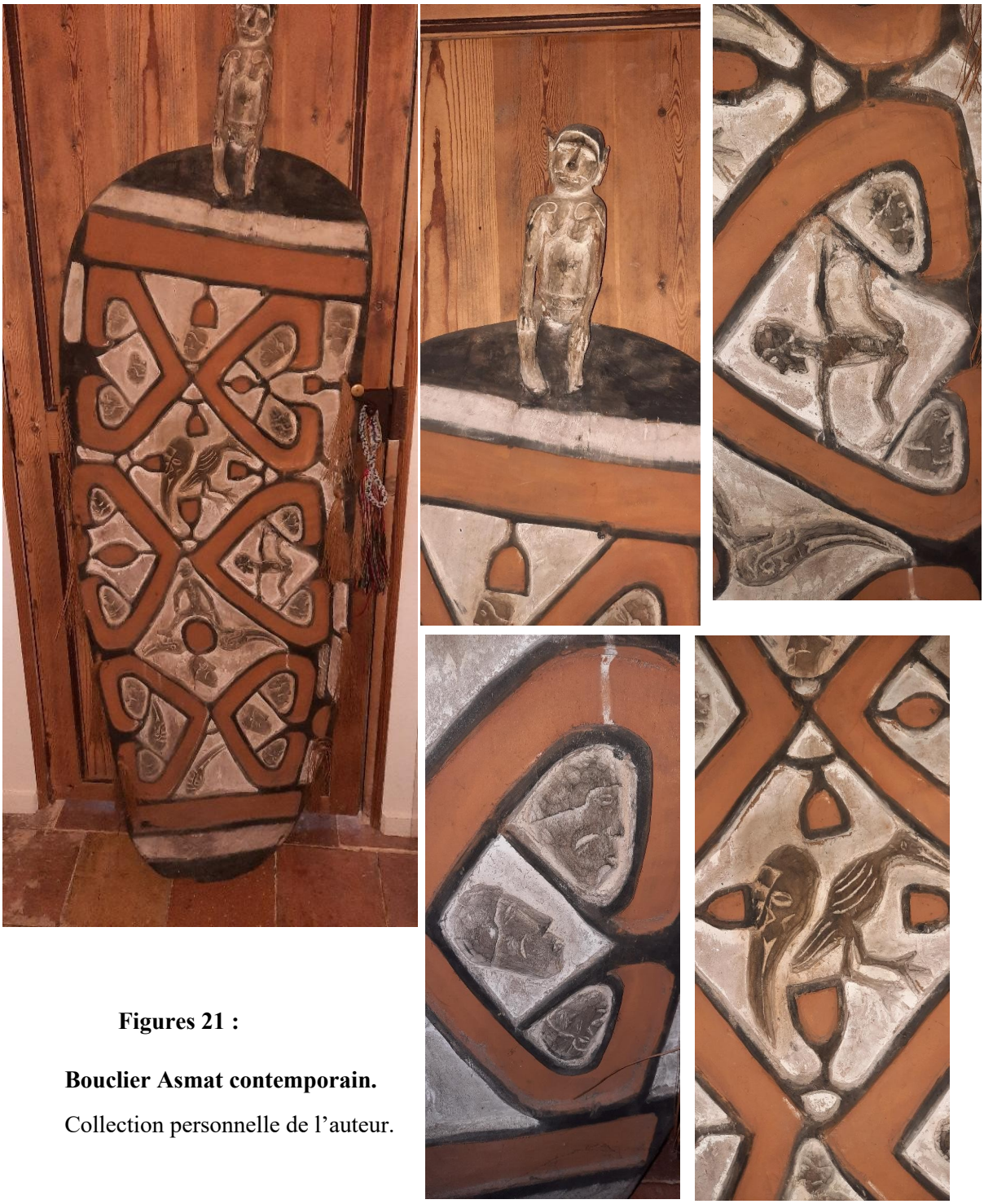


**Figure 20 : boucliers Asmat contemporains.** Photo J. Thomas Lasnel.

Les boucliers sont des armes de protection dans les combats, ils doivent être légers et recouvrir tout le corps. Ils doivent également toujours êtres tenus debout, car placés à l'envers, ils signifient la perte de pouvoir et la reddition. Pendant les batailles, le guerrier commence par agiter des lances, puis se déplace par bonds sur le côté, enchaîne par des menaces verbales et des incantations. Puis intervient l'exhibition des boucliers, symboles de puissance, dont la seule vue, accompagnée d'une forte agitation accentuée par un rythme saccadé, devait suffire à terrifier l'ennemi. Cette intimidation précédait le combat d'homme à homme avec jets de lances, de flèches et échanges de coups. Par son décor et ses motifs, le bouclier annonce à son adversaire l'identité du porteur, accompagné de la puissance invisible de ses ancêtres (parfois représentés en haut du bouclier). Chaque bouclier porte le nom d'un ancêtre qui est censé y avoir concentré son énergie pour aider à la victoire. Mais il pouvait évoquer d'autres disparus, pas nécessairement les aïeux, souvent une sœur ou un frère plus

jeune que le guerrier chercherait à venger. On peut donc considérer le bouclier comme un « double » au sens large du guerrier. Parfois il suffisait à remporter la bataille et le guerrier se dispensait de toute autre arme, confiant dans la puissance magique de ses symboles, suffisants pour écraser l'ennemi.

En temps de paix, le bouclier était accroché dans la maison des hommes ou chez son propriétaire.



**Figures 21 :**

**Bouclier Asmat contemporain.**

Collection personnelle de l'auteur.

Dans le dernier bouclier Asmat présenté (figure 21), on retrouve la figure de l'ancêtre sculptée sur le haut du bouclier. Le bouclier présente des motifs géométriques larges et rouges qui font clairement référence à la roussette, l'animal symbolisant la chasse aux têtes. Or, sur ce bouclier précisément la chasse aux têtes est représentée de manière explicite : des têtes humaines aux yeux fermées flottent dans des compartiments séparés. Certaines têtes semblent posséder de longs cous, peut-être des esprits ? On retrouve deux personnages anthropomorphes, bras et jambes écartés et un oiseau qui ressemble à un calao ou à un échassier ? Dans tous les cas, la représentation plus réaliste est au service de l'exaltation de la chasse aux têtes et de la décapitation.



**Figures 22 : crochets Yipwon, population Yimar, rivière Korewori, Moyen Sépik.**
À gauche : 2.37 m
À droite : 27 cm.
*Dans : Qu'est-ce qu'un corps ?*
sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 2006, p 129.

De plus la chasse aux têtes trouve sa « place centrale dans des pratiques et des systèmes de pensées qui accordaient une place éminente à la circulation de principes vitaux jugés nécessaires à toute chose : force des guerriers et croissance des garçons, maturation des femmes, croissance des enfants, des palmiers sagoutiers, des jardins etc »[271]. Ce rituel de mort, est en effet lié principalement à la fécondité et à l'identité. Certains objets rituels, comme le *yipwon*, dans la région de la Blackriver, possèdent cette ambivalence symbolique (figures 22 et 23).



**Figures 23 : Yipwon.**
À droite : Blackriver. Collection personnelle de l'auteur.
A gauche : Haut Karawari, population Yimar, Moyen Sépik, dans *Océanie, signes de rites, symboles d'autorité*, sous la direction de Frank Herreman, ING, Bruxelles, 2009, p 51.

[271] Lemonnier, 2009, p 129 à 131.

Cette statue représentant de manière stylisée un homme décharné de profil, est l'incarnation d'un esprit puissant qui accompagne le guerrier vers sa proie (animal ou ennemi).

> « Nés seuls, ou bien taillés par le héros-Soleil, les *Yipwon* étaient au début d'humeur agressive. Ils se calmèrent et devinrent utiles aux hommes en les aidant à préparer la chasse au gibier ou aux têtes d'ennemis »[272].

Un mythe de la région de Karawari explique l'origine des *Yipwon*. Très mal en point, le petit Soleil est soigné par sa mère Yirkaba, la sœur de Lune. Il devient un beau jeune homme. Pour lui plaire, elle se change en arbre susceptible de pouvoir être taillé en tambour à fente. Soleil est triste d'avoir perdu sa mère, mais avec Lune ils fabriquent un très beau tambour qui produit un son merveilleux. Les éclats de bois tombés pour fabriquer le tambour *kabribuk* se transforment en *yipwon*, des créatures démoniaques qui recherchent guerre et chasse. Ils sont les enfants du Soleil et vivent avec lui, dans la maison des hommes, qu'ils ne quittent jamais. Marpumegar, un parent de Soleil, lui rend visite. Soleil est absent, mais les *Yipwon* le tuent et dansent autour de lui, ils boivent son sang et le découpent en morceaux. Lune les voit et quand ils s'en rendent compte, ils sont effrayés et s'enfuient vers la maison des hommes. Ils s'alignent contre les murs et poussent en hauteur. Ils deviennent les statues *Yipwon* que nous connaissons aujourd'hui. Furieux que les hommes ne répondent pas à l'appel de Marpumegar, Soleil décide de quitter la Terre, mais il laisse aux hommes : un tube de bambou pour sucer le sang du pénis, des excréments de cochon sauvage, de casoar et de kangourou, et les statues *Yipwon* pour le succès magique de la chasse.[273]

[272] Extrait d'un mythe Yimar, cité dans *Art océanien*, sous la direction d'A. Kaeppler, Citadelles et Mazenod, Paris.
[273] Nicolas, 2000, p 40.

**Figure 24: tambour à fente, Sépik.**



Dans : *Sépik, Art de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, sous la direction de Philippe Peltier, Markus Schindlbeck, Christian Kaufmann, Éditions Skira Musée du Quai Branly, 2015, p 135.

Ce mythe nous montre l'ambivalence fondamentale des *Yipwon*. Ils sont nés des éclats de bois du tambour *kabribuk*, (figure 24) issu de la transformation en arbre de la mère du Soleil. Autant le tambour est bon (il produit un son merveilleux), autant les *Yipwon* sont mauvais. Ils sont cependant associés à deux principes fondamentaux, la chasse et la guerre, liées à la fécondité et à la mort. Pourtant, ils ont besoin d'être contrôlés, car leur agressivité est gratuite et se tourne contre le pauvre Marpumegar. Son meurtre est une démonstration de ce que les ennemis du clan doivent subir, ce qui n'est pas son cas, étant parent du Soleil. En devenant des statues, par peur des représailles de Lune, les Yipwon deviennent contrôlables. Indirectement, ils sont responsables du départ du Soleil, qui laisse aux hommes les objets liés à l'initiation, l'agriculture et la chasse.

C'est pourquoi les *Yipwon* sont très importants et tenus secrets dans la maison des hommes. Ils sont sortis dans certaines circonstances précises : comme étendard pour partir à la chasse aux têtes ou bien promenés au-dessus des champs pour favoriser la croissance des plantes et les récoltes. D'autre part, dans un même but de circulation de force vitale, les têtes coupées des ennemis étaient parfois réparties dans les jardins près des plantations, afin d'en favoriser la croissance (notamment des palmiers sagoutiers et des cocotiers, dont les noix étaient identifiées à des crânes). On réalisait des « arbres » de têtes ennemies (avant de les emporter dans la maison des hommes) où on accrochait des crânes et/ou des noix de coco. Ces derniers (crânes ou noix de coco) représentent les enfants à naître à qui on va donner un nom (le crâne étant bien un « double » du futur enfant).

Car la chasse aux têtes servait également à « donner un nom » aux nouveau-nés. En effet, chaque bébé possède plusieurs noms, et le plus important est celui qu'il hérite d'une victime décapitée, qui constitue pour lui une sorte de double.

« Parmi les coupeurs de têtes les plus assidus, les Marind-Anim […] tiennent une place en vue. Il leur faut en effet couper une tête pour chaque enfant mâle car chaque homme porte plusieurs noms, mais le seul qui ait de l'importance est le « nom de tête » hérité d'une victime décapitée. En principe même, aucun bébé ne peut naître sans qu'un tel nom ne soit à sa disposition : lui en fournir un constitue un devoir sacré du père ou, à défaut, de l'oncle ou du grand-père. Mais le bébé peut aussi recevoir son nom en cadeau d'un tiers : c'est même là l'un des gestes les plus prestigieux dans la société marindaise, et le trésor le plus précieux des chefs est leur réserve de noms de tête dans laquelle ils puisent selon leur bon plaisir. Si la réserve du village est épuisée, il devient nécessaire de monter une expédition pour la réapprovisionner.

Toutes les têtes ne conviennent pas. Seules celles des tribus homophones peuvent servir. Les allophones - et les Occidentaux entre autres - ne sont que des sauvages sous-humains dont les têtes n'ont aucune valeur. Ce qui n'empêche pas qu'on puisse les tuer sans problème... puisque ce ne sont pas de (vrais) hommes.

Voisins des Marind-Anim, les Asmat ont à peu près les mêmes problèmes qu'eux. Il leur faut également couper des têtes pour se procurer des noms, mais ces noms ne sont nécessaires chez eux que pour les garçons qui arrivent à maturité et reçoivent alors l'initiation sexuelle. »[274]

Ici encore, chasse aux têtes, fécondité et identité sont étroitement liées. Nous reprendrons l'idée développée par Pierre Lemonnier, qui stipule que le prestige en Mélanésie n'est pas la raison première de la chasse aux têtes : « la chasse aux têtes ne conférerait pas tant de prestige, si elle n'était déjà importante pour d'autres raisons »[275]. Elle s'inscrit dans un ensemble bien plus vaste, dont le but est de conférer à l'homme une place dans un univers cosmogonique complexe. En effet, pour un jeune garçon, le premier homicide reste un acte initiatique important. Couper la tête de l'ennemi qu'on a tué, constitue tout d'abord une preuve concrète de l'exploit que l'on a accompli, mais ce n'est pas la seule fonction de cet acte. Chez les Iatmul, la première tête coupée est offerte à la mère, ce qui est une forme de « retour en arrière » saluée par un Naven, qui marque une étape dans la « séparation-fusion » entre la mère et le jeune homme, et par conséquent également une étape dans la constitution de la personnalité et dans la progression héroïque de ce dernier. Un mythe Iatmul raconte

[274] Sterckx, 2005, p 183.
[275] Lemonnier, 2009, p 131.

l'origine de la chasse aux têtes, et souligne également l'importance de la figure du double, présent sous de nombreuses formes[276] :

« Il y avait deux frères qui étaient des aigles. L'aîné était comme un père, le cadet comme son fils. Le cadet était encore faible, petit et sans expérience. Le temps passa. Le plus jeune avait peu à peu tout appris de son aîné, comme le fait un fils de son père. L'aîné était tyrannique et ne manquait jamais de vaillance. Le plus jeune était plus réservé, et quand on le blâmait, il se taisait et réfléchissait.

Un jour, l'aîné dit à son frère : « Ah ! Tu es comme une chiffe molle. Tu aimerais être l'ami de tous. Suis-je ainsi ? Non ! Je ne recherche pas la camaraderie. Je ne désire pas d'amis fidèles ! Quant aux cousins et parents, je les tiens à distance. C'est seul que je suis heureux. Ainsi est l'homme fort : ce qu'il reçoit, il le détruit. Il aime tuer. »

Le cadet était alors devenu comme son aîné, ils étaient comme un seul homme. Les gens de Mevembet vivaient dans une peur incessante des deux aigles. Tous les matins, ces derniers partaient en expédition contre eux. Les habitants de Mevembet se cachaient dans l'eau ; on ne voyait qu'un morceau de bambou et des bulles d'air parmi les plantes aquatiques. On raconte qu'un homme de Mevembet tua les deux frères. Ce n'est pas vrai. Personne ne peut les tuer. C'est leur mère qui leur demanda d'arrêter. Les enfants de Mevembet étaient en grand danger et la mère des deux frères était très inquiète de voir tous les enfants dévorés jusqu'au dernier. Elle supplia ses fils de l'écouter, elle tenta d'éveiller leur compassion. Finalement, ils se soumirent à la volonté de leur mère et épargnèrent les habitants de Mevembet. Ils dirent à leur mère : « D'accord, nous allons partir. Nous abandonnons cette région et partons pour un très long voyage. Dis à tous que, lorsque nous ne serons plus ici, ils doivent enterrer les crânes et les ossements qui se trouvent dans notre nid. » Puis ils partirent.

La mère rassembla tous les habitants de Mevembet : « J'ai moi-même dit à mes fils qu'ils devaient avoir de la compassion et obéir. C'en est fini avec les meurtres, ils ne vous causeront plus d'ennuis. Ils sont partis très très loin ! » Elle ajouta : « Montez dans le nid de mes fils et rassemblez les crânes et les ossements qui s'y trouvent. Faites un trou et enterrez-les. Allez-y, démolissez le nid des deux aigles ! » C'est ce qu'ils firent. Le trou fut bientôt rempli. Ils le rebouchèrent, alors que d'autres hommes abattaient l'arbre. Lorsque celui-ci tomba, ce fut comme la fin du fléau. Les gens vécurent tranquilles, sans peur et bientôt oublièrent tout.

Un jour les deux aigles revinrent de leur long voyage, ils volaient haut dans le ciel et regardaient en bas : la fumée montait des maisons, les enfants jouaient en groupe et se promenaient sans crainte. Tous les autres villages les craignaient encore comme autrefois. La

[276] Recueilli par Milan Stanek à Palimbei (Iatmul centraux).

sécurité n'existait qu'à Mevembet, où les gens vivaient avec la mère des frères. C'était en fait le village de leur propre mère.

Les deux frères se construisirent un nouveau nid. Mais le cadet pensait : « Tout ce que je fais, je le fais avec mon frère et sous sa direction. Je n'entreprends rien de ma propre volonté. Mon aîné est toujours là ! Quand ferais-je quelque chose selon mon propre désir ? » Il prit une décision : « Une nuit, lorsque mon frère sera endormi, je m'envolerai seul ! J'irai tuer quelqu'un dans un village voisin ! Lorsque mon frère verra ce que j'ai fait, il devra reconnaître que je suis quelqu'un ! Il sera fier de moi. »

Un soir le cadet prépara un repas plantureux et invita son aîné. Ayant trop mangé, ce dernier s'endormit profondément et le cadet chanta son chant magique qu'il prolongea toute la nuit. C'était un chant pour se préparer au meurtre et rassembler ses forces. Puis il prit sa lance et s'envola vers le sud ; il se posa près d'un arbre *wani*, près du village d'Aibom. Le jour allait se lever. Il voyait les gens vaquer à leurs occupations…Finalement il remarqua un homme qui arrivait dans son jardin et se mettait au travail. Le soleil se leva et éclaira le paysage. Le cadet avait tant attendu ce moment. Il serra les dents et fondit sur l'homme. Le cri de l'aigle retentit : « Ak, ak ! ». L'homme entendit le cri et le battement des ailes ; il sursauta. L'aigle le saisit et l'éleva dans les airs. Il le déposa sur une branche de l'arbre *wani*. Il le maintint de ses serres et lui coupa la tête avec son couteau. Il ne garda que la tête et laissa tomber le corps au sol. L'aigle tenait la tête dans ses griffes et pensa : « Dois-je la rapporter tout de suite à mon frère ? Dois-je attendre ? »

Entre-temps, le frère aîné s'était réveillé et cherchait son cadet. Par un moyen divinatoire, il comprit que son frère était allé à Aibom. Il partit à sa recherche. Le cadet, la tête de sa victime dans ses griffes, hésitait encore tout en savourant sa victoire : « Moi ! Moi seul ! J'ai tué ! ». Le frère aîné volait vers Aibom. Bientôt il vit son frère cadet rouge du sang de sa victime. Le sang humain le recouvrait de la tête aux pieds. « Ah ! Le petit a tué ! ». L'aîné se posa sur une grosse branche près de son cadet. Oh ! Quelle joie ! Il fit quelques pas de danse pour marquer l'événement. « Maintenant tu l'as ! Ça y est ! Combien de fois t'ai-je taquiné ! Maintenant tu es un homme complet ! Maintenant tu es grand ! La mère dansera pour toi. »

L'aîné alla cueillir des feuilles d'arbre à pain et les apporta à son frère : « Emballe la tête dans ces feuilles. On va l'apporter à notre mère. » Le cadet prit les feuilles et emballa la tête. Ils arrivèrent chez leur mère au milieu de la journée. Les deux frères entrèrent directement dans la maison et le cadet jeta la tête emballée qui roula jusqu'à la mère assise. « Ah ! Qu'as-tu apporté là ? demanda-t-elle. Le cadet rit et dit : « Qu'est-ce que cela peut bien être ? Un fruit à pain ? Ouvre le paquet et regarde toi-même ! » Elle ouvrit le paquet et vit ce qu'il contenait.

Immédiatement elle sauta sur ses pieds et commença à danser. Elle accomplit le rite Naven pour son enfant. La mère dansa et entonna le chant du chasseur de têtes :

«Wundan, wundan, Mbanmban mbanmban, - aaah!
Il fond sur sa proie son couteau prêt !
Ho heee ! Ho heee ! ho he ho haaa! »[277]

Nous remarquerons que ce mythe est marqué par de nombreuses figures du double, ce qui nous confirme qu'il s'agit bien d'un mythe lié à la recherche de l'identité. Tout d'abord, il y a deux frères, le cadet cherchant à devenir le double de l'aîné (« Le cadet était alors devenu comme son aîné, ils étaient comme un seul homme. »). L'aîné est lui-même le double du père et considère son cadet comme son fils (« L'aîné était comme un père, le cadet comme son fils »). Le mythe concerne le cadet, qui au début est faible et inexpérimenté, et moqué par l'aîné. Ces deux frères sont eux-mêmes doubles puisqu'ils sont humains et oiseaux (« Il y avait deux frères qui étaient des aigles »). Le récit insiste sur leur aspect animal, mais certaines actions décrites sont humaines : « Il le maintint de ses serres et lui coupa la tête avec son couteau. » On précise que la mère est humaine et les enfants aigles. La distinction importe peu puisque pour les Mélanésiens, les deux frères peuvent être humains et aigles en même temps. L'enjeu pour le cadet est de devenir un « homme », c'est-à-dire un guerrier, comme son frère/père : « Ainsi est l'homme fort : ce qu'il reçoit, il le détruit. Il aime tuer. » L'homicide est donc indispensable pour s'affirmer en tant qu'individu. Ce n'est qu'en rapportant le trophée de la tête d'un homme mort, que l'individu s'affirme pleinement aux yeux de son clan : « Moi ! Moi seul ! J'ai tué ! ». Lorsque les deux frères opèrent ensemble, sous la domination de l'aîné, ils tuent pour se nourrir et ne sont capables que de créer du déséquilibre. C'est pourquoi la mère est obligée d'intervenir sinon ses fils seraient capables de tuer tous les enfants du village et de provoquer ainsi son déclin et sa disparition. En partant voyager, les frères rendent les ossements des victimes qui sont dans leur nid, permettant aux villageois de pratiquer des rites funéraires et de rétablir un certain équilibre : « Montez dans le nid de mes fils et rassemblez les crânes et les ossements qui s'y trouvent. Faites un trou et enterrez-les. Allez-y, démolissez le nid des deux aigles ! ». L'arbre qui supportait leur nid est abattu, et on peut considérer cet arbre comme un double végétal des deux frères (rappelons l'importance des « arbres à têtes » déjà mentionnés) : « Ils le rebouchèrent, alors que d'autres hommes abattaient l'arbre. Lorsque celui-ci tomba, ce fut comme la fin du fléau. Les gens

[277] Juillerat, 1999, p 158, 159.

vécurent tranquilles, sans peur et bientôt oublièrent tout. ». Il ne reste plus au cadet qu'à gommer le déséquilibre entre son frère et lui, en commettant un acte individuel qui le fera son égal : « Une nuit, lorsque mon frère sera endormi, je m'envolerai seul ! J'irai tuer quelqu'un dans un village voisin ! Lorsque mon frère verra ce que j'ai fait, il devra reconnaître que je suis quelqu'un ! Il sera fier de moi. » Ce n'est donc pas tant un acte qui le différencie des autres, mais au contraire qui le fait rentrer dans la grande communauté des guerriers. L'homme qui sera sa victime est comme par hasard dans son jardin, ce qui rattache cet acte homicide à un lieu lié à la fécondité. Rappelons que les têtes des ennemis étaient souvent posées dans le jardin pour obtenir de bonnes récoltes. Le cadet tue donc sa première victime et se recouvre de son sang : « Bientôt il vit son frère cadet rouge du sang de sa victime. Le sang humain le recouvrait de la tête aux pieds. « Ah ! Le petit a tué ! ». Ce sang dont il se couvre fait de sa victime une sorte de double de lui-même. Ce sang et cette tête font de lui « un homme complet » : « Maintenant tu l'as ! Ça y est ! Combien de fois t'ai-je taquiné ! Maintenant tu es un homme complet ! Maintenant tu es grand ! La mère dansera pour toi. » La tête, double du frère cadet est emballé dans des feuilles d'arbre à pain, qui est un élément essentiel de l'alimentation en Océanie. Comme l'igname, le fruit de l'arbre à pain est considéré comme un double de l'homme. C'est pour cela que le cadet s'amuse à faire rouler jusqu'à sa mère la tête emballée dans les feuilles de l'arbre à pain. Qu'est-ce donc ? La mère pourrait prendre l'objet pour un fruit à pain, fruit qui est le double de la tête de la victime, elle-même double du fils désormais complet. Ce que contient le paquet, c'est donc lui-même, le frère cadet : « Qu'est-ce que cela peut bien être ? Un fruit à pain ? Ouvre le paquet et regarde toi-même ! » La mère, folle de joie, accomplit immédiatement un naven et chante, en réunissant les deux noms de ses fils « Wundan » (l'aîné) et « Mbanmban » (le cadet), devenus une seule entité : « Il fond sur sa proie son couteau prêt ! ».

Ce mythe nous confirme donc bien le lien entre chasse aux têtes, fécondité, rite de mort et identité.

- *La pêche à la bonite* :

L'idée de prédation, c'est-à-dire d'activité liée à la chasse ou à la pêche, nous permet de rapprocher la chasse aux têtes et la pêche à la bonite[278] dans les Iles Salomon[279], deux activités produisant de nombreux rituels et objets.

Pour participer à la pêche à la bonite, il faut être initié, (*marauhu)*, pour faire partie de la communauté sacrée des pêcheurs de bonites.

> « Quand un père veut que son fils soit fait *marauhu*, il choisit trois hommes, et ils pagaient pour le petit. Ils ne sont que trois, et le quatrième est ce petit. Ces trois hommes attendent d'apercevoir des bonites ; puis ils pagaient dans leur direction. Celui d'entre eux chargé de pêcher, s'installe à l'avant de la pirogue et lance sa ligne. S'il attrape une bonite, ils font du petit un *marauhu*. Ensuite ils reviennent. Quand ils approchent de la passe, le petit se lève. C'est un signe destiné à informer les gens restés sur la côte que le petit est devenu un *marauhu*. Ensuite les hommes repartent vers les pirogues restées au large et invitent leurs occupants à revenir vers la côte. Tous pagaient au même rythme. Sur la plage, les gens écalent des noix de coco. Une à une, ils les placent sur la plage en face de la passe pour abreuver les équipages de la flotte principale. Ils réservent à part, dans le hangar à pirogues, les noix de coco destinées aux hommes qui ont emmené le petit au large. Au loin, la pirogue avec le petit à bord est entourée par les autres pirogues et toutes font face au rivage. Les cannes à pêche hérissent la proue des embarcations. Sur la plage, les hommes s'alignent face au large et appellent les pirogues en criant « Kaaoa ! » Soudain, les équipages pagayent en direction du rivage. Une fois proches de la côte, les pêcheurs s'arrêtent et laissent les pirogues flotter. Puis, tous ensemble, ils s'emparent des cannes et font le geste de lancer leurs lignes. »[280]

[278] La bonite est un poisson de la famille des thonidés. Elle se déplace en bandes, à une vitesse qui dépasse souvent trente kilomètres à l'heure, suivant des migrations saisonnières. Sa chair est très appréciée. On la pêche à l'hameçon, à partir de la pirogue ; les autres espèces de poissons sont pêchées au filet. Le sang des bonites, comme celui des thons, est très rouge et rappelle le sang humain. Les jeunes initiés doivent boire un peu de son sang et on frotte leur torse avec la peau de la bonite pour y marquer l'empreinte. La bonite est considérée comme un être sacré qui permet de relier les hommes et les esprits. L'abondance de ce poisson dans la mer est un signe de l'existence d'un équilibre cosmique.

[279] Les Iles Salomon sont constituées d'une double rangée d'îles, situées au Nord Est de la Nouvelle–Guinée, en Mélanésie. A six grandes îles (Choiseul, la Nouvelle-Géorgie, Santa Isabel, Guadalcanal, Malaita et San Cristobal (Marika) s'ajoutent quarante îles plus petites et atolls, formant un ensemble de près de neuf cents terres. Des peuplements papous, austronésiens puis polynésiens se sont succédés sur des milliers d'années. Il en résulte une importante hétérogénéité culturelle, dont témoignent quatre-vingts langues parlées, de souches diverses.

[280] Scott, 2014, p 165.

L'« 'initiation à la bonite » permettait au jeune garçon de se transformer en homme, car la bonite est un agent puissant qui contrôle les esprits de la mer. Après la prise de la bonite, le novice devait s'allonger dans la pirogue au milieu des poissons, serrant le sien contre sa poitrine (figure 25). Lors du rituel suivant, il devait aspirer par la bouche quelques gouttes de sang de la bonite. Puis un des pêcheurs touchait diverses parties de son corps avec le poisson pour y laisser son iridescence et l'enduisait d'un mélange de sels marins et de sang.

L'élément déclencheur de l'initiation (la pêche de la première bonite qui fait du petit un *marauhu*) est la conséquence d'un phénomène naturel non mentionné dans le récit et qui est fondamental à bien des niveaux : la présence de poissons appâts dont les bancs déclenchent une série de situations de prédation en chaîne très impressionnantes. Pour dévorer les poissons appâts, les bonites et autres thons accourent, les mouettes, les sternes et les frégates plongent et les requins essaient d'attraper tout ce qui passe à leur portée. Tous ces poissons scintillants font bouillonner l'eau qui se couvre d'écume blanche dans laquelle plongent les oiseaux. C'est le signe qu'attendent les pêcheurs et le futur *marauhu*. Ils se rendent au cœur du maelström[281], dans une sorte de tourbillon sacré, où eux-mêmes peuvent devenir des proies. Cette puissance sacrée pourvoie, protège et menace. Les hangars à pirogue (figure 26) servaient de lieu de contact entre les hommes et les esprits dont dépendait l'arrivée des bonites, mais aussi d'abri pour les jeunes initiés qui y lisaient des dessins d'images rencontrées en rêves et représentant les esprits de créatures marines.

[281] L'agitation de l'eau est rendue par un motif en zigzag sur les objets des Salomon.

**A droite : figure 25 : lors de l'initiation du *marauhu*, l'empreinte bleutée irisée de la bonite sur la peau du jeune novice, île d'Aorigi, 2011,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 147.

**A gauche : figure 26 : hangar à pirogues sacrées à Santa Ana, 1895,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 196.





Aux Salomon[282], la chasse aux têtes était une activité saisonnière restreinte principalement, mais pas uniquement, aux mois de novembre et décembre quand les mers sont les plus calmes. C'était une expédition qui pouvait prendre deux semaines et s'étendre sur plus de cent kilomètres. Elle demandait force et organisation, les guerriers les plus renommés n'étaient pas toujours les meilleurs combattants mais ceux capables d'organiser des chasses aux têtes et de mener à bien des expéditions commerciales. Ils devaient faire preuve de *varilaku*, une indifférence face à l'incertitude de vivre ou de mourir[283]. L'acquisition de têtes humaines (ou de prisonniers pour faire des réserves de têtes) était le but principal. La chasse aux têtes se justifie dans les cas suivants : la mort d'un chef, la construction d'une nouvelle pirogue, d'une maison commune ou d'une maison funéraire, et la fin de réclusion de la veuve d'un chef. Après avoir été utilisées, les têtes étaient nettoyées, parfois surmodelées à l'aide de mastic, puis rangées dans un endroit dans le hangar à pirogues ou dans des autels (figure 28). Posséder beaucoup de têtes était une marque de puissance et de prestige.



**Figure 27 :**
**Canoë de chasse aux têtes, Salomon, proue de Tomoko,** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 77.



**Figure 28 :**
**Ancien autel sacré de la région de Simbo. Les objets en bénitier y étaient déposés sous les crânes ramenés lors de la chasse aux têtes,** dans *Taba Nata, Australie, Océanie, art des peuples de la mer*, Musée océanographique de Monaco, Beaux Arts Éditions, mai 2016, p 29.

[282] Principalement en Nouvelle-Géorgie, Choiseul et Santa Isabel.
[283] On retrouve là, la « belle mort » souhaitée par les guerriers grecs.

Comme lors de la chasse aux têtes, les Mélanésiens considèrent qu'ils établissent des interactions sociales avec les poissons et autres organismes marins lors de la pêche. Comme les hommes, les poissons, les dugongs et les tortues appartiennent à des groupes et sont considérés comme des êtres pensants. Plus un poisson est important en termes de nourriture, plus son niveau intellectuel est élevé et donc plus il est difficile à capturer. Le rapprochement entre pêche à la bonite et chasse aux têtes se justifie ensuite par le fait que les pirogues de guerre (pour la chasse aux têtes) et les pirogues pour la chasse à la bonite sont similaires, rituellement consacrées et réservées à ces usages (figures 27 et 29).

**Figure 29 : Pirogues de guerre, îles Salomon, 1920,** dans *Les Arts d'Océanie*, de Gnecci Ruscone, Éditions Hazan, 2007, p 220.



Métaphoriquement, capturer une bonite équivaut à « pêcher » un homme. Ensuite, lors de la pêche à la bonite en mer, les hommes observent des rituels similaires aux rituels funéraires[284], qui se clôturent dans le cas de funérailles de chef, par une chasse aux têtes.

[284] Les rites funéraires des chefs (d'une période de 50 à 100 jours) sont tout à fait spécifiques et liés à la chasse aux têtes. La mort du chef est toujours liée à un acte de sorcellerie qui entraîne une réparation, soit le crâne de son esclave sacrifié, soit le crâne d'une victime choisie lors de la chasse aux têtes. La veuve du chef peut choisir de suivre son mari dans la mort. Dans le cas contraire, elle vivra un certain temps en recluse et sera délivrée par le sacrifice d'un ennemi dont le crâne lui sera offert.

L'équipage est assimilé à la veuve du chef mort et appelé *namboko* ou *veuve* de la pirogue. Il est frappé des mêmes interdits : ne pas manger de porc, ne pas avoir de relations sexuelles. La première bonite pêchée est sacrifiée sur l'autel des bonites, ce qui libère l'équipage de son « veuvage », comme la veuve est libérée par le meurtre d'un ennemi et la compensation que représente sa tête. L'ennemi sacrifié représente une sorte de « double » de la veuve (tout comme l'équipage), qui sans cela aurait été obligée de se suicider par pendaison pour rejoindre son époux mort. Selon Cécile Barraud[285], on peut clairement établir un parallèle entre le crâne du mort (crâne d'un mort de la tribu pendant les cérémonies funéraires ou crâne de l'ennemi) et la pirogue (en tant qu'objet et en tant qu'équipage).

> « Certains rituels concernant la pirogue et son équipage rappellent les rituels funéraires, notamment ceux qui sont accomplis pour la mort d'un chef. Les formules sont adressées aux esprits de la pirogue, c'est-à-dire aux ancêtres qui ont donné le rituel. À Eddystone, on s'adresse à la pirogue comme si elle était une personne, et il y a peu de doutes qu'elle ne soit la demeure d'un esprit ou des esprits des morts. La pirogue peut être ainsi considérée comme représentant non seulement les ancêtres, mais encore les esprits des chefs morts. »[286]

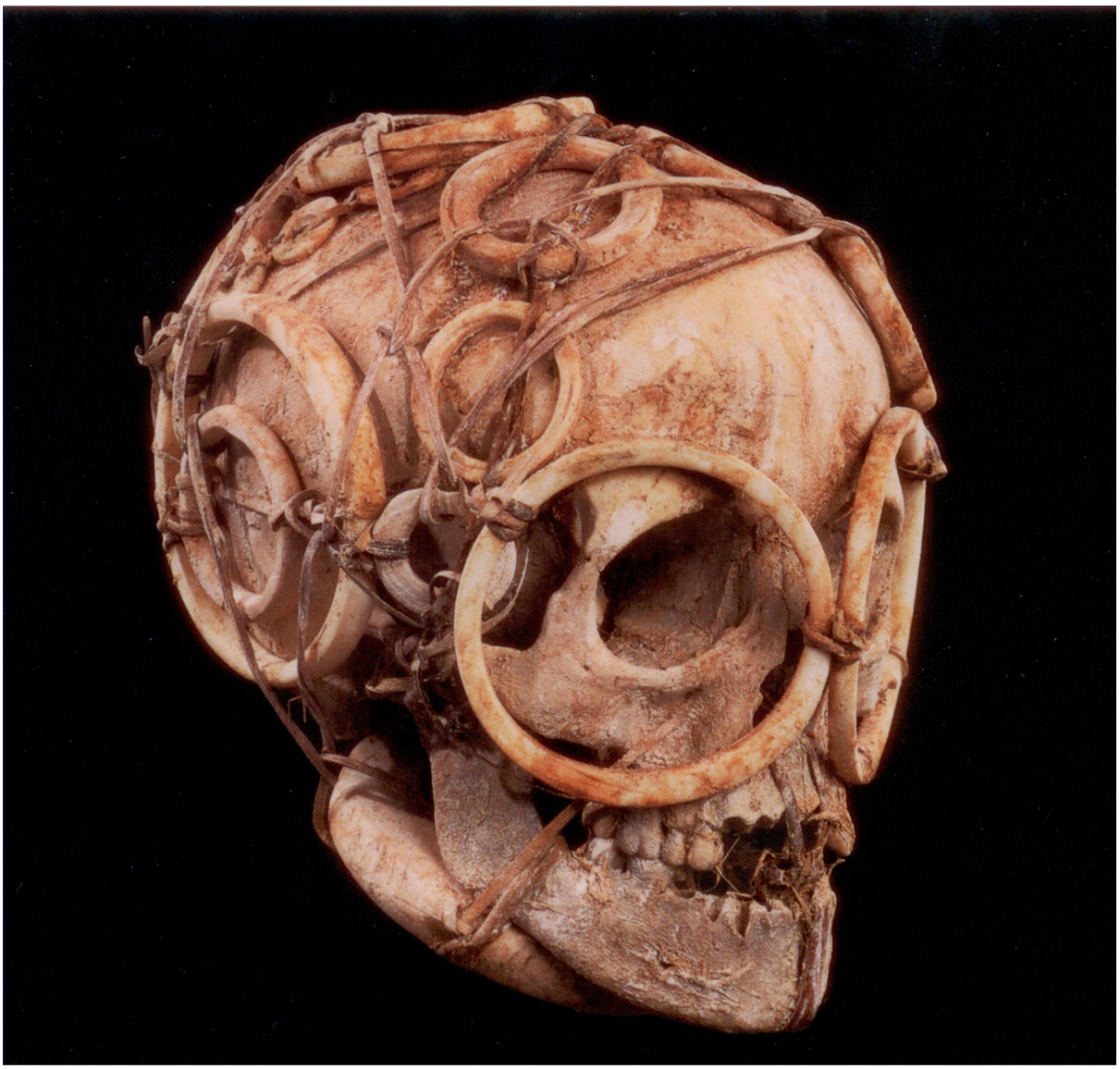
La pirogue est donc considérée comme un chef mort. Sa construction donne lieu à une chasse aux têtes, comme les funérailles d'un chef[287]. Le filet (qui sert seulement à pêcher les poissons qui ne sont pas des bonites), qui représente aussi l'esprit des ancêtres, rappelle le filet qui entoure le crâne du chef lors des rituels funéraires[288].

[285] Barraud, 1972, p 67 à 104.
[286] Ibid. p 74.
[287] « Le premier jour, après avoir tracé à la chaux une ligne en diagonale, *siso*, sur le visage du mort, on laisse pourrir le cadavre sur une partie déserte du rivage, il est exposé en position assise, les genoux repliés, les coudes appuyés sur les genoux, la tête maintenue verticale par des baguettes. Le troisième jour a lieu une cérémonie où l'on « attrape » l'âme du mort, *teku gala gala*, dans un petit anneau de coquillage *ovala* enfilé sur une tige de cordyline, que l'on dépose ensuite au faîte de la maison. *L'ovala*, qui est aussi une monnaie rituelle, est alors considérée comme l'âme du mort, et le représente réellement. C'est au cours de la fête, plus importante, du quatrième jour, que l'âme du mort quitte le toit de la maison pour aller se placer près d'un rocher situé au centre de l'île ; elle y restera jusqu'à ce que les ancêtres viennent la chercher, le trente-sixième jour, pour la conduire au séjour des ancêtres, Sonto ou Sondo ; on appelle les ancêtres dès le quatrième jour par le rituel de l'offrande des « galettes sacrées ». (Barraud, 1972, p 70.)
[288] « La fête du dix-huitième jour s'appelle *ake sage*, de *ake* « porter dans les bras » et *sage* « grimper, monter, sortir », « haut » et « sortir de la matrice ». Ce jour-là, le crâne est sorti et porté dans la petite maison funéraire où sont déposés les crânes des ancêtres. Pour un homme du commun, on place alors un *ovala* dans chaque orbite, on attache trois *ovala* en diadème sur le front au moyen de la liane *lave*, et on attache la mâchoire inférieure à l'os jugal avec cette même liane. Le crâne est alors posé sur l'âme du mort, c'est-à-dire l'anneau *ovala* du troisième jour. Pour un chef, on accroche en plus, à la place des oreilles, un bracelet de coquillage *mbulau* ; c'est une monnaie et aussi dans la vie courante, un bracelet porté au-dessus du coude. Le crâne du chef est déposé, non plus sur une *ovala*, mais sur un bracelet de coquillage caractérisé par une longue tache orange, *mbakia* ; c'est aussi une monnaie, de plus grande valeur. Il s'appelle alors *mbulu mate mbanara* « monnaie du chef mort » et représente l'âme de ce dernier. Ces monnaies et ornements autour du crâne du mort forment en quelque sorte un *filet*, dans lequel est « attrapée » la tête du mort. Cette cérémonie marque la troisième naissance (*sage* veut aussi dire « sortir de la matrice »), le passage au monde des ancêtres qui viennent attraper le mort dans le filet, le

**Figures 30 : crânes de chef**

**P 131 : crâne d'ancêtre, entouré de *ovola* et déposé sur une *mbakia* « Filet » dans lequel est attrapée la tête du mort, îles de Nouvelle Géorgie,** dans *Regard sur les îles Salomon*, de Jean Edouard Carlier, imprimerie Clerbaut, Bruxelles, 2002, p 73.

**P 132 : crâne de chef sans filet, îles de Nouvelle Géorgie,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 27.



passage de l'état de cadavre non dangereux à la catégorie d'ancêtre dangereux. » (Barraud, 1972, p 70, 71).



*L'ovala*, qui est une monnaie rituelle utilisée dans ces cérémonies est l'âme du mort et le mort lui-même. Elle est une représentation de l'individu, son double. Pour le chef qui la possède, elle permet la circulation entre différents espaces, notamment entre le monde des morts et celui des vivants. On retrouve ces *ovala* sur les pirogues de pêche et de guerre (figure 22), et notamment sur les figures de proue, car la puissance des monnaies intervient autant dans la chasse aux têtes que dans la chasse aux bonites. L'acte de prendre des poissons dans le filet est le même que le rituel du dix-huitième jour après le décès du mort, où les ancêtres viennent chercher le mort pour l'emmener avec eux. Ce rituel est l'équivalent d'une naissance (la troisième dans l'ordre de la cérémonie) au monde des ancêtres, symbolisés par un filet aux mailles remplies de monnaies.

Le *Vovoso* (figures 32 à 37 et 39) est un ensemble de monnaies (*mbakia*, *poata*, *pangosia*, *rango*, *mbulau*), déposées au fond de la pirogue, qui représente les esprits des chefs morts. Les monnaies du *Vovoso*, ce sont donc les chefs morts, un double des chefs morts. Leur puissance est énorme, elle permet de communiquer avec ces derniers, et possède un pouvoir de guérison. Le *Vovoso* est le lien entre les vivants et les morts, mais c'est aussi le lien, réel, qui attache le crochet *mata* à l'hameçon dans la pêche à la bonite (figure 38). Il est formé de monnaies attachées par une baguette de bois par une liane, le *lave*, qui est aussi la liane qui attache les monnaies autour du crâne du chef mort, constituant les mailles, *mata*, du filet, mais aussi celle qui maintient les planches de la pirogue.



**Figure 31 :**

**Ovala sur une proue de pirogue (Tomoko), îles de Nouvelle Géorgie,** dans *L'Art d'être un homme, Afrique, Océanie*, sous la direction de Christiane Falgayrettes-Leveau et d'Anne van Cutsem-Vanderstraete, Éditions Dapper, 2009, p 192.

**Figure 32 : Vovoso, île de Nouvelle Géorgie,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 188.



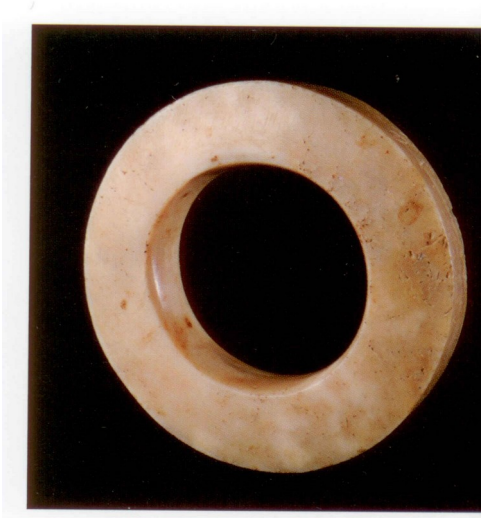


**Figure 33 :**

**Monnaie Poata,** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 65.




**Figure 34 : Peigne funéraire Pangosia (associé aux dieux du temps et de la mer),** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 230.



**Figure 35 :**

**Rango, (représente des esprits sur les autels), îles de nouvelle Géorgie,** dans *Regard sur les îles Salomon*, de Jean Edouard Carlier, imprimerie Clerbaut, Bruxelles, 2002, p 31.



**Figure 36 : Vovoso, îles de Nouvelle Géorgis,** dans *Regard sur les îles Salomon*, de Jean Edouard Carlier, imprimerie Clerbaut, Bruxelles, 2002, p 72.

**Figure 37 : Monnaie Mbakia, île de Vella Lavella,** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 127.

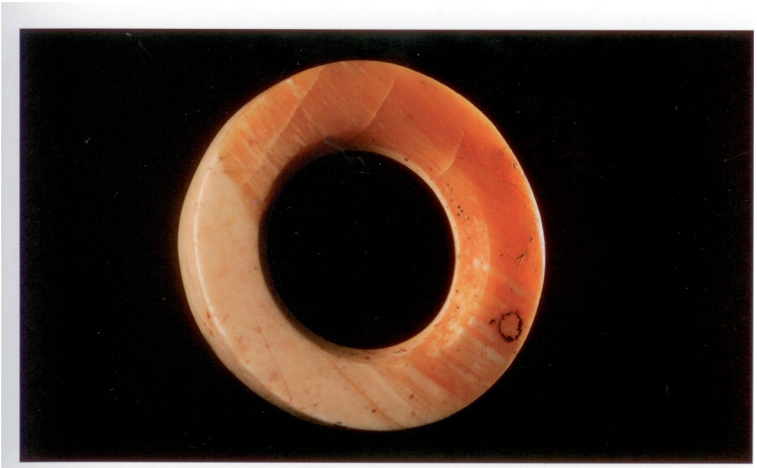




**Figure 38 : Hameçons et crochets *mata*** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 248.

**Figure 39 : parure guerrière, anneau Mbakia, île de Vella Lavella,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 35.

Ainsi, de nombreux rituels liés à la pirogue sont très proches des rituels de la chasse aux têtes. Ils sont destinés à favoriser la capture et le meurtre des bonites ou des ennemis. Comme nous l'avons déjà évoqué, la grande pirogue sacrée de guerre, décorée de sculptures et

incrustée de nacre commune à la Nouvelle Géorgie est du même type que la pirogue pour la chasse à la bonite. Toutes deux partagent les mêmes rituels[289]. Par exemple, le rituel pour favoriser les prises dans la chasse à la bonite s'appelle *tita vagarata*. Son nom signifie « calfater pour faire mordre », il s'agit de faire mordre la bonite à l'hameçon. *Tita* fait référence à une sorte de gomme placée à l'avant de la pirogue avec certains insectes et certaines graines. On retrouve la liane *lave* des rituels funéraires pour assembler certaines planches de la pirogue, ainsi que la diagonale, de même que la cérémonie des galettes sacrées. À la fin de la pêche à la bonite, comme à la fin de la chasse aux têtes, un rituel de sacrifice est pratiqué, et dans les deux cas, il est pratiqué par le chef[290]. Ensuite, comme pour le retour victorieux de la chasse aux têtes, une formule adressée à l'esprit de la pirogue précise : « Que l'on souffle dans la conque ». On emploie dans la cérémonie le terme *rave* qui signifie à la fois « capturer un ennemi, vaincre » et « prendre de la bonite ». La pirogue étant l'esprit du chef mort, c'est donc elle qui chasse la bonite car le rituel ne lie pas l'homme et la bonite, mais la pirogue et la bonite. On dit : « Que la pirogue prenne dix bonites…qu'elle en prenne vingt », ce qui donnera lieu à la même cérémonie que lorsqu'on ramène dix têtes. Ce rituel s'appelle *vavagita*. Il consiste à pousser un cri qui permet de localiser les bancs de bonites en appelant les oiseaux qui sont utilisés pour indiquer la présence des poissons. Ensuite on fait bouillonner l'eau autour de l'hameçon pour le dissimuler aux poissons. De même, au retour de la chasse aux têtes, on pousse ce cri et on trouble l'eau avec une sorte de canne à pêche à laquelle est attachée une coque de noix de coco (noix de coco qui symbolise très souvent une tête humaine). Cette cérémonie est accompagnée d'invocations aux oiseaux.

Comme la roussette représentée sur les boucliers des chasseurs de tête Asmat, les guerriers des Iles Salomon utilisent fréquemment sur leurs pirogues des motifs représentant des frégates, doubles-oiseaux dont le comportement violent à la pêche évoque la chasse aux têtes. En effet, les frégates doivent une partie de leur alimentation à d'autres oiseaux qu'elles attaquent et obligent à recracher leur pêche. Les oiseaux-frégates sont évoqués lors des rituels : « Sois efficace, toi *elekai*, l'autel de la bonite, l'oiseau frégate, et laisse la bonite

[289] Les pirogues pour la pêche à la bonite, comme celles pour la chasse aux têtes, étaient gardées dans des constructions édifiées sur la plage et considérées comme sacrées. On y conservait aussi des sculptures de poissons et d'oiseaux frégates, tout aussi sacrées, qui étaient portées à l'extérieur seulement à l'occasion de cérémonies rituelles, comme les fêtes pour l'ouverture de la saison de la pêche à la bonite. Ces occasions cérémonielles étaient aussi le moment où transmettre aux nouveaux initiés les savoirs relatifs à la pêche à la bonite et aux liens avec le monde spirituel des ancêtres.

[290] Chef, qui tire sa puissance, rappelons-le, des monnaies qu'il possède.

s'approcher. » L'oiseau *elekai* et l'oiseau-frégate sont tous les deux identifiés à l'autel des bonites et doivent favoriser la chasse (figures 40 et 41).





**Figure 40 (à gauche) : Tema représentant un oiseau frégate surmonté de quatre couples de dauphins ou requins.** Collection personnelle de l'auteur.

**Figure 41 (à droite) : pectoral « Dafi » représentant une frégate.** Collection personnelle de l'auteur.

Une monnaie rituelle, *inuili*, qui représente quatre becs d'oiseaux frégates, est offerte lors du sacrifice de la première bonite. Elle est également mise dans la pirogue pour calmer la tempête. Enfin, elle est associée à l'étoile filante *Mateana*, qui annonce la chasse aux têtes et la pêche à la bonite. L'oiseau-frégate annonce donc aussi la chasse aux têtes. Cette hypothèse est confirmée par de nombreuses décorations sur les pirogues. Certaines figures de proue représentent *Kesoko*, le dieu de la pêche au filet (figure 42), de profil (on ne voit qu'un bras et une jambe), dont la tête est remplacée par un oiseau-frégate, surmonté d'une crête. La chasse aux têtes est symbolisée par le dieu de la pêche au filet, le filet rappelant celui du crâne du mort, « attrapé » par les ancêtres le dix-huitième jour du rituel funéraire du chef. On retrouve cette même tête d'oiseau-frégate à l'avant de la pirogue de guerre. D'autres figures de proue représentent « deux *Kesoko* », figurés par deux têtes en opposition. On les appelle « les deux

*Kesoko* se tournant le dos ». Parfois, ce sont des têtes d'oiseaux à bouche humaine, parfois deux oiseaux se tournant le dos, parfois deux têtes humaines. Ces deux personnages feraient référence à un mythe :

> « Dans un mythe qui évoque la pêche au filet, on raconte l'histoire de deux personnages, dont l'un a une jambe et l'autre trois. Au cours de la dispute, celui qui a une jambe est vainqueur, après avoir pris par subterfuge une jambe à son ennemi. Hocart[291], interprète ce mythe comme l'histoire des deux grues, qui sont, comme *Kesoko*, les esprits du filet. Il précise que ce mythe est celui de *Kesoko*, car, dans toutes les descriptions qu'il a recueillies, celui-ci apparaît comme n'ayant qu'une jambe, vivant au bord de la mer et mangeant du poisson comme la grue. Ainsi *Kesoko* équivaut-il à la grue, esprit du filet. Rappelons que les esprits du filet sont aussi des ancêtres, ceux-là mêmes qui ont donné le rituel. »[292]





**Figures 42 : Kesoko, le dieu de la pêche** (à droite et à gauche), dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 204 et 243.

[291] Hocart, 1935.
[292] Barraud, 1972, p 94.

Ces « deux *Kesoko* », sont appelés *Mbeku*, (figure 43) ce sont deux têtes sculptées en rondes-bosses et accompagnées de décorations en losange. Le *Mbeku* est le *Kesoko* en double.




**Figures 43 : deux fragments de pirogue *Mbeku* (Kesoko double).** À gauche : 1935. À droite : 1895 dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 202 et 203.

On retrouve ces figures opposées dos à dos très fréquemment sur les monnaies funéraires, chaque figure étant assise dans la position des cadavres exposés (figures 44 et 45).



**Figure 44 : Anneau Barava zaru, monnaie coutumière et funéraire, présentant deux figures dos à dos assises de profil, genoux au menton,** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 219.



**Figure 45 : « Effigie de banara », musumusu entouré d'ovola dans :** https://casoar.org/2020/04/29/evoquer-et-invoquer-le-surnaturel-les-objets-de-la-chasse-aux-tetes-et-de-la-peche-a-la-bonite-partie-2/

La troisième forme de figure de proue est elle aussi une figure double : le *Hope ta Ponda*. C'est une sculpture en relief à deux visages, l'un regardant à bâbord et l'autre à tribord. Elle n'est pas peinte mais rehaussée d'incrustations de nacre ovales et en forme de Z (ces dernières sont appelées « petites bouches de poisson appât », qualité nécessaire pour une bonne pêche et une bonne chasse aux têtes). Elle représente un homme aux grandes oreilles, les lobes distendus, les bras et les jambes écartées, les mains soutenant les oreilles.

Cette figure rappelle le *Musumusu* ou *Nguzunguzu*, ou *toto isu*, figure de proue simple, aux larges yeux et oreilles, à la bouche et au nez proéminent, censée repérer les esprits marins néfastes et protéger la pirogue. Cette sculpture anthropomorphe en bois noirci avec des incrustations de nacre qui reprenaient les peintures de guerre sur les visages des hommes, était fixée à l'avant de la pirogue (figure 46) au dessus de la ligne de flottaison. L'imagerie formée en deux tons sur les pirogues par la nacre éblouissante sur fond de bois noirci faisait briller et scintiller toute l'embarcation, de sorte qu'elle éblouissait les spectateurs, les futures victimes et annonçait le mana (efficacité) de la pirogue et des hommes qu'elle transportait. La

sculpture pouvait observer, intercepter, réagir et interagir avec n'importe quel esprit malveillant rencontré au cours du voyage. Elle était indispensable à la réussite des expéditions de chasse aux têtes.



**Figure 46 : *Musumusu* positionné sur une pirogue de guerre,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014 p 127.

Cette figure a les mains jointes sous le menton (comme dans les coutumes d'inhumation, voir figure 48 de droite), et peut tenir un oiseau (sûrement une frégate ou un pigeon, figure 48 de gauche) ou une tête humaine (ce qui aurait pour but de déstabiliser les ennemis, voir figures 49). La posture indique clairement qu'il s'agit d'un esprit ancestral, une sorte de double protecteur, dont les deux fonctions sont d'assurer une mer calme et conjurer les dangers.

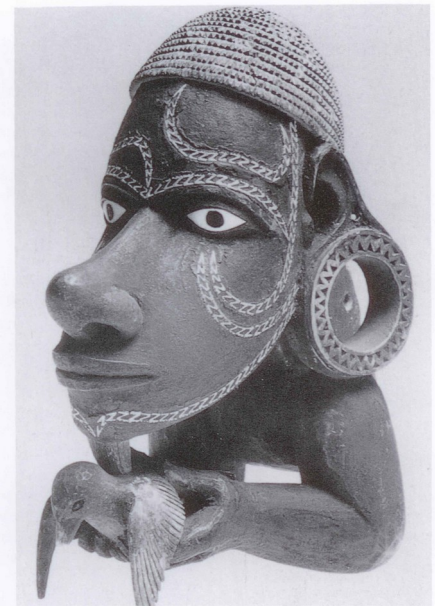
La figure de proue était la gardienne des marins et de l'embarcation, comme l'illustre ce récit livré par un vieil homme du lagon de Marovo :

> « Il y a de nombreux esprits en mer, mais Kesoko est l'un des plus gênants. Il vit partout où nous nous rendons quand nous partons en mer : sur les lieux de pêche, sur les plages et en pleine mer. Il peut perturber notre pêche, voler les pirogues tirées sur la plage, faire dévier une pirogue de sa route. Mais Kesoko ne peut commettre ces méfaits que si toi et moi, qui sommes des humains, nous clignons des yeux. Tant que nous gardons les yeux ouverts, il ne peut rien faire, ni s'approcher de nous. Cependant nous ne pouvons le voir, et c'est pourquoi nous attachons le *toto isu* à la proue. Le *toto isu* ne cligne jamais des yeux, ses yeux sont toujours grands ouverts et son regard est fixe. Kesoko ne peut pas s'approcher d'une pirogue tant que le

*toto isu* regarde fixement. Tu verras que certains *toto isu* tiennent un pigeon dans leurs mains. C'est parce qu'un pigeon vole toujours en ligne droite d'une île à l'autre. Il nous aide donc en mer à maintenir notre cap. D'autres *toto isu* tiennent une tête, ce qui signifie qu'ils aidaient aux expéditions de chasseurs de tête. »[293]



**Figure 47 : photographie d'unchef de Roviana, 1895,** dans *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des îles Salomon*, sous la direction de Magali Mélandri et Sandra Revolon, Éditions Somogy, Musée du quai Branly, 2014, p 40.





**Figures 48 : deux *Musumusu*. A gauche, Nouvelle Géorgie, île Salomon, collectée en 1929.** Dans *L'art de l'Océanie* de Nicholas Thomas, Éditions Thames et Hudson, 1995, p 93. A droite, dans *Les Arts d'Océanie*, de Gnecci Ruscone, Éditions Hazan, 2007, p 221.

[293] Hviding, 2014, p 125.



**Figures 49 : *Musumusu* contemporain, tenant une tête humaine.** Collection personnelle de l'auteur.

La chasse à la bonite, se présente donc comme un substitut de la chasse aux têtes, plus rare, plus compliquée à organiser et plus coûteuse en vies humaines. L'objectif est le même : communiquer avec les esprits des chefs morts. La bonite, considérée comme envoyée par les esprits, en se laissant capturer, témoigne de la bienveillance des esprits envers les humains. C'est également, par l'iridescence[294] de son corps, un « appât » (la lumière étant toujours associée au surnaturel) pour attirer les esprits et constituer un medium entre le monde des vivants et celui des ancêtres morts.

Sandra Revolon, souligne l'importance symbolique de l'iridescence aux Salomon, notamment dans le contraste utilisé dans la fabrication des objets rituels entre le noir du bois teinté et le blanc irisé du nautile poli, mais aussi dans les peintures corporelles des guerriers au charbon et à la chaux. On retrouve cette iridescence (figure 50) dans des éléments associés aux morts (la brillance entretenant symboliquement un rapport avec la mort) : le nautile poli,

[294] Revelon, 2006, p 68.

la peau des bonites, la chaux de corail, la marque sur le torse des jeunes initiés, l'océan à l'aube, certains nuages. Leur surface paraît changer de couleur en fonction de l'angle de la lumière qui s'y reflète, toujours indirecte. Le corail, la bonite et le nautile, vivants ou morts produisent des interférences lumineuses. L'iridescence est donc un indice du passage de l'état de corps vivant à l'état de corps mort, d'être vivant à ancêtre, d'homme à esprit. C'est pourquoi on retrouve des incrustations de nautile sur les objets sacrés, ou sur des éléments de pirogue.




**Figures 50 :**
**A gauche : nacre des nautiles** dans :
https://fr.wikipedia.org/wiki/Nautilus_pompilius#/media/Fichier:NautilusCutawayLogarithmicSpiral.jpg
**A droite : océan à l'aube :**
https://casoar.org/2020/04/29/evoquer-et-invoquer-le-surnaturel-les-objets-de-la-chasse-aux-tetes-et-de-la-peche-a-la-bonite-partie-2/

*B. Le cannibalisme*

*- Les formes de cannibalisme*

Avec la chasse aux têtes, la pratique du cannibalisme a fait couler beaucoup d'encre et a donné lieu à de nombreuses dérives ethnocentristes et colonialistes. Renvoyant à un tabou terrifiant (l'anthropophagie), il est la source de confusions. Comme la chasse aux têtes, il est universel, et n'est pas l'exclusivité des peuples premiers. Dès la Préhistoire, on retrouve des traces d'anthropophagie (dès le Paléolithique). Dans l'Antiquité grecque archaïque, des sacrifices humains, suivis d'actes de cannibalisme étaient parfois pratiqués chez des peuples combattus par les premiers Grecs. A partir du XVIème siècle, il est relaté que de nombreux peuples d'Amérique du Nord (les Aztèques) ou du Sud (les Tupinamba), d'Afrique ou d'Océanie, pratiquent le cannibalisme. Toutes les nations furent concernées par des actes de cannibalisme, notamment de cannibalisme de survie, en cas de crise et notamment de famine. Parfois lié à la chasse aux têtes (mais pas toujours), il se divise en deux catégories : l'exocannibalisme et l'endocannibalisme. L'endocannibalisme est un rituel funéraire qui consiste à manger une partie du corps mort d'un proche, afin d'en recueillir les qualités. Cela peut être le cerveau ou le cœur, sièges de l'âme, mais aussi une boisson composée des os réduits en poudre du défunt. L'exocannibalisme est une pratique guerrière. Elle consiste à manger une partie de l'ennemi mort pendant le combat. C'est un acte de bravoure et d'appropriation de la force adverse, parfois lié à la décapitation. On retrouve ces pratiques chez les Aztèques, en Amazonie, en Afrique ou en Nouvelle Guinée.

*- Le « sens » du cannibalisme* : *l'autre est un « je »*

Les interprétations du cannibalisme sont assez réduites. En temps de guerre, cette pratique, liée souvent à des actes de vengeance, est censée susciter la terreur chez l'ennemi et l'humilier (comme pour la pratique de la chasse aux têtes). Très souvent, manger la chair de l'autre ou boire son sang étaient un moyen de s'approprier sa force et son âme. Mais en Mélanésie, loin de l'image communément véhiculée, le cannibalisme était restrictif dans le choix du mort, des parties corporelles qui en étaient absorbées et dans la sélection des hommes appelés à y participer. Il correspondait symboliquement à l'absorption des forces vitales de l'homme considéré. Cependant, il est possible de pousser plus loin l'interprétation.

Philippe Descola[295] parlant des groupes Tupi-Guarani d'Amazonie, analyse le cannibalisme comme un moyen de se percevoir en tant qu'individu. Reprenant l'expression de Viveiros de Castro, il parle de « *cogito* cannibale ». Allant à l'encontre de l'interprétation classique qui vise à absorber les qualités de l'autre, ce qui revient à admettre que l'autre est différent de moi, Descola avance l'hypothèse qu'au contraire c'est une façon pour ces peuples cannibales de « devenir-autre en incorporant la position que l'ennemi occupe par rapport à moi, ce qui ouvre la possibilité de sortir de moi-même pour m'appréhender de l'extérieur comme une singularité (c'est celui que je mange qui définit qui je suis) »[296]. Autrement dit, l'autre devient un double de moi-même puisqu'il me constitue en tant qu'individu, l'autre est un « je ». Ces hypothèses peuvent parfaitement s'appliquer à la Mélanésie, car elles regroupent des particularités communes avec l'Amazonie : l'exocannibalisme, la chasse aux têtes, l'appropriation de diverses parties du corps de l'ennemi, la capture de personnes dans des tribus voisines sont des pratiques courantes en Mélanésie. Pour Descola, ces pratiques répondent à une nécessité : « on ne peut faire du soi qu'en assimilant de façon concrète des personnes et des corps étrangers, non pas en tant que substances donneuses de vie, trophées donneurs de prestige ou captifs donneurs de travail, mais comme indicateurs du regard extérieur qu'ils portent sur moi en raison de leur provenance. »[297] Ce à quoi on s'oppose (l'autre) est également ce à quoi on s'identifie (je). Voilà qui éclaire d'un jour nouveau la pratique du cannibalisme mélanésien : « l'identité se définit d'abord au moyen du point de vue sur soi qu'adoptent les membres d'autres collectifs, placés de ce fait dans une position d'observateurs extérieurs – les morts, les Blancs, le gibier, les esprits, voire l'ethnologue. »[298]Dans la pratique de la guerre, l'ennemi chassé, capturé puis mangé est avant tout un double de soi-même, que l'on choisit « autre » (extérieur, d'une autre tribu, parlant une autre langue…) et dont l'« assimilation » (ici au sens propre, de la chair ou de l'âme par la conservation du crâne) va permettre au « je » de définir qui il est : « c'est celui que je mange qui définit qui je suis ». Nous verrons l'importance de ces éléments dans l'initiation.

> « Toutes ces pratiques n'ont pas pour but d'accaparer des substances et des fluides afin de se procurer des sources de puissance et d'énergie, car ce que la chair, les os, les cheveux fournissent de façon métonymique à ceux qui s'en emparent, ce sont des dispositions propres à une situation et à une conformation physique, le mode d'être particulier à une espèce. L'altérité que l'on absorbe avec les corps n'est donc ni une force vitale que sa provenance lointaine

[295] Descola, 2005, p 438.
[296] Ibid. p 438, 439.
[297] Ibid. p 439.
[298] Ibid. p 440.

rendrait désirable, ni une identité de second ordre qu'il s'agirait d'annihiler pour marquer son triomphe, *elle est au contraire ce qui est indispensable pour se percevoir comme distinctif.* »[299]

Nous pouvons donc à notre tour, soutenir l'hypothèse selon laquelle, tout comme dans les sociétés amazoniennes étudiées par de Castro et Descola, les sociétés mélanésiennes traditionnelles, dans leur relation à autrui, sont dirigées par le schème de la prédation, indispensable à différents niveaux pour permettre la définition de soi :

> « …la prédation est avant tout une disposition à incorporer l'altérité humaine et non humaine au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition du soi : *pour être vraiment moi-même, je dois m'emparer de l'autre et l'assimiler.* Cela peut se faire par la guerre, la chasse, le cannibalisme réel ou métaphorique, le rapt des femmes et des enfants, ou par des moyens rituels de construction de la personne et de médiation avec des affins idéaux dans lesquels la violence demeure confinée au plan symbolique[300]. La prédation n'est pas une manifestation débridée de férocité ou une pulsion de mort érigée en vertu collective, encore moins une tentative de bannir dans l'inhumanité un autrui anonyme ; *elle est la reconnaissance que sans le corps de cet autrui, sans cette identité, sans le point de vue qu'il porte sur moi, je resterai incomplet*. Il s'agit d'une attitude métaphysique propre à certains collectifs, non d'une exaltation trouble de la violence dont quelques ethnologues se rendraient coupables en projetant leurs fantasmes sur les Amérindiens ».[301]

Ajoutons que les peuples mélanésiens sont hélas victimes des mêmes « fantasmes » et que cette analyse éclaire d'un jour nouveau le cannibalisme mélanésien, trop souvent considéré comme « une manifestation débridée de férocité ou une pulsion de mort érigée en vertu collective ». Ne nous étonnons pas si, avec la colonisation et l'interdiction des pratiques traditionnelles de guerres tribales et de « chasse aux têtes », les peuples mélanésiens ont connu une terrible crise d'identité et se sont sentis « incomplets » car privés du schème de prédation qui leur permettait de construire leur relation à autrui et à eux-mêmes.

Un mythe semble particulièrement bien illustrer ce lien entre chasse aux têtes et identité. Il s'agit de l'« Histoire du chant Waiaga », un mythe Wagawaga de Massim en Papouasie- Nouvelle-Guinée :

[299] Descola, 2005, p 494, 495. C'est nous qui soulignons.
[300] On retrouve ces pratiques dans les sociétés mélanésiennes traditionnelles.
[301] Ibid. p 545, 546. C'est nous qui soulignons.

« On l'a tué, on l'a mangé, son crâne est accroché dans la maison des hommes. Les villageois sont au jardin. Un homme de Dagama vient en visite. Il s'approche, il entend une voix qui chante dans la maison des hommes, il prête l'oreille.

La voix sort du crâne ; mais lorsque l'homme s'introduit dans la maison des hommes, le chant cesse.

Les villageois reviennent de leurs jardins, accueillent l'homme de Dagama, l'invitent à passer la nuit. Il s'y refuse. Quelques jours après, l'homme de Dagama revient. De nouveau on le presse de rester et comme il s'y refuse, on lui offre des présents.

On lui offre une parure de coquillages fins.

On lui offre une hache de cérémonie.

On lui offre un collier de coquillages. Mais il n'accepte pas un seul de ces présents.

Que désires-tu que nous soyons en état de t'offrir ?

C'est le crâne de la maison des hommes que j'aimerais bien avoir. Ce n'est pas un fameux crâne, mais pour lui je me sens un caprice.

On lui donne le crâne qui chante et il l'emporte avec lui. Dès qu'ils sont sortis du hameau, le crâne se met à chanter. Il chante tout au long du chemin jusqu'à Dagama et il ne s'arrête alors de chanter que sur l'ordre de son maître.

Le crâne est accroché à un arbre près de la maison et il chante continuellement et tous les gens de Dagama apprennent ce chant-là.

Un jour, les habitants de Dagama sont au jardin quand survient un voisin qui loge dans les bois. Entendant ce chant, cherchant d'où il peut sortir, il découvre le crâne qui chante, et, pris de terreur, d'une pierre le fait voler en éclats.

C'est sans importance. Tous les hommes de Milne Bay chantent le chant Waiaga. »[302]

Lorsque l'homme de Dagama vient en visite, il va rencontrer son double sous la forme de ce crâne chantant. D'abord effrayé (on lui propose de passer la nuit au village, il refuse), il se voit offrir des présents très prestigieux (parure, hache, collier). Mais son « caprice », son obsession plutôt, c'est le crâne chantant, qu'il demande en cadeau, même si « ce n'est pas un fameux crâne », ce qui signifie sûrement qu'il ne s'agit pas d'un ennemi prestigieux (le texte commence par : « On l'a tué, on l'a mangé, son crâne est accroché dans la maison des hommes », ce qui correspond à la procédure dans la chasse aux têtes). Ici, il ne s'agit pas d'un crâne d'ancêtre qui pourrait conseiller l'homme pendant son sommeil, il s'agit de son double, celui qui, par son chant va lui donner une identité, à lui, l'homme de Dagama, et à son clan tout entier : « tous les gens de Dagama apprennent ce chant-là ». De plus, l'homme devient son maître et le crâne lui obéit : « il ne s'arrête alors de chanter que sur l'ordre de son

[302] Bounoure, 2006, p 162-163.

maître ». Le crâne va au contraire susciter la peur chez un homme extérieur au clan « un voisin qui loge dans les bois » qui ne subit pas la fascination qu'exercent le crâne et son chant sur les gens de Dagama. Le voisin va détruire le crâne, mais son chant restera à tout jamais la marque identitaire du clan : « C'est sans importance. Tous les hommes de Milne Bay chantent le chant Waiaga. »

### 2. L'expérience de la fusion avec la nature

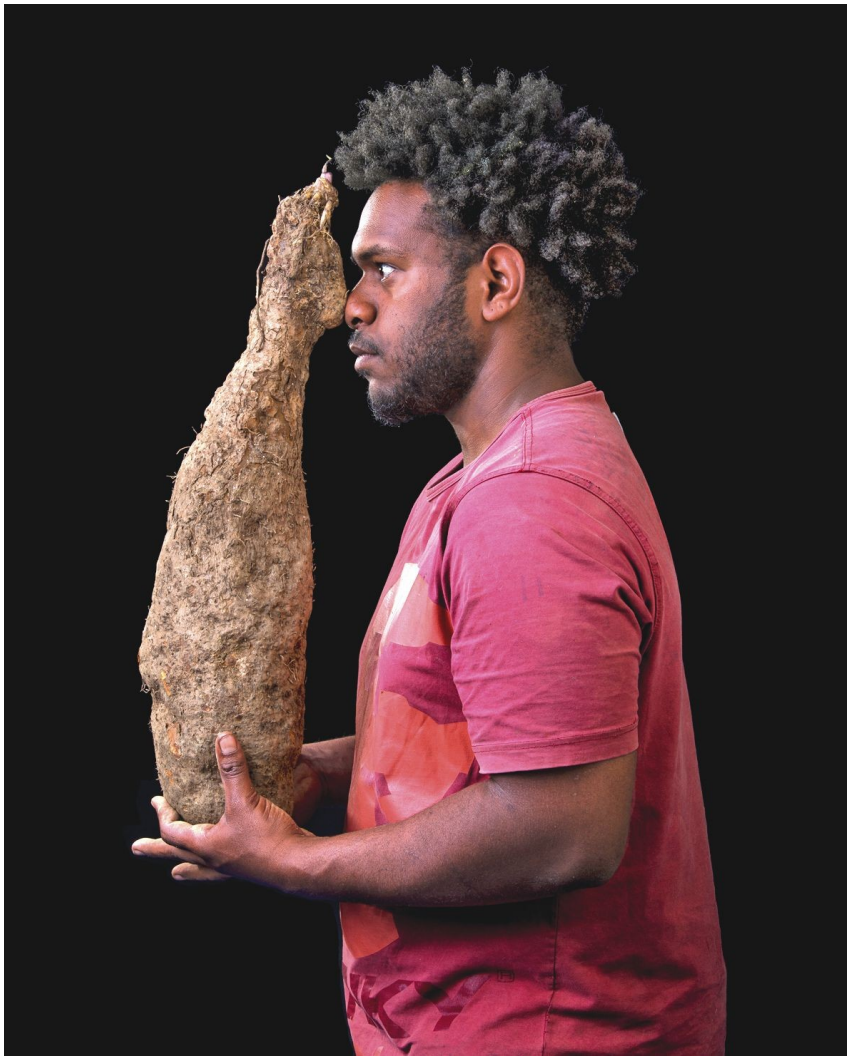


**Figure 51 : exposition « Yam, quand l'igname rencontre les hommes », Centre Tjibaou, 2016, photographie de Dominique Roberjot.**

Il apparaît de plus en plus clairement que ce qui est le plus important dans la société mélanésienne pour se construire une identité, c'est de reconnaître un double et de l'assimiler. Reconnaître l'autre (qui est extérieur à moi) comme un double, et se servir de son point de vue pour se connaître soi-même, implique un double mouvement : d'abord une prise de conscience de la nécessité d'une distance (le double doit être « autre » pour m'apporter son point de vue extérieur) puis l'évidence d'une fusion, qui permet à l'autre de devenir un « je ». Il est préférable de parler de distance ou d'extériorité et non de différence, car, rappelons-le, pour l'homme holiste, plongé dans un temps mythique, la fusion avec la nature et les éléments extérieurs à lui est permanente. Les formes de doubles peuvent être multiples et ne s'arrêtent pas aux frontières de l'humain et du non-humain, du vivant et du non-vivant, nous l'avons vu. Pourtant, certains éléments semblent être des doubles plus importants que d'autres.

### *A. L'igname, le « jumeau » totémique de l'homme*

Comme nous l'avons vu précédemment, en Nouvelle Calédonie, l'igname est la plante la plus importante dans le monde kanak, et constitue un élément essentiel dans la société mélanésienne en général[303]. Maurice Leenhardt rappelle :

> « L'igname est une chose humaine. Née dans la terre où les ancêtres sont dissous, et comme à l'état diffus, elle est la chair des ancêtres. Lors de la fête des prémices, elle est ornée à la manière des hommes, avec un chapeau particulier, des ornements de coquillages et de plantes magiques. Elle est solennellement mangée par les hommes, après le sacrifice. Elle est toujours consommée dans le silence, car il n'est pas respectueux de parler durant sa manducation. Elle fait la chair des hommes, leur force, leur virilité. L'union première des époux est précédée de la consommation rituelle d'une igname que la femme a préparée. Elle est un élément de vie que l'on donne à ceux qui reviennent à l'existence pour assurer leur complet rétablissement. »[304]

[303] En pays ajie, dans le centre de la grande terre de Nouvelle Calédonie, les « Vieux » racontaient que les « ignames sauvages » furent les premières à venir par la mer en pirogue s'établir sur la côte ouest dans la région de Bourail.
[304] Leenhardt, 1947, p 123.



**Figures 52 : A gauche : exposition « Yam, quand l'igname rencontre les hommes », Centre Tjibaou, 2016, photographie de Dominique Roberjot. A droite : plantoir et maillet à tapa kanak,** https://www.artkhade.com/fr/object/Mp5sO4Jy/battoir-a-tapa-kanak-nouvelle-caledonie

Dans la tradition kanak, les plantes se définissent selon une classification masculine et féminine : l'igname allongée est masculine, l'igname arrondie (taro d'eau) est féminine[305]. C'est la culture de l'igname qui commande en grande partie le calendrier annuel. Sa division en trois parties (la tête, le milieu, le bout inférieur) est symbolique de l'organisation de la société toute entière et du cosmos. Les anciens Kanak du Nord pensaient ce dernier comme organisé en trois strates : la mer (*dalik*), la terre (*guc*) et le ciel (*poa*). La Grande Terre flottait en position médiane (*faxoon*) entre le ciel (tête) et la mer (bout). Par extension, toute surface de terre occupée par les hommes (jardin, espace collectif, emplacement d'une maison, champ)

[305] Jean Guiart, dans son article « L'analyse structurale des mythes », in Lévi-Strauss, 1989, p 42, 43, apporte une précision importante sur l'opposition entre sec/humide, masculin/féminin en Mélanésie. Leenhardt précise que l'homme relève du sec et la femme de l'humide. Cependant « contrairement aux affirmations, l'opposition ne se retrouve pas entre l'igname de culture sèche et le taro de culture humide, l'homme ayant la maîtrise du premier et la femme de l'autre…ce n'est pas l'igname qui est un symbole mâle, mais seulement sa tubercule ; de même ce n'est pas la plante toute entière du taro qui est un symbole féminin, mais seulement sa feuille lancéolée, largement ouverte, qui est l'image de la *matrix*. Les buttées de chaque pied d'igname seront réalisées au moyen d'une pelle en bois dur, au manche court fiché dans un prolongement en bambou. La femme, accroupie, soulève la terre meuble, tenant avec ses deux mains le dos de la lame en bois dur (élément *sec*, taillé par les hommes), tandis que l'homme est debout derrière elle, maintenant le manche en bambou (plante humide et femelle) et assurant l'équilibre de l'ensemble. De la même façon, le travail de défonçage des terrasses à irriguer, à coups d'épieu de bois à la pointe durcie au feu, est fait par les hommes, tandis que les femmes émiettent la terre, chacun travaillant en rangées parallèles. Mais une fois l'eau introduite, hommes et femmes ensemble malaxeront la terre avec leurs pieds pour obtenir la boue presque fluide, où les hommes piqueront les plants de taro, créant le trou avec un plantoir en bois dur (élément sec, sculpté par les hommes), qui leur sert aussi de maillet à tapa (*awa*), pour la fabrication de l'étoffe d'écorce de mûrier battue, de ce tapa blanc qu'elles fourniront aux hommes pour qu'ils en fassent leurs étuis péniens » (figure 52).

est organisée en trois parties : « tête » (*bwan*), « milieu » (*faxoon*) et « dessous » ou « base » (*kalen*).

Les clans sont classés selon la forme du tubercule : le clan aîné (clan de la chefferie, garant du bon fonctionnement de la tribu) correspond à la tête de l'igname. Le clan du milieu (clan porte-parole qui vérifie que le chef respecte les règles et le protocole traditionnel) à la partie centrale de l'igname et les clans du bas de l'igname (clans de la montagne et clans de la mer, divisés en clans guerriers et guérisseurs) sont les serviteurs de la chefferie. Lors de la fête de la nouvelle igname, la structure finale (le tas d'ignames) s'élabore selon un rituel très précis : à même le sol, les grosses ignames des clans serviteurs, au-dessus les ignames des clans intermédiaires et au sommet de la pyramide les ignames des clans aînés.



**Figure 53 :**
**Grand grenier à ignames d'un chef Trobriandais** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 212.

Dans ces conditions, on conçoit aisément que l'homme et l'igname soient considérés comme des doubles. Jean Marie Tjibaou disait : « L'igname est le jumeau de l'homme », et il l'était précisément grâce à cette organisation tripartite. (figure 54)

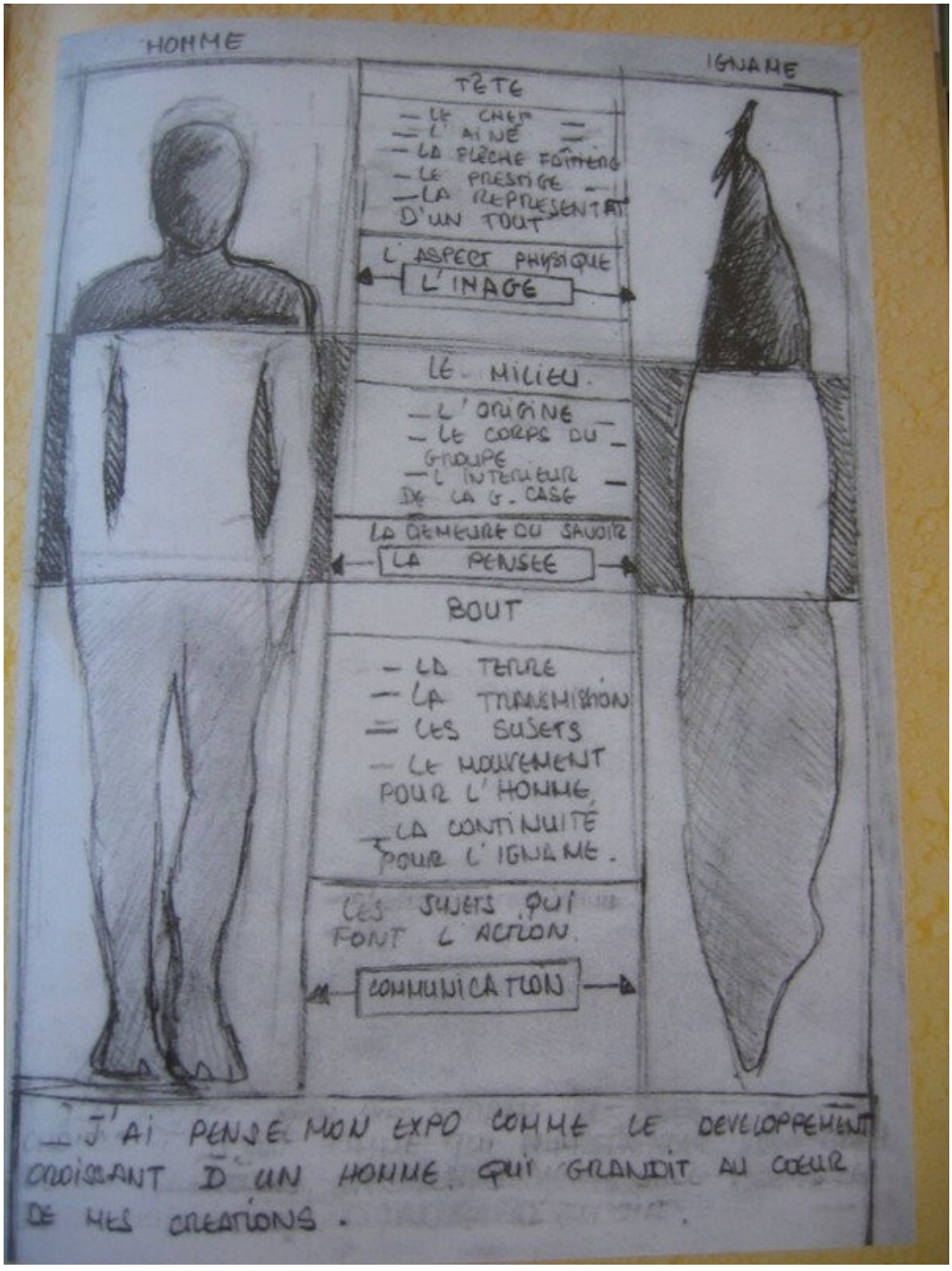
Dans un chant « Hange ven poxa kuuk » (« la manière de cultiver l'igname »), collecté à la tribu de Kaavac, dans la vallée de Hienghène, la croissance de l'igname est comparée à celle de l'homme :

> « Le plant de l'igname c'est nous les hommes/ Quand il sort de terre c'est comme un enfant/[…]Leur façon d'être, cette façon de se comporter est identique à nous les humains/[….] Ce tubercule, c'est l'accouchement de l'enfant qui sort et grandit sous la terre… »[306]

Patrice Godin, dans son ouvrage consacré à l'année igname en pays kanak remarque que les « destins des hommes et des tubercules sont inversés et complémentaires »[307]. En effet, les hommes suivent un cycle qui commence par la petite enfance, puis l'enfance, l'âge adulte et la vieillesse, suivi de la période sous-terraine de la mort. À l'inverse, les ignames passent quatre saisons sous terre et au cours d'une cinquième période ils sont sortis de terre pour être consommés.

[306] Godin, 2009, p 52.
[307] Godin, 2009, p 111.

**Figure 54 : esquisse tirée d'un carnet de travail de l'artiste plasticienne Paula Boi, 1996**.



Ces deux cycles s'opposent : les hommes s'assèchent en vieillissant, les ignames sont plantées en saison sèche et récoltées en saison humide. C'est pour cette raison qu'on applique un rituel destiné à « relancer la vie » lors de la dégustation des ignames prémices : on les fait bouillir, puis on les grille. Enfin, les hommes mangent les ignames. Lorsqu'ils meurent, leur sang nourrit les ignames issues du pays souterrain des morts. Le cycle est complet. Igname et homme sont bien des jumeaux complémentaires.[308]

Cette idée de cycle cosmologique était déjà soulignée par Leenhardt, qui insiste sur l'idée que ce rapprochement entre l'homme et l'igname n'est pas une image, il est vécu comme une identification profonde :

> « L'igname ancienne enfante la nouvelle, la nouvelle fortifie la chair de l'homme, la virilité de l'homme robore le monde, la mort de l'homme ramène celui-ci dans la terre, avec les ignames anciennes, ses ancêtres. Le cycle de l'existence de l'homme est enfermé dans le cycle de l'igname. Et l'expression de ce cycle n'est pas une métaphore, comme on pourrait le penser. L'homme ignore sa propre existence, il ne peut la saisir. Mais il la discerne au travers de cette image aperçue en l'igname comme sur une manière d'écran d'un théâtre d'ombres. Son existence est, à ses yeux, identique à celle de l'igname. Et le sentiment profond qu'il éprouve de son identification avec la nature lui confirme que ce cycle correspond à la réalité. On dirait qu'il appréhende son identification au travers d'un mythe qu'il n'a pas formulé ou saisi, mais qu'il vit. »[309]



**Figure 55 : exposition « Yam, quand l'igname rencontre les hommes », Centre Tjibaou, 2016, photographie de Dominique Roberjot.**

[308] Dans un mythe tiré des *Documents néo-calédoniens* de Leenhardt, « L'infirme », le personnage utilise l'expression « Je suis une igname ancienne » pour dire « Je suis mort », l'igname étant « l'image du défunt », p 394.
[309] Leenhardt, 1947, p 125.

De manière générale, « le règne végétal est au cœur des représentations océaniennes. La croissance des végétaux est mise en parallèle avec le cycle de la vie humaine et les différentes parties de la plante sont naturellement en relation avec les parties du corps humain. Celui-ci n'est pas conçu comme isolé du monde, mais en correspondance avec le milieu naturel et social. Cette liaison se manifeste notamment dans des termes qui servent à dénommer les différentes parties anatomiques, lesquelles sont généralement des métaphores empruntées au monde végétal. »[310]Le sang est assimilé à la sève des végétaux. En drehu, *akon*, terme générique pour les tubercules, désigne aussi les testicules. Les champignons aux Iles Salomon sont identifiés aux oreilles, *taginga*. Aux Fidji, *yago* est le corps humain, le tronc de l'arbre et la quille du bateau. En nengone, *dun* signifie ossement, arête de poisson, noyau de fruit, graine et charpente d'une maison

Ainsi, pour aller plus loin que la remarque précédente et en s'appuyant sur Leenhardt, le Mélanésien n'établit pas seulement, comme on pourrait le croire, de parallèle entre le corps humain et le végétal, il considère qu'il y a « identité de substance ».[311]Pour lui, son corps se compose de trois éléments : la peau, *kara*, qui signifie « l'écorce », la masse des chairs et des muscles, *pie*, qui signifie la chair ou le noyau du fruit, et les parties dures du corps (l'ossature, *ju*, qui désigne le cœur du bois et les débris de corail et les os enveloppants comme le crâne ou l'ongle, *pere*, utilisé pour la coquille, ou la calebasse). Les noms des parties internes du corps sont communs au règne végétal : le poumon rappelle les feuilles striées de rouge de l'arbre totémique *kuni*, les intestins sont des entrelacs de lianes. Michel Aufray remarque que « la coquille de certains fruits comme la noix de coco, les coquillages ou les carapaces servent généralement à dénommer les parties corporelles enveloppantes ou protectrices. Le drehu possède le mot *ine* « coque, coquille » qui est employé dans les composés suivants : *inehenatr* (=coquille-tête-homme) « crâne », *inemëk* (=coquille-œil) « paupière », et *ineqë* (=coquille-bouche) « lèvres »[312]. »

[310] Aufray, 2015, p 34.
[311] Leenhardt, 1947, p 67.
[312] Aufray, 2015, p 31.



**Figure 56 : exposition « Yam, quand l'igname rencontre les hommes », Centre Tjibaou, 2016, photographie de Dominique Roberjot.**

Entre le végétal et l'humain il y a identité de structure et de substance : « une même substance incurve la forme du corps humain comme celle du végétal. »[313] Il est de coutume de planter un arbre le jour de la naissance d'un enfant dans le trou où l'on enterre son cordon ombilical. L'arbre sera à même d'acquérir une réalité semblable à celle de la vie de l'enfant. À l'étranger on dira : « Tu n'as pas ton arbre ici. » Le corps ne se distingue pas du monde : « « structure de la plante, structure du corps humain se répondent : une identité de substance les confond dans le même flux de vie ».[314]

Un très joli mythe wewak[315], dans la province du Sépik oriental, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, illustre le lien très étroit qui existe chez les Mélanésiens entre humain et non-humain, en l'occurrence entre une petite fille et un manguier. Sans qu'il y ait fusion entre les deux, le manguier commande le destin de la petite fille. Orpheline de père et de mère la petite Wali est maltraitée par son oncle et trouve un peu de réconfort dans la contemplation de la nature. C'est ainsi qu'elle rencontre un magnifique manguier et s'y réfugie pour échapper à un orage : « elle se lova dans l'une de ses branches comme dans les bras de son père »[316]. Elle chante : « Manguier aux branches solides, manguier, aux bras de mon père/ Manguier, la pluie sur tes

[313] Leenhardt, 1947, p 64.
[314] Ibid. p 68.
[315] Ripoll, « Un manguier pour ami », 2015, p 167 à 180.
[316] Ibid. p 169.

feuilles, manguier, la voix de ma mère/ Manguier tu es né en même temps qu'eux. »[317]Ici, le [318]manguier est clairement décrit comme un substitut des parents morts, ce qui fait de Wali sa fille : « Manguier, la même terre nous nourrit, nous buvons la même eau. ». Durant son sommeil, le manguier parle à la petite fille et lui décrit son destin en utilisant une métaphore végétale : « Petite Wali, mes longues racines seront comme ta mémoire/ Petite Wali, tu es comme l'arbre à qui l'on a coupé/ Racines, feuilles, branches et que l'on a replanté/ Petite Wali, de beaux fruits juteux viendront/ Laisse le temps à la branche de faire de nouveaux bourgeons. » Puis il prédit son triste avenir : il va être abattu et transformé en pirogue de cérémonie. Mais par sa mort, il veut aider Wali à accéder à un meilleur destin. Elle seule aura le pouvoir de le déplacer. L'abattage de l'arbre est pour Wali comme une mise à mort. Une fois transformé en pirogue, personne ne peut déplacer le manguier. Wali propose son aide mais son oncle l'humilie méchamment. Cependant, elle réussit à attirer l'attention du chef des sculpteurs qui laisse Wali parler à l'arbre : « Mes larmes ont cessé, ta sève m'a donné le goût de la vie/ Manguier, tu n'as plus tes branches mais toujours tu vas porter/ Manguier, tu n'as plus tes racines mais personne ne va t'oublier./ Manguier, tu nous montres à tous comment devenir./ Tu étais arbre de la terre, la mer est ton avenir./ Manguier, mes branches sont solides, je peux porter le fruit./ J'ai jeté le bois mort ; sur un rameau vert, la fleur a promis./ Manguier ; je te guide vers la rivière, tu y deviendras pirogue,/ Sur mon torrent de larmes, guidée par toi, en femme forte, j'y vogue./ Laisse-moi te garder comme ami, tu étais mon confident./ À la rivière, je jette mon fardeau, manguier, tu porteras des hommes, moi des enfants. » Ces paroles marquent la symbiose entre la petite fille et l'arbre. L'arbre est véritablement un substitut du cosmos qui concilie les contraires : racines et branches, bois mort et rameau vert, terre et mer. L'arbre a sauvé la petite fille, sa sève a été son sang, il a transformé les larmes stériles, le fardeau en une magnifique promesse d'avenir, de fécondité et de renouveau : goût de la vie, mémoire, avenir, fruit, rameau vert, fleur, enfant. L'arbre est un soutien, un guide bienveillant : « Manguier, tu nous montres à tous comment devenir. » Le chef des sculpteurs adopte Wali qui épouse son fils : « Elle vécut heureuse et garda autour du cou un morceau de branche sculpté, une branche de son ami. Elle eut des enfants et pour chacun d'eux elle planta un manguier. »[319]

[317] Ripoll, « Un manguier pour ami », 2015, p 170.
[318] Ibid. p 172.
[319] Ibid. p 178 à 180.

Nous ne pouvons pas évoquer l'igname, jumeau de l'homme, sans évoquer la noix de coco[320], jumeau de la femme. Chez les Mélanésiens, le cocotier est « associé au symbolisme de la femme. On considère que le cocotier est l'arbre qui illustre le mieux les rapports de l'homme et de la nature. »[321] De nombreux mythes évoquent la métamorphose d'un personnage en noix de coco. Dans ce mythe dogura de la province de Baie Milne en Papouasie-Nouvelle-Guinée, le récit débute ainsi :

> « L'igname est née de tes ancêtres et ils te l'ont léguée. Elle est plantée par la danse des mains sans âge, nourrie de sueur, de larmes, de sang. Blanche comme le lait de la mère, la racine nourrit la bouche qui s'ouvre à la vie et ne peut lui être enlevée. »[322]

L'héroïne, une petite fille, va subir un grave préjudice : ses parents, par égoïsme et gourmandise, vont lui refuser l'igname nourricière. L'enfant mal aimée va lentement mourir de faim. Ce déséquilibre va entraîner son sacrifice et sa métamorphose : « Pour des racines d'ignames mangées, je m'en vais. Pour des tantes jamais arrivées, je m'en vais. De chair blanche et d'eau claire, je reviendrai. Pour qu'aucune autre au ventre vide ne dise « je m'en vais ».[323]La métamorphose est ici clairement annoncée (« De chair blanche et d'eau claire, je reviendrai. »), mais ce passage à un autre stade est énoncé comme une chose positive, destinée à éviter que d'autres êtres souffrent de la faim. Mais cette métamorphose demande un sacrifice. On voit bien ici le lien avec l'initiation, car la fillette prend avec elle les parures destinées à son mariage (en Mélanésie l'initiation des filles est principalement dédiée à préparer ces dernières à être de bonnes épouses) : « Aussitôt partie, la petite se dressa sur ses pieds, mit les parures gardées pour son mariage dans son filet, posa la bandoulière sur sa tête et fuit jusqu'à la plage ».[324]Mais pour que son sacrifice soit bien accompli, la petite a besoin d'une aide, incarnée par le crocodile, figure du sacré et de l'initiateur. Il va l'aider à mourir et permettre la transformation. C'est le monstre dévoreur que l'on retrouve dans les initiations masculines, qui ingère l'initié et permet sa renaissance. Il est décrit comme un dieu : « Ne

[320] « La noix de coco est considérée comme une source de croissance et de puissance sexuelle, particulièrement dans l'adolescence, mais aussi à l'âge adulte, où elle peut restaurer la vigueur perdue. Le cocotier est un palmier féminin, et parce que le sommet de son tronc est hérissé de piquants, les hommes n'y grimpent qu'avec précautions. Il serait peut-être exagéré de dire que ces piquants peuvent tuer ; mais la jeune fille-cocotier est un signe qui rappelle que la sexualité et la mort sont inextricablement liés. » *; voir* le mythe « L'histoire du cocotier », in *Itéanu*, 1996, p 33 et 130.
[321] *Guide des plantes du chemin kanak*, 1998, p 34-35.
[322] Ripoll, « L'origine du cocotier », 2015, p 193.
[323] Ibid. p 199.
[324] Ibid. p 199.

semblant craindre les torrents d'eau qui tombaient, il passa les premières vagues de la mer déchaînée, comme s'il entrait dans son domaine. La petite le regarda et chanta :

> Grand-[325]ancêtre des eaux, ton enfant est devant toi.
> Je suis celle que tu as mise au monde, emporte-moi.
> C'est le bout d'un court voyage : de cette fin renaît une vie.
> Finis mauvais sorts et outrages, j'ai grandi.
> De chair blanche et d'eau claire je reviendrai. »

On retrouve très nettement toutes les étapes de l'initiation : filiation, mort, renaissance, transformation. Le crocodile commence par dévorer les parures de la jeune fille, dont les noces seront aussi les funérailles : collier de coquillages, coiffe de plumes, jupe de feuilles, filet tressé. Il finit par dévorer la petite mais conserve sa tête intacte. La mère découvre la tête et les parents l'enterrent dans un endroit tabou.

> « Quelque temps plus tard, à l'occasion d'un nouveau décès, le père retourna sur la sépulture de sa fille. Il vit avec stupeur un arbre inconnu. Haut et sans branche, ses feuilles paraissaient une coiffe de plumes mouillées. Un fruit tomba à ses pieds. Il retira la coque verte et reconnut immédiatement à la place de l'énorme noix le visage de la petite. Cette noix renfermait de l'eau, claire comme celle de la source qu'elle rapportait. Elle contenait aussi une chair blanche, blanche comme l'igname mais d'une saveur sucrée. Cette noix était la première noix de coco. Certains que l'esprit de sa fille était entré dans cet arbre, il reposa le fruit et ne revint jamais. »[326]

Comme dans l'initiation masculine, la petite opère une métamorphose qui la fait renaître, mais dans un corps végétal. L'équilibre est restauré : la noix de coco permettra de nourrir ceux qui ont faim.

À présent, nous pouvons avancer l'hypothèse que cette « fusion » entre le végétal et l'humain semble correspondre à ce que Descola qualifie de « totémisme » et qui ne répond pas à la définition traditionnelle du « totem » (dont nous reparlerons plus avant dans ce

[325]Ripoll, « L'origine du cocotier », 2015, p 200.
[326] Ibid. p 205-206.

développement) et qui reste une notion fondamentale chez les Mélanésiens. Descola précise que les quatre ontologies qu'il a définies (naturalisme, analogisme, animisme et totémisme) ne sont pas exclusives et peuvent coexister sur des modes majeurs et mineurs. Pour le totémisme, il précise : « le totémisme, au sens où je l'ai défini, peut être présent sur un mode mineur ou à l'état d'esquisse dans des ontologies animiques, même lorsque, faute de groupes segmentés par la filiation, il n'existe pas de véritables institutions totémiques ».[327] Qu'est-ce que le totémisme pour Descola ? Tout d'abord, il précise « mon emploi du mot *totémisme* afin de caractériser l'ontologie singulière dont l'Australie fournit le modèle peut donc prêter à confusion, puisqu'il ajoute un nouveau sens à celui qui était communément admis depuis les analyses de Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui*. »[328] Le totémisme se définit comme la capacité à penser qu'il existe une continuité morale et physique entre humain et non-humain. « Tout homme considère son totem comme la même chose que lui-même »[329]. Il n'a pas seulement une intériorité commune, comme le pensent les peuples animistes, il *est* véritablement l'autre. Descola précise :

> « …la relation typiquement animique de personne humaine à personne animale se double ainsi d'un rapport privilégié entre personne humaine et espèce animale qui prend une évidente coloration totémique, surtout lorsque ce rapport est préfiguré par le fait pour un homme de recevoir à sa naissance le nom d'une espèce animale dont il devient le "jumeau onomastique" »[330]

Le Mélanésien est-il par conséquent plus animiste que totémiste ? Nous approfondirons plus tard ce point précis. Retenons en tous cas le terme de « coloration totémique », qui semble bien correspondre à la civilisation mélanésienne. Cette « identification intime à une classe de non-humains désormais personnalisés »[331] semble bien correspondre au rapport étroit et fusionnel que les Mélanésiens entretiennent avec l'igname, « jumeau de l'homme ». Un objet illustre particulièrement bien cette fusion, le « masque à ignames », appelé ainsi car il est censé se placer à la « tête » de l'igname. Dans la région du Sépik, trois peuples se distinguent : les Iatmul, les Arapesh et les Abelam. [332]Dans la cosmologie des Abelam, bien-être spirituel et matériel sont liés à un culte complexe des ignames. En effet, la subsistance

[327] Descola, 2005, p 301.
[328] Ibid. p 292.
[329] Ibid. p 288.
[330] Ibid. p 299.
[331] Ibid. p 299.

des Abelam dépend essentiellement de la culture de l'igname, qu'ils utilisaient dans leurs rituels, centrés sur le rapport organique entre les tubercules et les esprits. Leurs cérémonies étaient liées à la culture des ignames, dont ils exposaient les longs tubercules.



**Figure 57 : une photo du hameau de Kumin, un village Abelam de Nyamikum, 16 juin 2003.** Dans *L'Art Océanien* de Baglione et Mélandri, Éditions Scala, 2007, p 109.

[332] Ce sont des sociétés qui se caractérisent par des rituels d'initiation complexes, par de grandes maisons cérémonielles, des sculptures et peintures sur bois impressionnantes, fabriquées avec des spathes de sagoutier, une horticulture fondée sur les sagoutiers et les ignames, et qui vivent dans des villages avec un système social très bien organisé.

**Figure 58 : exposition « Yam, quand l'igname rencontre les hommes », Centre Tjibaou, 2016, photographie de Dominique Roberjot.**



La culture des ignames courtes et longues exigeait des jardiniers certaines compétences et connaissances botaniques, mais les soins prodigués aux ignames longues *waapi* constituaient la plus grande part des efforts déployés par les hommes. En effet, elles nécessitaient des activités mêlant des aspects techniques, magiques et sociaux : coopération, concurrence et acquisition de substances magiques utilisées comme « engrais » mais aussi pour peindre les représentations visuelles. Pendant toute la période de croissance des ignames, les Abelam doivent observer une série de tabous, notamment s'abstenir de relations sexuelles. Les infractions sont punies par l'esprit ancestral Nggwal. Toutes ces opérations avaient pour but d'obtenir le tubercule le plus long possible, parfois jusqu'à trois mètres.

Les ignames étaient ornées des mêmes motifs que les jeunes initiés et présentées pendant la cérémonie annuelle des récoltes. Les tubercules sont considérés comme les enfants[333] des hommes, leurs doubles. Une fois décorés, ils représentent et incorporent l'esprit

[333] Leenhardt raconte qu'il y a une façon de porter l'igname, comme on porte un bébé, et que c'est une faute grave de la prendre n'importe comment, ou pire, de l'endommager : « L'homme qui prend une igname dans sa main ne le fait pas comme il ferait de tout objet. Il ne la prend pas davantage avec l'auguste gravité de celui qui recueille un objet sacré. Il se penche sur elle, il cherche l'endroit le plus solide de la faible contexture du long

Nggwal. Chaque homme décore les meilleures ignames avec des compositions colorées[334] de plumes, de coquillages, des coiffes et des masques réalisés en vannerie (figures 63). Les masques à ignames sont très stylisés : ils peuvent évoquer des caractéristiques aviaires, des motifs exécutés en vannerie en ligne ondulée continue appelée « serpent » à cause de sa sinuosité.

Les plus grands tubercules sont parés d'un masque en vannerie (figure 62), parfois de masques en bois (figure 61). Ces masques sont décorés par les motifs que l'on retrouve lors des initiations mais aussi sur les façades des maisons cérémonielles ou des sculptures. Les masques à ignames étaient similaires aux masques utilisés par les êtres humains, ce qui renforce l'identification entre l'igname et l'homme[335] (figures 59).



tubercule : il glisse sa main sous l'extrémité qu'on appelle la tête, afin de la maintenir et d'éviter qu'elle ne se brise sous son propre poids. Il la tient ainsi avec la douceur que l'on met à porter un enfant nouveau-né dont on soutient la tête de peur qu'elle ne tombe. Mal tenir une igname est aussi grave que mal tenir un enfant. » (Leenhardt , 1947, p 122).

[334] Chez les Abelam, le rouge communique puissance et énergie vitale.

[335] Cette coiffe-diadème de forme ogivale (figure 46), représente le vol majestueux de l'aigle-pêcheur, symbole de puissance. Le porteur, lorsqu'il danse, se doit de mimer avec la coiffe les mouvements de l'oiseau. Dans une société d'agriculteurs-défricheurs, l'ennemi ambigu est la forêt envahissante et destructrice mais vitale. Celle-ci est représentée par le perroquet. Des masques cagoules en vannerie le symbolisent.



**Figures 59 : masque en vannerie Abelam** (page précédente**), destiné à être porté par un homme** (p 168), photo Ludovic Coupaye, dans *L'Art d'être un homme, Afrique, Océanie*, sous la direction de Christiane Falgayrettes-Leveau et d'Anne van Cutsem-Vanderstraete, Éditions Dapper, 2009, p 241 et 243.

L'étude de l'art Abelam[336] a conduit au concept d'« ineffabilité »[337] : cet art n'est pas un système de communication en référence à une situation extrinsèque (par opposition à la peinture classique européenne, qui illustre des thèmes de la mythologie et de la littérature de la Grèce antique). L'art, chez les Abelam et en Mélanésie en général, est la manifestation de pouvoirs invisibles, de forces donnant à l'homme la capacité de produire des aliments, de se reproduire, d'être victorieux à la guerre, en amour ou en politique. Ces objets produisent des représentations visuelles qui affectent et transforment les spectateurs, en les mettant en contact avec le monde surnaturel des esprits. Présenter des figures dans la sombre maison des hommes opérait une transformation chez l'initié, et les spectaculaires façades de la maison

[336] Notamment Anthony Forge (1979), Diane Losche (1999), Noël McGuigan (1992) et Howard Morphy (2005).
[337] Néanmoins, il existe certains liens entre les arts visuels et l'expression verbale, notamment par le biais de métaphores. Grâce à son « ineffabilité », l'art abelam est associé à une forme ésotérique de savoir (*mayera*), utilisées dans les chants, déclamations publiques ou formules magiques. Les formes esthétiques telles que les métaphores, qui échappent à toute explication précise et donnent libre cours à des interprétations décalées, sont considérées comme les plus efficaces, car elles demandent la participation active des spectateurs.

des hommes (figure 60) étaient censées affecter les spectateurs car elles sont, comme les masques à ignames, les peintures, les sculptures, les danseurs, la manifestation ou les indices invisibles des pouvoirs cachés des esprits et des ancêtres. Le pouvoir exercé par l'art résulte de sa nature impénétrable. Il transforme la perception de la réalité chez les spectateurs, comme si d'invisibles forces se manifestaient à eux.



**Figure 60 :**
**Maison des hommes**
**au nord du pays Abelam,**
dans *Les Arts d'Océanie*,
de Gnecci Ruscone,
Éditions Hazan, 2007,
P 308.

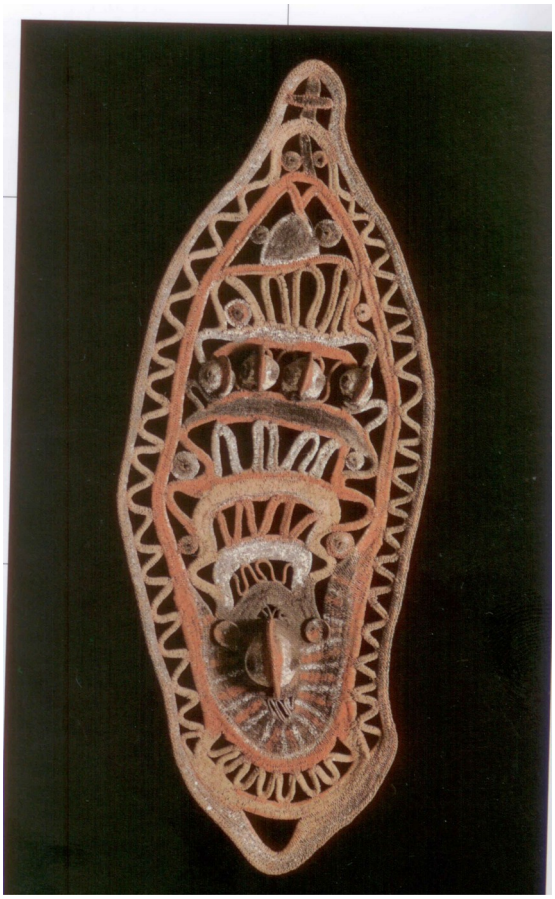


**Figure 61 : Masques à ignames en bois, dans** https://www.opnminded.com/2017/02/17/waapi-igname-papouasie-abelam.html

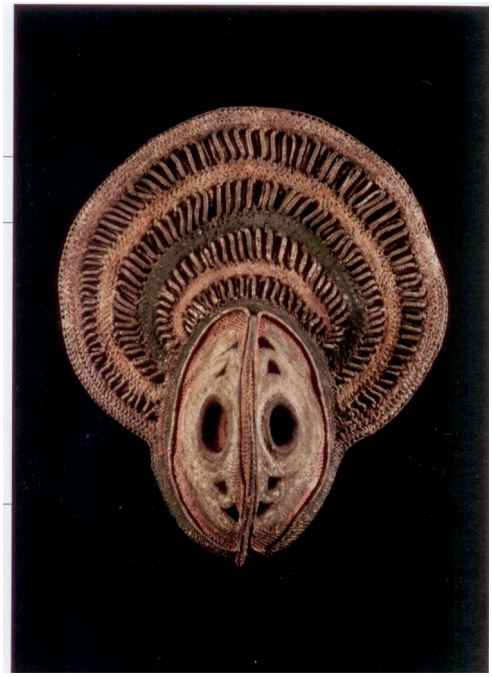


**Figure 62 : Ignames courtes décorées pour une fête, 1956,** dans *Ombres de Nouvelle-Guinée, Arts de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller,* Éditions Somogy, Paris, 2006, p 20.





**Figures 63 : Masques à ignames en vannerie.** En haut à gauche et en bas à droite, collection personnelle de l'auteur, en haut à droite dans *Les Arts d'Océanie*, de Gnecci Ruscone, Éditions Hazan, 2007, p 279 et en bas à droite, p 140.





Un mythe Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée, illustre l'identité fusionnelle entre les hommes et les ignames, dans un cycle cosmogonique où, comme nous l'avons déjà évoqué, les « destins des hommes et des tubercules sont inversés et complémentaires »[338]. Dans ce mythe, lorsque les hommes décident de rester au royaume des morts, leurs jumeaux, leurs doubles, les ignames, les remplacent lors des cérémonies sacrées, un peu comme Castor et Pollux qui ne peuvent plus être ensemble dans le monde des vivants.

> « Dans le pays des chasseurs Abelam, en ce pays où chaque mort suspect devient un mort à venger, où les chamans rôdent de nuit comme de jour pour ensorceler, au temps où les ancêtres n'avaient pas encore tout révélé, vivaient deux garçons, Palik et Pana.
>
> Amis depuis l'enfance, ils ne faisaient rien l'un sans l'autre : les jeux, les initiations, la chasse ; celle des oiseaux était leur préférée. Elle consistait à mettre de la sève d'arbre à pain sur une branche et à attendre qu'un oiseau s'y collât les pattes. Un jour, ayant collecté la sève nécessaire, ils partirent, certains de se régaler. Ils avaient marché plus qu'à l'accoutumée. Postés au pied d'un arbre, l'attente était longue, ils commençaient à somnoler.
>
> - Rentrons, Pana, dit Palik. Cette forêt d'habitude si généreuse ne veut rien nous donner aujourd'hui.
>
> Puis il monta au sommet d'un palmier noir afin de repérer dans quelle direction ils devaient repartir. Cet arbre disséminé de-ci de-là dans la forêt était leur point de repère tout au long du chemin. C'est alors qu'il vit quelque chose bouger dans les broussailles. Il descendit en toute hâte.
>
> Pana, suis-moi ! La forêt sera peut-être généreuse… murmura-t-il.
>
> Cachés derrière une fougère arborescente, ils virent un rocher se fendre. Une brume s'en échappa. Ils furent pris de malaise. Tout leur parut comme dans un rêve : les bruits étaient tamisés, les distances n'étaient plus les mêmes, tout était flou. Puis des hommes sortirent du rocher, parés de coiffes de plumes superposées, à leurs cous des colliers où les dents des cochons en demi-lune s'emboîtaient. Palik réussit à dire :
>
> Ce sont des esprits de grands chasseurs. Regarde les porcs qu'ils ont dans leurs filets. Regarde les trophées qui ornent leurs corps. De quel monde viennent-ils ?
>
> Ensemble, ils entrèrent dans le rocher, suivirent le long chemin qui s'enfonçait dans la terre. Le tunnel déboucha sur la place d'un village où se dressait la maison des hommes.

[338] Godin, 2009, p 111.

Personne n'était là pour les empêcher de pénétrer dans le lieu sacré. Au centre de l'unique pièce se trouvaient de magnifiques tambours décorés, chacun avait une poignée. Il y avait également des flûtes de bambou, des masques ovales suspendus aux poutres, finement tressés, teintés de rouge, d'ocre jaune.

Palik prit un tambour sur lequel deux têtes sculptées étaient ornées de frises aux motifs triangulaires et commença à jouer. Deux splendides femmes portant des ignames dans des paniers apparurent en bas de la maison des hommes. Il joua encore, elles approchèrent jusqu'à l'entrée. Pana demanda :

Qui êtes-vous ?

Elles se regardèrent l'une l'autre et répondirent en chœur :

Vos femmes !

Les deux amis n'en croyaient pas leurs oreilles ! Leurs cœurs bondirent. Voici une réponse des plus claires dans ce monde vaporeux. Aucune femme de leur monde n'avait été jusqu'alors aussi directe. Ils les considérèrent : elles avaient les épaules droites et les hanches rebondies, portaient de lourds paniers remplies de belles victuailles- signe que leur jardin était prospère. Repensant aux innombrables porcs emmenés par les chasseurs, ils virent là l'opportunité de rester dans un pays où abondance et plaisirs se conjuguaient à merveille.

Nous voulons bien rester en votre compagnie et dans votre monde ! Je n'ai plus aucune envie de retrouver ma forêt ! asséna Palik.

Mais vos ongles ne sont pas noirs, les chasseurs les verront et ils vous tueront. Et quand on meurt au pays des morts, nul ne peut décrire le pays dans lequel vous irez.

Avec stupeur, ils comprirent où ils se trouvaient. Pris de panique, ils décidèrent de repartir. Les femmes les guidèrent pour retrouver leur chemin. Elles leur donnèrent le tambour, des flûtes et des ignames au doux parfum pour la route. De nouveau dans le monde des vivants, Pana et Palik discutèrent.

Que veux-tu faire Palik ? Veux-tu rentrer chez nous ?

Non, je veux retourner auprès de nos femmes, dans ce monde où tout semble un rêve. Je veux retourner dans le monde des morts.

Je suis d'accord. Comme il n'y a qu'un moyen d'y rester, que nous faut-il faire ? Provoquer nos ennemis ?

Non, répondit Palik, nous n'arriverions pas entiers dans l'autre monde.

Alors attendons-nous les sorts des chamans ? questionna encore Pana.

Non, les nôtres sont trop puissants, ils nous guériraient.

Mais je n'ai pas envie d'attendre que mes jambes ne me portent plus pour retrouver ces deux beautés, s'exclama Pana.

Attends mon ami, j'ai une idée, et Palik lui exposa ce à quoi il pensait.

Arrivés chez eux, Palik et Pana entamèrent une étrange cérémonie. Palik offrit un porc à Pana et Pana offrit un porc à Palik. Chacun cuisina le sien, puis ils en distribuèrent les morceaux aux hommes du village.

Que préparez-vous ? demanda l'un des chamans. Pourquoi cuisiner deux porcs ? Quel est l'événement que vous voulez annoncer ?

Les deux amis restèrent silencieux et mangèrent leur porc accompagné d'une soupe de gingembre. Puis Palik et Pana se mirent de part et d'autre de la maison des hommes. Ils se lancèrent le gingembre à la figure. Les villageois s'étaient amassés pour les regarder. Personne ne comprenait. Palik et Pana prirent chacun une lance. Ils plantèrent le manche dans le sol en les croisant. Ils appuyèrent chacun leur poitrine sur la pointe tranchante de celle-ci. Ils étaient face à face, les lances croisées entre eux deux. Ils se prirent les poignets l'un l'autre et, dans un même mouvement, tirèrent sur leurs bras. Les pointes des flèches pénétrèrent en même temps dans la poitrine de chacun et ensemble ils rendirent leur dernier souffle.

La foule fut horrifiée. On tenta de comprendre cette folie. Les chamans interrogèrent leurs rêves ; ceux-ci les guidèrent vers les flûtes, tambours et ignames rapportés et cachés dans les moustiquaires des défunts. Les chamans déposèrent discrètement le tout dans la maison des hommes. Ils auscultèrent ces objets venant d'un autre monde.

Dans ce monde-là, bien des plaisirs sont proposés, nos ancêtres y sont célébrés et ils nous reviennent par la voix des flûtes, le battement du cœur des tambours, par ces ignames qu'ils ont nourries sous la terre. Nos deux amis Palik et Pana ont vu ce monde et en sont revenus les bras chargés de présents. Mais notre monde à nous n'a pas les mêmes couleurs, les mêmes odeurs. Ils ont fait un choix et bienheureux celui qui, en ce pays, peut choisir qui le tuera et où il vivra.

Ainsi, tambours, flûtes et ignames odorantes restèrent sur la terre et devinrent sacrés, réservés aux cérémonies. Pour les plus belles ignames, on confectionna des masques, et les premiers furent à l'effigie des deux amis. »[339]

[339] Ripoll 2015, p 53-62.

Ce mythe est très intéressant à plusieurs niveaux. Tout d'abord il présente de nombreuses figures du double. Les deux amis, Palik et Pana, sont présentés comme des doubles, presque des jumeaux (comme l'indiquent leurs deux noms à la sonorité proche « Palik » et « Pana », caractéristique que l'on retrouve souvent chez les jumeaux) : « Amis depuis l'enfance, ils ne faisaient rien l'un sans l'autre ». Leur expérience consistant à passer dans l'autre monde (marqué par la « brume », puis la descente par un long tunnel sous terre) est une expérience commune : « Ensemble, ils entrèrent dans le rocher ». Mais ce voyage est également marqué par la découverte du sacré et des objets qui y sont associés. Les deux amis dans le monde des vivants connaissent les chamans et la maison des hommes[340]. Mais ces maisons, jalousement gardées, sont vides. Dans le monde des morts, ils accèdent à la maison des hommes sans problème, ils subissent donc une forme d'initiation puisqu'ils sont autorisés à voir ce qui est caché en temps normal : « Personne n'était là pour les empêcher de pénétrer dans le lieu sacré. » Et que voient-ils ? Des tambours, des flûtes nasales (qui représentent la voix des morts) et les masques à ignames : « des masques ovales suspendus aux poutres, finement tressés, teintés de rouge, d'ocre jaune. » Précisons qu'apparemment les vivants ne connaissent pas encore l'igname, qui sera rapportée par les deux amis. Mais pénétrer de tels secrets implique obligatoirement un prix à payer en retour. En se mettant à jouer du tambour, « tambour sur lequel deux têtes sculptées étaient ornées de frises aux motifs triangulaires »[341], Palik accomplit un acte d'allégeance qui le lie (et par conséquent lie également Pana) au monde des morts de manière irrémédiable, comme Perséphone goûtant à une grenade dans le royaume d'Hadès. Cette musique a pour conséquence de faire apparaître deux doubles féminins, symboles de fécondité et d'abondance (leurs hanches sont rebondies et leurs jardins fertiles). Elles portent des ignames, qui sont les doubles végétaux des deux amis. Pour marquer cette identification, elles indiquent sans détour qui elles sont « Vos femmes ». Les deux amis (qui n'ont toujours pas compris où ils sont) désirent rester dans ce monde, mais les deux femmes émettent une réserve : « vos ongles ne sont pas noirs ». Apparemment, la couleur des ongles trahit leur statut d'hommes vivants, ce qui signifie que la dernière étape de l'initiation pour rejoindre ce monde est la mort dans le monde des vivants. Pris de panique, les deux amis désirent retourner chez eux, mais les femmes leur donnent les flûtes, les tambours

[340] Centre de la vie rituelle et artistique de la communauté, la maison des hommes, ou maison cérémonielle, ou maison des esprits, servait de résidence commune aux hommes initiés, accueillait les danses rituelles et conservait les objets sculptés et peints qui constituaient le noyau central des relations sociales entre les hommes et les êtres surnaturels. Dans les maisons rituelles du Golfe de Papouasie, on conservait les crânes des ancêtres ainsi que ceux des ennemis et d'animaux totémiques. C'est également là que sont conservés les instruments de musique, les masques et les « planches » ou tablettes, représentant des esprits. Les planches de chaque clan étaient au nombre de deux, la planche féminine plus petite et à côté, la planche masculine plus grande.

[341] Ces deux têtes représentent vraisemblablement les deux héros, accédant à leur statut d'initié.

et les ignames, dont la fonction sacrée sera d'établir un lien entre le monde des vivants et le monde des morts grâce aux objets. Sur le chemin du retour, les deux héros prennent leur décision de se suicider pour retourner au monde des morts. Puis ils mettent au point une cérémonie qui sera la première cérémonie de deuil et au cours de laquelle ils ne feront que réaffirmer leur statut de doubles : chacun offre un porc à l'autre et le cuisine. Puis ils se rendent à la maison des hommes et se placent de manière symétrique : « Puis Palik et Pana se mirent de part et d'autre de la maison des hommes. Ils se lancèrent le gingembre à la figure. » Le geste de défi semble destiné à justifier la future mise à mort réciproque. Le récit du suicide marque la fusion dans la mort des deux doubles : « Ils plantèrent le manche dans le sol en les croisant. Ils appuyèrent chacun leur poitrine sur la pointe tranchante de celle-ci. Ils étaient face à face, les lances croisées entre eux deux. Ils se prirent les poignets l'un l'autre et, dans un même mouvement, tirèrent sur leurs bras. Les pointes des flèches pénétrèrent en même temps dans la poitrine de chacun et ensemble ils rendirent leur dernier souffle. » Face à cet acte incompréhensible, les chamans perçoivent l'importance sacrée de cette cérémonie. Par leurs rêves ils découvrent les objets sacrés qui vont venir pallier l'absence des deux héros, ils les cachent dans la maison des hommes et en percent le secret : « Dans ce monde-là, bien des plaisirs sont proposés, nos ancêtres y sont célébrés et ils nous reviennent par la voix des flûtes, le battement du cœur des tambours, par ces ignames qu'ils ont nourries sous la terre. » Le lien entre le monde des morts et le monde des vivants est établi par les flûtes et les tambours. Quant à l'igname « qu'ils ont nourries sous la terre », elle est le double infernal et inversé de l'homme. C'est pourquoi elle mérite son masque : « Ainsi, tambours, flûtes et ignames odorantes restèrent sur la terre et devinrent sacrés, réservés aux cérémonies. Pour les plus belles ignames, on confectionna des masques, et les premiers furent à l'effigie des deux amis. »



**Figures 64 : masques à ignames contemporains. Collection personnelle de l'auteur.** Photos J. Thomas Lasnel.



Mais l'igname, si elle reste le végétal le plus fusionnel avec l'homme, n'est pas la seule plante qui établit une « continuité morale et physique entre humain et non-humains. »[342] Dans un mythe du Détroit de Torrès en Papouasie-Nouvelle-Guinée, le héros Upi est associé à un autre double végétal, le bambou[343]. Une réelle fusion s'opère entre eux. Dans la première partie du mythe, on retrouve le parcours initiatique classique : le héros tout bébé est accidentellement perdu par sa mère (« une rafale décroche le panier qui s'en va tomber au loin »), puis adopté par un couple sans enfant qui passait par hasard. Mais les guerriers de leur village s'emparent de l'enfant (il n'est pas du clan donc ils peuvent disposer de lui comme d'un prisonnier de guerre) et le torturent en lui transperçant jambes et bras, mais sans le tuer. L'enfant grandit, captif et torturé, mais cependant soigné et nourri par sa mère adoptive qui ne peut arrêter son supplice. Ce passage est vraisemblablement une image dégradée de l'initiation, puisque le garçon est isolé de sa famille, soumis à des blessures physiques douloureuses mais non mortelles perpétrées par des guerriers, figures de l'autorité masculine. La situation change quand le garçon devient un adulte et prépare sa vengeance. Il va subir une métamorphose, qui est, nous le verrons, une image de l'initiation réussie.

> « Un matin, les hommes s'étant encore amusés de l'enfant, s'enfoncent dans les bois, puis lancent encore leurs sagaies sur lui. Son père adoptif vient le voir ; Upi devenu grand garçon maintenant lui dit :
>
> Dénoue mes cordes ; quand vous dormirez, je m'en irai.
>
> L'homme le libère et pendant que tout le monde est assoupi, l'enfant s'enfuit. Courant les bois, Upi rencontre une petite maison, y entre et y trouve deux cadavres. Il leur tranche la tête, la lave et après avoir posé des herbes magiques sur les crânes, il s'adresse à eux :
>
> Il y a des hommes qui me transpercent tous les jours ; vous deux, indiquez-moi la bonne route.

[342] Nous avons vu précédemment le cas du pendant féminin de l'igname, la noix de coco.

[343] Très utilisé dans le monde mélanésien, le bambou est toujours associé au sacré : il sert à faire des flûtes, des bambous gravés de protection et, ce qui nous intéresse davantage, il sert de contenant pour des herbes magiques. On retrouve cette fonction dans le récit kanak : « Pourquoi l'oiseau Mben se nourrit d'excréments » : « Kawangwa leur confie les deux bouts de bambou *pwêon*, leur disant : « Eh vous, voici deux bambous, servant à faire de la magie. Un héritage. Si vous voulez de l'argent, vous n'avez qu'à taper sur ce bambou. Si vous voulez planter, vous n'avez qu'à taper avec dans le fond de la vallée. », in *Littérature orale*, 1986, p 138.

Va dans cette direction, tu trouveras une espèce particulière de bambou qui comme toi s'appelle Upi et qui pousse par là. Tu t'en approcheras, tu briseras du talon la base de la tige, le bambou se fendra et tu entreras dans le bambou ; bientôt cet Upi-là prendra soin de toi.

Vous n'avez plus rien à me dire ? Je me mets en chemin.

Lui, il va. Tout se passe comme l'ont annoncé les crânes et après avoir pénétré dans le bambou, Upi en sort un moment et fait du feu auprès de lui.

Les hommes du village s'apercevant le lendemain qu'Upi s'est enfui suspectent ses parents de l'avoir aidé à s'échapper.

Nous n'y sommes pour rien, il s'est sauvé tout seul.

Les deux guerriers se munissent de leur arc, de leurs flèches et partent à la recherche d'Upi dans les bois accompagnés d'une suite nombreuse. Ils aperçoivent les traces de sang laissées par Upi lorsqu'il a transporté les crânes de la maison à la rivière. Dans la maison, ils trouvent les crânes, voient qu'ils ont été utilisés pour la divination. Ils repartent. Manalbau et Sasalkasi en voyant Upi :

Nous te voyons, nous allons te tuer !

Très bien, tuez-moi !

Les deux hommes s'approchent. Upi frappe le bambou, le bambou s'ouvre. Upi s'y introduit, le bambou se referme. Le bambou s'élance, bondit et ses feuilles livrent bataille aux hommes et les tuent. Aucun ne revient chez lui. Upi le garçon, dans son armure, n'a pas bougé, Upi le bambou veille à tout. Le bambou se redresse, le sang des hommes tués dégoutte des feuilles et remplit plusieurs coquillages qui se trouvent sur le sol. Upi le bambou bondit de nouveau, pèle tous les hommes et dépose toutes les peaux l'une près de l'autre ; puis il tranche toutes les têtes et les range près de lui. Les feuilles balaient au loin le corps des hommes.

Depuis ce jour, les bambous poussent dans les clairières, sans taillis sous leurs tiges. Les quelques hommes encore vivants du village viennent voir Upi.

Tu as tué des hommes de chez nous ?

Oui, et je vais vous tuer également, camarades. Aucun d'entre vous ne rentrera chez vous.

De nouveau, il rentre dans son bambou qui bondit et dont les feuilles transpercent tous les hommes. Tous sont tués, et le sang du massacre est de nouveau recueilli dans les coquillages. Upi sort de son bambou et retourne vers les deux crânes pour leur faire le récit des événements.

Que dites-vous pour finir ?

C'est bien ; pour terminer, tu vas aller près des bambous, les fendre tous de ton talon, et bientôt les femmes viendront ; tu les prendras toutes : elles seront à toi.

Quand il a fini de fendre tous les bambous, les femmes arrivent et il les prend toutes et revient à son village avec elles. Et il s'adresse à son père adoptif :

Prends toutes ces femmes, enferme-les dans ta maison, viens avec moi ; nous deux, nous allons retrouver ma mère.

Upi et son père se dirigent vers la maison de la mère, la maison est vide, la mère est partie jardiner. Aussi rentrent-ils dans la maison ; ils s'allongent et font semblant de dormir. Quand la mère rentre du jardin, elle pose son panier, s'étonne que sa porte ait été ouverte. Elle entre. Upi la voit.

Te voici ma mère !

Quel est ton nom ?

Mon nom ? Upi !

Sa mère le saisit et sanglote.

Je t'ai cherché partout, je ne t'ai pas trouvé, je ne pouvais pas crier tant ma gorge était sèche.

Upi se met en quête d'une grande maison dans le village et proclame qu'il veut vivre là. Upi donne à son père adoptif toutes les veuves qui ont eu des enfants. Il garde toutes les jeunes filles et les jeunes femmes pour lui. »[344]

Dans ce mythe, le jeune garçon devenu adulte décide de devenir un adulte et un guerrier accompli. Pour ce faire, lui, l'orphelin doit retrouver le lien avec ses ancêtres. C'est le rôle que tiendront les deux cadavres, qui représentent ici les parents biologiques perdus. Upi leur rend les hommages funéraires qu'il leur doit, notamment en récupérant les crânes et des ancêtres et en les rendant « actifs » grâce aux plantes magiques. Une fois reliée à ses ancêtres (« vous deux, indiquez-moi la bonne route »), il peut devenir lui-même et rencontrer son « double bambou », celui qui porte le même nom : « tu trouveras une espèce particulière de bambou qui comme toi s'appelle Upi et qui pousse par là. Tu t'en approcheras, tu briseras du talon la base de la tige, le bambou se fendra et tu entreras dans le bambou ; bientôt cet Upi-là prendra soin de toi. » Nous assistons à une véritable fusion entre Upi-humain et Upi bambou,

[344] Bounoure Micheline et Vincent, 2006, p 54 à 57.

puisque Upi-humain « entre » dans Upi-bambou, qui devient pour lui comme une « peau »[345] et comme une armure. Ainsi paré, Upi double va pouvoir accomplir sa vengeance envers les hommes qui l'ont tourmenté, mais aussi finir son initiation qui fera de lui un adulte et un guerrier accompli : il va tuer et couper la tête de ses ennemis : « Upi frappe le bambou, le bambou s'ouvre. Upi s'y introduit, le bambou se referme. Le bambou s'élance, bondit et ses feuilles livrent bataille aux hommes et les tuent. Aucun ne revient chez lui. Upi le garçon, dans son armure, n'a pas bougé, Upi le bambou veille à tout. Le bambou se redresse, le sang des hommes tués dégoutte des feuilles et remplit plusieurs coquillages qui se trouvent sur le sol. Upi le bambou bondit de nouveau, pèle tous les hommes et dépose toutes les peaux l'une près de l'autre ; puis il tranche toutes les têtes et les range près de lui. Les feuilles balaient au loin le corps des hommes. » Désormais, il est Upi, le « bambou qui bondit et dont les feuilles transpercent tous les hommes ». Mais il a besoin pour achever complètement son initiation de voir cette double identité reconnue par sa mère adoptive :

> « Te voici ma mère !
>
> Quel est ton nom ?
>
> Mon nom ? Upi ! »

A partir de là, une fois les crânes consultés une dernière fois, Upi-humain-bambou va grâce à eux fonder un clan. Les bambous vont faire venir à lui toutes les femmes du village dont il a massacré les hommes. Il va les partager avec son père adoptif et assurer la prospérité du clan.

Nous terminerons par un dernier mythe papou, de Sulka en Nouvelle-Bretagne, qui a connu de nombreuses variations. Il s'agit d'un double végétal, la Dracéna, très voisine de la cordyline. Cette dernière, « évoque tout ce qui est en rapport avec le mythe d'origine et le sacré[…]dans la majeure partie des îles du Pacifique, cet arbuste est planté au voisinage des habitations, autour des champs et des sépultures. »[346] Ici la dracena s'incarne en être humain, double-jumeau du jeune héros.

> « Là vivaient deux ogres mokpelpel, Kanmameing et sa femme Lelmul, qui mangeaient des hommes. Comme les gens redoutaient à la fin d'être tous dévorés, ils décidèrent de s'expatrier. Ils prirent leurs pirogues et s'en allèrent.

[345] Rappelons que la « peau » est souvent en Mélanésie l'image qui désigne le masque.
[346] *Guide des plantes du chemin kanak*, 1998, p 48-49.

Une femme du nom de Tamus, qui était prête d'enfanter, voulait aussi partir pour l'étranger avec ces gens. Mais personne ne s'en chargea. Elle se cramponna à une pirogue, mais on la repoussa en lui criant :

Pendant le voyage, tu ne seras pour nous qu'une charge, car l'heure de ton accouchement est très proche.

Tristement, elle revint à la nage jusqu'à la côte et se construisit une petite case parmi les herbes hautes. Là, elle enfanta un fils. Quand il fut plus grand, elle le laissait dans la case pendant qu'elle allait travailler. Elle lui ordonna de ne jamais parler ou rire pour que les deux mokpelpel ne l'entendent pas ni ne viennent le dévorer.

Un jour, comme Tamus était allée au travail, elle avait donné à son fils un brin de dracena en guise de jouet. Le garçon le considéra un moment.

Que faut-il que je fasse maintenant de cette plante ? En ferai-je mon frère ou mon cousin ?

A ces mots, il tint le rameau derrière lui dans son dos. C'est alors qu'il sentit quelque chose qui lui grattait les mains. Il regarda autour de lui et découvrit derrière lui un joli garçon. Tous les deux se regardèrent avec confusion, puis se mirent à bavarder. Quand la mère entendit la conversation, elle supposa que son fils parlait tout seul.

- Tais-toi donc, sinon les deux mokpelpel arrivent et nous dévorent. Il nomma son cousin Pupal, comme s'appelait l'espèce de dracena d'où il était sorti. Pupal devait se cacher pour que Tamus ne le voie pas :

- Mère, je vais faire une cloison dans la case. Tu pourras habiter dans une moitié pendant que j'habiterai dans l'autre.

- Soit.

Les deux garçons divisèrent alors la case.

Mère, j'ai faim, donne-moi de la canne à sucre et des bananes.

La mère donne ce qu'on lui avait demandé. Quand les deux garçons mâchèrent la canne à sucre et que la mère entendit les claquements de langue :

Mon fils, que t'arrive-t-il ? J'entends de bien grands claquements de langue.

Je suis seul, ma mère, et c'est moi seul qui donne de grands coups de langue.

Et quand tous deux se mirent à boire, la mère entendit des coups de gosier extraordinaires. Son fils affirma toujours qu'il faisait ce vacarme tout seul. Ainsi passa un temps, sans que la mère sache rien de la présence de Pupal. La mère accéda à la demande de son fils de planter un

jardin. Au travail tous les deux pouvaient bavarder et rire au gré de leur cœur. Un jour quand Tamus porta le goûter au jardin, à son grand étonnement, elle aperçut le joli garçon. Émerveillée :

Qui est-ce là ? D'où vient-il ?

Mère, te souviens-tu encore du rameau de dracena Pupal que tu me donnas un jour pour jouer ? De cette plante est sorti ce joli jeune homme. »[347]

Dans cette première partie du mythe, la mère se retrouve dans une situation que l'on retrouve dans d'autres mythes océaniens. On ignore l'identité du père. La situation exige un exil. Parfois la mère quitte sa tribu d'origine et part par la mer. Parfois comme ici, elle est abandonnée par les autres car elle a un handicap (ici elle est enceinte, parfois elle est trop vieille). En général, elle donne naissance à des jumeaux qui rétablissent l'équilibre (ici le problème vient des deux ogres) et fondent un clan. Dans notre mythe, le jumeau est végétal et apparaît dans un second temps : « Que faut-il que je fasse maintenant de cette plante ? En ferai-je mon frère ou mon cousin ? ». Les deux « cousins » partagent tout : nourriture, travail, jeux. Le seul à posséder un nom est le frère-dracena qui s'appelle « Pupal ». Le frère-humain reste anonyme alors que sa mère s'appelle Tamus, il n'existe qu'à travers ses doubles : il est le fils de Tamus et le cousin de Pupal. A présent qu'ils sont deux, les « frères » vont pouvoir (et c'est la seconde partie du mythe) lutter contre le couple d'ogres : « Les deux garçons décidèrent en effet de tuer les deux mokpelpel et prirent en secret toutes leurs dispositions. »[348]Pour cela, les deux cousins commencent par recréer un espace sacré, l'abandon du village ayant entraîné un retour à la sauvagerie bestiale, incarnée par les ogres : « D'abord ils construisirent une maison d'habitation pour Tamus et une maison des hommes pour eux-mêmes. »[349]Au terme d'un combat où chaque cousin tue un monstre, ils décident de prévenir les gens qui ont abandonné le village et Tamus. Ces derniers reviennent, mais les cousins, mus par un esprit de vengeance, les empêchent d'accoster. Finalement, et pour éviter de créer un nouveau déséquilibre, le fils de Tamus (et son double végétal) « abandonne ses pensées de vengeance et les autorise à entrer dans le territoire des ancêtres ». Le fils de Tamus a donc besoin de son double Pupal pour acquérir son identité de héros

[347] Bounoure, 2006, « Les ogres Mokpelpel », p 127-129.
[348] Ibid. p 129.
[349] Ibid. p 129.

civilisateur tueur de monstres et assurer la pérennité de son clan (comme Romulus a besoin de Rémus pour fonder Rome).

Le mythe de Sulka des ogres Mokpelpel en rappelle un autre, des Iles Salomon cette fois, le mythe de Kukuporo, qui évoque à la fois des éléments du mythe de Sulka et des éléments du mythe d'Upi. On retrouve un double bambou, et un détail postural lors de la naissance de Pupal.

> « La légende de Kukuporo raconte comment, sur l'île de Simbo, un anneau *barava* a été donné aux hommes par les dieux. Une femme, Ngguamali vivait à Sisoro avec son fils Resana, âgé de quatre ans. Il se mit à crier sans qu'elle puisse l'arrêter. Soudain ses pleurs cessèrent et un bambou se mit à croître juste en face de la maison, qui, tout d'un coup, s'ouvrit, un cri d'enfant retentit, et un bébé apparut. Ngguamali prit son parapluie, car le ciel était sombre, et courut à la plage où elle baigna le bébé. Alors qu'elle demandait à Resana pour protéger le petit d'une averse, d'aller chercher son parapluie qui avait disparu, celui-ci trouva à la place un objet circulaire, connu depuis sous le nom de *kukuporo* et de la forme d'une « custom money » des gens de l'Ouest. Au-dessus se trouvaient sculptés deux garçons, dos à dos, avec une ombrelle au-dessus de leurs têtes[350]. Quand Resana le trouva, il cria « nggua mbakia », ce qui signifie « ma monnaie » ou plutôt « ma monnaie coutumière ». Comme Ngguamali ne trouvait toujours pas son parapluie, elle rentra à la maison avec le *kukuporo* qui fut transmis ensuite de génération en génération.
>
> L'enfant Nggua mbakia né du bambou grandit et se maria, eut des enfants et à chaque nouvel enfant une nouvelle tige sortait du bambou. Quand un descendant mourait, une tige mourait aussi. Les tiges représentaient les tribus nées de cet homme Nggua mbakia. »[351]

La position des « deux garçons, dos à dos » rappelle la naissance de Pupal : « À ces mots, il tint le rameau derrière lui dans son dos. C'est alors qu'il sentit quelque chose qui lui grattait les mains. Il regarda autour de lui et découvrit derrière lui un joli garçon. » Cette position est caractéristique de nombreux objets en Mélanésie, notamment sur les monnaies des Salomons. Elle marque l'importance des figures du double sous toutes ses formes. Dans le mythe de Kukuporo, comme dans le mythe d'Upi, le double végétal naît du bambou. Dans les deux cas, ils sont à l'origine d'un clan. La fusion totémique humain-végétal est clairement

[350] Voir figure 65.
[351] Lancrenon et Zanette, 2011, p 221.

établie : « à chaque nouvel enfant une nouvelle tige sortait du bambou. Quand un descendant mourait, une tige mourait aussi. Les tiges représentaient les tribus nées de cet homme Nggua mbakia. »

De nombreuses monnaies, appelées « anneaux *barava* » représentent ces deux figures de doubles dos à dos. Arrêtons-nous particulièrement sur l'analyse de l'une d'elles.

L'« anneau *barava* » qui nous occupe est contemporain, de type « Zaru », provenant des Iles Salomon. Il est façonné dans du bénitier fossilisé. Ces anneaux proviennent exclusivement de l'Ouest des Salomon et sont emblématiques de l'art du Pacifique. Ce sont des objets de prestige, échangés lors de cérémonies.

On qualifie ces objets de « monnaies », au sens que lui donne l'ethnologue Daniel de Coppet : « une émanation de l'humain rendant visible les relations qui unissent les hommes ». La symbolique des monnaies varie considérablement d'un endroit à l'autre dans le Pacifique, mais on peut tout de même dégager certaines constances. Il s'agit d'un objet, reflet d'un certain savoir-faire d'un peuple. Il participe d'un vaste système d'échange, qui permet la circulation de ces objets. Il s'accompagne d'une idée de puissance et de prestige. Il est toujours lié à une forme de magie et de spiritualité, car il représente les Ancêtres. Il fait l'objet de cérémonies et de rituels très précis.

Les anneaux *barava* de type « Zaru » font partie des monnaies sur lesquelles on a le moins de renseignements. Le rituel les accompagnant étant secret, caché aux non-initiés et aux blancs, leur signification s'est perdue. Les actuels habitants des Iles Salomon les utilisent lors des cérémonies de mariage, mais les découvertes archéologiques les associent plutôt à des rites funéraires. Au dessus d'un unique anneau épais, se trouvent deux personnages de profil, dos à dos (figure 66). Selon certains chercheurs, ce sont des esprits d'ancêtres, et leur position peut rappeler une position mortuaire ancestrale, coudes sous le menton, genoux repliés. D'après les catégories de l'imaginaire déterminées par Gilbert Durand[352], cet objet appartiendrait plutôt au régime nocturne mystique (la tombe, le désordre). Il est particulièrement intéressant de constater que l'usage contemporain place cet objet dans le régime inverse, dans le rôle qu'il joue dans les cérémonies de mariage, c'est-à-dire en régime diurne. On retrouve dans le mythe de Kukuporo déjà évoqué les trois caractéristiques du mythe selon Couloubaritsis[353] : une narration, une localisation géographique et l'ancrage généalogique. Nous pouvons y ajouter la dimension sacrée puisque l'anneau est donné aux

[352] Durand, 2016.
[353] Couloubaritsis, 1992, p. 267-269, voir introduction p 13.

hommes par les Dieux. Si nous nous attachons à la figure du double, présente sur la monnaie, il s'agit bien de deux « frères » l'un étant le double « végétal » (bambou) de l'autre. Cette fraternité est scellée par la monnaie, qui la représente : deux êtres semblables (sans différence d'âge), dos à dos. Resana, en reconnaissant l'objet comme lui appartenant « ma monnaie coutumière » reconnaît son double qui sera nommé du nom de la monnaie : « l'enfant Nggua mbakia ». Le double est à la fois végétal et minéral (monnaie). On passe alors selon moi à un régime nocturne synthétique, c'est-à-dire quelque chose qui permet de dépasser les contraires et les oppositions, qui est de l'ordre du passage, de la circulation, ce qui est le rôle de la monnaie. Le mythe dit que le *kukuporo* sera transmis de génération en génération, comme l'enfant bambou devient le fondateur d'un clan dont sont issues de nombreuses tribus.

**Figure 65 :**

**Le « parapluie » des Salomon, île de Vanikoro,** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 166.





**Figure 66 : anneau barava contemporain des Salomon correspondant à la légende de Kukuporo , deux garçons dos à dos avec une ombrelle au dessus de la tête,** dans *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie* de Eric Lancrenon et Didier Zanette, Éditions Au vent des îles, Tahiti, 2011, p 221.




**Figure 67 :**
**Hermès bicéphale de Fréjus.**

Source : https://aibl.fr/seances/sculptures-de-la-gaule-romaine-frejus/

Nous pourrions mettre cet objet en relation avec un objet issu de la culture antique : l'Hermès bicéphale de Fréjus (figure 67). La position des deux personnages est comparable, car ils sont dos à dos.

À gauche un jeune faune aux attributs caprins et à droite un profil masculin barbu associé parfois à Dionysos. Ce motif se retrouve fréquemment sur des pièces de monnaie de diverses époques. On trouve une première opposition jeunesse/ âge mûr. Mais à l'époque romaine, on y voit aussi un sens religieux : l'homme et son double divin.[354]

Hermès est également un dieu de la circulation, qui préside aux échanges, mais aussi psychopompe, qui fréquente aussi bien le monde des hommes que celui des Dieux et notamment les Enfers. Il est lui-même issu de la jonction des contraires : son père est Zeus, le lumineux et sa mère est Maia, logée dans une caverne. En même temps, il en permet le dépassement, il est le dieu médiateur qui conjoint ce qui est essentiellement séparé, comme lorsqu'il guide le vieux Priam jusqu'à la tente d'Achille où se trouve le cadavre de son fils mort. Dieu de la santé et passeur vers le monde des morts, il incarne parfaitement le nocturne synthétique.

L'Hermès à deux visages, à l'époque romaine était interprété dans son sens ésotérique, il était lié aux cérémonies d'initiation, comme Janus, auquel il était associé. Hermès est également une figure emblématique du nocturne synthétique. Dans la Grèce archaïque, il est qualifié de *triképhalos* à trois têtes, ce qui marque le dépassement d'une simple opposition des contraires. Dieu des carrefours, de la croisée des chemins, il est associé dans l'Antiquité à Hécate et à Janus, divinités doubles, voire triples également.

Si on rapproche les deux objets, la monnaie et le buste d'Hermès, ce sont tous les deux des symboles liés à la circulation. Il est très frappant de voir que la définition de la fonction complexe d'Hermès, recoupe exactement la fonction des monnaies dans le Pacifique. Ce sont des objets en lien avec une certaine forme de commerce (Hermès était le dieu des commerçants), chaque monnaie ayant une valeur liée au lieu, à la circonstance et à son matériau de fabrication. Ils symbolisent les relations entre les hommes (Hermès est la divinité des carrefours). Ils ont également une forte connotation spirituelle, religieuse et sont toujours présents au cours des initiations (Hermès préside les initiations). Enfin, la fonction la plus connue des monnaies est liée aux cérémonies funéraires, et on sait à quel point Hermès est un

[354] Cf. Marcadé, 1951, p. 596-624.

dieu important à ce niveau-là. Comme Janus, Diane ou Hécate, Hermès assume des fonctions liées aux deux extrêmes, la vie et la mort, sans que cela pose le moindre problème, car ils sont des divinités de la synthèse des contraires. C'est leur dualité, voire leur triplicité, qui caractérisent ces divinités. Ils sont physiquement doubles et symboliquement triples.

Sur les monnaies mélanésiennes, on retrouve la même complexité. Ce sont deux êtres dos à dos que l'on retrouve, mais sur certaines monnaies, ils sont trois (le troisième étant un personnage de face entre les deux autres, voire quatre (deux couples dos à dos). Nous n'avons pas parlé de la symbolique de l'anneau en Mélanésie, car là aussi elle est sujet à controverses : certains, guidés par la place de ces monnaies dans les tombes, y voyaient un espace de circulation de l'esprit du mort. Le *mana* du mort devait passer par ce chemin pour rejoindre les ancêtres. D'autres y voient un cercle qui marque l'union du clan. Pourquoi ces interprétations s'excluraient-elles ? Cet objet est visiblement d'une symbolique très forte, puisqu'il est toujours fabriqué de nos jours, toujours utilisé et que sa fonction évolue. Pourquoi ne pas associer à ce cercle une symbolique qui rattacherait cette monnaie à ce qui fait sa fonction ? C'est un lien, quelque chose qui met en relation l'homme et le cosmos, la vie et la mort, les vivants et les esprits, le mariage et les cérémonies funéraires. Un cercle cosmique en quelque sorte. Le couple qui le surmonte a donc tout à fait sa place puisqu'il marque le double dans tous ses aspects : double végétal, biologique, ancestral et cosmique. Un double qui est en fait symboliquement triple par le dépassement des contraires, comme Hermès.

Mais la fusion avec la nature peut s'opérer encore d'autres manières et donner lieu à d'autres figures du double, à travers deux autres expériences intimement liées : la métamorphose et l'initiation.

*B. La métamorphose et l'initiation*

*- L'expérience de l'initiation*

Nous avons vu précédemment que ce qui compte pour un kanak, c'est le *kamo*, le « qui vivant », et que ce dernier n'a pas de contour, c'est un prédicat qui indique la vie. Leenhardt précise : « Lorsque cette jeunesse conte des légendes, elle parle de *kamo*, et le *kamo* vole, nage, disparaît sous terre, sans spécifier nécessairement s'il est tour à tour oiseau, poisson, défunt : le conteur suit le personnage dans ses aventures et celui-ci ne change pas d'état lorsqu'il change d'aspect. Il subit des métamorphoses […] Le canaque est accoutumé à la souplesse de ce terme *kamo*. Il lui permet de suivre le vivant au travers de toutes ces métamorphoses »[355]. Ainsi donc, pour un mélanésien l'identité n'est pas simplement double, elle est polymorphe et soumise à la métamorphose. La métamorphose devient à partir de ce moment la forme privilégiée qui permet d'absorber ce qui est différent, le processus qui permet à l'autre de devenir un « je ».

En quoi l'initiation en Mélanésie est-elle une expérience à travers laquelle la notion de double s'exprime ? Comment permet-elle à l'homme de trouver sa place au sein du cosmos et de la nature ? À travers quels mythes et objets rituels ?

Qu'est-ce qu'une initiation ? Ce terme vient du latin *inire*, « entrer dans ». Le mot grec pour « initiation », *muesis*, vient de *muo*, fermer. Le *myste* (même racine), c'est celui qui se ferme au monde profane, ou celui qui ferme les yeux et les ouvre à un monde intérieur, à un autre monde. Donc, il s'agit d'un rite de passage, un processus par lequel un novice accède à un statut spirituel ou social supérieur, en acquérant des connaissances nouvelles, ou en étant admis au sein d'une communauté religieuse, d'une société secrète ou d'un groupe d'initiés. Ce processus permet de quitter un état pour un autre, de devenir « autre » tout en restant soi-même, ce qui revient à se dédoubler, mais en admettant une évolution entre le premier et le deuxième état. On « meurt » symboliquement, pour mieux « renaître ». On est à la fois le même et différent. Mais on comprend qu'il s'agit d'un processus primordial dans l'acquisition d'une identité, quel qu'en soit le contexte. Les initiations sont donc liées à la symbolique de la

[355] ? Leenhardt, 1947, p 72, 73.

mort et de la résurrection. Elles sont associées à la notion de danger et de différence (les initiés portent des vêtements spécifiques, ou sont isolés).

Si l'on fait la synthèse des travaux des spécialistes de la question (Van Gennep, Jeanmaire, Eliade, Ries), on peut repérer trois catégories, qui ont en commun la notion de passage, et l'interdit sur la divulgation de ces rites de passage :

- les initiations tribales d'adolescents, passant du monde de l'enfance à celui de l'âge adulte, au moyen d'une retraite loin de leur ville ou de leur village, sous la direction d'éducateurs ambivalents (ils font peur, mais ils sont indispensables : ils sont la preuve que vie et mort sont liées et indissociables). Ces rituels s'inscrivent dans une socialisation, et tous les individus d'une classe d'âge doivent passer par eux.

- les mystères, ou initiations religieuses réservées à un petit nombre qui entre dans une secte, une société religieuse secrète (Eleusis, Isis, Dionysos). La Franc-maçonnerie en est un prolongement. Les rites permettent de passer de l'état de profane à celui d'initié. Il est interdit aux mystes de parler de leur initiation aux profanes. On peut y rattacher les initiations magiques, destinées à donner un pouvoir à celui qui les acquiert (il « lie » les puissances surnaturelles)

- les initiations professionnelles (le compagnonnage en est un prolongement). Elles forment des prêtres, des chamanes, des druides, des flamines, qui seront eux-mêmes les passeurs des futurs initiés. Elles forment également des guerriers intégrés dans une confrérie (comme les Templiers, qui sont à la fois des prêtres et des guerriers) et enfin des castes d'*artisans* (les forgerons, les tisserands), qui détiennent les secrets de la matière.

Cette définition est bien trop générale et axée sur le monde occidental (elle présente une vision dualiste qui sépare la vérité du monde profane) pour convenir au monde holiste mélanésien. En confrontant différentes initiations dans le monde, on peut cependant retenir un certain nombre de points intéressants dans l'initiation mélanésienne.

Tout d'abord, l'initiation a lieu dans un contexte où l'individu n'existe que par rapport à une communauté, ce qui lui permet à la fois d'acquérir une identité et une place au sein de cette dernière. En Nouvelle-Guinée, le corps humain est perçu au départ (chez les enfants), comme un composé de masculin et de féminin indifférencié, selon un dosage qui peut varier. L'initiation a pour rôle chez les jeunes garçons[356] d'augmenter la part de masculin et de

[356] Dans certains groupes, les femmes passent par des initiations, forment des sociétés secrètes et ont des grades hiérarchiques, système qui constitue un pendant des systèmes masculins, et dont les hommes sont exclus autant que les femmes le sont des systèmes masculins. Dans certaines populations, des ancêtres fondateurs sont des femmes.
Nous remarquerons au passage que le grec *téknon* (« enfant »), est de genre neutre, comme pour souligner cette phase indifférenciée dans l'Antiquité également. Je remercie Mireille Courrent pour cette précision.

diminuer la présence féminine, perçue comme une menace. Le jeune garçon initié devient un homme adulte, il passe du statut de fils d'une mère à celui de futur père d'un enfant. Au Sépik, on débarrasse le novice de sa substance maternelle par un certain nombre de rituels, souvent douloureux[357] : scarifications[358] (figures 68), saignées sur le pénis, la langue, le nez, vomissements, sudations. L'idée est de se « purger ».

[357] Précisons que si l'aspect douloureux des épreuves est commun à de nombreuses initiations dans le monde, la fonction de la souffrance varie considérablement. En Nouvelle-Guinée il s'agit de « vidanger » temporairement le corps de son élément féminin, chez les Indiens d'Amazonie, il s'agit au contraire de provoquer un état de semi inconscience permettant d'entrer en contact avec une autre réalité, de voir le « visage d'envers » d'êtres qui en temps normal n'apparaissent pas, ou seulement sous une forme non-humaine. Ici encore, l'initiation obéit à une volonté de connaissance positive et de sociabilité élargie, même si c'est dans un contexte très différent de la Nouvelle-Guinée.

[358] Les jeunes gens des villages Iatmul sont transformés en hommes à travers des cérémonies d'initiation dont le symbolisme s'inspire du crocodile, qui habite la rivière Sepik. Les pères des jeunes gens à initier font don de bétel et de nourriture aux initiateurs. Ceux-ci se préparent rituellement et ils construisent une clôture de branchages autour de la maison des hommes. Les jeunes gens s'étendent sur une pirogue renversée et des incisions leur sont faites sur le buste, le dos, les fesses avec des lames de bambou affilées, cependant qu'un oncle maternel s'applique à les réconforter. Suit une période de réclusion durant laquelle ils sont soumis à des traitements brutaux de la part des initiateurs. Après une nuit de danses, les jeunes gens à initier sont accompagnés par l'oncle maternel au sein de l'enclos sacré, où ils sont attaqués par les initiateurs. Les pères les protègent des coups les plus mauvais et les conduisent à défoncer une seconde clôture, derrière laquelle sont cachés des instruments de musique sacrés dont la connaissance est réservée aux hommes. Au bout de plusieurs mois, lorsque les blessures sont cicatrisées, les nouveaux hommes sont parés des insignes de la masculinité, cadeau de l'oncle maternel, et conduits dans l'espace public, où ils sont entourés des femmes qui les accueillent en dansant. Les cicatrices sur leur corps évoquent aussi bien les marques faites par les dents du crocodile que les protubérances et excroissances sur la peau de ce même animal. Elles manifestent à la fois l'unité des hommes qui ont partagé une même expérience d'initiation et le comportement féroce et prédateur désirable chez les guerriers.



**Figures 68 : en haut : un Iatmul avec des scarifications,** dans *Les Arts d'Océanie*, de Gnecci Ruscone, Éditions Hazan, 2007, p 287.



**En bas : un Iatmul avec des scarifications, Village Sawas de Marap.** Photos Christian Coiffier. Dans *L'Art océanien* de Baglione et Mélandri, Éditions Scala, 2007, p 54.

À l'inverse, le novice peut être « rempli » de substance masculine (par fellation ou sodomie) ou, selon les endroits, de gras de porc. Chez les Iatmul, les novices avalent des fragments broyés d'os d'ancêtres. Par conséquent, les rites initiatiques cherchent à transformer la composition sexuelle du corps masculin, afin de les affranchir du féminin. Mais

cet affranchissement n'est qu'une étape. Pour devenir père, l'homme doit s'inspirer du féminin, car c'est la plus haute expression de fécondité. C'est le second rôle de l'initiation masculine en Nouvelle-Guinée : s'approprier symboliquement la productivité du ventre maternel. La fécondité est donc commune aux hommes et aux femmes, physiologiquement pour les unes, collectivement pour les autres. Le genre n'est donc pas une essence comme en Occident. Il est toujours relatif et comprend l'autre (son « double ») en soi. C'est ce que Strathern appelle une personne « divisible »[359], *partible person*, c'est-à-dire que la composition interne de la personne (féminin, masculin) se modifie au cours des événements de la vie, en fonction des relations qui y sont impliquées. Le genre n'est donc pas une propriété, mais une capacité d'agir. On n'est homme ou femme que de manière relative par différenciation réciproque et complémentarité dans un certain contexte, où c'est l'un ou l'autre qui prime. Le rite initiatique, notamment par le biais des objets, cherche à prouver qu'être un contenant utérin peut être une capacité sociale masculine. L'homme se transforme de contenu en contenant, pour montrer qu'il peut devenir parturiant. Pendant l'initiation, les novices sont symboliquement dévorés par un crocodile en rentrant dans une vannerie gigantesque représentant le monstre dévoreur (figures 69 à 72). Ce dernier exprime la féminité virile. Il les dévore, les digère et ces derniers ressortent par son anus, ce qui constitue une renaissance.

Marilyn Strathern[360] analyse de manière très intéressante une cérémonie initiatique appelée *penis-and-flute-ceremony* chez les Sambia de Nouvelle-Guinée, où des flûtes étaient révélées aux novices et servaient de support à des pratiques de fellation entre les jeunes et leurs parrains plus âgés mais célibataires. Il y avait des flûtes mâles, longues et étroites, assimilées au pénis, et des flûtes femelles plus courtes et étroites, assimilées parfois au gland du pénis. Elles étaient toujours jouées par paires et les Sambia les appellaient « époux et épouses ». L'analogie était faite entre les flûtes et les pénis, qui allaient entrer dans la bouche. Plus tard, le sperme était associé au lait maternel et il était recommandé aux garçons de continuer à en consommer pour grandir. D'abord interprété comme le transfert de l'attachement maternel vers une activité homosexuelle, Strathern a une interprétation différente de ce rituel : pour elle, une forme unique (la flûte) représente à la fois le masculin et le féminin (le sperme et le lait), ce qui apprend aux garçons que le genre de l'organe dépend de la personne qui l'active et que c'est l'activation elle-même qui crée une distinction de genre : le novice vis-à-vis de son parrain plus âgé, agit comme une femme le ferait vis-à-vis

[359] Strathern, 1988, p 14.

[360] Ibid. p 212.

de son époux. Le genre n'est donc pas un attribut de personne, mais est déterminé par le type de relations mises en place au sein d'une action particulière. Ce sont les relations qui sont sexuées, ici la relation « nourricière » est de sexe opposé, les personnes alternant continuellement entre un état d'androgynie et un état d'incomplétude.



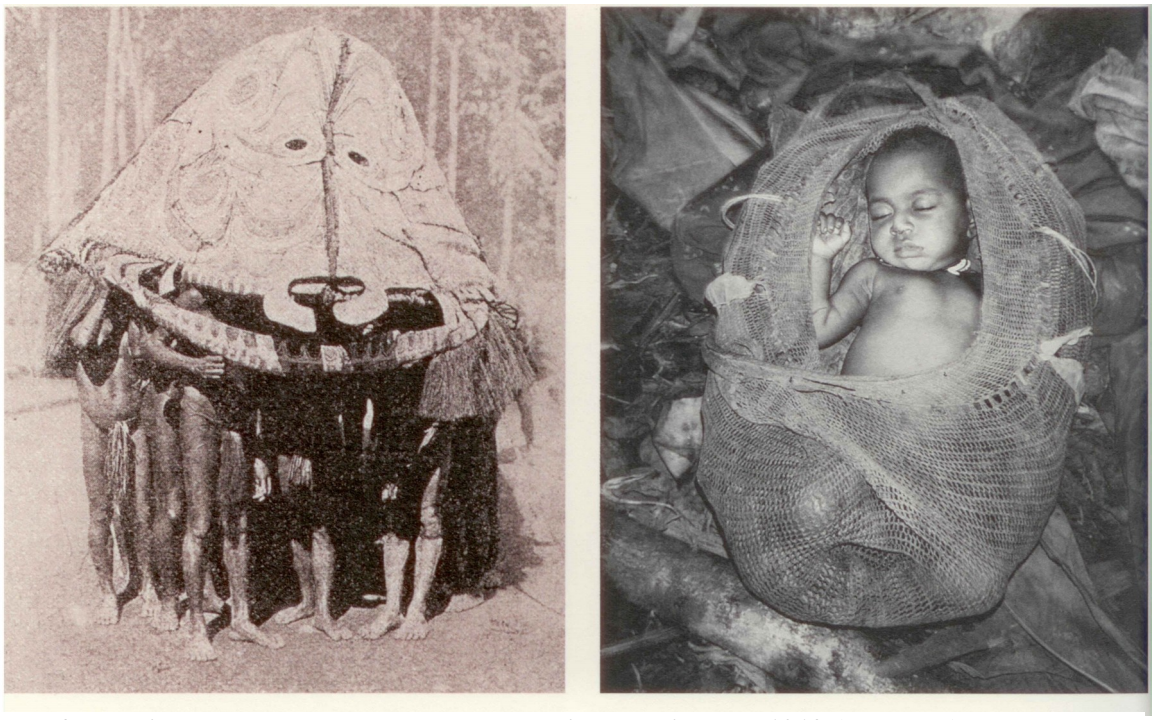
**Figure 69 : monstre de vannerie Kaiaimunu. Rivière Era, Golfe de Papouasie, 1930,** photo de Paul Wirz, dans *Qu'est-ce qu'un corps ?* sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 2006, p 142.



**Figures 70 : monstres de vannerie Kaiaimunu, population Namau, delta de la Purari, Golfe de Papouasie, 1922,** dans *Qu'est-ce qu'un corps ?* sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 2006, p 99.



**Figures 71 : Masques « crocodiles-mères » (jouxtant des crânes de crocodiles surmodelés à gauche), s'approchant des jeunes novices pour les dévorer** ; Bas Sépik, village de Kambrambo, 1930.



**Figures 72 : Novices rassemblés sous un masque d'écorce, iatmul, 1912 (à gauche). Bébé dans un filet « bilum », (à droite), symbole de l'enveloppement du ventre maternel (l'utérus est désigné par le mot « filet »),** dans *Qu'est-ce qu'un corps ?* sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 200, p 90.

Ainsi le clan paternel, par l'initiation, reprend le dessus par rapport au clan maternel, puisque c'est le masculin qui a fait renaître le novice au monde. Cependant, le clan maternel rééquilibre la situation (masculin et féminin, clans maternel et paternel ne sont pas en compétition mais dialoguent, leurs natures ne sont pas opposées mais communes et articulées), car c'est l'oncle maternel qui initie le novice et non le père. Ainsi la notion d'identité telle que nous la concevons en Occident, être soi-même par rapport à soi, perd toute signification. En effet, cette identité ne peut être que prise en charge collectivement (ce qui permet au passage au collectif de contrôler cette identité). Ce n'est pas un point de départ, c'est le fruit d'un processus de fabrication sociale, notamment par l'initiation et la force de différenciation positive de groupes sociaux.

Un mythe de la vallée Jupna dans le Golfe Huon de Papouasie-Nouvelle-Guinée, illustre cette fusion primordiale entre le masculin et le féminin :

> « Le vieux dit à son petit-fils :
>
> Va jusqu'à l'arbre Ware. Tu apercevras un calao assis dans la ramure. Tue-le, mais approche-toi assez près pour ne pas le manquer.
>
> Le calao n'est autre que le vieux lui-même qui dès le départ du jeune homme prend la forme de l'oiseau. Dès que la flèche l'a percé, il se change de nouveau en vieil homme de sorte que tout effrayé le jeune homme essaie d'arracher la flèche de la blessure.
>
> N'y touche pas. Dépêche-toi d'aller dans la forêt, coupe des bambous de l'espèce que tu sais et rapporte-les chez moi.
>
> Après les avoir ramassés, le jeune homme se met à emplir de pierre les tuyaux. Ce que voyant, le vieux l'interrompt avec fureur et lui ordonne d'y mettre de la fougère, puis d'extraire la flèche de sa blessure. Alors celle-ci répand tant de sang que tous les bambous en sont remplis. Ils sont empilés dans la maison par ordre de taille. Le jeune homme ensuite va aux provisions que le vieux rassemble chez lui. Puis le vieux barre la porte, allume un grand feu. Le jeune homme terrifié cherche à s'enfuir mais l'autre le retient et attise toujours le feu dont la chaleur fait éclater les bambous.
>
> De chacun d'eux sort un homme véritable et tous s'installent près du feu, mangeant les provisions amassées dans la maison. Le vieux leur ouvre la porte et leur commande de construire une maison sur le modèle de la sienne.
>
> Les pierres introduites dans les bambous les ont rendus mortels. »[361]

[361] Bounoure, 2006, p 52-53.

Ce mythe est intéressant à différents niveaux : tout d'abord il présente une série impressionnante de figures du double : la paire grand-père/petit fils déjà évoquée, le double animal du vieux, le calao. Par l'intermédiaire du double végétal bambou, qui lui sert de « peau », de contenant, le vieux et son petit-fils créent des doubles humains, les hommes. Ensuite, le calao est considéré comme le principe féminin et le vieux comme le principe masculin. L'homme-oiseau qui est le résultat de leur fusion est présent dans de nombreux mythes et renvoie également à la nécessaire union du ciel et de la terre comme principe générateur, ici représenté par l'action du feu sur le sang du vieillard et la fibre de la fougère.

Dans les rituels initiatiques Abelam, dans la région du Sépik oriental en Papouasie-Nouvelle-Guinée, le symbolisme de l'igname est double[362] et intègre la fusion du masculin et du féminin. En effet, la pousse de l'igname est appelée « placenta » et la terre blanche qu'on saupoudre sur le monticule à igname est appelée « lait maternel ». Ainsi, le symbolisme de l'igname n'est pas simplement phallique. Il permet de comparer les pouvoirs procréateurs de l'homme et de la femme. Les pouvoirs des femmes sont considérés comme « froids » et la scarification d'une jeune fille à l'occasion de ses premières règles a pour but de libérer son sang qui était « froid » et le « tuer » en le faisant goutter sur du *taro* sauvage rituellement « chaud » et associé à des principes mâles. La plupart des hommes abelam conservent dans leurs maisons à ignames des pierres magiques de formes étranges liées à la magie des ignames. L'une de ces pierres est dressée, elle est censée porter des marques sur sa « peau » semblables aux scarifications dorsales des hommes, et des offrandes lui sont apportées pour faire pousser des ignames. La pierre est considérée comme femelle et on y fait allusion dans les chants comme "celle qui a ses règles" ».[363]

L'igname, emblématique de la culture mélanésienne, représente bien son identité « double » et fusionnelle. Elle dépasse la dualité homme-femme, et en réalise l'unité, ce qui explique sa dimension sacrée.

Mais l'initiation mélanésienne est également intéressante à un deuxième niveau. Dans de nombreuses civilisations, l'initiation permet d'intégrer une activité guerrière au sein de la vie du groupe. En Nouvelle-Guinée, l'initiation ne se contente pas de créer des géniteurs : il lui faut des guerriers. C'est pourquoi l'initiation articule étroitement fécondité et destruction.

[362] L'igname n'est pas exclusivement un symbole masculin, associée au pénis, comme chez les Kanak ou d'autres peuples de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Aux îles Salomon, elle représente la force créative des femmes, elle est associée au vagin.
[363] Hauser-Schaüblin, 1995, p 33-45.

Comme nous l'avons vu lors de la chasse aux têtes, ces dernières sont souvent exposées dans les jardins afin de permettre aux récoltes de fructifier. La fécondité féminine, convoitée par l'homme et acquise socialement lors de l'initiation est autant liée à la naissance et à la vie qu'à la destruction et à la mort. Les initiations forment des hommes prêts à devenir pères et à devenir guerriers : rituel initiatique, chasse aux têtes et expéditions militaires sont étroitement liés (nous développerons plus tard l'exemple asmat). L'agression, la prédation et la mise à mort sont une autre forme de reproduction : on cherche à prendre chez l'autre ce dont on a besoin pour se perpétuer : sa tête (source de vitalité et de salut) ou une future épouse. En Nouvelle-Guinée, on prend de préférence une épouse pour faire un enfant en dehors du clan.

Le troisième point important concerne la transmission d'un savoir secret au terme de l'initiation. En Nouvelle-Guinée, dès l'âge de huit ans, les novices quittaient l'univers des femmes pour rejoindre leurs pères et les membres masculins de la famille, dans la maison des hommes (qui symbolise un ventre maternel). Ils prenaient connaissances du rôle et de la signification des sculptures, des masques et autres objets rituels. On leur montrait aussi des objets tenus secrets (cachés aux femmes) et qui peuvent être des instruments de musique (flûtes nasales, rhombes..) censés reproduire la voix des esprits. Ils découvraient les chants rituels et s'entraînaient à jouer des instruments de musique. Certains pouvaient même apprendre à créer des œuvres d'art rituelles ou à danser avec les masques. Des attributs personnels sont transmis à chaque initié indiquant son nouveau statut : un poignard en os de casoar[364] et une gourde à chaux destinée à la consommation du bétel[365](figure 73).



**Figure 73 : poignard Asmat en os de casoar** (à gauche), collection personnelle de l'auteur. **Gourde à chaux iatmul (à droite),** dans *L'Art d'être un homme, Afrique, Océanie*, sous la direction de Christiane Falgayrettes-Leveau et d'Anne van Cutsem-Vanderstraete, Éditions Dapper, 2009, p 250.

[364] Oiseau noir de la taille d'une autruche.
[365] Mélange composé de feuilles de bétel (espèce de poivrier) de chaux réalisée à partir de corail pilé et de noix d'arec (fruit d'une espèce de palmier). Mastiqué par les hommes dans certaines régions d'Asie ainsi qu'en Papouasie, le bétel est une sorte de stimulant léger.

On leur révélait les savoirs traditionnels réservés aux hommes. Cette « révélation » n'a cependant pas un sens mystique, elle permet de changer (temporairement) l'équilibre entre les clans paternel et maternel, dans un tout déjà équilibré. En effet, la distinction entre le sacré et le profane paraît peu pertinente en Mélanésie. Certes, il existe des savoirs cachés, certes les anciens Mélanésiens possèdent des « dieux » et des esprits, mais on ne peut pas parler de « religion » au sens où nous autres Occidentaux l'entendons. Contrairement aux Polynésiens qui révèrent les nombreuses divinités de leur mythologie à travers des structures cérémonielles fixes (ce qui leur permet de distinguer sacré et profane), « les êtres primordiaux de la mythologie mélanésienne semblent tout prêts à intervenir dans la vie quotidienne, à circonvenir les vivants par tous les moyens qui les mettent en leur pouvoir. De sorte que la différenciation du sacré et du profane reste ici incertaine. Ainsi le prétendu « culte des morts » à peu près général en Nouvelle Guinée comme dans l'arc mélanésien, est une succession ordonnée de pratiques magiques visant à infléchir le sort du défunt dans le domaine d'outre tombe ou à modifier les relations des vivants et des morts. »[366]

Pour conclure, on retrouve malgré tout en Mélanésie les principales étapes du « scénario initiatique » de Van Gennep[367] : la « séparation » durant laquelle l'adolescent est éloigné de son groupe familial et social, puis la « marge » durant laquelle l'adolescent subit des épreuves, l'imposition de marques corporelles et un enseignement. Enfin, le novice est récompensé par son « agrégation » au groupe des adultes initiés. Mais l'initiation en Mélanésie n'est pas seulement un rite de puberté. Il peut être également « le premier d'une série de rites gradués, qui dans le cas des sociétés dites secrètes des Nouvelles Hébrides et de l'archipel des Banks peuvent s'échelonner sur une vie entière. C'est d'ailleurs le seul point de ressemblance de ces clubs mélanésiens avec les franc-maçonneries occidentales. Il est de règle, non sans exception, que les rites d'initiation se conjuguent avec la célébration des défunts. »[368]

Le premier exemple d'initiation mélanésienne que nous allons analyser sera celui des villages du centre de la région iatmul de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Palimbei, Yentchan, Kanganamun et Malinge). Le mythe fondateur iatmul identifie les premiers hommes aux deux aigles mythiques, frères et cannibales, dont les figures en bois ornent le faîte des maisons cérémonielles :

[366] Bounoure, 2006, p 34.
[367] Van Gennep, 1909.
[368] Bounoure, 2006, p 35, 36.

> « Un homme grimpe le long d'un palmier Borassus particulier, lié à l'eau dans laquelle deux femmes des temps mythiques ont pris un esprit *vakn* dans un filet. Arrivé au sommet du palmier, l'homme cueille quelques branches et pousse le cri du *gawi* (de l'aigle) puis se laisse tomber dans le filet formé par les bras entrecroisés des hommes réunis à pied du palmier. Ce rituel exprime le fait que les premiers hommes sont identiques aux aigles mangeurs d'hommes. »[369]

L'initiation se déroule en deux phases. La première phase est traumatisante : à l'aube, après le rituel du crocodile (les novices sont nourris « d'une substance maternelle issue d'ancêtres du clan »), les jeunes garçons sont violemment jetés dans un enclos autour de la maison cérémonielle, pour les séparer du monde sacré. Ensuite, les novices sont scarifiés sur le dos, la poitrine et les cuisses. Durant toute la cérémonie, des initiateurs soufflent dans une flûte particulière dont le son est assimilé au chant des oiseaux mythiques qui ont introduit la scarification. Ils font aussi tourner un rhombe, dont la sonorité est assimilée aux cris du crocodile qui va dévorer les novices. La douleur des scarifications est de plus en plus violente. Puis les novices sont lavés et les entailles frottées à l'eau. Ils sont ensuite reclus pendant deux à quatre mois dans l'enclos et humiliés. On les punit pour avoir enfreint des règles qu'ils ne connaissent pas, on les oblige à venir à bout de quantités importantes de sagou qu'ils doivent manger. Ils sont continuellement attaqués par des masques, les *awan*. Ces derniers les laissent tranquilles quand les novices ont compris qu'ils devaient s'entraider et non s'isoler. À la fin de la première phase, on sort les novices dans une maison à l'écart du village, la *sai*, et on leur apprend comment se comporter vis-à-vis des hommes âgés, des femmes, les devoirs vis-à-vis de son groupe générationnel et l'attitude à avoir en période de guerre : c'est le rituel des frères d'armes. La seconde phase, dans la *sai*, dure deux à cinq mois. Les novices apprennent à jouer des instruments à vent et des percussions. Le rituel des *maan wavi* (voix des oiseaux de paradis) oblige les jeunes à exposer leur corps aux membres non initiés, les femmes et les enfants. D'autres rituels mettent à l'épreuve l'endurance, le courage et la combativité des novices. Puis ils retournent au village en tant qu'adultes rituels et participent au *naven* organisé par le clan maternel (déjà évoqué *supra*). L'initiation se termine par une épreuve consistant à prouver leur valeur guerrière : les jeunes hommes doivent monter la garde devant l'enclos pendant trois jours dans l'immobilité la plus complète, malgré la chaleur étouffante et les moustiques, de sorte que « les oiseaux se posent sur eux car ils les prennent pour des arbres. » Cette épreuve forge une qualité indispensable pour un guerrier et un chasseur de

[369] Kocher-Schmid, 2015, p 66.

têtes. La fin de l'initiation est marquée par le retour des masques, qui attaquent les novices et cette fois-ci sont battus par les nouveaux initiés.

**Figure 74 :**
**Rhombes, début XX° Siècle.**



http://basenationale.philharmoniedeparis.fr/doc/BASENATIONALE/0875532

Nous retrouvons toutes les étapes de l'initiation : la « séparation » durant laquelle l'adolescent est éloigné de son groupe familial et social, puis la « marge » durant laquelle l'adolescent subit des épreuves, l'imposition de marques corporelles et un enseignement. Ces étapes se doublent d'un transfert du masculin et du féminin. D'abord « nourris d'une substance maternelle », les novices sont isolés du monde féminin, puis scarifiés, afin de leur faire perdre ce fluide et d'augmenter leur masculinité. Leur ingestion symbolique par le

monstre crocodile dont ils entendent le cri (rhombe[370], figures 74 et 75) est une étape importante de leur métamorphose[371].

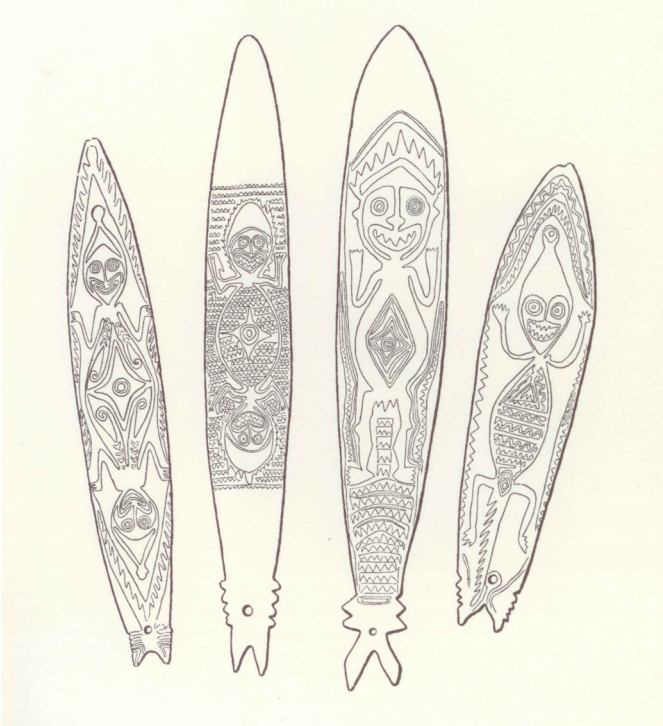


**Figure 75 :**

**Dessins ciselés sur les rhombes, population Elema, Golfe de Papouasie,** dessin de Francis. E. Williams, dans *Qu'est-ce qu'un corps ?* sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 2006, p 92.

[370] Le rhombe est un instrument de musique en forme de fuseau, plat et élancé, qu'on fait tournoyer au bout d'une ficelle et dont le vrombissement inquiétant est la voix mythique des monstres dévoreurs de novices. Sur l'une des faces est ciselé un visage autour d'une bouche grimaçante ou la silhouette d'un personnage enserré dans un réseau concentrique de lignes dentelées, ou encore un crocodile, un lézard ou un serpent. L'extrémité par laquelle il est attaché est une « bouche ». La ficelle est la « queue » de l'instrument.
Le rhombe est l'instrument le plus important du culte masculin. Posséder un rhombe signifie être un homme dans le Golfe de Papouasie. Le novice en reçoit un lors de son initiation. Chez les Elema, c'est l'oncle maternel, la « mère masculine », qui le fabrique pour lui. Le rhombe obéit à la topologie de l'objet contenu, c'est un symbole phallique (chez les Kiwai, son nom est « Je suis un homme »), on l'enduit de sperme et on le fait tourner au dessus des jardins pour les fertiliser. Il est associé dans les mythes à un serpent qui pénétre le sexe des femmes, mais aussi au crocodile et au serpent, c'est-à-dire des créatures phalliques qui représentent la forme du contenu. Le rhombe est un objet pénétrant comme une flèche. Dans le delta de la Purari, les rhombes servaient à découper le corps des victimes du banquet cannibale. Chez les Marind-Anim, qui vivent sur la côte sud de la Nouvelle-Guinée, le rhombe est un pénis tranché et emprisonné (le pénis du héros mythique Sosom est coincé dans la femme avec qui il copule, la mère de celle-ci le châtre et son pénis reste coincé dans sa compagne), il est donc un objet provenant d'un contenant dans lequel il se trouvait enfermé. L'initiation des garçons consistait à montrer le rhombe qui était caché à l'intérieur de la maison des hommes, à l'abri du regard des femmes. Révéler le rhombe consiste à le sortir de sa cachette, de la maison des hommes comme contenant, comme ventre maternel. Faire voir, c'est faire sortir, il faut manifester un contenu. Le rhombe est d'abord un contenu séquestré dans un contenant, il est donc masculin.
Mais en même temps, dans les gloses rituelles et les mythes racontant son apparition et les sculptures qui l'accompagnent, il est révélé que le rhombe est un ventre, une figure du contenant. Il n'est pas seulement englouti, il avale. Ce paradoxe est le sens profond des rites d'initiation. Le rhombe est un monstre dévorateur dans lequel se trouve le rhombe : ce qui est contenu doit en même temps se contenir. Chez les Kiwai, les initiateurs se rassemblent dans une ellipse en forme de rhombe et posent l'instrument derrière eux. Les novices sont placés au centre de cette communauté masculine, comme s'ils étaient contenus dans un rhombe. Dans le delta de la Purari, le rhombe est aussi appelé « filet ».
Le rhombe intervient également dans les rituels initiatiques gréco-romains, particulièrement dans l'initiation dionysiaque.

[371] Chez les Sawos voisins, une des épreuves visant à prouver le courage consiste à entrer dans l'enclos en rampant dans une gueule de crocodile en vannerie. Un homme se tient derrière l'enclos et agite un rhombe. Les novices sont encouragés par leurs pères. Ils consomment un mets à base de substance osseuse d'ancêtres.

Puis ils mangent du sagou[372], considéré comme un liquide féminin associé au lait maternel et sont battus par les masques, principe masculin lié à la guerre et à la mort. La fin de la première période marque un équilibre du masculin et du féminin puisque les novices apprennent à utiliser les instruments sacrés cachés aux femmes. Puis ils sont présentés « transformés » (par les scarifications) aux femmes et aux enfants (dont ils sont coupés désormais) et on leur explique leurs premiers principes militaires et leurs dernières épreuves vont désormais les forger en tant que guerriers. Cependant, la participation au rituel très élaboré du *naven*, va permettre au principe féminin de reprendre le dessus et de fusionner masculin-féminin et ancêtres. La dernière épreuve est très intéressante. Au-delà de développer l'aptitude guerrière à la patience et à l'immobilité, cette épreuve rappelle leur fusion originelle cosmique avec la nature. La métamorphose est complète, ils **sont** les arbres, après avoir été enfant, femme, puis ancêtre (et animal totémique) par le *naven*. Ce sont désormais des êtres complets, qui n'ont plus peur des masques et du monde surnaturel.

Nous allons prendre à présent des exemples précis d'initiation chez les Asmat, dans le village de Basim, et nous analyserons un objet rituel particulier en lien avec elle.

L'initiation doit toujours être mise en étroite relation avec la chasse aux têtes, dont nous avons déjà parlé. En effet, pour les Asmat, l'univers se composait de trois royaumes : celui des vivants, celui des morts et celui des ancêtres. Ces royaumes communiquaient, et les esprits des morts se trouvaient dans un état intermédiaire avant d'être admis dans le royaume des ancêtres. Aussi, afin d'éviter qu'ils ne viennent tourmenter les vivants, fallait-il venger leur mort pour qu'ils puissent définitivement accéder au monde des ancêtres. Pour les Asmat comme pour les Mélanésiens en général, vie et mort sont inextricablement liés. Le Créateur de tout ce qui existe, du ciel et de la terre, des humains et des animaux, était le Grand Chasseur de têtes originel, qui avait conçu la vie par le biais du meurtre. Les meurtres commis dans le cadre de la chasse aux têtes étaient jugés nécessaires pour le bien-être, la fertilité, la survie du groupe et le maintien de l'équilibre cosmique. La mort naturelle n'existait pas. Si une personne mourait, c'est qu'elle avait été victime des intentions maléfiques de quelqu'un d'autre ou d'un ennemi qui avait fait appel à la magie ou à des pouvoirs surnaturels. Toute mort devait être vengée. Cette obligation de venger les morts se matérialisait dans les

[372] Voir note 386.

sculptures dont une des fonctions consistait à rappeler aux vivants leurs devoirs envers les défunts. À cela s'ajoutait bien sûr la soif de prestige des guerriers, qui, par la chasse aux têtes exprimaient leur puissance politique, commerciale, cérémonielle et sexuelle.

Dans un grand nombre de communautés mélanésiennes, le contexte rituel de la chasse aux têtes était l'une des principales circonstances qui exigeaient la production d'œuvres d'art (au sens de masques, sculptures et autres représentations bi-et tridimensionnelles du monde mythique). En vue d'une initiation, produire des œuvres d'art permet aux hommes de « rééquilibrer » le handicap que représente leur incapacité à enfanter. C'est leur façon d'être en contact avec le surnaturel, d'établir, par l'objet et par le rituel un lien direct entre le monde des vivants et le monde des morts. Ainsi, la figuration ne se veut pas une représentation du monde visible, mais bien du monde invisible. Les objets rituels (poteaux *bisj*, tambours, boucliers, figures de proue…) rendent les esprits visibles et tangibles, ils ont donc une fonction magique.

Le premier récit[373] de l'initiation rituelle asmat commence au moment où les guerriers reviennent au village avec les cadavres de leurs adversaires. Vient ensuite le moment de la « décollation » rituelle, en présence de parents et amis. Séparer la tête du corps permet de récupérer l'«esprit » du mort, toujours actif :

> « En fait, les mœurs des coupeurs de tête reposent sur un certain nombre de concepts déterminants dont le rite initiatique illustre bien l'aspect métaphysique : la croyance locale veut en effet que l'ensemble des vertus originelles propres à l'individu de même que les valeurs acquises, ou développées, au cours de son existence, se trouvent rassemblées au niveau de sa boîte crânienne. Par ailleurs, cet état de chose subsiste au-delà de la mort, de sorte que la tête séparée du tronc conserve, pour un temps limité à la décomposition des matières physiologiques, son dépôt spirituel.
>
> Aussi, le guerrier qui parvient à s'approprier la tête d'un adversaire ravit-il du même coup les ressources physiques et morales dont elle est encore, mais provisoirement, le siège : la décollation de la victime s'accompagne en quelque sorte d'un transfert de forces au niveau du vainqueur lequel peut tour à tour en communiquer l'influx, par voie d'initiation à l'adolescent de son choix. »[374]

[373] Nous nous appuierons essentiellement sur le récit de Gérard Delloye, à l'origine de l'expédition française en Nouvelle Guinée hollandaise (maintenant Indonésie, Irian Jaya) en 1960-1961, qui réalisa avec son équipe la première traversée sud-nord de l'île dans sa plus grande largeur. Son récit *La Hache de pierre*, *Raid chez les papous* (1977), donna naissance au film de Pierre-Dominique Gaisseau (qui était le cinéaste de l'expédition) *Le Ciel et la boue,* qui remporta l'Oscar du documentaire en 1962.
[374] Delloye, 1977, p 127.

Plusieurs remarques : l'analyse de Delloye date de 1960 et reste parfois imprégnée des préjugés de son époque. Pourtant ici, elle présente l'avantage de dépasser la simple fascination morbide pour des peuples barbares et « préhistoriques » (selon les termes de l'époque), et d'être juste quoique partielle. Si « la tête séparée du tronc conserve, pour un temps limité à la décomposition des matières physiologiques, son dépôt spirituel » dans le cas précis de la cérémonie décrite, la puissance magique des crânes est généralement liée non pas à un état physiologique de ces derniers mais à un rituel le rendant « actif » ou pas. C'est pour cela que les crânes d'ancêtres sont conservés comme « appui-tête »[375] pour dormir, et que l'on met les crânes d'ennemis dans les jardins, afin d'en assurer la prospérité[376]. Le crâne pouvait « resservir » plus tard à d'autres fins. De plus, le crâne ne transmettait pas que la force de la victime. Comme nous l'avons vu précédemment, elle devenait le double de l'initié et pouvait lui transmettre un nom (dans le cas des bébés), c'est-à-dire une identité.

> « La participation de deux guerriers au dépeçage du vaincu donne d'ailleurs naissance à un lien de parenté qui les rend désormais solidaires : le tueur et son assistant, unis par les liens du sang, devront se porter assistance en toutes occasions, et notamment au cours des querelles internes qui rendent constamment précaire la sécurité de l'individu au sein de son clan. »[377]

Il est intéressant de remarquer qu'au cours de cette cérémonie, les figures du double se multiplient, le tueur et son assistant se retrouvent unis grâce au sang du mort. S'ensuivent de grandes réjouissances (festins, danses, approches amoureuses…). Nous avons déjà souligné que rituels de fécondité, d'identité et rituels de mort guerriers sont étroitement liés[378].

> « Source de force, de puissance également, que féconde le sang répandu, et dont le processus rituel des initiations assure la pérennité : chacun des héros peut en effet disposer de la tête qu'il a conquise pour transmettre à tel adolescent de son choix, généralement son fils ou un neveu, le ferment générateur qui s'attache à la précieuse dépouille.

[375] Strathern et Stewart, 2004, p 137.
[376] « Parfois, les têtes sont suspendues dans les potagers, afin de les rendre fertiles. » Strathern et Stewart, 2004, p 134.
[377] Delloye, 1977, p 125.
[378] Certains objets rituels, comme le *yipwon*, dans la région de la Blackriver, possède cette ambivalence symbolique. Cette statue représentant de manière stylisée un homme décharné de profil, est l'incarnation d'un esprit puissant qui accompagne le guerrier vers sa proie (animal ou ennemi). « Nés seuls, ou bien taillés par le héros-Soleil, les Yipwon étaient au début d'humeur agressive. Ils se calmèrent et devinrent utiles aux hommes en les aidant à préparer la chasse au gibier ou aux têtes d'ennemis ». Pourtant cet objet très important, tenu secret dans la maison des hommes, est uniquement sorti dans certaines circonstances précises : comme étendard pour partir à la chasse aux têtes ou bien promené au-dessus des champs pour favoriser la croissance des plantes et les récoltes.

Assis, les cuisses écartées dans la pénombre du *jew*[379], la vaste maison des hommes, qui seuls y ont accès, le guerrier en puissance reçoit des mains de son aîné la tête franchement tranchée que l'initiateur applique fermement sur son bas-ventre, introduisant simultanément le sexe et les organes génitaux de l'enfant dans l'ouverture béante du cou déchiqueté.[380]

Guidé parmi les chairs, poussé au contact des matières cervicales, le phallus atteint alors la substance essentielle de l'être, absorbe ses forces vives, drainant du même coup les ressources physiques et morales du vaincu. Longtemps figé dans cette posture, le futur coupeur de tête attend alors que s'accomplisse pleinement le phénomène d'osmose au terme duquel se trouveront fertilisés et enrichis les éléments embryonnaires de ses propres vertus. »[381]

Ce récit renforce l'idée d'une réelle « fusion » (le texte parle d'« osmose») entre la victime décapitée et l'initié, qui est « avalé » par le crâne, au cours d'un rituel initiatique qui rappelle les novices symboliquement « digérés » par des monstres de vannerie. Ce qui symbolise la force virile de l'adolescent (son phallus) « absorbe » les forces vives du vaincu. Dans un jeu subtil de contenant et de contenu, le crâne joue le rôle d'un contenant recevant le contenu du phallus de l'initié, mais ce dernier, en absorbant la force vitale du crâne devient à son tour un contenant et le crâne un contenu. Rappelons que la femme est le modèle du contenant puisqu'elle donne la vie. À son tour et grâce à son double mort, l'adolescent fraîchement initié va pouvoir acquérir une nouvelle identité, devenir père procréateur et guerrier : « le futur coupeur de tête attend alors que s'accomplisse pleinement le phénomène d'osmose au terme duquel se trouveront fertilisés et enrichis les éléments embryonnaires de ses propres vertus. » L'initiation étant en Mélanésie destinée à rééquilibrer les principes féminins et masculins, dans un premier temps, l'initié chargé de principe féminin (lié à son enfance passée avec les femmes) majoritaire repasse du côté du masculin en devenant un contenu (le phallus contenu pénètre le cou contenant). Puis l'initié rééquilibre sa part de

[379] La grande maison *jew, yeu* ou *yew*, est réservée aux hommes, sauf lors de certaines célébrations rituelles. Entourée des maisons familiales, elle est le centre des activités des hommes, qui s'y réunissent pour discuter et faire des sculptures.

[380] Cette partie du rituel initiatique est également rapportée par Dirk Smidt : « À ce stade donné du rituel, le néophyte devait tenir un crâne récemment tranché devant ses parties intimes afin de méditer. Le jeune homme recevait le nom de sa victime qui continuait à vivre symboliquement dans la personne qui avait pris son nom. De cette manière, la force vitale du défunt était également assimilée par le groupe qui l'avait tué. » (Smidt, 2006, p 272).
De même chez Pauline Van Der Zee : « La figure inférieure tient un crâne entre ses mains, faisant ainsi référence à un rite d'initiation au cours duquel les jeunes hommes tenaient une tête coupée devant leurs organes génitaux. En agissant de la sorte, ils s'appropriaient les forces physiques et mentales du défunt ainsi que sa fertilité. », (Van der Zee, 2008, p 30). Même pratique relatée par Frank Herreman : « Exposés ou conservés dans la maison des hommes, les crânes pouvaient être également utilisés lors de rites d'initiation. Chez les Asmat, les jeunes hommes devaient tenir le trophée devant leurs parties génitales, afin que les forces physiques et spirituelles de l'ennemi mort- et notamment sa fertilité-pénètrent dans leur corps et puissent ainsi profiter à l'ensemble de la communauté. » (Ibid. 2008, p 18).

[381] Delloye, 1977, p 126-127.

féminin (pour devenir procréateur) en absorbant la force vitale de la victime (le phallus devient contenant et le vaincu contenu). L'initié passe à un stade vital supérieur, il a absorbé son double et a acquis une nouvelle identité.

Un autre récit, plus récent, d'initiation masculine chez les Asmat, nous est présenté par Strathern et Stewart, et comporte globalement les mêmes éléments. L'ennemi est capturé, puis tué selon un rituel précis :

> « L'assassinat est considéré comme un sacrifice. L'ennemi est placé dans une pirogue, attaché à un battant transversal, puis on le tue lors du passage d'un méandre de la rivière, avec une dague fabriquée dans un fémur de casoar ou une mâchoire de crocodile[382]. La tête est ensuite coupée, et son sang jeté sur la partie inférieure d'un poteau d'ancêtre. Les femmes prennent la mâchoire et confectionnent un collier dont il constitue la pièce centrale[383]. Une fois dans le *yeu*, les hommes sortent le cerveau du crâne et l'offrent aux anciens pour qu'ils le mangent, puis ils restituent le crâne à l'assassin qui le suspend avec d'autres crânes à sa porte d'entrée. Le but de cette opération étant de s'emparer de l'énergie vitale de la victime et de la transmettre au chef et à son groupe ».[384]

On retrouve ici clairement l'idée de l'importance des substances vitales (ici le cerveau ingéré) et de leur circulation.

> « Un homme qui a pris la tête d'un ennemi, la donne à un futur initié, lequel reste assis, seul, pendant un certain temps, la tête posée sur son aine, puis il se lève enfin, en possession de l'identité de la victime. Il est dès lors reconnu comme un parent par la famille de la victime. Ce rite illustre une fois de plus la théorie de la cyclicité des substances, qui recouvre également une notion de procréation sexuelle, laquelle joue aussi un rôle dans les célébrations *bisj*. L'initié doit rester trois à quatre jours dans la maison *yeu*[385], après quoi sa famille l'emmène dans une pirogue et rame en direction du soleil couchant[386]. L'initié est censé s'affaiblir et finalement s'évanouir. Ensuite, son oncle maternel le soulève en même temps que le crâne et les trempe

[382] Les poignards *pisuwe* étaient taillés dans des os humains, des os de casoar ou des os de crocodile. Le manche est recouvert d'un tressage de cordelettes en fibres végétales orné de plumes de casoar.
[383] Cette partie du rituel est également rapportée par Smidt, 2006, p 271.
[384] Strathern et Stewart, 2004, p 137.
[385] La maison *yeu* est la maison des hommes.
[386] Dirk Smidt présente un récit initiatique asmat qui réunit en un seul récit ceux de Delloye et Strathern et Stewart, et rapporte : « Le rituel d'initiation se poursuivait ensuite par une cérémonie symbolisant la mort et une nouvelle vie. Dans une pirogue où l'on plaçait la tête coupée, on conduisait le jeune homme vers le soleil couchant, c'est-à-dire dans la direction du royaume des ancêtres. Le garçon mimait son propre vieillissement jusqu'à ce qu'il s'effondre en tant que « vieillard ». Puis l'un des oncles maternels le relevait pour le plonger dans l'eau avec le crâne. Lorsqu'il revenait à la surface, le garçon était « né à nouveau ». Le crâne qu'il tenait entre les jambes était remis à une femme de la famille. Celle-ci l'accrochait à proximité de bananiers, de cocotiers ou de sagoutiers afin de stimuler leur croissance. », (Smidt, 2006, p 272).

tous les deux dans l'eau, ce que Schneebaum qualifie « d'acte de renaissance rituelle »[387]. L'initié retrouve alors le nom du mort auquel le crâne appartenait et peut pénétrer dans le village du défunt sans être tué : ce qui est une manière remarquable d'établir rituellement une relation pacifique. Ce système implique que la victime soit connue des assassins afin qu'on puisse retrouver son identité. Cet exemple extrême est une illustration de l'importance qu'accordent les Asmat au nom individuel- ce que partagent d'ailleurs les autres cultures néo-guinéennes. »[388]

Ce récit est très intéressant car il met en lumière des points différents du précédent récit d'initiation asmat. Tout d'abord, il établit clairement que la victime, et plus spécifiquement son crâne, est un double de l'initié. Il entre « en possession de l'identité de sa victime ». Dès lors, il est véritablement un « double » de sa victime puisqu'il est « reconnu comme un parent par la famille de la victime ». Nous irions plus loin en tentant l'hypothèse qu'il est plus qu'un parent de la victime, il est la victime. C'est cette identification qui est accomplie par le rituel de « renaissance », sorte de double baptême (l'initié et le crâne de sa victime) qui marque la renaissance de l'initié, devenu un autre homme, qui a « intégré » en lui l'identité de sa victime. Il est dès lors tout à fait logique qu'il puisse « pénétrer dans le village du défunt sans être tué ». Il est exact que le nom individuel soit très important chez les papous (souvent tenu secret car assimilé à l'esprit de l'individu), au point que deux hommes portant le même nom sont considérés comme des doubles parfaits.

Ces récits vont nous permettre de mieux comprendre le rôle des poteaux *bisj*, les poteaux particuliers aux chasseurs de tête chez les Asmat.[389]

« Les gens d'Otchennep les avaient sculptés à l'effigie des quatre victimes de la récente fusillade. Hautes de six mètres environ, ces statues étaient taillées d'un seul tenant dans un tronc

---

On peut donc résumer l'initiation ainsi : meurtre de la victime en pirogue, décapitation, initiation où le novice met le crâne sur ses parties intimes, initiation où le novice « renaît » avec le crâne après immersion dans l'eau, fusion définitive entre l'initié et sa victime.

[387] Schneebaum, p 55.

[388] Strathern et Stewart, 2004, p 137.

[389] Rappelons que la sculpture est considérée, dans la population asmat, comme une technique divine. Les artistes asmat, les *wowipits*, dessinent et sculptent des motifs géométriques qui peuvent être des stylisations d'animaux, de plantes, de personnages humains représentant des ancêtres ou des héros. Trois couleurs sont utlisées : le blanc, couleur de base, le noir pour figurer cheveux et poils et l'ocre rouge pour les détails.
Selon un de leurs mythes, le héros fondateur Fumériptis parcourait en des temps lointains, le territoire asmat et construisait partout des maisons cérémonielles, sculptait des figures humaines dans du bois tendre et les plaçait à l'intérieur de ces maisons. Elles avaient les coudes et les genoux soudés. Il se mit ensuite à battre du tambour et les statuettes détachèrent d'elles-mêmes leurs coudes de leurs genoux et se transformèrent en êtres humains. Mais Fumériptis fut attaqué par un crocodile monstrueux. Dans un combat épique, il le tua, le coupa en morceaux, qu'il jeta bien loin. En tombant, les morceaux se transformèrent en humains. Il créa les ennemis, malfaisants comme le crocodile et qu'il faut combattre.

de palétuvier. Leur base était constituée d'une pirogue miniature prolongée par une proue démesurée qui représentait deux personnages grandeur nature montés sur les épaules l'un de l'autre. L'un d'eux tenait une tête coupée plaquée sur son bas-ventre ; de l'abdomen de l'autre saillait une racine large et plate, la seule des grandes racines aériennes qui n'eût pas été séparée du tronc de palétuvier.

Dressées sur un échafaudage, face à la mer, ces étranges sculptures symbolisaient les pirogues à bord desquelles l'esprit des défunts doit gagner l'au-delà. »[390]

Tout d'abord, un arbre[391] de la mangrove[392], souvent un palétuvier, est choisi. Le palétuvier, considéré comme un esprit ennemi, est « traqué »[393] avant d'être abattu. Sa base est saupoudrée de farine de sagou[394] et de poudre de coquillage. Puis il est entouré de deux ceintures de palmes, semblables à celles des femmes mariées. Dès le départ, le poteau est lié à la chasse aux têtes et aux rituels funéraires, et en même temps, il est relié à la vie et à la fécondité (comme le montrent les objets liés au mariage). On coupe les racines aériennes dans un ordre donné, à l'exception d'une d'entre elles. L'écorce est soigneusement enlevée sauf à l'endroit où sont posées les ceintures. Des gouttes de sève rouille perlent du tronc, lorsque les hommes décollent l'écorce du tronc. Cette sève est apparentée en Mélanésie au flux du sang humain. On hisse le tronc sur le dos des hommes vers la rivière, en entonnant un chant lent et étouffé. (figures 71, 72 et 73.)

[390] Delloye, 1977, p 137.

[391] Les Asmat associaient arbres et êtres humains, et les fruits des premiers aux têtes des seconds. Les Asmat se disent nés de l'arbre, comme le dit un de leurs mythes d'origine. Leurs jambes sont donc leurs racines, leur torse le tronc, leurs bras les branches et leur tête le fruit de l'arbre. Il existe donc un lien entre chasseurs de têtes et les oiseaux mangeurs de fruits, comme les roussettes, des chauves-souris locales, très présents dans l'iconographie des boucliers et des objets funéraires. La mante religieuse était aussi très importante parce qu'elle a l'apparence du bois mais semble humaine dans certains de ses mouvements. De plus, la femelle mange souvent la tête du mâle pendant l'accouplement. Montrée de profil, elle est parfois doublée pour représenter un être humain ou est réduite à un zigzag schématisé. Le calao et le cacatoès noir constituent des symboles similaires car ils mangent les fruits des arbres, offrant une métaphore du chasseur qui avale la cervelle de ses ennemis. Des motifs en apparence abstraits étaient donc en fait saturés d'allusions au corps et à la décapitation.

[392] La mangrove est une forêt qui pousse dans l'eau, ce qui est intéressant d'un point de vue symbolique, puisque les branches et les racines relient l'eau au ciel.

[393] Strathern et Stewart, 2004, p 134.

[394] Le sagou est la ressource nourricière primordiale des Asmat. Son exploitation est complétée par la chasse, la pêche, la récolte d'autres produits naturels de la forêt et de l'horticulture. Les hommes abattent les sagoutiers et en débitent la pulpe fibreuse à coups d'herminette. Les femmes filtrent cette pulpe hachée, la pressent dans leurs mains et l'amidon qu'elle contient se dépose dans le bassin de décantation pour former de la farine. Elle est ensuite recueillie et façonnée en « pains », que l'on enveloppe dans les palmes de l'arbre et que l'on fait cuire pour les conserver.
D'un point de vue symbolique, les sagoutiers étaient identifiés aux femmes, parce qu'ils généraient de la nourriture à partir de leur tronc, ce qui rappelait la croissance des bébés à l'intérieur du corps féminin. D'un point de vue social, les hommes acquéraient leurs bosquets de sagoutiers grâce en partie à la polygamie. Ces arbres, liés aux femmes par le biais du mariage, étaient à l'origine de conflits concernant leur propriété, ce qui entraînaient des dissensions parmi les villageois.

Quand l'arbre arrive en vue du village, les femmes deviennent agressives et bombardent les hommes de boue. L'arbre, à ce stade, incarne les esprits des ancêtres, et les femmes en ont peur. Elles renversent les pirogues qui escortent le tronc d'arbre. Mais les hommes, recouverts de boue, ce qui fait d'eux des êtres surnaturels, triomphent.

> « Déjà, avant la chute de l'arbre, un autre combat simulé a eu lieu, entre les enfants et les hommes. C'est un tableau vivant illustrant les exploits des ancêtres. À la fin du combat, le plus valeureux guerrier de la tribu monte sur les épaules d'un autre figurant à l'avance la sculpture qui naîtra de l'arbre : la tête de l'un entre les jambes de l'autre. Tous deux demeurent ainsi jusqu'à ce que l'arbre tombe. Pendant ce temps, le plus haut des deux guerriers récite le Dewen, qui est la chronique détaillée des chasses aux têtes au cours desquelles s'est distingué le guerrier dont le totem va être l'image. »[395]



**Figure 76 : la sève coule du palétuvier,** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 149.

[395] Delloye, 1977, p 138.

**Figure 77 : une racine aérienne est gardée pour sculpter « l'aile »,** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 150.



Ce rituel précédant la chute de l'arbre est très intéressant. Les poteaux *bisj* sont toujours censés représenter un ou des guerriers morts (comme les boucliers Asmat), dont les effigies sont des doubles. Ils ne représentent pas les morts, ils sont les morts. Ce statut leur est conféré par le combat simulé qui précède la chute de l'arbre et sa métamorphose par le sculpteur : l'esprit des ancêtres et leur gloire « passe » dans l'arbre au moment de son abattage, c'est pour cela que les deux guerriers (dont le plus valeureux est en position dominante) « demeurent ainsi jusqu'à ce que l'arbre tombe », c'est-à-dire dans la position des initiés « la tête de l'un entre les jambes de l'autre ». Au geste magique est liée la parole, sous forme du récit généalogique, très important chez les Mélanésiens, et qui « fixe » l'esprit des ancêtres et du guerrier mort dans le poteau : « le plus haut des deux guerriers récite le Dewen, qui est la chronique détaillée des chasses aux têtes au cours desquelles s'est distingué le guerrier dont le totem va être l'image. »

> « Les Papous ont laissé une racine attachée au tronc. Elle sera sculptée en forme d'aile sortant de la poitrine du personnage supérieur. Cette aile figure symboliquement la force virile du guerrier. Les yeux ne seront ouverts qu'au dernier moment lorsque la sculpture sera achevée. Lorsqu'elle résumera parfaitement, symbolisée par cette tête serrée entre deux jambes, l'initiation de l'enfant qui devient à son tour un coupeur de têtes. »[396]

[396] Delloye, 1977, p 138.



**Figure 78 : l'arbre est mis à flotter dans la rivière vers le village,** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 151.

L'« aile » appelée *tsjemen* (figure 79) représentait donc la virilité guerrière[397], car la figure la plus haute sur le poteau figurait celui à qui le *bisj* était consacré. L'objet et les rituels qui accompagnaient sa création permettaient la transformation des esprits de morts en ancêtres, rétablissant l'équilibre cosmique rompu par les décès survenus dans le village. La pirogue de la base[398] (figure 80) servait aux âmes pour traverser la rivière et atteindre Sefan, la terre des ancêtres.

[397] Cette partie était appelée « pénis », c'est-à-dire *tsjemen,* elle renvoie à la dimension cosmique et spirituelle du pénis en tant que réceptacle de vie. Elle symbolise en outre le caractère impérissable des ancêtres défunts. Ce thème est aussi fréquemment illustré sous la forme de petites figures qui représentent les descendants du mort.

[398] La pirogue *wuramon* (figure 83) est destinée à favoriser le voyage des défunts vers le pays des morts. L'emplacement des esprits dans la pirogue et leurs formes peuvent varier quelque peu selon les sculptures mais, généralement on pourra identifier *etsjo*, une figure de forme humaine, *ambirak*, un être ressemblant au crabe et vivant au fond des rivières, *okom* une autre créature aquatique en forme de Z, et le *mbu* une tortue symbolisant la fertilité. La fête du *wuramon*, appelée *Emak cem*, a lieu après plusieurs semaines d'isolement des jeunes hommes dans une maison appelée aussi *Emak cem*, construite selon un rituel précis. Elle marque la fin du cycle d'initiation. Les pirogues qui avaient été sculptées à l'abri des regards par ces jeunes adolescents sous les directives d'un maître sculpteur sont alors transportées à l'extérieur, devant la maison d'initiation. Selon le rituel, sous les yeux de l'ensemble du village, les initiés vont tour à tour glisser sur la pirogue puis être scarifiés sur la poitrine intégrant ainsi désormais la communauté des hommes et des femmes adultes.

**Figures 79 : L'« aile » appelée *tsjemen* du poteau *Bisj* Asmat** (p 213 et 214),
dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 134 et 161.





Elle constitue le réceptacle de l'énergie vitale des victimes abattues lors de la chasse aux têtes accomplie par les parrains du poteau. Les rituels Asmat reposent sur un concept de base appelé par Stewart et Strathern « cyclicité des substances ». L'énergie vitale du parrain chasseur de têtes (responsable de la rémunération des sculpteurs et de la fête qui s'accompagne d'une distribution massive de nourriture provenant de leurs bosquets de sagoutiers), appelée *nammu*, est transmise au poteau *bisj*. Les *bisj* n'étaient pas conçus pour durer, mais destinés aux rituels, durant lesquels on en plaçait plusieurs côte-à-côte. Une fois les poteaux sculptés et érigés, « ils étaient placés dans la zone de la forêt où poussaient les sagoutiers, afin que ces arbres puissent absorber ce nammu. Ainsi, lorsqu'ils consomment du sagou, les individus ingèrent en même temps l'énergie vitale de leur chef, ce qui rappelle l'ingestion rituelle de chair humaine.

Le chef Asmat est censé exsuder du *tes*, vertu qui se manifeste par sa générosité envers ses partisans. »[399] La fonction des statues était donc de constituer un vecteur important du lien entre les chefs et le pouvoir de leurs ancêtres, mêlés au *nammu* et au *tes*. Elles sont également

[399] Strathern et Stewart, 2004, p 134.

censées apaiser les ancêtres dont la mort est advenue au cours d'une chasse aux têtes, et qui exigent une vengeance de leurs descendants. Face aux poteaux, les guerriers vantaient leurs exploits, et juraient de venger les morts avec des têtes ennemies, pour rétablir l'équilibre cosmique nécessaire à leur transformation spirituelle. Les sculptures étaient souvent aspergées du sang des victimes, et les têtes servaient à l'initiation, représentée sur le poteau. Le poteau lui-même est décrit comme étant la « tête » de l'arbre, c'est pour cela qu'il était enduit du sang et de la graisse des victimes. Des sacs de cette graisse sont conservés dans la maison des hommes et de temps à autre on en enduit le poteau[400]. Les femmes encourageaient les hommes à se battre et à couper des têtes. Elles récompensaient les bons combattants par des faveurs sexuelles et punissaient les mauvais de leur dédain. Une fois vengés, on espérait que les défunts utiliseraient les poteaux comme pirogues pour descendre la rivière, rejoindre la mer et au-delà, le royaume des morts. Les défunts étaient encouragés à s'en aller : « Nous vous avons amenés ici, mais ne restez pas. Partez pour Safan ! » Après la cérémonie, les guerriers s'en prenaient aux poteaux avec une hache en pierre, arrachant les mains, les pieds et les bras des personnages, séparant le *tsjemen* du tronc et brisant la pirogue en deux. Puis on laissait les *bisj* se décomposer entre les sagoutiers, auxquels ils transféraient la vitalité des ancêtres représentés aux palmiers sagoutiers de la mangrove, dont la fécule est la principale source d'alimentation des différents villages. Vie et mort sont donc toujours étroitement liées dans le même cycle.

> « Le cycle du pouvoir qui donne la vie fonctionne donc en parallèle avec un autre cycle ininterrompu de violence et de mort. »[401]

[400] Les substances humaines sont utilisées chez les Asmat de la même façon que le sang et la graisse de cochon, double de l'homme, dans les rituels des peuples des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée.
[401] Strathern et Stewart, 2004, p 134.

**Figures 80 :**
A droite : **poteau *bisj*, où la figure inférieure tient un crâne sur ses parties génitales.**
A gauche et au milieu : **personnages jurant de venger leurs morts.**
Collection personnelle de l'auteur.
A droite : *Ombres de Nouvelle Guinée, Arts de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller,* Éditions Somogy, Paris, 2006, p 151.





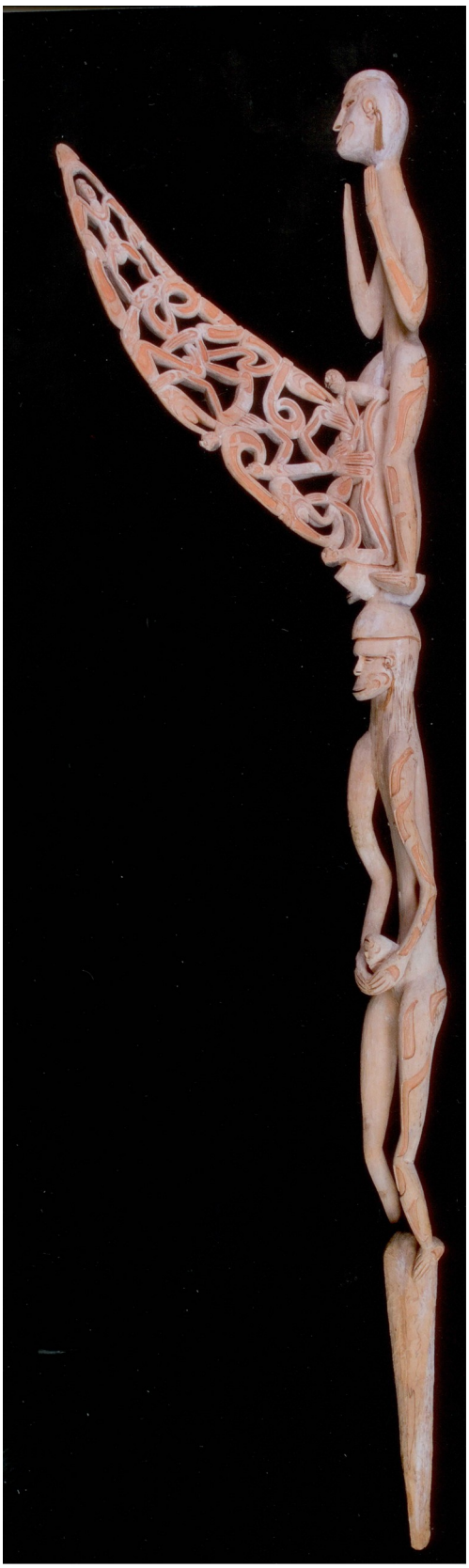




**Figure 81 : Bas de poteau *bisj*, où le novice tient un crâne sur ses parties génitales,** dans *L'Art d'être un homme, Afrique, Océanie*, sous la direction de Christiane Falgayrettes-Leveau et d'Anne van Cutsem-Vanderstraete, Éditions Dapper, 2009, p 226.



**Figure 82 :**

**Détails**.



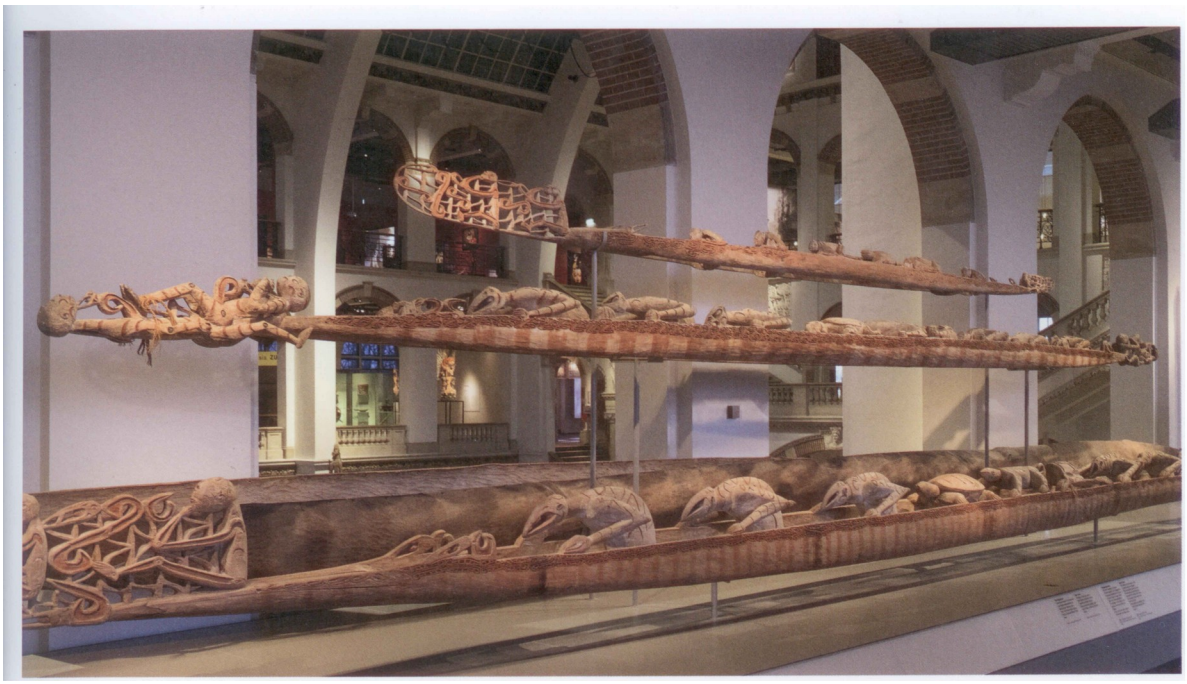


**Figure 83** ***: Wuramon*****, pirogue des âmes avec des représentations de tortues, d'oiseaux et d'êtres humains,** dans *Ombres de Nouvelle Guinée, Arts de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller,* Éditions Somogy, Paris, 2006, p 97.

*- Les doubles dans les récits de métamorphose* :

Les récits de métamorphose demeurent une constante de l'univers mélanésien. Les figures du double y sont très nombreuses, le *kamo* pouvant prendre une forme végétale, minérale, animale ou humaine. La métamorphose est souvent accompagnée d'un changement de peau. Bernard Juillerat avance une hypothèse psychanalytique. Pour lui, dans le cadre des sociétés mélanésiennes, le double, l'Autre, c'est celui qui n'est pas comme nous, c'est l'inconnu, qui s'incarne dans les mythes « souvent sous forme d'un animal, d'un esprit ou d'un monstre »[402]. Ce double est parfois très proche : conjoint ou parenté proche (père, mère). Il est toujours ambivalent, bénéfique ou destructeur (thème de l'« ogre parental »[403]). Si on s'éloigne un peu de l'interprétation très dualiste de Juillerat[404], on peut remarquer que ce qui est toujours en jeu dans le thème du double, c'est la fusion, l'assimilation, y compris à travers le parent « dévoreur ». On retrouve cette idée dans la figure mythique du serpent dévoreur, souvent un python, qui a la capacité de perdre sa peau, et représente la métamorphose : « le serpent est, en Mélanésie comme ailleurs, un être immortel qui se régénère par la mue. »[405]. Micheline et Vincent Bounoure, remarquent, quant à eux, que « le légendaire fait apparaître souvent des hommes frappés de maladie de peau susceptibles de guérison et qui ne sont autres que des serpents d'apparence humaine »[406]. Michel Aufray voit dans ces transformations une image de l'initiation :

> « Pour évoquer les transformations de l'individu, en particulier le passage de l'état de non-initié à celui d'initié ou celui d'un changement de statut social, les textes présentent fréquemment des personnages qui abandonnent leur enveloppe corporelle. Comme les serpents et les lézards, les crabes ou les cigales, ils changent de peau. Dans un récit nengone, l'oursin Lo se marie avec le lézard Buyu. Un soir, le lézard va voir sa femme et avant d'entrer dans la maison, il enlève sa peau de lézard. Il devient alors un jeune homme magnifique. Sa femme sort et brûle la peau du lézard. Sur l'île de Pentecôte au Vanuatu, un homme, Saika, possédait le don

[402] Juillerat, 2014, p 56.
[403] Ibid.
[404] Leenhardt, dans *La Personne mélanésienne*, 1941, précise déjà l'incapacité de la psychanalyse à comprendre le monde non dualiste des canaques : « C'est ainsi que Malinowski tenta, au début de ses travaux, de retrouver le complexe d'Œdipe chez les Mélanésiens. Mais, loin de l'y trouver, il a surtout été frappé de la robuste santé psychique des Mélanésiens. Et il a abandonné cette recherche particulière. » (p 26).
[405] Ibid.
[406] Bounoure Micheline et Vincent, 2006, p 181.

de rajeunir en changeant de peau. Un jour, sa femme brûla sa vieille peau et Saika mourut. Un autre thème de prédilection de la littérature océanienne met en scène une vieille femme sale et couverte d'ulcères qui, après s'être baignée à la mer, devient une belle jeune fille. »[407]

L'initiation est donc une métamorphose, une transformation en autre chose : en un adulte, un futur géniteur, un guerrier, un détenteur de savoirs secrets, un ancêtre au royaume des morts. En tant que rite, c'est également un lieu de rencontre possible du mythe et d'objets rituels. Il s'agit en Mélanésie d'un changement toujours positif pour la communauté, qui renforce le clan, la structure du monde et de la société. Nous avons vu que dans les mythes, c'est le motif très riche de la métamorphose en un double (animal, végétal, minéral ou humain) qui symbolise l'initiation. Les mythes donnent très souvent comme point de départ des personnages qui se métamorphosent et qui ont de puissants pouvoirs, comme dans ce mythe de Lifou :

« Les indigènes n'ont aucune idée de l'origine du premier homme : ils savent seulement qu'il s'appelait Walelimemë, avait une épouse et des fils et qu'il vivait dans la paix et l'abondance. En ce temps-là, il n'y avait ni maladie, ni mort et il n'était pas nécessaire de travailler dans les plantations, car la nourriture poussait spontanément et en abondance.

Il semble que les fils du vieux Walelimemë possédaient le pouvoir de se transformer en oiseaux bêtes et reptiles, à leur gré. »[408]

Dans la plupart des cas, le novice est au départ un héros plutôt jeune et humain. Il est confronté à un être hybride (qui se métamorphose) et qui représente l'adulte initié et initiateur. Paradoxalement, cet être hybride représente un double du novice qui à son contact se métamorphosera à son tour ou sera à l'origine d'un acte fondateur et marquant pour son clan (dont il prendra la tête). Sa métamorphose ne sera pas toujours seulement physique mais elle sera très souvent positive. Elle marque en tous cas le passage à un autre état. Parfois, nous le verrons, l'être hybride est un monstre négatif, dont la mort permettra un retour à l'équilibre et à la paix, et qui représente la part bestiale du novice.

Voici à présent quelques mythes mélanésiens présentant des métamorphoses et différentes figures de doubles, qui vont nous permettre d'approfondir les différentes formes

[407] Aufray, 2015, p 34.
[408] Ihage, 1992, p 85.

que peut prendre l'initiation. Les doubles peuvent être de plusieurs sortes. Nous avons précédemment analysé des mythes mettant en scène des doubles végétaux (igname, bambou, noix de coco, dracena), mais les doubles peuvent être minéraux ou animaux, et parfois ils se combinent.

Dans ce mythe Arapesh, de Papouasie-Nouvelle-Guinée, on trouve une double métamorphose, végétale et animale :

> « Comme à l'accoutumée, elle descend puiser de l'eau.
>
> Elle voudrait se débarrasser de ses gourdes et de ses bouteilles de bambou, se changer en casoar, aller manger des baies de mabilok. Elle voudrait manger. Elle fait demi-tour, munie de son filet, de ses bouteilles. Elle est revenue au village.
>
> Un jour, elle est revenue comme ça. Elle fait la cuisine. Elle hèle les enfants.
>
> Partez dans la forêt, au lieu où paît le casoar. Il passe toujours dans le même sentier. Il y a beaucoup de brisées. Tendez-lui un piège.
>
> Dès l'aurore, elle s'en va. Elle se débarrasse de ses récipients. Elle s'approche des fruits. Elle est prise. Elle se débat. A la nuit elle lutte encore. Au matin, elle expire.
>
> Six jours ses fils l'attendent et leur mère ne revient pas.
>
> Notre mère nous a trompés. Elle s'est changée en casoar. Elle a mangé les baies de mabilok. Elle s'est prise au piège. Elle a péri.
>
> Ils partent. La tête du casoar est pourrie. Son corps est toujours là. Ils ouvrent le piège et couvrent le corps de rameaux.
>
> Deux mois passent et ils retournent rassembler les os dans un panier pour les ramener chez eux. Les os germent. Ils les mettent en terre. Les os longs produisent des ignames longues. Les os courts produisent des ignames courtes.
>
> On en prend soin. On patiente. On récolte. On engrange. Les fils n'en manquent pas.
>
> On replante, on patiente, on désherbe, on récolte. Quelques-unes des ignames sont rouges. On essaie d'y goûter :
>
> C'est excellent.
>
> Ils les mangent. Nous, nous en mangeons.
>
> Si nul n'y avait goûté avant nous, pour sûr nous n'en mangerions pas. »[409]

[409] Bounoure, « Les bonnes ignames », 2006, p 88.

Dans ce mythe, la mère se montre insatisfaite de son statut d'humain. Elle désire passer à un autre stade, un autre état, où elle pourra dans un premier temps satisfaire sa propre faim (en se transformant en casoar et en dévorant des baies de mabilok), puis en assurant de manière pérenne la survie alimentaire de ses enfants (en se transformant en igname). L'abandon de son état humain est symbolisé par l'abandon des multiples récipients servant à puiser l'eau, reflet de sa servitude. La mort programmée et volontaire est nécessaire pour passer de l'état animal à végétal. Il s'agit à la fois d'une initiation (la métamorphose en casoar) et d'un sacrifice (la mort du casoar entraîne la germination de ses os). Ce sacrifice lui permet (comme chez les Grecs où l'animal exceptionnel doit être sacrifié aux dieux pour être sanctifié), de renaître sous la forme la plus respectée des Mélanésiens : l'igname, le jumeau de l'homme. Dans les deux cas, double-casoar ou double-igname, la transformation est positive[410] et permet le passage à un stade supérieur pour l'individu. L'igname garde la trace (« Quelques-unes des ignames sont rouges », comme le cou du casoar) de sa métamorphose intermédiaire en casoar. La mère humaine porteuse d'eau devient la mère-igname nourricière.

Michel Aufray parlait des mythes où les personnages, comme les serpents, quittaient leur peau pour rajeunir. Le thème du changeur de peau est récurrent dans les mythes mélanésiens. La dualité corporelle est étroitement liée à cette conception cyclique du temps mythique dont nous avons déjà parlé. Le secret, une fois violé, entraîne la fin de la dualité corporelle et donc la fin de l'immortalité par régénération. La perte de la vieille peau engendre la mortalité mais aussi la nécessité de se reproduire. Dans ce mythe des Îles de l'Amirauté, la métamorphose de la vieille renvoie justement à ce temps où les humains n'étaient pas soumis au cycle de la vie et de la mort que nous connaissons (« avant les temps »). Ici, la métamorphose est positive (elle devient jeune et belle) et son arrêt (en guise de punition) est une perte, comme celle que subissent Adam et Eve chassés du jardin d'Eden, soumis à la mort, à la vieillesse, à la pauvreté, à la maladie et au travail :

> « Une vieille. Elle est impotente. Elle a deux fils. Ils vont pêcher et elle, la vieille, va se baigner.

[410] Contrairement à l'hypothèse psychanalytique de Bernard Juillerat, pour qui « la métamorphose en végétaux équivaut à une régression, à une perte de la sociabilité, à un suicide » (Juillerat, 2014, p 85.) Rappelons que, comme dans ce mythe, le suicide chez les Mélanésiens n'est pas vécu comme un échec, bien au contraire, il est une façon de punir et de se venger des vivants ou bien comme ici, une manière de passer à un stade supérieur d'existence, d'atteindre une forme exceptionnelle de sacré et de profiter d'une vie meilleure dans le monde des morts.

Elle quitte sa peau, elle redevient aussi jeune qu'avant les temps.

Ses fils tous deux la surprennent en rentrant à la maison.

C'est notre mère.

Pour toi, ce sera ta mère. Mais pour moi, c'est ma femme.

Vous deux, que dites-vous ?

Rien, nous disions que tu es notre mère.

Vous deux, vous mentez, je vous ai entendus. L'un disait que j'étais votre mère, l'autre disait que j'étais sa femme. Si vous m'aviez laissé faire, nous aurions grandi, nous serions devenus des vieux, et nous serions devenus des vieilles, nous aurions quitté notre peau et nous serions redevenus des jeunes hommes. Mais il en est advenu selon votre parole : nous grandirons, nous deviendrons des vieux et nous deviendront des vieilles et nous mourrons.

Elle va chercher sa peau, elle en revêt son corps, elle devient une vieille.

Nous, ses descendants, nous croissons, nous devenons des vieux et des vieilles.

Si les deux frères ne nous avaient pas fait tort, nos jours n'auraient ni commencement ni fin, nous serions toujours vivants. »[411]

Nous remarquons que le problème vient d'un couple de doubles, les deux frères. L'un désire le corps de sa mère jeune et l'autre non. Enfreindre la prohibition de l'inceste entraîne une sanction immédiate : au lieu de rester dans un temps cyclique, celui de la métamorphose (« nous aurions grandi, nous serions devenus des vieux, et nous serions devenus des vieilles, nous aurions quitté notre peau et nous serions redevenus des jeunes hommes. »), l'humanité bascule dans un temps linéaire (« nous grandirons, nous deviendrons des vieux et nous deviendront des vieilles et nous mourrons. »).

Parfois, comme dans ce mythe de l'île de Goodenought en Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'arrêt de la dualité corporelle n'est pas une catastrophe, et le mythe se termine par l'idée de transmission :

« Kulele vivait sur une montagne avec sa mère ; elle le cachait à cause de sa peau couverte de plaies. Mais la nuit il jouait de la flûte et sa musique s'étendait très loin. Dans un village de la côte vivait un homme riche qui avait deux jolies filles. Une nuit, l'aînée s'éveilla et

[411] Bounoure, « Pourquoi nous mourons », 2006, p 203-204.

entendit la musique de Kulele ; elle demanda à son père de trouver le joueur. Le père envoya des gens qui ramenèrent Kulele sur un brancard. Lorsque la fille aînée vit ce corps couvert de vermine, elle demanda qu'on le jetât à la mer. Mais sa sœur cadette protesta et soigna Kulele.

Un jour, tout le monde alla à une fête ; la cadette dit à Kulele de rester à la maison, car elle craignait que les gens ne lui crachent dessus par mépris. Lorsque tout le monde fut parti, Kulele se débarrassa de sa vilaine peau et se rendit à la fête sous l'apparence d'un très beau jeune homme. Sa beauté séduisit tout le monde. Puis il rentra avant les autres et remit sa peau en attendant leur retour. La fille revint et parla à Kulele du bel inconnu qu'elle avait vu. Nuit après nuit, les choses se passèrent de la même manière ; mais une nuit la jeune fille espionna Kulele et le vit enlever sa peau et aller à la danse. Elle brûla la peau et prépara un repas et une nouvelle couche. Après le retour de Kulele, ils restèrent tous deux ensemble et se marièrent. Le père annonça la nouvelle à sa femme. La fille aînée jalousa sa sœur qui lui rappela son attitude lorsque Kulele avait été amené de la montagne. Le père donna à son gendre tous ses objets de valeur : « Garde-les, dit-il, car maintenant je suis vieux. »[412]

Dans les mythes comportant un « changeur de peau », ne pas récupérer sa peau équivaut à fonder un clan, en sortant d'une temporalité cyclique et en établissant une succession dans les générations.

Dans un mythe matagara, de la province de la Baie Milne en Papouasie-Nouvelle-Guinée, nous trouvons un monstre dévoreur, un « énorme et terrifiant cochon[413]. Ses pattes de devant étaient plus courtes que celles de derrière, sur sa peau sombre poussaient des poils drus, son groin humide paraissait une falaise d'où deux grottes laissaient échapper des vapeurs nauséabondes. Quand ce monstre reniflait, on croyait entendre le tonnerre. Quand la faim le tenaillait, il enjambait la rivière et pouvait se repaître d'un village entier, engloutissant hommes, femmes, enfants, chiens, poules et même cochons domestiques. »[414]Ce monstre semble figurer un être hybride (ses pattes de devant sont plus courtes que celles de derrière), cosmique, destructeur (il est même capable d'engloutir sa propre espèce). Il va permettre aux héros, par son élimination, de subir l'initiation qui va les faire passer au stade d'adulte, de guerrier et de héros pacificateurs. Comme dans un mythe évoqué précédemment, le dernier

[412] Juillerat, 2014, p 92.
[413] On retrouve ce monstre dans un mythe orokaïva, « Le cochon qui a épousé une femme », et voici comment il est décrit sous sa forme humaine : « Il a enlevé d'abord sa peau, qui est devenu un beau pagne dentelé d'écorce fine. Il a suspendu à son cou un superbe bijou *ganda*, formé de ses propres dents. Attaché à un manche, son groin lui a tenu lieu de massue. Sa chevelure lui a fournie par ses propres soies transformées en plumes, enfilées et montées en rangées. Le bouclier qu'il portait n'était rien d'autre qu'un avatar des côtes de son propre corps. », in Iteanu, 1996, p 89.
[414] Ripoll, « La victoire des cinq frères », 2015, p 143 à 154.

village épargné décide de fuir et on abandonne une femme enceinte qui fait chavirer toutes les embarcations. Cette malheureuse se cache dans un trou et met au monde cinq enfants : « deux beaux garçons au regard brillant, un magnifique perroquet à la peau rose, au fin duvet, un cockatoo au bec acéré, puis un sarment de vigne dont les mains se terminaient par de longs doigts qui s'étiraient déjà pour s'agripper à tout ce qu'ils trouvaient ; elle le nomma Wasimara. Enfin naquit un petit crocodile à la mâchoire puissante. »[415] Les cinq frères sont tous des doubles de natures différentes : humaine, végétale et animale. Ils appartiennent à tous les éléments : air, eau et terre. Ensemble, ils forment un être parfait prêt à tuer le monstre, qui remet en question l'équilibre naturel : « La laideur de ce monstre fait fuir la lumière, partout où il passe tout s'assombrit. La terre se retourne, il ne reste plus un seul brin d'herbe. »[416] Grâce à la ruse et aux qualités conjuguées des cinq frères, le monstre est tué. Pour marquer cette étape de leur initiation, ils se couvrent du sang de leur adversaire, le découpent en morceaux et le mangent. Puis, pour marquer le retour à l'équilibre et la fin de l'initiation, la mère conclut : « Mes fils, vous êtes chacun différent et tous unis vous avez réussi. Hommes, animaux, végétal, vous avez grandi jour et nuit à mes côtés dans l'obscurité, vous méritez aujourd'hui la grande lumière du soleil. À vous désormais de prendre une place dans ce monde étincelant pour y briller. »[417] Ce qui est remarquable et relativement rare dans ce mythe c'est de trouver une telle fusion totémique entre les frères : oiseau, crocodile, vigne, et humains. La mère souligne que c'est cette union parfaite qui permet la victoire.

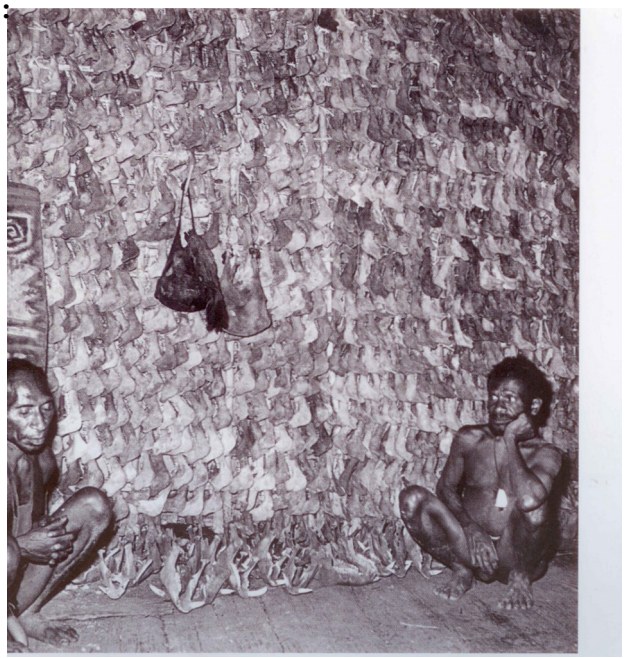


**Figure 84 : intérieur de la maison des hommes : les murs sont recouverts de mâchoires de porc conservées durant des générations en témoignage des sacrifices offerts aux ancêtres.** Dans *Coutumes et mœurs des papous*, par Jacques et Paule Villeminot, Société continentale d'Éditions Modernes illustrées, Paris 1964, p 218.

[415] Ripoll, « La victoire des cinq frères », 2015, p 148.
[416] Ibid. p 149.
[417] Ibid. p 154.

Nous pouvons signaler la présence négative du cochon dans un autre mythe, orokaïva cette fois, de la province d'Oro en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Il s'agit d'un être hybride, un homme-cochon[418] qui se transforme alternativement en l'un ou l'autre : « discrètement, il enleva sa cuirasse de porc pour faire place à un beau jeune homme, de belle carrure, à la peau luisante, au cheveux épais, aux lèvres charnues. »[419] Les cochons sont considérés en Mélanésie comme des doubles[420] des hommes (figure 77). Ils peuvent avoir une âme et jouer, en certaines occasions, le rôle d'intermédiaires entre le monde des vivants et celui des esprits. Ici l'homme-cochon (il s'agit d'un cochon sauvage) joue le rôle du monstre des initiations que le clan doit exterminer pour retrouver son équilibre. Sous sa forme humaine, il séduit une jeune fille du village, mais cette dernière se retrouve emprisonnée dans la forêt avec son nouveau mari, et contrainte de retourner à la sauvagerie : « elle devait manger à même le sol, elle dormait recroquevillée dans des branchages, elle piétinait au milieu des déjections de cette harde de cochons. »[421] De l'union de l'homme-cochon et de la femme naît un fils-oiseau, un cacaotés blanc avec une grande crête jaune. Grâce à lui, sa mère pourra s'évader par les airs et retourner au village retrouver ses parents. Les guerriers et le père de la jeune fille tueront l'homme-cochon venu chercher son épouse et son fils et le mangent sous sa forme de cochon. On voit dans ce mythe que le rôle de l'homme-cochon est négatif, il est le monstre à éliminer.

Mais parfois, l'homme hybride est la figure de l'initiateur, il guide le héros et permet sa propre transformation. C'est le cas dans de nombreux mythes qui mettent en scène l'homme-serpent[422]. L'homme-serpent[423], être hybride, représente une forme de créateur démiurge, à

[418] Les porcs ont été introduits en Océanie lors des migrations préhistoriques, et presque partout ils représentent la richesse : biens d'échange et animaux sacrificiels, ils sont appréciés aussi bien pour leur chair que pour leurs dents et défenses, utilisés dans les emblèmes de grade et de rang. Les porcs sauvages, associés aux esprits de la forêt où ils vivent, sont chassés par les hommes. En Mélanésie, ce sont les femmes qui élèvent les porcs, auxquels on donne un nom individuel et qui sont considérés comme des membres de la famille. On ne consomme pas la viande d'un porc qu'on a élevé. Les hommes en font don dans un échange cérémoniel qui fonde le prestige masculin. Ils les utilisent pour les compensations matrimoniales et pour indemniser un clan dont on a tué un des membres. Lors des initiations, on sacrifie de nombreux porcs, puis on les cuit dans des fours enterrés et on distribue la viande aux participants.
[419] Ripoll, « L'épouse de l'homme-cochon », 2015, p 86.
[420] « Mais il est aussi, comme le montrent les récits, un double de l'homme qui occupe le centre de ses préoccupations sociales et rituelles. » in Iteanu et Schwimmer, 1996, p 8. On peut penser aussi à l'épisode de l'Odyssée d'Homère, où Circé transforme les compagnons d'Ulysse en cochons… (merci à Mireille Courrent pour cette précision).
[421] Ripoll, 2015, p 90.
[422] Le serpent symbolise le monde des morts.
[423] « Le serpent terrestre est le symbole de l'esprit », in *Littérature orale,* 1986, p 49.

l'origine du savoir des hommes, des espèces animales, des clans et des rituels magiques[424]. Dans ce mythe de Moanus, dans les îles de l'Amirauté en Papouasie-Nouvelle-Guinée, une fille d'Ulangau s'en va dans la forêt et rencontre un serpent qui lui précise : « Mon corps est un serpent, ma parole est d'un homme, viens avec moi ! »[425] De leur union naîtront deux enfants, une fille et un garçon. C'est le serpent qui s'occupe de l'éducation de ses enfants. Ils pêchent et cuisent les poissons au soleil, c'est-à-dire qu'ils les mangent crus. Le serpent-père voit dans cette façon de manger les aliments crus une marque de sauvagerie : « Vous deux, vous êtes des démons ; vous allez peut-être encore me manger. Vous mangez les poissons crus. Toi la fille, reste là. Mon garçon, va voir au fond de ma panse. »[426] Le serpent-père décide qu'il est temps pour son garçon d'être initié, il va donc l'avaler[427], ce qui provoque la terreur du jeune garçon (« lui, le garçon se met à trembler »), phase indispensable dans toutes les initiations. L'enseignement du père, tel Prométhée, va consister à apprendre à son fils-homme l'usage du feu : « Prends le feu ; rapporte-le-lui, à ta sœur. Allume-le ; tu reviens ! Va chercher des noix de coco, va chercher du taro, va chercher de la canne à sucre, va chercher des ignames, va chercher des bananes, viens vite. »[428] Le feu se trouve dans le ventre du serpent. Lorsque le jeune homme sort du ventre de son père, il renaît symboliquement, détenteur du feu et il va, avec l'aide de sa sœur griller les aliments donnés par son père. L'initiation est terminée : « Les tiennes (de provisions) sont bonnes, les nôtres sont affreuses. » Mais peu de temps après, le frère et la sœur, désobéissant au père, commettent l'inceste. Le père les abandonne à Moanus « pays du mal » et part à Jap « bon pays », mais il leur laisse la technique de l'agriculture pour faire pousser taros, bananes, noix de coco et noix d'arec. L'homme-serpent est ici l'initiateur, celui qui enseigne deux grands principes : la cuisson des aliments et la prohibition de l'inceste. Dans un autre mythe de Sulka en Nouvelle Bretagne, la figure de l'homme-serpent est encore liée à la découverte du feu qui cuit les

[424] « Marruni a le corps d'un homme. Il porte une queue très longue comme celle d'un serpent. Marruni est né d'un tremblement de terre. Marruni a deux femmes, deux femmes qu'il a épousées parmi les hommes. Marruni ne leur a jamais montré sa longue queue. Quand il est assis, il la cache dans un trou profond qu'il a creusé. » Un jour les femmes surprennent le serpent et voient sa queue. Marruni en colère les chasse. « Marruni est resté à Medina, en Nouvelle Bretagne. Sa queue il la coupe en tronçons. En douze tronçons et de chacun un clan garde son nom. Un tronçon, c'est l'oiseau. Un tronçon, c'est le requin. Un tronçon, c'est le cochon. D'autres tronçons sont jetés à la mer, ils sont changés en poissons. Marruni jette d'autres tronçons dans la forêt et tous les animaux en sont issus. Marruni venait de Tabar. De Tabar, il avait rapporté la magie et les cérémonies malagan. Il les avait transmises aux gens de Medina. » Bounoure, « Marruni », 2006, p 184, 185.

[425] Bounoure, « Les êtres sortent du ventre du serpent », 2006, p 185.

[426] Ibid. p 186.

[427] On retrouve le même processus dans le mythe Orokaïva, « Poge et Sumama » concernant deux « cousins », des doubles, qui prennent pour oncle maternel le serpent Waki, qui les adopte et s'occupe de leur initiation : « Il a d'abord parlé ainsi à ses deux neveux, puis a renchéri : « Poge, entre par ma bouche et passe à l'intérieur de mon estomac. » Poge a pénétré dans l'estomac du serpent Waki, et quand sa bouche s'est ouverte, il en est ressorti entièrement paré, prêt pour la danse. Ensuite, Sumama a fait la même chose. », in Iteanu, 1996, p 104.

[428] Ibid. p 186.

aliments. Un homme, Emakong, vit dans un monde qui ne connaît ni aliments cuits, ni la nuit. Un jour il tombe à l'eau et manque se noyer, et passe dans le monde des morts. Là, il rencontre des « cousins » qui portent le même nom que lui (des doubles). Il découvre le feu et la nuit, ce qui provoque sa terreur, car les « cousins » se transforment en serpents. Emakong reste toute la nuit au milieu des serpents (encore une image de l'initiation). À l'aube, les serpents redeviennent des hommes et son homonyme donne à Emakong « un peu de nuit, un peu de feu, quelques grillons »[429]. Emakong « que l'on croyait noyé » (mort symbolique) « enseigne l'usage du feu. Le soir, la nuit survient, les grillons se mettent à chanter et à l'aube, les grimpereaux piquent les bois. » Ici la figure de l'initiateur s'incarne dans le « cousin » homonyme-double-serpent d'Emakong. Parfois, l'initiateur est une figure féminine, une serpente, comme dans ce mythe de San Cristobal, dans les Iles Salomon. Une femme enfante une serpente, dont elle prend soin et qui garde sa petite sœur humaine. Mais le père prend peur en voyant le monstre et découpe la serpente en huit morceaux. La mère ressuscite la serpente en huit jours, et cette dernière baptisée « Huit brasses » part au fil du fleuve. Après être devenue un monstre mangeuse d'hommes, elle est tuée par des guerriers. Ces derniers jettent ses os à la mer et la serpente ressuscite à nouveau et les tue. Elle épargne seulement une vieille dame et son enfant qui avaient refusé de manger sa tête. Elle les protège, fait pousser des cocotiers, des ignames, du taro, fait couler une rivière pour elles et leur donne des porcs. Puis elle réussit à convaincre un pêcheur de l'accueillir et devient un objet de vénération pour les hommes. Ce mythe associe les aspects négatifs de la femme-serpent (qui dévore les hommes) et les aspects positifs (elle protège les femmes et les faibles et apporte la prospérité). Les hommes sont présentés comme des figures négatives porteuses de mort (le père, les marins, les deux chiens-frères, les villageois) et les femmes comme des figures positives, tournées vers la vie (la mère, la petite sœur, la vieille et son enfant). Pourtant, à la fin du mythe, le pêcheur surmonte sa peur (figure de l'initiation), accepte de transporter la serpente sur sa pirogue et de lui construire une maison, réconciliant ainsi féminin et masculin, et apportant paix et prospérité au peuple.[430]

Pourtant, parfois, l'initiation finit mal, car un interdit est transgressé au cours de l'initiation (comme dans le mythe d'Orphée). Souvent, le personnage humain surprend l'homme-hybride sous sa forme animale, ou lui manque de respect en moquant son animalité, prouvant ainsi qu'il n'a pas compris le sens de l'initiation : pour acquérir une identité complète il faut accepter tout ce qui rattache l'humain au cosmos sous toutes ses formes non-

[429] Bounoure, 2006, « Emakong »,2006, p 188, 189.
[430] Bounoure, 2006, « Walutahanga ou huit brasses », 2006, p 189-193.

humaines. Le rejet entraîne la sanction. Dans un mythe de Komba, dans la province de Morobe, une jeune fille, Luanbe, épouse un homme-python, python le jour, homme la nuit. Mais le père cache à son fils qu'il est un serpent. Il dit à sa femme : « Tu dois garder le secret de cette apparence. Ce monde n'est pas le tien, tu ne le connais pas, moi seul peux le révéler à notre enfant, sinon il ne le comprendrait pas et je serais obligé de vous abandonner, plutôt que de le voir me renier. Mais ce chemin est délicat, je dois atteindre qu'il soit initié. Il doit quitter ton monde pour entrer, comprendre et accepter le mien, sinon cela pourrait l'effrayer et c'est lui qui disparaîtrait. »[431] Ici le récit est très clair. L'homme-python doit être l'unique initiateur de son fils. L'enfant doit quitter le monde des femmes « ton monde », pour entrer dans le monde des hommes et des adultes « le mien ». Si la mère révèle le secret que seul le père doit révéler, son fils sera incomplet et pourrait « disparaître », c'est-à-dire échouer dans son initiation et rester « bloqué » dans le monde des femmes et des enfants. Et c'est ce qui se produisit. Excédée par son fils, la mère lui révèle : « On voit bien que tu n'es que le fils d'un serpent »[432]. L'initiation porte bien ici sur l'identité du novice, présentée négativement. Le père laisse son fils au sommet de la montagne et lui promet de revenir tous les matins sous l'apparence du soleil. L'enfant refuse de retourner avec sa mère, responsable du désastre, « en bas dans la sombre vallée », image du ventre maternel. Mère et fils restent au sommet de la montagne. Ne pouvant se métamorphoser en serpent ou en soleil, comme son père, le fils adoptera une transformation minérale et deviendra un rocher, ce qui lui permet de terminer son initiation de manière imparfaite : « Le sommet de la montagne devint leur demeure. Ils y vécurent si longtemps qu'ils se transformèrent en rochers. Et de la vallée on reconnaît leurs silhouettes serpentines dans les couleurs de l'aube ».[433]Dans un mythe de Nouvelle Irlande, un jeune initié voit son initiation finir de manière tragique à cause de sa tante, qui est éprise de lui et lui demande sans cesse de lui apporter du feu. En plus de l'inceste sous-entendu, la tante « bloque » son neveu dans le monde des femmes. Le mari de sa tante, l'oncle maternel chargé de l'initiation de son neveu, ne comprend pas le problème, malgré les appels de son neveu. Souillé par l'amour interdit de sa tante, sans aide de son oncle qui ne comprend pas son chant, le neveu s'immole par le feu :

« Il se pare. Il met à son bras son bracelet de coquillage. Il pose sur sa poitrine son kapkap. Il pique dans ses cheveux des plumes de paradisier. Il s'approche du grand tambour à fente. Il fait sonner le tambour, puis y met le feu. Il se tient debout sur le grand tambour à fente et chante pour appeler son

[431] Bounoure, « Le fils du python », 2006, p 212.
[432] Ibid. p 213.
[433] Ibid. p 215.

oncle maternel. Alors le feu s'élève, atteint ses jambes, atteint ses genoux. Le garçon chante encore pour appeler son oncle. Le feu monte plus haut et atteint sa taille. Le garçon chante toujours et le feu atteint maintenant sa poitrine. Le garçon chante encore. L'oncle maternel est dans le bois, il entend les appels de son neveu :

> Que veut dire cet appel ? Quelqu'un l'aurait-il donc contrarié ?
>
> Le garçon appelle encore et le feu l'enveloppe maintenant jusqu'au cou. Sn oncle maternel sort de la forêt en courant. Le feu atteint les yeux du garçon et le garçon chante toujours. L'homme arrive dans l'enclos. Le garçon est entièrement vêtu de feu et meurt. »[434]

En Mélanésie, le suicide n'est pas vécu comme une fin définitive, mais comme le passage à un autre état. Dans les récits, il est très souvent une vengeance. C'est le cas ici. Le jeune homme « punit » par sa mort sa tante incestueuse (qui sera d'ailleurs tuée pour sa faute) et son oncle maternel qui n'a pas su mener à bien son initiation. Par conséquent, il a dû, par son suicide, procéder lui-même à sa propre initiation : il se pare, utilise le tambour (très souvent associé au passage dans le monde des morts), chante des paroles rituelles pour appeler son oncle, puis endure des souffrances corporelles graduelles sur tout le corps. Le suicide lui offrira la renaissance que l'initiation par son oncle a échoué à lui donner. Le récit se clôt sur « une grande fête mortuaire » pour marquer ce passage.

Enfin, deux mythes évoquent la dimension cosmique de l'initiation et offrent les exemples d'initiations « réussies » : l'histoire de Ganumi et la naissance de la lune et du bananier. Le mythe racontant l'histoire de Ganumi vient de l'île Kiwai, dans le golfe papou. Wiowio est une femme qui fait beaucoup d'enfants et néglige son jeune fils, Ganumi : « Il s'étiole, on l'abandonne dans la fange. On se borne à lui donner de temps à autre un peu de sagou. »[435] Ganumi dort sur la natte pleine de sang où sa mère accouche. Il se transforme en perroquet pourpré : « il est entièrement pourpré, de la nuance du sang de sa mère ». Mais cette transformation n'est pas définitive : « il quitte sa peau d'oiseau et retrouve son visage d'homme ». Cette métamorphose symbolise l'initiation du jeune garçon qui quitte sa mère et son univers féminin : « Ma demeure est dans les arbres. Autrefois tu n'as jamais eu le cœur à me baigner. Maintenant je réside loin de toi. Car je m'appelle le perroquet pourpré et je me nomme la lumière et le sagoutier. »[436]Ici le personnage étend son identité au-delà de l'animalité : il est végétal (sagoutier) et « lumière ». Il prend une dimension cosmique qui va se confirmer par la suite. Ganumi fait un enfant avec une jeune fille, Gebae, ce qui provoque

[434] Bounoure, « La braise et le feu », 2006, p 208.
[435] Ibid. « Histoire de Ganumi », 2006, p 85.
[436] Ibid. p 86.

la colère des parents de cette dernière, qui veulent tuer Ganumi. C'est alors que s'achève l'initiation du jeune père : aidé par sa mère Wiowio, qui se rachète de sa négligence envers son fils, Ganumi tente de monter dans un arbre pour la rejoindre et se cacher dans son panier. Wiowio lui tend « son cordon ombilical qu'elle a conservé depuis sa naissance »[437]. Il s'agit bien pour Ganumi d'une seconde naissance. Il affirme son identité : « Je m'appelle le perroquet pourpré, autrement dit la lumière ou la lune, la lune pleine, la lune nouvelle. J'illuminerai chaque demeure. Mon nom est Ganumi. Lance-moi cette échelle ». L'échelle est le cordon ombilical mais Ganumi tire dessus et envoie sa mère dans le ciel. « Ganumi à force de saccades se hisse jusqu'à sa mère le long du cordon. Wiowio s'empare de lui, l'enferme dans son panier et c'est ainsi qu'elle le transporte maintenant dans le ciel. »[438]Dès lors, Ganumi se transforme en astre, étape ultime de sa métamorphose et de son initiation : « La fine poudre blanche qui revêt les feuilles et les troncs des sagoutiers, Ganumi s'en est barbouillé. Il est resté blanc dorénavant. Quand son visage à peine se montre hors du panier de sa mère, c'est la nouvelle lune, puis sa face entière lentement apparaît. Parfois Wiowio cache son panier derrière elle. On ne voit pas la lune. Wiowio est invisible mais ses doigts se profilent sur le visage de Ganumi, et font des taches sur la lune. Ganumi est marié avec sa mère. ». Dans le second mythe, « La naissance de la lune et du bananier », qui vient de Marind, dans la région de l'Irian Jaya indonésienne, la référence à l'initiation est plus explicite. Le jeune Geb, à force de rester dans l'eau voit son corps se métamorphoser et se couvrir de balanes. « Pas une femme ne consent à l'épouser »[439], il est « coincé » au stade de l'enfance, il ne peut pas devenir père et procréateur. La référence aux coquillages indique qu'il contient trop de féminin. Geb va s'enfouir dans le sable pour se cacher car il a honte de son corps. L'initiation commence. Il se cache, les jeunes filles le découvrent et le dégagent. Ensuite les hommes arrivent, les épreuves physiques commencent : on doit le débarrasser des coquillages qui montrent sa part féminine : « On nettoie son corps, on gratte ses balanes avec des bâtons, des couteaux à noix de coco, des herminettes. Geb hurle de douleur. On le maintient, on le nettoie de force. »[440] À présent, il faut « remplir » le garçon de masculinité, afin de rétablir l'équilibre : « Les hommes l'entraînent dans la forêt. Là ils le sodomisent tour à tour. Puis ils oignent son corps de sperme pour que sa peau tout écorchée soit guérie, pour qu'elle redevienne bien lisse. » Le garçon est ensuite isolé : « Là-dessus, on enferme le garçon dans une case. On le dépose sur une couche. Il faut qu'on puisse disposer de lui. » La

[437] Bounoure, « Histoire de Ganumi », 2006, p 87.
[438] Ibid. p 87.
[439] Bounoure, « La naissance de la lune et du bananier », 2006, p 96.
[440] Ibid. p 96.

première étape de la métamorphose peut avoir lieu : Geb se transforme en bananier : « Geb est devenu le bananier déma ». Mais ce bananier est encore un symbole féminin, il faut à nouveau injecter du masculin au jeune garçon : « On a coupé l'arbre sur sa nuque. Mais Geb reste encore emprisonné dans sa case. Au soir, les hommes de Kondo reviennent user de lui. On le maintient, on use de lui de force. La nuit même, on l'a de nouveau emprisonné dans la case, il grimpe sur le toit ». La seconde étape, cosmique cette fois-ci, du jeune garçon opère : « Il s'enfuit au ciel le long d'une vrille d'igname ». L'igname est un symbole masculin, l'initiation a réussi. « On l'y voit encore. C'est la lune. Elle a comme Geb la peau semée de taches. »[441]

*- L'animisme en Mélanésie*

Il convient à présent de revenir sur le terme d'« animisme ». Nous avons rapidement évoqué le fait, en rappelant les quatre ontologies de Philippe Descola, que les Mélanésiens semblaient relever de l'analogisme et de l'animisme, au sens que Descola donne à ces termes. L'animisme, au sens le plus courant est l'« attitude consistant à attribuer aux choses une âme analogue à l'âme humaine »[442]. On trouve aussi cette définition : « du latin *anima*, âme. Conception générale qui attribue aux êtres de l'univers, aux choses, une âme analogue à l'âme humaine »[443]. Ces esprits peuvent agir sur le monde réel, il convient par conséquent de respecter des rituels et de leur vouer un culte. L'animisme peut donc se manifester sous des formes très variées.

C'est un terme qui est la plupart du temps employé dans une signification très vague, pour désigner toutes les religions qui ne sont pas universalistes (les religions de la conversion, comme le christianisme ou l'islam) ou qui ne sont pas les religions de grandes civilisation comme la Chine ou l'Inde, c'est-à-dire les religions dites « traditionnelles » ou « primitives », ce qui ne signifie rien en soi (on a également rapproché l'animisme et le chamanisme, sans en donner une définition plus précise). Tout ce qui ne relève pas des religions théistes s'appuyant sur des textes sacrés, et qui est transmis par des traditions orales, est qualifié d'animisme. Cette imprécision est due en grande partie à la méconnaissance que nous avons de ces

[441] Bounoure, « La naissance de la lune et du bananier », 2006, p 97.
[442] Petit Robert.
[443] Larousse.

sociétés[444], trop éloignées du mode de pensée radicalement différent des sociétés modernes dites « naturalistes » selon la terminologie de Descola, et qui séparent radicalement nature et culture.[445]

Pour Philippe Descola, l'animisme n'est pas une religion, mais une manière de concevoir le monde et de l'organiser. Leenhardt, lorsqu'il parle du totémisme en Nouvelle-Calédonie, regrette la confusion qui s'est faite entre religion et totem, alors qu'il s'agit de deux notions bien distinctes, nous y reviendrons. De manière générale, il y a eu confusion pendant longtemps en anthropologie entre la pratique de rites et la religion. Pour Leenhardt, dans les sociétés mélanésiennes, c'est le totem, représentant de la vie, qui est le garant des contraintes sociales, alors que le dieu en est affranchi. Nous constatons que dans ce cas, Leenhardt utilise le terme de totem pour définir ce que Descola appelle animisme, « une manière de concevoir le monde et de l'organiser ». Mais nous reviendrons plus tard sur le problème complexe du totémisme.

Pour Descola, l'animisme est « l'imputation par les humains à des non-humains d'une identité identique à la leur ».[446]Cette définition semble particulièrement bien correspondre aux Mélanésiens, notamment grâce à la notion de *kamo* pour les Kanak, le « qui vivant » qui ne distingue pas humains et non-humains. L'identification avec l'igname et avec le monde végétal, minéral et animal en général permet l'établissement entre eux de « relations de communication » et participe donc bien de l'animisme. Même si leur *physicalité*, (leur forme corporelle), est différente, « l'idée d'une continuité matérielle unissant tous les organismes est commune à la plupart des ontologies animistes. »[447] Descola prend précisément l'exemple d'un peuple mélanésien, les Kasua du Grand Plateau de Papouasie-Nouvelle-Guinée, pour qui « le corps des humains, des arbres et des animaux est parcouru par les mêmes substances »[448], mais nous avons précédemment évoqué beaucoup d'autres exemples. Cette identité concerne uniquement la matière et non la forme, car les deux types d'organisme ont un mode d'existence différent et ne sauraient donc se développer, se comporter, s'alimenter ou se

[444] C'est Edward Tylor, en 1871, qui fut le premier sociologue à construire une théorie sur l'animisme, qui en fait le premier stade de la religiosité humaine, une « doctrine de l'âme », en partant du principe dualiste que dans ces sociétés âme et corps sont séparés, notamment dans l'expérience du rêve. Ce stade était suivi du fétichisme, du polythéisme puis du monothéisme. Cette théorie évolutionniste de la religion eut un gros succès, puis fut contestée. Elle a contribué à rendre confus le terme d'animisme et à le lier de manière systématique à la religion.
[445] Nous n'évoquerons pas ici l'animisme médical de Georg Stahl au XVIII° siècle, les conceptions « dualistes » de l'animisme, ni l'animisme psychanalytique de Piaget.
[446] Descola, 2005, p 229.
[447] Ibid. p 231.
[448] Ibid. p 231.

reproduire de la même manière.[449] Descola évoque ensuite des mythes amérindiens présentant une époque où humains et non-humains n'étaient pas encore différenciés, où « les animaux et les plantes maîtrisent les arts de la civilisation, communiquaient entre eux sans entrave et se conformaient aux grands principes de l'étiquette sociale »[450] Dans tous les mythes que nous avons évoqués jusqu'à présent, l'homonyme de Népoiéba qui joue des mauvais tours à son *devine* est « l'oiseau *paje* » : un aigle fait la cuisine, un bambou livre bataille et une pierre a ses règles. « Si les plantes et les animaux ont désormais des physicalités différentes de celles des humains – et donc des mœurs qui correspondent à l'outillage biologique propre à chaque espèce- , ils ont aussi pour la plupart conservé jusqu'à présent les facultés intérieures dont ils jouissaient avant leur spéciation : subjectivité, conscience réflexive, intentionnalité, aptitude à communiquer dans un langage universel, etc. » [451] Cette différence entre matière et forme, propre à l'animisme explique, selon Descola, l'importance de l'image de la métamorphose, qui est justement le dépassement de cette différence. Or, nous avons vu à quel point l'image de la métamorphose est essentielle dans les mythes mélanésiens.

> « Ce sont donc des personnes, revêtues d'un corps animal ou végétal dont elles se dépouillent à l'occasion pour mener une vie collective analogue à celle des humains. »[452]

Descola prend précisément comme exemple le mythe orokaïva déjà évoqué[453], « Le cochon qui a épousé une femme ». La description de « l'homme-cochon » évoque une peau, la peau de cochon et des attributs amovibles (dents, groin, soies, côtes). Ce qui est en dessous, l'homme nu, n'est pas selon Descola, la forme-homme. Un homme chez les Orokaïva, c'est l'homme décoré par des ornements (figures 85 et 86). Ces derniers permettent à l'homme non pas de différencier humain et non-humain, mais de donner une identité propre à chaque humain issu d'une tribu :

> « Le port de plumes, de dents, de peaux, de masques avec des becs, des crocs ou des touffes de poil permet en fait de différencier, grâce aux attributs mêmes qui signalent la discontinuité des espèces, non pas l'homme de l'animal, mais diverses sortes d'espèces humaines trop semblables par leur physicalité originelle : en arborant des ornements

[449]Descola, 2005, p 232.
[450] Ibid. p 233.
[451] Ibid. p 234.
[452] Ibid.
[453] Voir p 221, note 405.

caractéristiques, les membres des tribus voisines peuvent ainsi exhiber des écarts d'apparence analogues à ceux qui distinguent les personnes non-humaines. »[454]



**Figure 85 :**
**Danseur à Tufi, (iles Trobriand), arborant un plastron tricoté anthropomorphe en fibres d'orchidées et dents de porc.**



**Figure 86 :**
**Danseuse de Tufi qui tient dans sa bouche des défenses de porc sauvage.**

Figures 85 et 86, dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004 p 229 et 230.

Ainsi, ce qui distingue les non-humains entre eux permet de distinguer les humains entre eux, car les sociétés non-humaines sont organisées comme les sociétés humaines. Un porc,

[454] Descola, 2005, p 237.

qui se distingue des autres non-humains, lorsqu'il se transformera en humain, permettra grâce à ses ornements non-humains de distinguer son clan des autres clans humains.

Nous constatons que les interprétations anthropologiques[455] et symboliques se rejoignent : ce qui en jeu ici, c'est la question de l'identité. L'image de la métamorphose dans les mythes mélanésiens permet à l'humain d'acquérir une identité spécifique par rapport aux autres humains, grâce au non-humain. De même, dans l'initiation, l'être hybride, le double humain non-humain, permet au novice de renaître dans une nouvelle identité (père, guerrier, initié) qui intègre le non-humain, lui conférant une place unique.[456] Nous tenons là la spécificité de l'initiation dans les sociétés mélanésiennes, et nous verrons qu'elle est à la fois semblable et différente de la forme qu'elle prendra dans la société gréco-romaine.

Philippe Descola participe au mouvement que Graham Harvey[457] a appelé « nouvel animisme ». Ce dernier énonce l'idée que la perspective animiste va à l'encontre de la vision moderne consistant à séparer humain et non-humain et à considérer ces derniers comme inférieurs. Elle remet également en question le rationalisme et les trois grandes religions monothéistes en contestant l'idée d'unicité de l'être humain. Si les animaux ont une âme, alors on ne peut pas les considérer uniquement comme un réservoir de nourriture. La relation aux lieux et aux matériaux doit être repensée. Et surtout, cette relation avec des non-humains n'implique pas forcément une idée de transcendance[458]. Par contre, elle entraîne des rituels et des pratiques magiques ou chamaniques[459].

Cette vision « néo païenne et écologique »[460], rejette la conception dualiste qui sépare âme et corps, monde humain et environnement. Bird David énonce l'idée que les anthropologues ont été aveuglés par leur vision dualiste et positive de la nature, de la vie et de la personne, inadaptée pour comprendre les « peuples primitifs ». L'identité chez les animistes est fondée sur une « épistémologie relationnelle »[461] et non sur la distinction du soi. Les

[455] « Nombre de gens prétendent encore de nos jours que la métamorphose est un fait « de nature » analogue à la croissance des plantes ou au mouvement des corps célestes. », dans Descola, 2005, p 243.
[456] Descola précise que le cannibalisme relève de la même logique : si toutes les matières sont identiques et que la différence ne vient que de la forme, il est logique que « tous ces êtres s'ingèrent les uns les autres ». C'est en effet la même énergie, vitalité, fécondité, qui circule d'une chair à l'autre.
[457] Harvey, 2005.
[458] Si les esprits animistes sont éloignés de la conception moderne du surnaturel et que l'animisme n'implique pas de forme de religion particulière, on observe chez les peuples animistes cependant un culte des ancêtres, car la mort est considérée non comme une fin en soi mais comme une transformation.
[459] Animisme, totémisme, chamanisme et shintoïsme se mêlent étroitement car tous contiennent une part importante d'animisme.
[460] Voir les ouvrages de Nurit Bird David, professeure d'anthropologie culturelle de l'Université de Haifa en Israël, de l'anthropologue américain Irving Hallowell, de l'anthropologue britannique Tim Ingold et de l'anthropologue danois Rane Willerslev.
[461] Bird-David, 1999, p. 67-91.

peuples mélanésiens, comme nous l'avons vu, ne se considèrent pas comme séparés de leur environnement, leur moi s'identifie au monde.

## 4. L'expérience du totémisme en Mélanésie

### *A. Le totémisme, « histoire d'un débat anthropologique »*[462]

Comme nous venons de le voir, le totémisme contient une part importante d'animisme. Par conséquent, en donner une définition anthropologique n'est pas une chose aisée. L'anthropologue évolutionniste Edwin Sidney Hartland disait : « Le totémisme n'est qu'un nom qu'on donne à une hypothèse de travail qui peut à tout moment demander à être revue ou abandonnée. »[463]Néanmoins, on peut repérer un certain nombre d'éléments stables : le « totem » est une espèce naturelle (un animal, un végétal ou un phénomène naturel) liée par apparentement à un groupe humain. Il est parfois représenté sous la forme d'un objet. Il est présenté comme un ancêtre mythique du clan, à qui il donne son nom. Il est également l'objet de rituels et organise les alliances et les systèmes de parenté du clan. Le totem énonce également un modèle de comportement.

Historiquement, on évoque souvent John Ferguson MacLennan comme le fondateur du débat anthropologique autour du totémisme. Pionnier de l'évolutionnisme, « l'anthropologie que représentait MacLennan était reconnue en Grande Bretagne, à partir des années 1860, comme la science des peuples les plus primitifs existant encore, et, par conséquent, la science des origines et des premiers développements de la civilisation. Il était surtout question de reconstituer, à l'aide de l'ethnographie des populations dites sauvages, ce que l'archéologie préhistorique ne pouvait pas reconstituer toute seule, c'est-à-dire les conditions sociales et psychologiques de l'humanité primitive ».[464]Après lui, Edward Burnett Tylor, développe l'idée que les croyances de la « pensée sauvage » (c'est-à-dire la pensée animiste), constituaient des germes primitifs qui se sont développés, transformés, adaptés par la suite, et finalement n'étaient que le pâle reflet, l'ébauche de civilisations plus élevées et évidemment

[462] Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Frederico Rosa, *L'âge d'or du totémisme, histoire d'un débat anthropologique*. Cf. Rosa, 2003.
[463] Rosa, 2003, p 8.
[464]Rosa, 2003, p 13.

supérieures. C'est dans ce contexte que va se développer une idée qui va perdurer longtemps dans le début sur le totémisme : la confusion entre pensée animiste ou totémique et pensée religieuse, l'idée d'évolution harmonieuse des manifestations animistes en général : « Chez les peuples sauvages, comme chez les peuples civilisés, la base de toute philosophie religieuse, c'est l'animisme. »[465] Pour Tylor, « la caractérisation anthropologique de la configuration primitive de chaque catégorie religieuse était indispensable. »[466] MacLennan intègre la notion de « totémisme » dans ce mouvement, et cet aspect de son travail sera repris par d'autres savants (William Robertson Smith ou Frank Byron Jevons) qui feront du totémisme le fondement universel de la religion[467]. C'est James George Frazer, en 1887, qui va faire par la suite du totémisme un problème anthropologique singulier. Il donne du totémisme une définition psychologique minimale : « Un totem est une classe d'objets matériels que le sauvage regarde avec un respect superstitieux, croyant qu'il existe en lui et chaque membre de cette classe une relation très intime et très spéciale ».[468] Frazer s'éloigne donc de la définition tylorienne qui insiste particulièrement sur le contenu des représentations religieuses, sans l'exclure cependant. Il présente trois types de totémisme : clanique, sexuel et individuel. Il divise son analyse en deux parties : l'aspect religieux et l'aspect social du totémisme qu'il traite indépendamment. Cependant, il persiste dans l'idée qu'il faut définir le totémisme à partir de l'objet d'un culte, et que par conséquent les totems sont des espèces sacrées.

Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss considère que cette forme de totémisme est une « illusion »[469] des anthropologues du XIXème siècle. C'est pour lui d'abord, une sorte de notion permettant de mettre un mot sur des pratiques jugées étranges et étrangères à notre mode de fonctionnement occidental :

[465] Ibid. p 19.
[466] Ibid. p 22
[467] Cette idée sera critiquée par Tylor lui-même : « Ce contre quoi j'ose protester, c'est la façon dont les totems ont été placés quasiment à la base de la religion. Le totémisme, […] analysé sans que le vaste panorama de la religion primitive soit dûment pris en ligne de compte, a été exagéré au-delà de toute proportion, par rapport à sa magnitude théologique réelle. L'importance qui s'attache aux animaux totémiques en tant qu'amis ou ennemis des hommes est insignifiante en comparaison avec celle des fantômes ou démons, sans parler des divinités plus élevées. Je soutiens que l'origine et le développement des idées de divinité, une branche du savoir qui demande le plus grand nombre de renseignements et la plus grande précaution dans les inférences, ne peuvent être appréciés à partir d'une section théologique d'importance secondaire, notamment le culte des animaux, et encore moins à partir d'une section particulière de ce dernier, c'est-à-dire l'association d'une espèce animale à un clan, ce qui donne lieu au totémisme. Une base pareille ne devait pas permettre qu'une structure théorique soit poussée aussi loin et élevée aussi haut. » (Ibid. p 32).
[468] Ibid. p 36. Cette définition distingue totem et fétiche.
[469] Lévi-Strauss, 1962, p 25.

« Le totémisme est d'abord la projection hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature, que la pensée chrétienne tenait pour essentielle ».[470]

Ensuite, Lévi-Strauss constate que cette forme de totémisme est essentiellement classificatoire, c'est « une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors. »[471]. Il ne s'agit pas, selon lui de se contenter de mettre en relation, terme à terme, un individu ou un groupe, avec un animal ou une plante, considérée comme son totem. Il faut également savoir différencier une série naturelle d'une série culturelle.

« Le terme totémisme recouvre des relations, idéalement posées, entre deux séries, l'une naturelle, l'autre culturelle. La série naturelle comprend, d'une part, des catégories[472], d'autre part des individus ; la série culturelle comprend des groupes[473] et des personnes. Tous ces termes sont arbitrairement choisis pour distinguer, dans chaque série, deux modes d'existence, collectif et individuel et pour éviter de confondre les séries. »

Si l'on recherche la patrie d'origine du totémisme, on trouve que le terme « totem » a été utilisé et diffusé par le marchand et interprète John Long, à la fin du XVIIIème siècle[474], à partir de *l'ojibwa*, langue algonkine de la région au nord des Grands Lacs de l'Amérique septentrionale. L'expression *ototeman* signifie approximativement « il est de ma parentèle » et donnera les vocables *totam* et *totamism*. Mais Long opère une confusion dans sa description du totémisme entre le choix d'un animal en vue d'une désignation clanique (le nom de l'animal correspond à une appellation collective) et le choix individuel d'un animal qui deviendra son esprit gardien et protecteur, appelé *pawaganak*. Il rapporte une anecdote où un indien ojibwa emploie ce terme en référence à un ours qui était, non pas l'animal de son clan, mais son esprit gardien personnel, qui venait lui rendre visite dans ses rêves ou à l'état de veille. Lévi-Strauss explique la confusion de Long entre totem et esprit gardien par le fait que

[470] Ibid. p 8.
[471] Ibid. p 18.
[472] Espèces animales ou végétales, ou classes d'objets ou de phénomènes.
[473] Moitié, section, sous-section, confrérie religieuse, ensemble des personnes de même sexe.
[474] La première mention du terme « totem » date de 1791.

dans les mythes, l'esprit gardien ne se présentait pas comme un animal particulier mais comme un être surnaturel représentant de toute son espèce. [475]

Il y a dans les mythes amérindiens[476] une réelle opposition entre relation personnelle et relation collective.

> « Sous ce double rapport, la relation totémique est implicitement distinguée de la relation avec l'esprit gardien, qui suppose une prise de contact direct, couronnant une quête individuelle et solitaire. C'est donc la théorie indigène elle-même, telle que l'exprime le mythe, qui nous invite à séparer les totems collectifs des esprits gardiens individuels, et à insister sur le caractère médiat et métaphorique de la relation entre l'homme et l'éponyme clanique. Enfin, elle met en garde contre la tentation de construire un système totémique par l'addition de relations prises chacune séparément et unissant chaque fois un groupe d'hommes à une espèce animale, alors que la relation primitive est entre deux systèmes : l'un fondé sur la distinction des groupes, l'autre sur la distinction des espèces, de telle sorte que sont mises d'emblée en corrélation et en opposition, d'une part la pluralité des groupes, d'autre part, une pluralité d'espèces. »[477]

Nous parvenons ici à une idée très intéressante. Si le mot « totem » ne peut s'appliquer qu'à un groupe, un clan, cela signifie que l'on peut considérer le totem comme un double non pas individuel mais collectif. Le totem « aigle » par exemple sera le double de l'un des clans ojibwa, sans que les membres du clan considèrent forcément qu'ils sont « issus » de l'animal totémique. En Mélanésie, les totems sont également collectifs.

---

[475] « Pour éviter cette confusion, les anthropologues prirent ensuite l'habitude dès la seconde moitié du XIXème siècle de distinguer entre le totémisme à proprement parler, à savoir les types d'associations entre des groupes sociaux et leurs espèces éponymes, et le totémisme dit « individuel », c'est-à-dire la relation d'une personne avec une entité ayant une forme animale ou végétale, les deux formes pouvant parfois coexister comme c'est le cas chez les Ojibwa. »in Descola, 2006, p 295.

[476] Lévi-Strauss cite ce mythe ojibwa : « Un mythe explique que ces cinq clans « primitifs » remontent à six êtres surnaturels anthropomorphes, sortis de l'océan pour se mêler aux hommes. L'un d'eux avait les yeux bandés et n'osait pas regarder les Indiens, bien qu'il parût en avoir grande envie. Incapable de se contrôler, il souleva enfin son voile, et son regard tomba sur un homme qui mourut instantanément, comme foudroyé. Car, en dépit des dispositions amicales du visiteur, son regard était trop fort. Ses compagnons l'obligèrent donc à retourner au fond des mers. Les cinq autres restèrent parmi les Indiens, et leur procurèrent beaucoup de bénédictions. Ils sont à l'origine des grands clans ou totems : poisson, grue, plongeon, ours, orignal ou martre. », in Warren, 1885, p 43-44.
Entre l'homme et son totem, il ne doit pas y avoir de relation directe, individuelle, sous peine de mort. De plus, l'homme meurt en raison d'un comportement dissident d'un des êtres surnaturels, qui est dangereux car il n'agit pas en groupe avec les cinq autres.

[477] Lévi-Strauss, 1962, p 32.

*B. Le totémisme en Mélanésie*

Maurice Leenhardt, dans *Do Kamo*, part du principe que « l'Austro-Mélanésien vit indéterminé dans l'enveloppement de la nature. Il ne se répand pas dans la nature ; il est envahi par elle. C'est au travers d'elle qu'il se connaît. »[478]Il constate une indifférenciation entre le kanak et la nature, à tous les niveaux, spirituel et corporel.

> « Incapable d'avoir de la nature une vue anthropomorphique, il reste soumis, au contraire, aux effets d'une vue sans différenciation précise. Il n'y a pas de distance entre gens et choses ; l'objet adhère au sujet. […] Le Canaque embrasse ainsi le monde total en chacune de ses représentations, et il ne se dégage pas lui-même de ce monde ; il se fait du monde une image non point hétérogène et brisée comme il nous arrive, mais une image homogène, ou, pour mieux dire, une image cosmomorphique. À ses yeux, la roche, la plante, le corps humain, procèdent de structures analogues ; une identité de substance les confond dans le même flux de vie. [479]

À partir du moment où les Mélanésiens placent leur existence à l'extérieur d'eux-mêmes, ils peuvent s'identifier à un totem, ce dernier s'incarnant dans un objet :

> « Ainsi fait-il de son existence : il la place dans un objet, par exemple dans une igname, et c'est au travers de cette igname qu'il en aura quelque connaissance, en s'identifiant à elle. »[480]

Cependant Leenhardt note que le totémisme mélanésien n'est pas ostentatoire ou revendiqué comme tel : « ce serait une erreur d'induire de là que le totémisme est une chose apparente et claire chez les Néo-Calédoniens. À première vue, on ne relève dans leur île d'autre trace de totémisme que de refuser certains aliments qu'on leur offre et d'affirmer que tel enfant scrofuleux est rongé par un lézard rentré dans son corps. »[481] Déjà, il constate que les pratiques totémiques sont « à demi-enfouies ».

Quels sont les totems mélanésiens ?

[478] Leenhardt, 1946, p 121.
[479] Ibid. p 121.
[480] Leenhardt, 1946, p 122.
[481] Leenhardt, 1932, p 179.

Leenhardt les qualifie de « humbles », ils appartiennent aux parages de l'homme : « Nous classons les totems, pour le bon ordre, en totems animaux, aberrants, végétaux. Mais il importe de tenir cette classification pour relative et artificielle, le canaque ne distinguant pas entre les règnes de la nature et demandant indifféremment à l'un ou à l'autre des représentations équivalentes des divers aspects de la vie. »[482] Leenhardt relève ces principaux totems : le *hou* (iule ou chenille à longs poils), le lézard, le serpent plature, l'anguille, le poisson[483] picot, le poisson mulet, le requin, le rat, le *notou* (gros pigeon endémique), la poule canaque *Pakako*, la moule, la chauve-souris roussette, l'oiseau, le *Kavere* (insecte ou petit animal non identifié), le tonnerre, la trombe, le bananier, l'herbe médicinale *ue*, le roseau à plumet, le *kuni*[484] (arbre sacré appelé pommier acajou), le taro géant. Nous retrouvons ici toutes les figures du double et de ses métamorphoses que nous avons déjà évoquées (doubles animal, végétal, minéral) et qui s'apparentent à l'identité complexe mélanésienne, cosmomorphe avant d'être anthropomorphe.[485] A tous ces totems, il faut rajouter le *Gomawe,* figure atypique, qui aurait absorbé plusieurs totems. Même s'il est considéré comme un totem aquatique, on l'assimile plus couramment sur terre à un dieu.

Le lézard possède un statut à part en Nouvelle Calédonie. Le totem lézard est commun à toutes les parties de Nouvelle-Calédonie et des Loyautés, mais il est différent suivant les lieux. Le lézard est un protecteur des cultures (on défriche dans ce but un chemin de la montagne au champ et on imite sa course en faisant de brusques tournants en angles droits), il est également source de force et de vie dans la maternité. C'est un totem secret lié à la sorcellerie. On le vouvoie quand on lui parle et le Mélanésien lui voue un respect et un attachement tout à fait singuliers. On trouve dans les mythes un « cycle du lézard »[486] où ce totem se montre tendre et paternel, mais aussi fabuleux et terrible, évoluant d'aïeul bienveillant à monstre dévoreur.

« Thu, le lézard et le coq »[487], est un mythe de Lifou qui se rapproche de ceux recueillis par le Père Lambert et Leenhardt, transposés dans d'autres lieux. Le grand chef de Lifou et

[482] Ibid. p 181.
[483] Les Kanak disent que le poisson est le totem du clan, qu'il renferme l'esprit du mort, et qu'il est le mort lui-même.
[484] La feuille de *kuni* est associée aux poumons.
[485] Leenhardt, 1932, p 182.
[486] Pour le cycle du lézard, voir « Le maître de Koné », dans notre introduction p 14, note 29. Le père Lambert dans *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* en 1900 recueille le premier un mythe sur le thème du lézard, « Le chef de Touho ». Quatre récits sont recueillis ensuite par Leenhardt dans ses *Documents Néo-Calédoniens* de 1932 : « La légende du Maître de Koné », « Le lézard d'Ourouro », « La légende de l'aïeul de Nevou » et « La légende de Windo. » Ces mythes semblent marquer les périodes de l'évolution du totem sous forme bienfaisante et malfaisante.
[487] *Littérature orale*, 1986, p 169 à 172.

tous ses clans partent à la chasse aux rats et posent des pièges dans les champs. Malheureusement pour lui, le grand chef pénètre dans le territoire du lézard et le prend au piège. Il le détache en tremblant et le lézard s'accroche à son cou. Puis il lui ordonne de l'amener au village du grand chef. Il provoque la terreur des habitants. La nuit venue, le lézard descend du cou du chef et s'endort. Le chef en profite pour s'enfuir dans une autre tribu (Nang). Réveillé, le lézard suit l'odeur de l'homme, le rattrape et s'installe à nouveau dans son cou. La même histoire se reproduit chaque nuit. Le chef finit par demander à un membre de sa famille de la tribu de Xode de l'emmener sur un îlot entre Maré et Lifou. Là il est recueilli par une grand-mère et sa petite-fille qui le sauvent de la faim et du désespoir. Il demande à un coq de monter la garde dans une passe car il s'attend à voir arriver le lézard. Le coq tue le lézard à son arrivée et délivre le grand chef de son mal. Ici le totem est clairement présenté comme malfaisant et tué. Dans « Le maître de Koné », la colère, justifiée par l'infraction de l'homme, du lézard est apaisée, des excuses lui sont faites et il pardonne à l'homme. Tout dépend de la charge symbolique que véhicule le totem-lézard.

Le totem est toujours un objet vivant ou humide, car cette humidité diffuse dans l'air, la plante, la roche, la chair correspond à la présence du totem dans tout ce qui concerne l'homme, sa terre, son paysage, son être. Comme la nature souffre lorsque l'humidité diminue, l'homme souffre quand la vitalité du totem diminue. Les règles qu'il dicte sont des règles en rapport avec le maintien de la vie. Il a des autels[488], il protège mais provoque aussi des maladies, voire la folie et la mort. Il s'incarne dans des pierres magiques. Il donne son nom au clan. Il est un parent, quelle que soit sa forme, c'est donc une figure du double. Il se distingue des dieux, même si certains totems fusionneront avec des dieux. Les seuls totems importants sont les totems maternels, car ils suivent le canal de vie (les totems paternels sont sans importance). La femme est la gardienne du culte totémique.

Quelles sont les fonctions du totem mélanésien ?

Leenhardt en voit plusieurs. Tout d'abord, le totem a permis l'organisation de la société mélanésienne :

> « Quoi qu'il en soit, sexuels ou non, fabuleux ou réalistes, symboles ou images, ces totems, lézard, taro, moule, anguille, roseau, fruit, roussette, sont identiques en ce qu'ils

[488] Le totem préside à la fécondité des champs, il est le maître des vivres. Par la nourriture, il donne sa forme à la vie de l'homme.

évoquent un même ordre de choses. De là le sentiment de solidarité organique qui unit les hommes et crée entre eux une affection familière. De là aussi, tous les interdits[489] qui assurent le maintien de la vie dans le groupe. Le tabou sexuel et le respect rituel ont été les éléments d'une discipline sociale qui, au sein de la grande primitivité calédonienne, a permis cependant l'éclosion d'une société organisée. »[490]

Le totem a conduit ensuite à la division clanique. Les femmes transportent la vie totémique par le mariage et régulent les alliances entre clans. À la division de la société correspond également une division territoriale. Tout l'espace est classé par les totems : points cardinaux, couleurs, éléments, saisons…l'espace est une force à la disposition des totems.

Enfin, le totem préside à la vie génétique[491] et affective et se confond avec elle. Certains totems sont des représentations sexuelles : la moule, le fruit du *kuni*, le lézard. Or, le sexe[492] n'a pas de nom spécifique dans les langues mélanésiennes, il est le totem même. C'est pourquoi on ne prononce pas le nom du totem, il est tabou et représente la partie la plus intime de l'individu. Ainsi le totem a pour fonction de faire voir une forme d'identité au travers du mythe. Le totem est presque la désignation d'un moi personnel. Lorsqu'on interpelle quelqu'un par son totem, c'est comme si on le mettait à nu, comme si on révélait son double. Il dirait : « Lui dire moi », c'est-à-dire « il m'a cité moi-même, il m'a nommé, il a révélé le plus intime de moi ».[493]Leenhardt précise : « Ce moi, mis à nu par l'interpellation, n'est pas proprement le moi personnel, puisqu'il participe au totem comme au groupe. Mais il en facilite l'avènement. Ainsi, par tout l'ensemble affectif de la sexualité qu'il domine, le totem

[489] Le totem frappait de maladie toute personne qui violait un interdit. Le remède est révélé par le totem.
[490] Leenhardt, 1932, p 210.
[491] Il faut rappeler que dans la société mélanésienne, on ignore le rôle essentiel de l'homme dans la transmission de la vie. L'époux n'est pas un géniteur. Il doit assurer la mise en état de la femme pour assurer la fécondité, notamment en respectant le bon ordre de toutes les relations des totems engagés dans le croisement des deux clans. C'est lui qui déduit que la femme mariée est en état de recevoir les germes des enfants lorsqu'elle traverse un endroit sacré de la forêt où vivent ces germes, le *neo*.
Un mythe des Salomon illustre cette idée : « Ainsi aux Iles Salomon, un serpent mythique vit sous terre et joue le rôle de grand dieu. Il s'aperçut, aux origines, que son frère, seul sur la surface du sol, vivait et cultivait mal. Il lui donna pour l'aider le feu d'abord, puis un enfant mâle. Mais l'enfant ignorait aussi bien les arts agricoles que domestiques. Le dieu serpent alors créa la femme, seule compétente en tous ces domaines. Il apparaît donc que la femme n'a pas été faite pour l'homme, mais à l'occasion de l'enfant. Sa venue tardive dans ce récit, n'est possible qu'en un monde où l'homme n'a pas de rôle immédiat dans la génération. », in Leenhardt, 1946, p 127.
Précisons cependant, que certains auteurs contestent cette affirmation de Leenhardt, pour les Kanak. Christine Salomon (Salomon, 2000, p 40 à 43), explique que l'erreur de Leenhardt vient de la confusion entre le terme *neo* (la matrice) et *nexo* (la forêt) en païci. Les kanak imputaient en effet la naissance de jumeaux à la transgression d'un interdit sexuel lors de la grossesse, qui consistait à avoir des relations sexuelles après quatre mois de grossesse.
[492] On le désigne par une formule possessive « le sien ».
[493] Leenhardt, 1947, p 132.

offre un appui favorable à l'éclosion d'un moi personnel. »[494] Incapables de dégager une identité « individuelle », les Mélanésiens, qui s'identifient avec le monde, parviennent à saisir à travers le mythe une identité totémique qui leur est essentielle.

> « Le mythe totémique a été pour le Mélanésien un premier mode de connaissance du monde génétique, c'est-à-dire de toute la vie affective. Il importait de se rendre compte qu'au-delà du totémisme se retrouve cette identité qui est la clé du comportement mental et affectif de ceux que nous appelons des primitifs. …le totémisme nous donne d'apercevoir, au travers du mythe, l'identité sous un aspect concret. »[495]

Comme le mythe, le totémisme est vivant pour un Mélanésien, il est le reflet de son rapport au monde et à la nature, il aide « l'homme à saisir la réalité du monde génétique et à ordonner sa relation avec lui. »[496]

[494] Ibid. p 132.
[495] Ibid. p 133.
[496] Ibid. p 138.

*C. Le totémisme de Descola*

Philippe Descola, dans *Par-delà nature et culture*, se place, comme Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, du point de vue du totémisme ontologique et non plus classificatoire. Pour Lévi-Strauss, groupes humains et espèces animales-totem ont des qualités physiques et psychiques en commun[497]. Descola en donne une définition précise : « des humains et diverses sortes de non-humains sont regroupés au sein d'une classe nommée parce qu'ils sont issus d'un prototype commun dont ils partagent des qualités physiques et morales. C'est le totémisme, notamment tel qu'il a été décrit en Australie. »[498]. Descola précise bien que son emploi du mot « totémisme » « peut prêter à confusion, puisqu'il ajoute un sens nouveau à celui qui était communément admis depuis les analyses de Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui.* ». Il ajoute que cette définition ne s'applique pas seulement au totémisme australien, et qu'«il faut plutôt l'envisager comme l'expression sous une forme particulièrement purifiée d'un schème ontologique plus général dont on peut trouver ailleurs des réalisations ponctuelles ou des résidus »[499]. Nous pensons précisément que le monde mélanésien appartient au totémisme tel que le définit Descola, mais à l'état de « résidu », sans exclusive avec l'animisme et l'analogisme, c'est-à-dire en « engendrant ainsi nombre de ces variations idiosyncrasiques que l'on a coutume d'appeler les différences culturelles ».[500]On peut considérer que dans le monde mélanésien, humains et non-humains partagent la même intériorité (mémoire, conscience, désirs, sentiments, aptitude à communiquer). Pour Descola, ce qui fait la différence entre l'animisme et le totémisme, c'est que, dans le totémisme, humains et non-humains partagent également la même physicalité, c'est-à-dire la même forme physique. Pourtant, même si Leenhardt affirme qu'il y a « unité de substance » entre humains et non-humains chez les Kanak, il n'y a cependant pas unité de forme. Pour Descola,

> « de même que l'animisme est anthropogénique parce qu'il emprunte aux humains le minimum indispensable pour que des non-humains puissent être traités comme des humains, le totémisme est cosmogénique, car il fait procéder de groupes d'attributs cosmiques *préexistants*

[497] Descola, 2005, p 255.
[498] Descola, 2011, p 86.
[499] Descola, 2005, p 292.
[500] Ibid. p 294.

*à la nature et à la culture* tout ce qui est nécessaire pour que l'on ne puisse jamais démêler les parts respectives de ces deux hypostases dans la vie des collectifs. »[501]

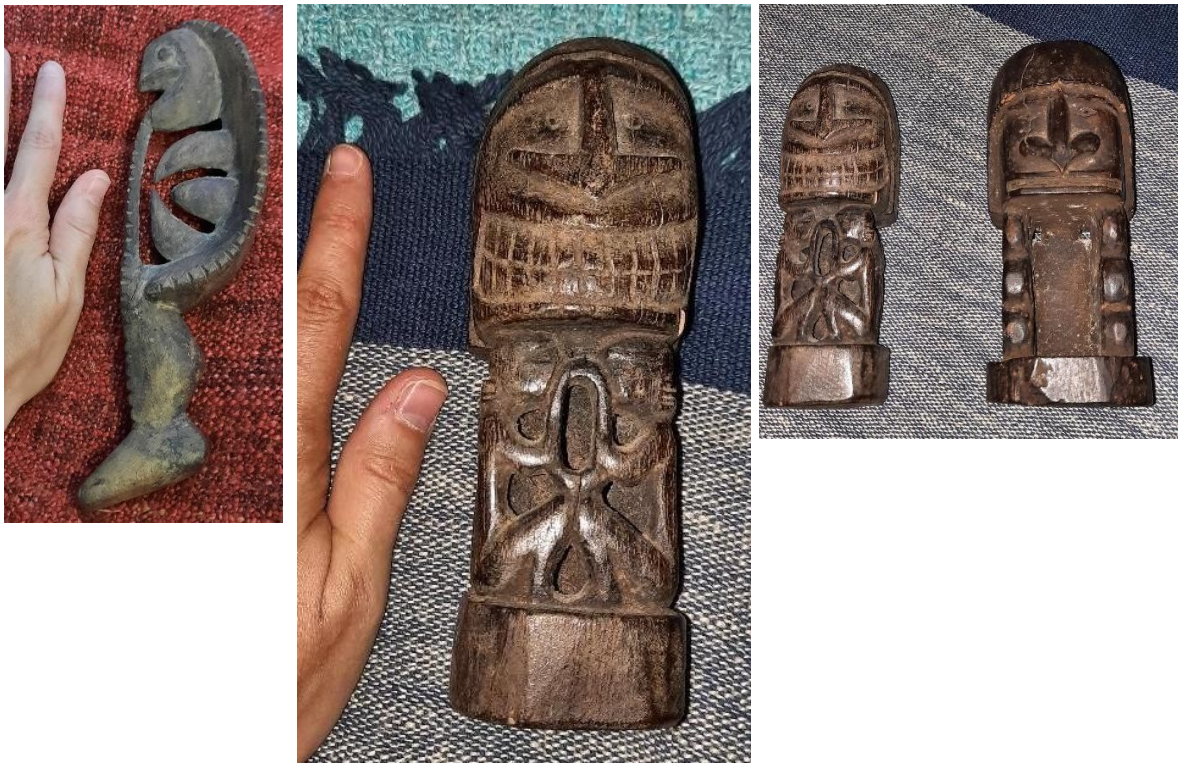
À la lumière de cette citation, il apparaît clairement que ce que Leenhardt appelle « totémisme » est de l'animisme pour Descola, car, le motif de la métamorphose l'a clairement établi, dans les mythes mélanésiens, les non-humains sont traités comme des humains. Le totémisme de Leenhardt est essentiellement anthropogénique car il ne mentionne pas, comme dans le temps du Rêve chez les Aborigènes australiens, d' « attributs cosmiques préexistants à la nature et à la culture ». On pourrait donc dire, que selon les définitions de Descola, les Mélanésiens pratiquent un animisme où subsiste des « résidus » de totémisme.

*D. L'ancêtre totémique comme double (totémisme et analogisme)*

Parmi les nombreuses figures du double qui peuplent son imaginaire, le Mélanésien réserve une place particulière aux ancêtres, dont il porte les noms secrets. Les ancêtres participent à la vie de leurs descendants, et ont une grande influence sur eux ainsi que sur la communauté, positive et négative. Présents sous la forme d'esprits, de spectres ou de forces invisibles (mais ils peuvent être en tous points semblables aux vivants, ou ne présenter que certaines parties du corps visibles), ils peuvent causer des maladies ou les guérir, apporter la mort, influer sur la fertilité, les récoltes la chasse ou la pêche. Les ancêtres en Mélanésie sont liés à leurs descendants par des relations d'échange : dons et sacrifices sont parfois nécessaires au maintien de l'ordre cosmique. Les hommes et les femmes leur adressent des prières, leur font des offrandes et construisent des maisons des esprits ou des sanctuaires Ils veillent sur des sites sacrés où sont conservés des objets tenus pour des manifestations des ancêtres, dont les pouvoirs sont renouvelés et activés dans des pratiques rituelles conduites par des experts. Invoqués dans des rites, les ancêtres peuvent être personnifiés par les danseurs ou dans la musique exécutée par des instruments rituels. Pendant la communication entre le monde des vivants et le monde des ancêtres, seuls les initiés peuvent faire face à cet échange dangereux, qui a nécessité préparatifs rituels et observance d'interdits alimentaires et sexuels. Certains rituels sont centrés sur la production d'œuvres d'art consacrées à tel ou tel esprit. Les relations avec ces êtres sont établies grâce à des objets matériels dotés de pouvoirs

[501]Descola, 2005. p 368, 369. C'est nous qui soulignons.

spéciaux ou de vertus protectrices, provenant d'un ancêtre. La production artistique, l'application de peintures et de certaines décorations corporelles sont des activités sacrées qui appellent les ancêtres, et donnent aux objets un pouvoir protecteur et une influence sur le monde. Certains objets, comme les petits Yipwon[502], ou les petits Korvar, (figures 87) sont portés chaque jour sur le corps dans des sacs ou des filets de portage. D'autres, de plus grandes dimensions sont gardés dans la maison des hommes ou sur des autels.



**Figures 87 : petit Yipwon de voyage (à gauche) et petits Korvar (au centre et à droite).** Collection personnelle de l'auteur.

[502] Pour les Ymam qui habitent la région de la rivière Korewori, les yipwon avaient pour fonction de protéger et d'aider les hommes du village durant leurs expéditions à la chasse ou à la guerre. Les Yipwon les plus grands étaient gardés dans la maison des hommes et d'autres plus petits étaient emportés par les hommes durant leurs expéditions. Normalement inertes, ils étaient, avant une expédition, aspergés de sang animal et décorés pour invoquer et réveiller les ancêtres ou les « rendre chauds ». Ainsi ranimés, les esprits des ancêtres dans la sculpture pouvaient alors parler aux hommes par l'intermédiaire d'un sorcier. Si l'expédition était mÉnée à bonne fin, la sculpture était humectée du sang des victimes ; dans le cas contraire, elle était considérée comme inefficace et abandonnée.

Parmi ces rituels, Leenhardt parle d'un culte spécifique en Nouvelle Calédonie, pendant lequel le temps de l'ancêtre se confond avec le temps propre de son descendant. Homme et esprit seront « doubles » le temps de ce rituel.[503]

> « Ce moment de communion mythique implique *identité* et répétition, mais non succession. »[504]

En Nouvelle Calédonie, l'ancêtre est une personnalité ancestrale ou mythique, dont la présence et la puissance seront réactualisées par l'utilisation de son nom, gardé secret et vénéré à travers des rituels. Ces ancêtres sont « les pièces maîtresses sur lesquelles s'appuie l'édifice des clans de la société ».[505]Ils permettent à la personne qui porte leur nom d'enrichir sa personnalité, de l' « ennoblir », de la « transformer »[506]. Le récit qui suit est remarquable à plusieurs niveaux. Il s'agit du « combat » entre un homme et l'esprit de son ancêtre, son *ko*, provoquant la coïncidence des temps de chacun lors du rituel. À la fin du combat des « doubles », l'homme ressort transformé, détenteur d'un pouvoir de guérison magique.

> « Tel le Calédonien Jopaipi. Il se rend à l'autel « pour y consulter l'esprit de son aïeul déifié, Rhaboé ». Il entre en transes, aperçoit Rhaboé, le saisit, lutte avec lui et à l'aurore, vaincu, l'esprit de Rhaboé lui dit : « Tu as vaincu de ma lutte, apprends à connaître ce *bois*, c'est lui qui me recouvre. » Evénement considérable dans l'existence de Jopaipi. Sa personne, dans sa lutte, s'est transportée dans le temps propre du vieux Rhaboé, elle a vécu ce temps avec lui, *éprouvé son identité avec lui*, et elle sort de cette nuit de transes enrichie d'une personnalité nouvelle. Evénement toujours actuel, puisque la médecine indiquée par l'écorce ne vaut que donnée par sa main à lui, qui participe à l'ancêtre dieu Rhaboé, fait ressurgir ses vertus, et se trouve être le possesseur et le dispensateur, plus exactement le maître de sa propitiation. »[507]

[503] Précisons encore une fois que le descendant n'est en aucun cas la réincarnation de l'aïeul : « Le Canaque exprime la durée et la répétition en évoquant les images du flux et ses alternances. Il faut une tout autre rigidité de pensée pour transformer ces mouvements en succession. Ce durcissement permet alors d'envisager l'idée de réincarnation : elle procède d'un domaine temporel incompatible avec celui où se déploie le monde mythique. Il est nécessaire de tenir compte de la notion de temps des gens dont on doit traduire la langue, ou de la pensée desquels on cherche à rendre quelques aspects. », in Leenhardt, 1941, p 22.
C'est pour cela que les doubles présents dans le duel, comme la paire grand-père /petit-fils, représentent une fusion synchronique et complémentaire de deux parties d'une même existence. Le petit-fils est le double de son grand-père de son vivant, sans attendre sa mort et son passage à l'état de *bao*. Ce n'est donc pas sa réincarnation.
[504] Leenhardt, 1941, p 22. C'est nous qui soulignons.
[505] Ibid. p 23.
[506] Ibid..
[507] Leenhardt, 1941, p 24. C'est nous qui soulignons.

Ce que précise Leenhardt, c'est que dans cette expérience les deux doubles, le vivant Jopaipi et l'esprit Rhaboé, ne sont pas opposés, mais représentent une même existence : « Vivant et spirituel n'étant pas opposés, mais deux qualités d'une même existence, tantôt temporelle, tantôt intemporelle et mythique. »[508]

Les ancêtres sont souvent liés aux dieux. Dieux et totems sont, selon Leenhardt deux entités bien distinctes : *rhe* signifie « totem » et « dieu, ancêtre » est dit *bao*.[509]

> « Au haut du trait qui figure sur le schéma de la lignée paternelle, les aïeux respectifs demeurent les initiateurs de la puissance des descendants, et assurent à ceux-ci leur propitiation. Ils sont les dieux, les *bao*. »[510]

Pourtant parfois, le Mélanésien sépare aïeul, totem et dieu. Dans la figure de Gomawé, on retrouve les trois entités : aïeul et dieu sur terre, totem dans l'eau.[511] Avec les dieux, aucun contrôle de soi n'est requis, contrairement au totem qui énonce des règles et des tabous. On prie le dieu, on lui demande puissance et magie. Dans les mythes calédoniens, les ancêtres et les dieux sont représentés à demi incorporels, mais seule reste leur tête (c'est d'ailleurs comme cela qu'on les reconnaît). Le dieu kanak Rharaé a la tête sur une perche et le reste du corps par terre.

Selon Leenhardt, le culte des ancêtres, et des dieux n'est pas premier. Il est précédé par le mythe totémique :

> « L'époque est récente où les Calédoniens ne priaient pas encore leurs ancêtres, mais la montagne ancestrale, l'ensemble comportant l'habitat, le cimetière, les cultures, l'aire de chasse et de vie indigène, le séjour paisible tout entier, avec son horizon et ses hauteurs. L'homme, ni le cadavre n'étaient distingués de cet ensemble. Ils étaient l'un et l'autre des aspects de l'être en ces parages. Et la prière s'adressait à cet ensemble indifférencié, et reflété dans l'esprit des descendants en une vision d'intense participation du sol et des êtres, de l'animé et de l'inanimé, vision proprement mythique. »[512]

[508] Ibid. p 25.
[509] *Bao* signifie aussi « être à l'état défunt ». La traduction en « dieu » est imparfaite et ne correspond pas du tout à ce que nous entendons par « dieu ».
[510] Leenhardt, 1953, p 176.
[511] Ibid. p 177.
[512] Leenhardt, 1953 p 179.

Ainsi, détacher l'homme mort, le *bao*, le dieu de cet ensemble indifférencié, c'est différencier dans le *bao* le cadavre et le dieu : « les dieux calédoniens sont nés d'un effort d'objectivation, et d'un commencement de pensée conceptuelle. »[513] Totems et dieux sont donc des doubles, opposés et complémentaires, féminins/maternel (totem) et masculins/paternel (dieux et ancêtres).

> « Les dieux sont le fait des hommes, les totems procèdent des femmes, disait de façon très pertinente un Canaque. »[514]

Pour Leenhardt, le culte des ancêtres est présent partout en Mélanésie, et se manifeste notamment par la conservation du crâne des ancêtres au sein de la maison des hommes, décorés ou non, sur des sortes d'autels. À gauche ci-dessous, est présentée la photo datant de 1921 d'un râtelier pour crânes d'un village de Tovei, dans l'île d'Urama, dans le golfe de Papouasie. Les crânes (autres figures du double), aussi bien d'ancêtres (comme relique support de mémoire ou lien vers l'au-delà dans les rêves) que d'ennemis tués (comme trophée) ou d'animaux totémiques,[515] (figure 88) étaient exposés dans des râteliers le long de deux murs latéraux de la maison des hommes. Le pouvoir résidant dans les crânes favorisait la vitalité et la fertilité de la communauté. Les crânes étaient entourés par des planches, ou tablettes, ancestrales, sculptées pour représenter les ancêtres des clans résidant dans la maison (figure 89).

[513] Ibid. p 180.
[514] Ibid. p 182.
[515] Le crocodile joue un grand rôle dans la mythologie des régions côtières de Nouvelle-Guinée où il est associé à des êtres surnaturels très puissants, on trouve donc logiquement son crâne, souvent surmodelé (recouvert d'une pâte végétale ou minérale généralement peinte) comme les crânes humains, dans la maison des hommes (voir photo de droite, l'intérieur de la *dabu daima* du village de Kaimare dans la région du golfe de Papouasie).

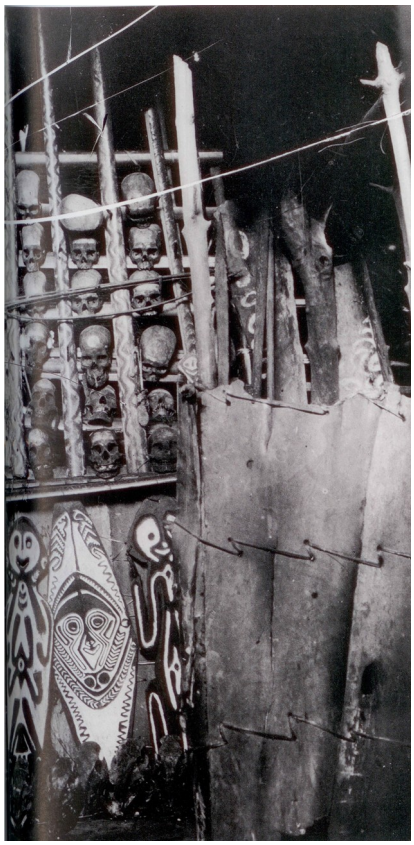


**Figure 88 : crâne surmodelé de crocodile, Sépik.** Collection personnelle de l'auteur**.**





**Figures 89 : râtelier pour crânes, village de Tovei, île d'Urama, golfe de Papouasie, 1921** (à gauche). Photographie de Frank Hurley, Canberra, National Library of Australia, dans Les *Arts de l'Océanie* de Gnecchi Ruscone, Éditions Hazan, 2010, p 161. A droite : **planches et crânes de crocodiles surmodelés, population Namau, delta de la Purari, Golfe de Papouasie, 1921,** dans *Qu'est-ce qu'un corps ?* sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 2006, p 98.





**Figures 90 : autel des crânes et planches Gope dans une maison cérémonielle dubu daima, delta d'Era, estuaire de Wapo** (à gauche dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 190). **Crânes Elema** (à droite) dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 190.



**Figure 91 : planches, population gope, rivière Wapo, Golfe de Papouasie,** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 192.

Le crâne est parfois entier, parfois sans le maxillaire inférieur, auquel est substitué un morceau de bois. On peut le surmodeler à l'aide d'une pâte végétale ou argileuse, pratique fréquente au Vanuatu, aux îles Salomon et en Nouvelle Guinée (figures 92, 93 et 95). Le surmodelage est une opération secrète, réservée aux initiés. D'autres crânes sont bruts et décorés de tapa[516], cheveux, dents de cochons, pièces de bois, plumes, coquillages, graines etc…Le regard est toujours recréé. Le crâne d'un membre du groupe perpétue sa mémoire. Il rejoint la lignée des ancêtres primordiaux du clan. Dans la maison des hommes, les crânes des ancêtres les rendent présents et contribuent à perpétuer le lien avec leurs descendants. Parfois, comme chez les Dani d'Irian Jaya, c'est une momie entière qui est conservée. La figure 86 montre la momie d'un chef de clan, guerrier courageux et respecté. La technique de conservation par éviscération et fumage du corps est une alternative à la crémation et un moyen d'assurer au village un lien avec les ancêtres apportant santé et abondance. Dans cette perspective, la mort participe de l'équilibre du vivant.



**Figures 92 : Crâne surmodelé des Salomon** (à gauche).
**Crâne surmodelé Iatmul, Moyen Sépik** (à droite).
Dans *L'Art océanien* de Baglione et Mélandri, Éditions Scala, 2007, p 80 et 81.



**Figure 93 : momie de chef Dani,** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 56.

[516] Étoffe fabriquée à partir de l'écorce du mûrier à papier, ou l'arbre à pain, ou le banian, ou des arbres de la mangrove.



**Figure 94 : crâne surmodelé iatmul, village de Kararau,** dans *Sépik, Art de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, sous la direction de Philippe Peltier, Markus Schindlbeck, Christian Kaufmann, Éditions Skira Musée du Quai Branly, 2015 p 316.

**Figures 95 : crâne surmodelé « yeux du soleil », Golfe de Papouasie** (à gauche), dans *L'Art des Papous* de Alain Nicolas, Éditions Scala, 2000, p 26. À droite : **crânes Asmat** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004 p 133.





En Mélanésie, les vivants et les ancêtres sont en contact constant. En Nouvelle-Calédonie, le bois de houp du pilier central de la grande case accueille l'esprit des ancêtres. Le vent fait entendre leurs voix dans les ramilles du bois de fer et le noir de bancoul[517] dont s'enduisent les guerriers assurent leur bienveillance. Des objets illustrent ce rapport entre les morts et leurs descendants. Chez les Asmat de Papouasie, les crânes d'ancêtres (figure 96) sont utilisés comme appuie-nuque. Par leur intermédiaire, le mort transmet au vivant pendant son sommeil une part de son énergie.

**Figure 96 : crâne d'ancêtre appuie-nuque.** Photo F. Guénet, dans *L'Art des Papous* de Alain Nicolas, Éditions Scala, 2000, p 43.



[517] La noix de l'arbre bancoulier, une fois calcinée et écrasée, permet d'obtenir une poudre noire utilisée comme pigment habituel des sculptures mélanésiennes.

De plus, les Mélanésiens pensent que les qualités du propriétaire du crâne sont restées dedans et les protègent dans leur sommeil, durant lequel ils sont vulnérables.

Dans la baie de Cenderawasih, en Papouasie, on utilise pour demander conseil aux ancêtres des figures Korwar (figure 97 A). Elles sont fabriquées par un spécialiste à la mort du défunt. Parfois un crâne y était inséré.

**Figure 97 A : figure Korvar**, **région Korvar, Irian Jaya, 1824,** https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bf/Korwar_Louvre_MH_34-87.jpg.



**Figures 97 B : figures Korvar, Baie de Cenderawasih, fin XIXème début XXème,** dans *Art Papou, Austronésiens et Papous de Nouvelle Guinée*, sous la direction d'Alain Nicolas, Musées de Marseille, Avril 2000, p 86.



La plupart des Korvar ramenés en Europe étaient des pièces entièrement en bois (figures 97 B). Ceux qui possédaient un crâne étaient beaucoup plus rares (figure 97 A).

Le terme « Korwar » ou « Korvar », désignait tantôt l'âme, tantôt le crâne ou la figure en bois de la sculpture, dans tous les cas, il s'agit de doubles. Le Korwar était le réceptacle de l'esprit d'un mort, qui restait en relation avec le groupe dont il faisait partie. Il avait un rôle de protecteur au sein des foyers et assistait aux naissances, aux mariages, aux funérailles. Il pouvait également être dédié à un village lorsqu'il passait pour un chef important. Il avait enfin une fonction d'oracle. Invoqué par un sorcier à des fins magiques ou divinatoires, il se manifestait par un tremblement, ou, chez le consultant, par l'ombre d'une pensée. Mais s'il ne répondait pas, il pouvait être abandonné ou détruit.

Les Korwar à crânes sont parmi les objets les plus insolites et les plus étranges de l'Ouest de la Nouvelle-Guinée. La juxtaposition du corps en bois et du crâne, seul vestige humain, dont les dimensions semblent démesurées par rapport à l'ensemble, renforce le caractère sacré de la sculpture. L'écran ajouré que tient le personnage a été assimilé à un bouclier. Il est encadré par deux serpents mythiques. Certains pensent qu'il s'agit d'un arbre de vie, reliant le visible et l'invisible. On peut y voir aussi la représentation d'une certaine énergie cosmique.

Le culte de la nature (d'où procèdent les totems) et le culte des ancêtres (qui deviennent des dieux) suivent une évolution parallèle, puis tendent à se confondre, avec une prééminence pour ce dernier. Le totem se dissout au contact des dieux. Quant au culte des ancêtres, il est également important dans le processus d'identification des membres de la communauté.

Considérés avec crainte, les ancêtres morts sont toujours actifs dans l'existence des vivants, garants et gardiens sévères des normes et des valeurs (quand il fusionne avec le totem) dans un système où la fonction politique devient de plus en plus importante. Ces ancêtres constituent donc d'innombrables figures du double, dont le rôle est de marquer la place de l'homme dans la nature et dans le clan.

Leenhardt précise que ces deux entités, totem et dieux/ancêtres, n'ont pas de « coloration religieuse ». Pour l'obtenir il faudrait faire la synthèse des dieux et des totems.

Si on reprend la terminologie de Descola, apparenter un groupe humain à un ancêtre mythique totémique relève de l'analogisme. En effet, il souligne :

> « la place prépondérante qu'occupent souvent les ancêtres dans ce mode d'identification, comme de la révérence craintive dont ils sont entourés-en parfait contraste avec l'animisme et le totémisme d'où ces encombrants personnages sont absents. »[518]

L'analogisme, rappelons-le consiste pour Descola à partir du constat d'une différence à la fois d'intériorité et de physicalité entre les humains et les non-humains. Face à ce monde peuplé de singularités, l'analogisme est une ontologie qui établit des réseaux de correspondances permettant de connecter les parties dont sont faits les existants, « des pans entiers de l'expérience du monde se retrouvent ainsi tissés par la chaîne de l'analogie. Un aliment, une partie du corps, une saison, une couleur, un animal, tous distincts et tous singuliers, seront néanmoins unis parce que l'on pourra les associer au chaud ou au froid, au sec ou à l'humide, au jour ou à la nuit, au masculin ou au féminin. »[519]

Là encore, on ne peut pas dire que la civilisation mélanésienne adhère complètement à la définition de l'analogisme descolien. Mais, comme pour le totémisme, on y trouve des « résidus » importants : le culte des ancêtres tout d'abord, propre à l'analogisme selon Descola, une certaine conception cyclique du temps[520] (notamment concernant les rituels) et

[518] Descola, 2005, p 395.
[519] Descola, 2011, p 87.
[520] Comme nous l'avons déjà évoqué, le cas du temps mythique mélanésien est complexe : cyclique dans certains cas, conservant le nom de ses ancêtres jalousement en mémoire (relevant donc du temps analogique) il est également « écrasé, aplati, sans relief ni profondeur. Les événements mythiques qui ont donné naissance à l'état actuel du monde se sont déroulés il y a quelques générations tout au plus et les protagonistes sont toujours présents. ». Le temps mélanésien participe donc d'un temps analogique et animiste. Mais il ne relève pas d'un temps totémique, car il ne possède pas de « temps du rêve » prototypique : « il met en œuvre un mixte de présent éternel et de passé reconduit dans l'instant : les prototypes à l'origine des existants et des subdivisions du monde

l'idée d'une correspondance entre vivant et non-vivant au sein d'un filet serré de symboles complémentaires.

L'ancêtre se présente donc bien comme un double toujours présent, complémentaire du totem et garant de la place de l'individu dans un temps cyclique au sein du cosmos et de la nature.

### 5. Le cas des doubles chamaniques

Il nous a paru important à ce stade de la réflexion d'analyser le rapport entre la pensée holiste mélanésienne et le chamanisme. En effet, si l'on prend le terme « chamanisme » comme un mode de pensée propre aux peuples holistes et si l'on considère que son influence a été clairement répertoriée dans des aires géographiques très éloignées de son aire d'origine, il peut être pertinent d'en repérer certaines traces en Mélanésie.

Cependant, nous resterons prudents, afin de ne pas tomber dans le travers dénoncé par Descola :

> « Au fil du temps, toutefois, « chamane » en est venu à désigner sous la plume des anthropologues, de certains historiens des religions-et bientôt dans l'esprit du public-, un personnage un peu mystérieux pratiquant les techniques de l'extase et représentatif d'une sorte de religion archaïque dont on pourrait trouver les traces un peu partout : en Asie, dans les Amériques, *en Mélanésie*[521], dans la sorcellerie européenne de la fin du Moyen Âge, dans les images des grottes ornées du Paléolithique, et maintenant dans les pratiques thérapeutiques *New Age*. À mesure que la connaissance du monde s'élargissait, le terme a ainsi servi à coaguler une multitude de phénomènes disparates autour d'une définition très large - un individu opérant dans sa personne une médiation élective avec des entités non humaines ; si large même qu'elle ne détermine plus guère la majorité des faits qu'elle prétend qualifier. »[522]

Si l'on considère le chamanisme comme une forme très ancienne de pensée holiste, mais non exclusive (il existe de nombreuses pratiques religieuses, rituelles et magiques qui ne sont pas *stricto sensu* du chamanisme, tout en restant des formes de spiritualité holistes), il peut

sont toujours là, toujours vivaces et continuent leur œuvre génératrice et de mise en ordre. Le « temps du rêve » est donc accompli, mais ses effets sont toujours observables dans le présent. », dans Descola, 2011, p 89.

[521] C'est nous qui soulignons.

[522] Préface de Philippe Descola, « Les Nomades de l'imaginaire », in Stépanoff, 2019, p 5.

être intéressant d'analyser comment certaines de ses caractéristiques se sont intégrées au cours des siècles et des déplacements de population dans l'imaginaire des peuples holistes. Dans un premier temps, nous nous référerons à l'ouvrage de Mircea Eliade[523]. Eliade définit ce « phénomène religieux sibérien et central-asiatique » complexe, comme une « expérience extatique » que l'on peut retrouver en Amérique du Nord, en Indonésie, en Océanie et ailleurs ». Il précise : « généralement, le chamanisme coexiste avec d'autres formes de magie et de religion ». L'extase chamanique est très spécifique : c'est « une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales ». Le chaman peut pratiquer le vol magique (lévitation), l'ascension au Ciel, la descente aux Enfers, la maîtrise du feu. Selon Eliade, un chaman, « être humain, réussit à communiquer avec les morts, les « démons » et les « esprits de la Nature », sans pour autant se transformer en leur instrument. ». Les chamans, au moyen de leurs transes sont des êtres élus qui guérissent, accompagnent les morts au « royaume des ombres » et servent de médiateur entre les dieux et les hommes. L'extase n'est que l'expérience concrète de la mort rituelle, ou du dépassement de la condition humaine profane.

Cependant, le critère principal du chamanisme, l'extase, a été remis en question car « dans les pratiques des peuples d'Asie du Nord, l'extase a rarement l'importance centrale que lui accorde Eliade - qui en fait lui-même l'aveu à plusieurs reprises. »[524] Selon Stépanoff, la transe ne serait qu'un procédé parmi d'autres, comme le jeûne, la prise de psychotropes ou la déprivation sensorielle (comme le fait d'occulter sa vue par un bandeau). Le but à atteindre n'est pas la transe mais « l'amplification momentanée d'une imagerie mentale culturellement déterminée »[525], en l'occurrence le voyage chamanique en esprit.

Cette définition posée, on remarque qu'Eliade relève des traces de chamanisme en Mélanésie, mais précise que « l'on constate l'absence d'une tradition et d'une initiation chamaniques proprement dites en Mélanésie », due selon lui à l'importance des sociétés secrètes à base initiatiques dont les rituels sont presque similaires aux rituels chamaniques.[526] Les nombreux peuplements de la Mélanésie expliquent sans doute ce « métissage » de pensées holistes. Eliade remarque que la société mélanésienne a « émietté » en plusieurs

[523] Eliade,1968, p 22, 23.
[524] Stépanoff, 2019, p 60.
[525] Ibid. p 61.
[526] Eliade, 1968, p 286. Eliade précise : « il existe incontestablement une similitude morphologique frappante entre toutes les formes d'initiation, initiations d'âge, initiations aux sociétés secrètes, ou initiations chamaniques. Pour donner un seul exemple, le candidat d'une société secrète de Malekula monte sur une plate-forme pour sacrifier un porc ; or on a vu que l'escalade d'une plate-forme ou d'un arbre est un rite particulier aux initiations chamaniques. », Ibid. p 286, note 3.

groupes magico-religieux (prêtres, *medecine-men*, sorciers, devins, « possédés ») les fonctions que le chamane réunissait en lui. Pour Eliade, le fait que les Mélanésiens considèrent que la maladie ou la mort sont toujours provoquées soit par la magie, soit par les esprits des morts, est d'origine chamanique. C'est l'âme du malade qui est attaquée et qu'il faut « ramener » dans son corps. À Santa Cruz (îles Salomon), les esprits provoquent les maladies en lançant des flèches[527] magiques, que le guérisseur extrait par des massages[528]. On retrouve également dans certains mythes des traces de chamanisme : le motif du « héros civilisateur » qui communique avec le Ciel à l'aide d'une « chaîne de flèches » ou d'une liane[529], ou bien le défunt qui en arrivant au pays des morts a les oreilles percées[530] par le Gardien. On remarque également dans la partie indonésienne de Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'Irian Jaya, chez les Asmat, le motif de la « barque des trépassés » (voir figure 83) continuellement présente dans les récits funéraires et qui est le moyen chamanique par excellence de voyage extatique. À Dobu, une des îles de la Nouvelle-Guinée orientale, le sorcier est réputé être « brûlant », la magie est associée à la chaleur, or la maîtrise du feu est un motif chamanique très important[531]. On retrouve ce pouvoir dans les îles Fidji, où certaines familles ont la capacité de marcher sur des braises ou des pierres chauffées à blanc. Dans les îles Salomon, on appelle *saka*, « brûlantes » les personnes possédant une grande quantité de *mana*.

Le dernier motif chamanique que nous allons analyser est particulièrement intéressant car il concerne la figure du double. Il s'agit du « vol magique ». Lors de sa mise en condition pour accéder au voyage extatique, le chaman sibérien fait appel à des « esprits auxiliaires » qui sont des animaux. Il les sollicite en mimant leurs mouvements ou leurs cris et il « devient » son esprit auxiliaire, qui est son double animal. À partir de ce moment-là, commence le vol magique qui permet le voyage extatique. Or, à Malekula (Vanuatu), les sorciers (*bwili*) « ont le pouvoir de se transformer en animaux, mais ils se transforment de préférence en poules ou en faucons car la faculté de voler les fait ressembler à des esprits. Le

[527] La flèche est un motif chamanique, nous y reviendrons en seconde partie.
[528] Le massage, destiné à faire « rentrer » l'âme dans le corps, est une technique de guérison chamanique.
[529] Il s'agit du motif du pont, ou de l'escalier, ou de l'échelle, qui relient les différents niveaux du monde entre eux (Ciel, Terre, Enfers) et qui permet au chamane de voyager en esprit. « Le mythe de l'ascension au Ciel par une échelle est aussi connu en Afrique, en Océanie, et en Amérique du Nord. Mais l'escalier n'est qu'une des nombreuses expressions symboliques de l'ascension : on peut atteindre le Ciel par le feu ou la fumée, en escaladant un arbre ou une montagne, en grimpant à une corde ou à une liane, à l'arc-en-ciel ou même à un rayon de soleil. Rappelons enfin un autre groupe de mythes et légendes qui est en relation avec le thème de l'ascension : la « chaîne des flèches ». Un héros monte au ciel en fichant la première flèche dans la voûte céleste, la suivante sur la première, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il parvienne à composer une chaîne entre le Ciel et la terre. Le motif se retrouve en Mélanésie, en Amérique du Nord et en Amérique du Sud. », Ibid. p 381.
[530] Percer les oreilles est une mutilation spécifique des initiations chamaniques.
[531] « Les chamans sibériens passent pour avaler des charbons ardents. La chaleur et le feu sont des attributs magiques présents dans les couches les plus archaïques des sociétés primitives. » Eliade, 1968, p 294.

sorcier Marind Anim (Irian Jaya) va à une sorte de loge qu'il a construite dans la forêt avec des feuilles de palmier, et il se garnit le haut des bras et des avant-bras avec les longues plumes d'un héron. Enfin, il met le feu à la petite hutte sans la quitter […], la fumée et les flammes doivent le soulever en l'air, et, comme un oiseau, il vole vers l'endroit où il veut aller. » [532] Le costume du sorcier rappelle le costume ornithomorphe du chamane sibérien. La hutte dans la forêt peut être rapprochée de la tente chamanique, de même que la fumée est le moyen d'atteindre l'état nécessaire pour le passage au vol magique. On remarque aussi que le sorcier maîtrise le feu, comme le chamane. Mais ce qui est primordial, c'est l'aide apportée par le double chamanique animal, oiseau, renne, sans lequel le voyage n'est pas possible. Or nous avons longuement analysé précédemment à quel point le motif de la métamorphose animale est important en Mélanésie en rapport avec les figures du double.

Le double animal chamanique rejoint donc ainsi les fonctions initiatiques et psychopompes que nous avions déjà relevées dans un contexte rituel et magique traditionnel.

### 6. Le cas des jumeaux biologiques

En Mélanésie, les jumeaux biologiques ne sont pas vraiment considérés comme des cas particuliers. Symboliquement, dans un monde où tout est double, la ressemblance physique est sans importance. Une « paire » comme le petit-fils et le grand-père (le petit-fils étant considéré comme le double de son grand-père de son vivant) est beaucoup plus fréquente dans les mythes que les jumeaux biologiques. La plupart du temps, on parle de « deux frères » ou de « deux sœurs » et leur naissance parfois séparée n'empêche pas la relation fusionnelle. Physiquement, nous avons vu précédemment que la théorie du père non géniteur courante en Mélanésie, n'est pas forcément applicable aux Kanak, selon Christine Salomon[533], qui explique que les kanak imputaient en effet la naissance de jumeaux à la transgression d'un interdit sexuel lors de la grossesse, qui consistait à avoir des relations sexuelles après quatre mois de grossesse. Sans trancher le débat, la thèse du père non-géniteur étant attestée chez de nombreux peuples holistes, ce qui nous paraît intéressant, c'est que dans le cas mentionné, les « jumeaux » ne sont pas de « vrais » jumeaux, ils sont « décalés » de plusieurs mois. Le jour de la naissance du premier enfant, le second lui fait obstacle car ce n'est pas son temps à lui.

[532] Eliade, 1968, p 372.
[533] Salomon, 2000, p 40 à 43,

L'un veut sortir et l'autre le retient, et cela entraîne des douleurs importantes. Nous constatons plusieurs choses. D'abord, dans l'esprit kanak, la conception des jumeaux résulte de la transgression d'un interdit, ce qui les met à part dès la naissance. Ensuite, même « jumeaux », ils sont différents. On retrouve l'idée de dualité-unité. Enfin le « décalage » temporel se retrouve dans de nombreux mythes, où il y a un aîné et un cadet, ou un double hybride qui naît après le premier frère.

Un mythe de Papouasie Nouvelle-Guinée, de la vallée de Wantoat, près des montagnes de Saruwaged, présente des jumeaux dans un mythe fondateur qui explique la création des hommes et l'origine de l'anthropophagie. C'est suffisamment rare pour être souligné. Nous avons en effet constaté que les mythes mélanésiens ne sont jamais étiologiques et ne posent pas la question d'une origine du monde, puisqu'ils « sont » le monde et que la seule tentative d'explication dont ils ont besoin concerne la petite échelle du clan et des ancêtres. Le mythe présente un temps des origines, qualifié de « période des rêves », ce qui dénote peut-être une influence étrangère ? Pourtant, c'est un temps chaotique où les hommes sont déjà présents, ce qui le distingue radicalement du « temps des rêves » australien. De plus, ce mythe présente aussi des similitudes avec des mythes de fondation que nous étudierons un peu plus loin.

> « Pendant la période des rêves, la vie des dieux était toujours menacée par un géant qui dévorait tout ce qui était à portée de main. Il apparaissait parfois sous forme humaine, parfois comme un monstrueux sanglier avec des défenses arrondies et un guêpier couvert de boue sur le front. Il était aveugle et ne pouvait chasser ses victimes qu'à l'odeur. Les mythes racontent qu'il sentait l'odeur humaine de très très loin. Il pouvait enlever ses défenses pour s'allonger et dormir. Il replaçait ses énormes dents au moment de l'assaut de la bataille, et quand il apparaissait sous forme humaine, il attachait des griffes à ses doigts, avec lesquelles il mettait ses victimes en pièces. Il faisait terriblement fureur chez les dieux, et, ainsi, des districts entiers se dépeuplaient. A la fin, ils décidèrent de se retirer sur une île sûre ou dans une vallée, de l'autre côté des montagnes. Seule une vieille femme ne put être emmenée. Elle était supposée être si infirme que le voyage lui eût été insupportable. Ainsi, elle resta seule et se cacha aussi bien qu'elle le put dans une cave afin que le géant ne la trouve pas. Alors la vieille femme se coupa un doigt avec une feuille de taro. Elle laissa le sang couler dans deux « trous » dans la terre et les recouvrit de feuilles. Le jour suivant, deux garçons s'étaient formés à partir du sang : des jumeaux. L'un, dit-on, était droitier et l'autre gaucher, ils étaient indissociables pour agir.
>
> En une période merveilleusement courte, les enfants grandirent et devinrent des hommes forts. Leur mère leur apprit à se battre et leur demanda de tuer le géant mangeur d'hommes.

> Après une bataille atroce, le géant fut tué, découpé et mangé. Les dieux revinrent et prirent part au repas de la victoire, le premier repas commun cannibale dans ce monde, et à partir cela le monde des hommes put se développer sans être dérangé. Les jumeaux se marièrent et leurs enfants devinrent les premières personnes, les ancêtres actuels des familles d'hommes. Ainsi, c'est l'initiative de la mère de la Terre, qui, avec l'aide de ses enfants mena à la mort l'énorme mangeur d'hommes, amenant ainsi la victoire de la terre femelle sur le ciel menaçant et agressif. »[534]

Dans ce mythe, l'ogre représente le ciel (une sorte d'Ouranos), le principe masculin et nocturne. Il est anthropophage et menace le monde destruction. La vieille femme représente la Terre (une sorte de Gaïa), principe féminin et diurne, qui va mener un combat héroïque par l'intermédiaire de ses jumeaux, présentés comme des doubles indissociables. Ces derniers naissent sans père (mélange de sang, de terre et de feuille), et mènent une lutte victorieuse contre le monstre qui est à l'origine d'un déséquilibre cosmique. Cette déesse-mère a été abandonnée par les autres dieux, qui se sont exilés et elle est restée sur place pour devenir la proie de l'ogre. À la fin les dieux reviennent, institutionnalisent le banquet cannibale, qui sépare les hommes des dieux, et les jumeaux fondent un clan, celui des humains actuels.

Ainsi, quand ils sont présents explicitement dans les mythes, les jumeaux obéissent à un schéma bien particulier : souvent leur mère a fui son village, a subi un exil (par la mer) et arrive sur une terre où elle met au monde des jumeaux (sans qu'un père humain soit forcément mentionné, ce sont donc des enfants hybrides humain/animal ou humain/végétal). Parfois, c'est la tribu toute entière qui a fui le village à cause d'un monstre (très souvent un ogre hybride) et la mère enceinte (ou trop âgée) a été abandonnée sur place, où elle finit par mettre au monde ses enfants. Ces derniers feront leurs preuves auprès des autochtones et fonderont un clan. Ce sont donc des jumeaux fondateurs. La plupart du temps leurs noms ne sont même pas mentionnés, leur destin est collectif.

Dans ce mythe des îles Salomon[535], les habitants de l'île décident de fuir un monstre dévoreur (l'exil maritime ici n'est pas pour l'héroïne mais pour les villageois). Une jeune fille, oubliée par les autres, tente de monter sur les pirogues mais elles chavirent toutes sous son poids. Le chef considère que c'est un signe des dieux et l'abandonne. La jeune fille creuse un abri dans la terre et décide de s'y cacher pour y vivre sans se faire repérer des monstres.

[534] Nicolas, 2000, p 35, 36.
[535] Desuze et Gentrel, 2014, p 54 à 61.

Un jour, elle se coupe le doigt avec le bord d'une feuille de roseaux et remplit deux trous avec son sang. De ces trous naissent deux garçons, ses fils. Ils grandissent vite et décident de tuer le plus grand des monstres. Ils subissent des épreuves dont la difficulté augmente progressivement, et qui leur fait affronter des espèces différentes : ils commencent par tuer un aigle géant puis un gras sanglier, et une grosse pieuvre. Le plus grand des monstres leur apparaît sous la forme d'une jeune fille, mais les deux garçons comprennent la ruse et finissent par le tuer. La mère réussit à convaincre ses fils de partir chercher les villageois fuyards maintenant que le monstre est mort. Les fils vainqueurs montrent les griffes du monstre mort comme preuve de leur exploit et ramènent les villageois qui demandent pardon à la mère. Les deux fils prennent la tête du clan et gouvernent dans la paix. Même si les deux frères ne sont pas explicitement jumeaux (l'un est plus petit que l'autre car la mère ne remplit qu'à moitié de sang le second trou), ils sont doubles et indissociables dans la lutte contre le monstre. Ils fondent ensemble un nouveau clan.

Dans un mythe de Lifou, en Nouvelle Calédonie, une grand-mère envoie ses deux petites-filles sur une île au loin qui sort de la mer (Lifou), dans « un coco sec » qu'elle a cassé en deux. Elle leur demande ensuite d'enterrer la noix de coco et de se séparer. L'une doit descendre au bord de la mer y pêcher la moule et l'autre doit aller au bas de la falaise pour couper la paille. Les deux petites-filles suivent les instructions de la grand-mère. La première se coupe le doigt avec une moule et son sang coule sur une feuille de figuier. De ce sang sort un enfant mâle qu'elle appelle « paille du sud ». La seconde se coupe le doigt avec la paille et par la même opération sort un autre enfant mâle nommé « paille du nord ».

> « Lorsque les deux filles revinrent à l'endroit où elles avaient enterré leur noix de coco, elles trouvèrent à la place un grand cocotier chargé de cocos verts. Les enfants les mangèrent et devinrent de beaux garçons prêts à se marier. Aussitôt ils s'unirent à ces deux femmes qui leur donnèrent des jumeaux. Ensuite, ceux-ci se marièrent à leur tour et commencèrent à fonder des générations de clans. »[536]

On voit clairement dans ce mythe que la fondation implique un exil maritime (celui des petites-filles ici), et une métamorphose : le double végétal des jeunes filles sera la noix de coco, qui nourrira leurs enfants « paille ». Ces derniers, êtres hybrides, donneront naissance à des jumeaux fondateurs des clans de l'île.

[536] *Littérature orale*, 1986, p 57.

Un mythe d'Ouvéa[537] reprend le thème des jumeaux fondateurs. Kapo et Ike sont deux sœurs. Batet, un homme qui peut se changer en anguille de forêt à peau rouge, imagine une ruse pour attirer les deux femmes dans sa case et garde Kapo, qui devient enceinte. Cette malheureuse suit Toririhnan un génie malfaisant féminin, qui tente de noyer Kapo par une inondation, mais ne parvient qu'à l'envoyer à Ouvéa. Une vieille adopte Kapo qui met au monde deux jumeaux, Tnea et Mweau. La vieille les fait grandir en accéléré, jusqu'à ce qu'ils deviennent des hommes capables de se battre. Leur mère leur révèle alors son lieu d'origine. La vieille leur permet d'y retourner en faisant surgir un chemin de sable depuis Ouvéa. Les deux garçons remontent la rivière et arrivent chez leur père Batet. Mais le génie s'est fait passer pour Kapo enceinte et Kapo et ses fils sont capturés et on s'apprête à les manger. Mais l'oiseau Dangginy détache Kapo qui va tuer Toririhnan. Les jumeaux sont délivrés et héritent du clan de leur père.

Ce mythe possède toutes les caractéristiques du mythe fondateur : la mère est exilée par la mer, les jumeaux la protègent et fondent un clan. Nous trouvons cependant la variante du mauvais génie femelle, présent dans de nombreux mythes, qui tue ou tente de tuer une jeune fille enceinte et prend sa place en avalant des marmites.[538]

Un mythe de Mawata, dans la province de l'Ouest de la Papouasie, présente une variante sur le thème des jumeaux[539]. Les jumeaux Ki et Awaia vivent sur une petite île. Ils ignorent que leurs parents ont subi un exil maritime involontaire : originaires de Mawata, le père, meilleur pêcheur du village, et la mère sont partis pêcher le dugong pour une cérémonie. Emportés par une terrible tempête, ils arrivent sur une petite île où ils sont recueillis par un vieil homme, qui leur laisse sa terre à sa mort. Peu après, naissent les jumeaux, qui portent des noms d'oiseau (leurs doubles en tant qu'animal) : Ki est la mouette et Awaia le pélican. Rejetés par les autres enfants de l'île, ils exigent des explications de leurs parents qui leur révèlent leur origine. Ki décide de sculpter son oiseau-totem et Awaia fait de même. Les deux statues prennent vie, s'envolent avec les enfants sur leur dos et « leurs bras se confondirent avec les ailes des oiseaux, leurs corps, leurs cous ne firent qu'un avec celui dont ils portaient

[537] Guiart, 1966, p 107, 108.
[538] Guiart recense une variante de ce mythe à Hienghène : Torilic, dont la forme visible est un rocher, emmène la femme du chef du clan Gwahwala, Kapo, qui était enceinte, à la rivière. Elle provoque une inondation qui emporte Kapo et prend sa place en avalant une marmite. Kapo dérive jusqu'à Colnett chez un ogre, le Kapwangwa. Deux jumeaux naissent Tea et Hmweau. Devenus grands, ils surprennent leur mère qui regrette son pays d'origine. L'ogre, par sa magie, leur permet de repartir par un sentier qu'il crée. Kapo tue Torilic et ses garçons reprennent leur place dans le clan.
Guiart, 1966, p 89.
[539] Ripoll, « Ki et Awaia », 2015, p 155 à 165.

le nom. Les enfants devinrent oiseaux. »[540]Cette métamorphose n'est cependant pas permanente et s'opère quand ils le veulent. Ils décident de ramener leurs parents sur leur dos à Mawata au prix d'un vol harassant au dessus de l'océan. De retour sur leurs terres, les exilés sont fêtés et les jumeaux deviennent les grands gardiens de la pêche du clan, leur nature double hybride leur permettant de repérer les bancs de poissons depuis le ciel. Dans ce mythe, les jumeaux permettent au clan de pallier le déséquilibre créé par l'exil involontaire de leurs parents, à savoir l'approvisionnement en poissons du village et la possibilité de remplir les devoirs sacrés liés à la pêche.

Dans un mythe mélanésien lorsqu'on est confronté à des jumeaux fondateurs, il y a très souvent un problème de rivalité potentielle entre eux, pouvant aboutir à un fratricide, explicite[541] ou symbolique. Les mentions « aîné » et « cadet » retranscrivent dans certains mythes qui parlent de frères non-jumeaux la dichotomie que l'on retrouve chez les jumeaux : « celui qui obéit à la loi » contre « celui qui transgresse la loi », sans qu'il y ait forcément un lien fixe (la plupart du temps c'est l'aîné qui transgresse et le cadet qui obéit à la loi[542] mais le mythe suivant est l'exemple inverse…). Parfois la rivalité se traduit seulement par une transgression, ou un comportement inadapté de la part du cadet, sans que cela entame la solidarité entre les deux personnages, comme dans ce mythe papou provenant du groupe Ngaimbom dans l'arrière-pays de Bogia, province de Madang.

> « Deux frères vivaient à Kasapo et n'avaient ni nourriture ni eau. L'aîné s'appelait Laundi, le cadet Akuabing. Un jour l'aîné découvrit une source qu'il protégea en la recouvrant d'une dalle sur laquelle il pouvait en outre réaffûter son herminette de pierre ; son travail s'en trouvait facilité. Le cadet, lui, ne buvait que l'eau des noix de coco et ne pouvait réaffûter son herminette.
>
> Après avoir caché sa découverte à son frère cadet durant un certain temps, Laundi eut pitié de lui et lui indiqua le lieu de la source. Akuabing s'y rendit, mais lorsqu'il eut enlevé la

[540] Ripoll, 2005, p 163.

[541] Le mythe d'origine des cochons et de la chasse en pays Kewa, dans les Hautes Terres de Papouasie, met en scène deux frères, Agura et Ledepa, qui chassaient des sauterelles pour survivre. Agura, l'aîné, en attrapait beaucoup, mais ne partageait pas avec le cadet. L'aîné devient horticulteur et continue à ne rien partager de ses récoltes avec son jeune frère. Ce dernier part explorer de nouvelles régions et devient chasseur de cochons prospère. Lui, cependant, partage sa nourriture avec son frère. L'aîné, jaloux, harcèle son petit frère pour connaître son lieu de chasse, s'y rend, tue tous les cochons et ravage le site. Voyant cela, son petit frère le tue. Depuis, les hommes se disputent pour des cochons (dans Juillerat, 2014, p 117.)
Même si le mythe n'est pas exactement un mythe de fondation, il pose la rivalité entre horticulteurs et chasseurs, fondamentale dans le monde mélanésien.

[542] « Freud a insisté à juste titre sur le fait que le cadet est généralement le préféré du père et finit par le remplacer ; cela est confirmé dans la plupart des cas par la mythologie mélanésienne. », dans Juillerat, 2014, p 120.

dalle, il vit que l'eau commençait à faire des remous et à déborder. L'aîné étant venu à sa rescousse, les deux frères tentèrent de replacer la pierre et d'empêcher l'eau d'envahir la terre, mais ils n'y parvinrent pas. Ainsi se formèrent les rivières du pays.

Les deux frères se querellèrent ensuite et partirent chacun dans une direction opposée, l'aîné vers le sud-est et la côte, le cadet vers le nord-ouest et l'intérieur des montagnes. »[543]

Dans ce mythe, sans qu'il y ait meurtre fratricide, la querelle entraîne une séparation des deux frères, qui fondent leur clan chacun de leur côté.

Aux Iles Salomon orientales, un mythe met en scène deux frères jumeaux, Karemanua et Kakafu. Dans le village de Maroqorafu, sur l'île de Santa Ana, les parents des deux garçons leur demandèrent d'aller chercher de l'eau. Ils allèrent à la source la plus proche et se mirent à jouer dans l'eau. Kakafu commença à imiter le requin, ce qui déclencha la jalousie de Karemanua qui voulut lui montrer comment nager comme un requin. Il finit par trancher en deux son frère en le mordant car il était en train de se transformer en requin. Désespéré, il essaya d'assembler les deux moitiés quand ses parents apparurent. Il s'enfuit loin à Ulawa. Là, un membre du clan de Pagewa (requin) vivant à Ulawa, Awao, décida de l'affronter. Awao prit la mer dans sa pirogue de pêche à la bonite, laissant pendre sa jambe malade par-dessus bord. Karemanua la mordit et y laissa des dents humaines. Awao comprit qu'il n'avait pas affaire à un requin ordinaire et que tous les deux appartenaient au clan des requins. Karemanua se transforma donc une seconde fois, en esprit tutélaire protecteur et fondateur du clan des requins.

Dans ce mythe, le meurtre accidentel du frère jumeau est nécessaire pour permettre la mutation du héros, mutation incomplète cependant car il reste un simple requin dangereux. Il lui faut la rencontre avec Awao, un passeur, un initiateur (sa jambe malade souligne son côté exceptionnel) pour que sa mutation complète s'opère, lui permettant de devenir un totem et un ancêtre fondateur.

[543] Juillerat, 2014, « Le trou d'eau de Kasapo », p 112-113.



**Figure 98 : ce petit korvar représente deux personnages, vraisemblablement deux frères, à l'origine de certains clans et groupes. Les volutes évoquent peut-être un serpent mythique. Région korvar, Irian Jaya.** Dans *L'Art des Papous*, de Alain Nicolas, Éditions scala, 2000, p 66.

Parfois, le mythe de fondation échoue. Dans ce mythe Daribi[544] des Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée, le jeune héros doit aller chercher de l'eau avec un bambou percé aux deux extrémités, contrairement à sa sœur qui a un bambou en bon état. On retrouve ici la figure du héros qui possède un handicap (ici c'est le père qui lui donne un bambou percé) qui va précipiter son destin. Le temps de boucher son bambou (le bambou symbolisant l'enveloppe maternelle), il se retrouve abandonné par sa famille. La mère cependant, lui laisse de la nourriture (de son propre lait dans un petit bambou) sur le chemin, ce qui permet au garçon de les retrouver. Mais le père s'oppose aux retrouvailles et enferme le fils dans le filet bilum de la mère (qui symbolise aussi l'enveloppe maternelle). Mais le filet est emporté avec le garçon dans le courant de la rivière, ce qu'on peut rapprocher d'une forme d'épreuve initiatique puisque le filet va être récupéré par une vieille femme qui sauve l'enfant et le sort du filet (il sort du ventre maternel et renaît). En ramenant l'enfant, la vieille se blesse et recueille son sang dans une feuille. De ce sang naît un second garçon, le double jumeau du premier, qui remplace la paire frère/sœur du début. Les deux frères grandissent et partent danser dans un autre village. Là ils rencontrent les parents qui reconnaissent le fils de la rivière. Ce dernier rejette son père, responsable selon lui de ses malheurs. Entretemps la vieille meurt et les deux jumeaux vont s'installer chez elle. Ils prennent femmes et ont des enfants à leur tour (chacun un garçon et une fille). Le mythe pourrait s'arrêter là et constituer un mythe de jumeaux fondateurs. Le garçon de la rivière pourrait se venger ou pas de sa famille d'origine et continuer sa vie de chef de clan tranquillement. Or, il fait un rêve, à la suite de quoi il se rend dans une maison où il est mangé par ses habitants, lui, son frère jumeau et leurs deux garçons partis à sa recherche. Les femmes et les filles meurent ensuite

[544]Juillerat, 2014, « Le bambou percé », p 156.

noyées dans une inondation. Nous constatons que le mythe de fondation échoue car les personnages sont engloutis, annihilés. Les garçons sont dévorés, y compris le garçon de la rivière né deux fois et son double né du sang de la vieille. La volonté néfaste du père qui voulait le tuer finit par l'emporter. Quant aux femmes, elles retournent à l'élément maternel naturel par la noyade.

**Figure 99 : deux figures masculines, Ramu, bas Sépik.**

**Un mythe très répandu dans la région du fleuve Ramu met en scène deux frères aux relations conflictuelles. Ces deux héros fondent les échanges régionaux et sont souvent représentés dans les objets. A l'oreille de l'un d'eux (le plus belliqueux, ou bien le frère fondateur, les insectes symbolisant l'organisation sociale dont ils sont le reflet ?) est accroché un nid d'insectes**, dans *Sépik, Art de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, sous la direction de Philippe Peltier, Markus Schindlbeck, Christian Kaufmann, Éditions Skira Musée du Quai Branly, 2015 p 177.



## III. Le masque, figure du double reliant les vivants et les morts

Une dernière figure du double reste à évoquer, très importante, et très énigmatique : le masque mélanésien.

### 1. Le masque ou « les » masques en Mélanésie

En Mélanésie, il serait plus exact de parler **des** masques et non du masque[545] car une grande variété de formes et de fonctions est présente, qui défie toutes les tentatives de classification. La notion de masque désigne des créations variées : une structure de dix mètres de hauteur soutenues par plusieurs hommes chez les Baining, une petite pièce de vannerie destinée à une igname chez les Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

**Figures 100 : diversité des masques mélanésiens : grands masques dansant à Tovei, Uruma, golfe de Papouasie, 1921 (à gauche),** dans *Les Arts d'Océanie*, de Gnecci Ruscone, Éditions Hazan, 2007, p 169. **Masque Sulka, Nouvelle Bretagne (à droite)**, dans *L'art des Papous* de Alain Nicolas, Éditions Scala, 2000, p 26.





[545] Selon Guiart, 1966.





**Figures 101 :**
**En haut : Masque kavat, Baining, Nouvelle Bretagne,**
dans *L' Art océanien* de Baglione et Mélandri, Éditions Scala, 2007, p 104.
**À droite : masque Apuema utilisé pendant les rituels de deuil pour un chef kanak défunt, au Nord de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie,** Musée de l'Homme, Paris, dans *Le Masque kanak*, d'Emmanuel Kasarherou, Éditions Parenthèses, 1993, p 19.

La fabrication des masques de cérémonie est entourée de secrets[546]. Seuls les hommes et les jeunes garçons initiés y participent, se devant de respecter des interdits d'ordre sexuel et alimentaire. Seuls les hommes ont le droit de porter les masques également.

Une dizaine de catégories de masques peut être répertoriée en fonction de la manière de les porter : les masques qui sont tenus à l'aide de la main, ou de la bouche, ceux qui sont fixés sur la face, le front, la tête ou sur la nuque à l'aide de liens, ceux qui ne cachent qu'une partie du visage, ou toute la tête comme un heaume rigide (certains sont bicéphales, avec un visage à l'avant et un visage à l'arrière) ou comme une cagoule souple, certains masques reposent sur les épaules et d'autres enfin sont fixés sur une armature sous laquelle se cache le porteur. Ces masques représentent des figures humaines, animales, végétales, ou des éléments naturels comme une montagne, le soleil ou la lune. Ils sont complétés par d'autres ornements[547]. La plupart des matériaux (périssables) du costume, avaient une signification symbolique, liée à l'identité de l'esprit représenté.

Les masques sont très souvent sexués, mâle, femelle ou hermaphrodite.

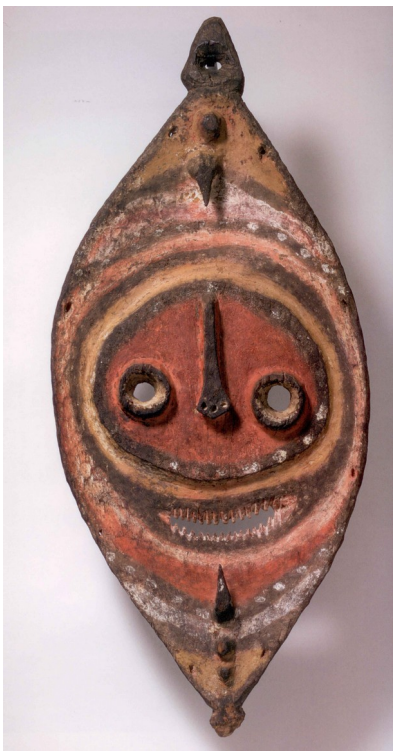


**Figure 102 : Masque Garra, Moyen Sépik,** dans *Qu'est-ce qu'un corps ?* sous la direction de Stéphane Breton, Flammarion Musée du Quai Branly, Paris, 2006, p 126.

[546] Dans les mythologies océaniennes, ce sont les femmes qui ont créé les masques, mais les hommes leur ont volé les secrets de fabrication, puis les ont mises à l'écart.

[547] En ce qui concerne les parures chez les Iatmul, l'image globale pour les désigner est celle de l'englobement et de la métamorphose. Le même mot est utilisé pour « mettre une coiffe », « prendre la forme de quelque chose » et « pénétrer dans un masque ». Le corps du porteur de masque est perçu comme une partie vivante d'un ensemble. Les parures indiquent la place au sein de la communauté.

**Figures 103 :**
**A droite : Masque Malagan, Nouvelle-Irlande,** Musée barbier mueller, Genève, dans *L'Art des Papous* de Alain Nicolas, Éditions Scala, 2000, p 34.
**Masque de danse, île d'Aoba, Vanuatu (à gauche),** dans *L'Art d'Océanie*, de Stefano Vecchia, Edition Place des Victoires Scala, 2010, p 121.





Les masques mélanésiens présentés dans les musées apparaissent comme des objets esthétiques autonomes. Or, il n'en est rien et un masque mélanésien n'existe réellement que lorsqu'il relié à son contexte rituel, accompagné d'autres parures, de chants, de musique et de danses. Son importance est infiniment plus large que les notions de déguisement et de divertissement auxquelles il est associé en Occident. Le masque est souvent destiné à être mobile au sein d'un espace défini lors de rituels.

« Dans cette perspective, le problème de l'espace où vient s'inscrire le corps de l'homme et de son masque apparaît immédiatement. Le masque est objet, il est donc découpage de l'espace et information de l'univers. Le masque est mouvement ; il est détermination fluide et significative des lieux de l'homme.

Dans la vallée du Sépik, le souci et la rigueur des répétitions et des mises en scène, le mécanisme précis des agencements symboliques, de la chorégraphie, des rythmes corporels permettent de saisir combien le masque, dans son existence même et son agir, est affaire de corps, affaire d'espace. La face de bois n'est que le visage apparent d'un ensemble spectaculaire où domine le principe scénographique. Analyser l'élaboration précise de ces scénographies, de la confection des masques à la présentation publique, est plus révélateur de la réalité que la constante recherche du sens qui aboutit trop souvent, par défaut d'évaluation, à des truismes ou à des contre-sens. Il n'est probablement pas fortuit de constater que ce domaine est peu traité par les ethnologues, comme si, chez les autres, tout devait concourir à un sens, jamais à un effet. L'effet dans sa mise en scène ne fait-il pas sens ? Il faudrait relever tous les éléments scéniques et les transcrire en données visuelles analytiques afin d'en exclure le plus possible la parole et la description. » [548]

Le masque est donc destiné à produire un effet. Pour cela, nul besoin qu'il soit obligatoirement porté. Il peut être un objet de prestige, jalousement gardé et sorti dans des occasions exceptionnelles pour produire la stupeur chez les spectateurs et renforcer la gloire du propriétaire. Il existe même, notamment au Sépik, des masques de façade, qui symbolisent que chaque maison des hommes est une personne. Dans le village d'Agoram, dans le bas Sépik, la porte des grandes maisons masques pouvaient faire office de bouche (figure 104 A).

[548] Lupu, 1983, p 18.

**Figure 104 A : façade d'une « maison des hommes » à Angoram,** dans *Nouvelle-Guinée, Danses de la couleur*, de Strathern et Stewaert, photos Lenars, Éditions Hazan, 2004, p 250.



**Figure 104 B : maison des Hommes, population namau, delta de la Purari, Golfe de Papouasie, 1920,** dans *L'Art océanien* de Baglione et Mélandri, Éditions Scala, 2007, p 48.



Nous avons déjà évoqué la maison des hommes comme un ventre maternel (figure 104 B). Comme la maison familiale, elle est le corps d'une femme dont la façade principale est son visage. Les grands masques de façade sont soit sculptés dans du bois, soit tressés en rotin[549]. Ils se caractérisent par des yeux concentriques et un nez qui se prolonge exagérément au-dessus d'une grande bouche ouverte qui esquisse parfois une grimace menaçante. Le masque est donc le double de la maison, elle-même personnifiée. L'esprit-femme-maison-masque relie l'homme au monde des esprits, il permet la circulation de l'un à l'autre et protège les vivants. Il permet aussi de fixer les ancêtres mythiques dans la mémoire collective et concentre leur énergie en un seul lieu.

[549] Ces derniers semblent avoir remplacé la reproduction en terre glaise de l'effigie de personnes défuntes sur des crânes. Ces têtes étaient placées aux fenêtrons des pignons ou suspendus à des crochets placés devant de grands panneaux de graines de sagoutier cousues et peintes de motifs rappelant les décors faciaux des crânes. Ils étaient censés transmettre la force spirituelle aux générations de nouveaux initiés. Après l'interdiction de la chasse aux têtes, on a assisté à une transposition de ces surmodelages sur d'autres supports : bois, carapaces de tortue.



**Figure 105 : masque de façade iatmul,** dans *Sépik, Art de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, sous la direction de Philippe Peltier, Markus Schindlbeck, Christian Kaufmann, Éditions Skira Musée du Quai Branly, 2015, p 159.

## 2. Les fonctions du masque mélanésien

Là encore, les fonctions du masque sont multiples et très importantes[550]. De manière générale, cet objet exprime des réalités politiques, sociales et symboliques. Il évoque une réalité foncière, il définit un territoire. Il investit un chef de son nouveau pouvoir. Il indique un statut ou un rôle social. Il met en scène l'histoire du groupe, sa mémoire et son identité culturelle. Par ces références communes, il affirme la cohésion et la transmission des traditions sociales d'une génération à l'autre. Il est également important lors de l'initiation des novices : il fait parler et agir un esprit ancestral (humain, animal, végétal) et il abrite les initiés (figure 67). Il peut personnifier des objets, comme les monnaies de coquillage.

Mais avant tout, le masque exprime la fusion entre les Mélanésiens et leur environnement naturel. Il protège des ennemis (placé à la proue des pirogues), il assure la fertilité des animaux, des végétaux et des êtres humains. Il permet le passage entre les mondes visible et invisible.

Les masques avaient une fonction essentielle dans les rituels. Ils étaient toujours signifiants pour un public précis participant à une cérémonie. Ils intervenaient toujours dans les moments clés de la vie : initiations, funérailles, guerres, commémoration des ancêtres, plantations et récoltes. Ils pouvaient célébrer la fécondité des femmes ou celle des jardins. Ils intervenaient lors d'initiation ou de rituels funéraires (figure 99). Par exemple, les masques *baba* abelam (figure 100) qui s'enfilent comme des cagoules et rappellent les heaumes à visière baissée, étaient complétés par un costume de feuillage jusqu'aux genoux. Leur tête évoque le cochon, animal intermédiaire entre les mondes, lié aux hommes par des relations spirituelles. Les *baba* porcins aident les âmes des défunts à trouver le chemin du pays des esprits des morts, c'est donc un masque psychopompe.



**Figure 106 : masque Nagir, îles du Détroit de Torrès. Il accompagne le défunt vers le royaume des morts et renvoie à la chasse et à l'horticulture, techniques transmises par les ancêtres.**
Dans L'Art Océanien de Baglione et Mélandri, Éditions Scala, 2007, p 108.

[550] François Lupu le qualifie de « polyfonctionnel ».



**Figure 107 : masque baba, Maprik, Abelam.**
Collection personnelle de l'auteur.

Les masques servaient également à évoquer l'histoire mythique du groupe et avaient la capacité de maintenir la cohésion sociale des communautés en y réintégrant ses éléments essentiels : les ancêtres, les fondateurs de clan, mais aussi les esprits de la nature.

Dans le Sépik, les masques étaient liés aux esprits. Certains étaient personnifiés, d'autres « vides » pouvaient être remplis par une entité choisie, comme les esprits vivants dans les arbres ou dans les mares, quand le propriétaire les invoque au cours de danses masquées, lors de cérémonies où le mythe se soutient et s'affirme publiquement. Mais on ne peut donner un seul sens aux chorégraphies, aux chants, aux musiques et au masque. À chaque fois, ils peuvent porter une signification différente. La veille de la représentation, les danseurs se mettent en situation de transe par un processus de déshydratation lié à la

consommation d'herbes particulières. Ils passaient la nuit dans la maison des hommes ou dans une hutte érigée à cet effet.

L'apparition du masque est accompagnée de musiques : tambours et flûtes sont les plus courants. Tous les sens sont sollicités pour que leur apparition produise admiration, émotion et respect des spectateurs : la vue, l'ouïe, mais aussi l'odorat grâce à de nombreuses plantes odoriférantes qui les recouvrent. Certains masques apparaissent seuls, d'autres dansent en groupe, porteurs d'éléments signifiants de la tradition orale. Les mouvements des masques accompagnaient la musique, la danse et la récitation des mythes, au sein desquels ils pouvaient incarner différents personnages surnaturels. Car le porteur du masque (tout son corps était dissimulé par un costume dont le masque n'est que la partie supérieure) se métamorphosait physiquement et psychiquement, il devenait l'être surnaturel qu'il incarnait. Ses gestes, les pas de danse qu'il effectuait, les sons qu'il produisait en chantant ou en jouant du tambour donnaient vie à un double qui rendait le monde surnaturel visible aux membres de la communauté[551].

Par exemple, chez les Iatmul, les masques *Mwai*, spectaculaires, ne sont pas destinés à être portés sur le visage. « Les masques qui couvrent le visage sont absents »[552]. Ils sont conçus pour être intégrés dans un costume de feuilles, de plumes et d'écorces peintes, dont le but est de modifier les proportions du corps humain (et principalement dans les proportions qui existent entre la tête et le tronc) afin de faciliter la transformation du porteur en esprit. Dans un costume réussi (figure 108), on ne doit pas savoir où se situe réellement la tête du porteur. C'est pourquoi le masque se porte en principe sur la poitrine, mais on peut lui attribuer une place différente et surprenante. Le but est de rendre compte de la réalité à la fois humaine et surhumaine des esprits que le porteur incarne pendant la cérémonie.[553] Masque et costume représentent les ancêtres du clan sous leur double aspect, humain et animal.

[551] Il est intéressant de rapprocher la fonction des masques mélanésiens de celle des masques chamaniques selon Eliade : il s'agit « d'une technique élémentaire poursuivant l'intégration magique au monde des esprits. Les masques représentent les ancêtres et les porteurs des masques sont censés incarner ces ancêtres mêmes […] En effet, dans toutes les régions où on l'emploie (et en dehors de l'idéologie chamaniste proprement dite), le masque proclame manifestement l'incarnation d'un personnage mythique (ancêtre, animal, dieu. De son côté, le costume transsubstantialise le chaman, le transformant, devant les yeux de tous, en un être surhumain. » (Eliade, 1968, p 143, 144).

[552] Stanek Milan, « Les Iatmul », in Lupu, 1983, p 157 à 162.

[553] Dans le Naven de ces mêmes Iatmul, le même costume est repris mais dans un état lamentable. La fonction du rituel est de tourner en dérision par l'intermédiaire de ces guenilles les rôles des hommes et des femmes. Tout est inversé et caricaturé par ces costumes détournés.



**Figure 108 : masques-costumes *Mwai*, Sépik,** dans *Océanie, le masque au long cours*, sous la direction de François Lupu, Éditions Ouest France, 1983, 64.

On retrouve la définition du masque proposée par Lévi-Strauss :

« Animé par son porteur, le masque transporte le dieu sur la terre, il avère sa réalité à la société des hommes ; inversement en se masquant, l'homme atteste sa propre existence sociale, la manifeste, la codifie à l'aide de symboles. Le masque est, à la fois, l'homme et autre chose que l'homme : c'est le médiateur par excellence entre la société et la nature, et l'ordre surnaturel habituellement confondus. […] Là même où le caractère divin des masques n'est pas pleinement attesté, ils restent le moyen, pour l'homme, d'entrer en relation avec le monde surnaturel. »[554]

Les formes dessinées sur les masques de bois retranscrivent visuellement l'histoire ou les métamorphoses des premiers êtres ou des ancêtres. Ainsi le premier être avait un nez qui rejoignait son sexe et l'empêchait de parler. On retrouve ce fait sur les masques où le nez très fin vient s'attacher à la base du masque, dans un arc qui libère la bouche, dont la langue symbolise la parole et le chant acquis lorsque le nez et le pénis se détachèrent. L'ancêtre fondateur de chaque clan subit au cours de sa vie de nombreuses métamorphoses, par exemple il peut être un palmier, un crocodile (figure 110), un oiseau. Ces métamorphoses successives

[554] Lévi-Strauss, 1989, p 182, 183.

se traduisent visuellement sur le masque : l'oiseau (figure 109) sculpté à la base du nez, les défenses de porc passées dans le septum nasal.



**Figure 109 : masque Iatmul (oiseau sculpté à la base du nez).**
Collection personnelle de l'auteur.

**Figure 110 : masque *Mwai*.**
Collection personnelle de l'auteur.





Il existe chez les Iatmul une autre catégorie de masques qui s'appellent *abwan* (figure 111). Ce sont des figures anthropomorphes qui représentent l'esprit des ancêtres. Ils sont fabriqués en vannerie et sont utilisés par chaque clan lors de différentes cérémonies, par exemple pour marquer la fin de la construction d'une pirogue ou d'une maison mais aussi pour rétablir une vie normale et le prestige d'un clan deux ou trois mois après l'enterrement d'un de ses membres importants. L'apparition d'un masque n'était qu'un élément d'une cérémonie au cours de laquelle sont chantés des récits mythiques qu'accompagnent des tambours et des flûtes de bambou. Les masques *abwan* peuvent corriger les enfants désobéissants en les pourchassant avec des bâtons et ils sont très importants plus tard dans l'initiation. Ils servent aussi à donner un nom aux enfants dans les premières années de leur vie (ils sont appelés du seul nom de *abwan*). Les masques sont donc bien des doubles.



**Figure 111 : à gauche, masque *Abwan,* collection ethnographique de l'Université de Gand. À droite : masque « Mevambül-awan », la vannerie supérieure pouvant être considérée comme le masque « *abwan* » proprement dit, mais elle est aussi répertoriée comme *winsumbu*.**
https://journals.openedition.org/jso/6182?gathStatIcon=true&lang=en

Les Iatmul appellent *saba* toute forme extérieure, l'écorce, la peau, l'enveloppe d'un objet. Un costume ou un masque suspendu à un crochet dans la maison des hommes s'appelle *saba*. Lorsqu'un esprit, le *winsumbu*, vient lui donner vie, le costume se met en mouvement, danse et représente l'ancêtre. L'âme humaine s'appelle *winsumbu*.

> « À l'arrière du masque qui figure dans l'exposition, un visage de vannerie est représenté. Celui-ci est comparable dans sa fonction à la figure qui s'attache à l'arrivée des Mwai. Il est le *double* de l'ancêtre représenté en entier, son *winsumbu*. En effet, la pensée Iatmul propose une conception dualiste[555] de l'être : la vie est enclose dans une enveloppe et elle-même est conçue comme l'enveloppe d'une force. Le masque représente ainsi l'enveloppe vide que le danseur anime par son mouvement : ce mouvement est le *winsumbu* du masque. »[556]



**Figure 112 : petit *winsumbu* accroché au dos d'un masque Mwai.**

https://detoursdesmondes.typepad.com/dtours_des_mondes/2011/07/les-masques-abwan-des iatmul.html

Quand ils ne sont pas portés, les masques iatmul sont une « peau » sans vie, accrochés dans les maisons des hommes. Pendant une cérémonie, le porteur devient « la chair » de ce masque. L'association de la peau et de la chair constitue pour la seule durée du rituel l'esprit ancestral en personne. Cette association synthétise la vie dans l'au-delà et la vie ici-bas. Lorsqu'ils étaient perçus comme l'incarnation de l'esprit des morts, les masques étaient considérés comme très dangereux et leur apparition provoquait la peur des spectateurs.

[555] Il s'agit bien sûr d'une « dualité-unité ».
[556] Lupu, 1983, p 160. C'est nous qui soulignons.

### 3. Le masque, un double-passeur entre les vivants et les morts

*A. Les masques Asmat : relier les vivants aux morts*

Les masques *jipae* sont fabriqués dans les régions côtières du Centre Asmat. Ce sont des sortes de casaques-cagoules faite de coquillages et de dents d'animaux pris dans une vannerie très serrée (figures 113, 114 et 115). Leurs formes et les matériaux utilisés peuvent varier selon les régions, mais on retrouve généralement le rotin, des fibres végétales tirées d'une espèce de mûrier, des feuilles de sagoutier, des plumes de casoar et autres oiseaux pour l'ornementation. Ils sont parfois surmontés d'une plaque de bois sculptée et peinte (figure 114). Les hommes restent reclus durant quelques jours dans le *yew*, où ils préparent les masques en rotin et en fibres végétales. Les femmes ont pour tâche de leur procurer la nourriture rituelle.

Chez les Asmat, les masques *jipae* sont attachés à un rituel funéraire très précis, qui témoigne d'un lien étroit entre les morts et les vivants. Les danseurs porteurs de masque représentaient les disparus de fraîche date qui avaient le droit de revenir faire une courte visite au monde des vivants, en se présentant dans des costumes en corde et en vannerie. Ils se rendaient dans la maison des anciens membres de leur famille. Ceux-ci demandaient de leurs nouvelles, et les esprits répondaient qu'ils allaient bien.

Chaque masque représente un ancêtre spécifique et celui qui le porte prend le nom et les responsabilités de cet ancêtre et en libère l'esprit. Il « est » l'ancêtre, son double. Au lever du jour, les hommes masqués sortent de la forêt pour déambuler au milieu du village. Les pères présentent leurs enfants à ces « esprits des morts » qui peuvent toucher les testicules des garçons et les mamelons des filles pour assurer leur bonne croissance. Cette fête remplit en outre une fonction sociale importante, celle de ne pas laisser les veuves et les orphelins sans soutien. Au cours de la fête, un homme masqué (souvent un frère côté paternel) jouant le rôle d'un parent décédé adoptera l'enfant d'une veuve. Au son des tambours, les masques font leur entrée au milieu des femmes et des enfants pour la danse. Lorsque le ballet s'arrête, les villageois offrent aux danseurs des petits pains de sagou truffés de larves. Alors, les danseurs, devenus les morts aux yeux de tous se livrent à une danse saccadée, tournoient, s'avancent vers les villageois en esquissant des gestes de provocation sexuelle, poursuivent les enfants effrayés. Les morts sont revenus pour impressionner les vivants, leur rappeler leur devoir,

notamment de vengeance. À la fin de la cérémonie, les hommes masqués se rendent dans la maison des hommes où les noms des parents ou maris de remplacement sont annoncés. Enfin, les esprits des morts, chassés à coups de bâton vers la rivière qui les conduira à la mer, quittent le village pour se rendre dans le royaume des ancêtres. L'année asmate est terminée.





**Figures 113 : à gauche, village Asmat de Japtambor, Casuarina coast, Irian Jaya, 1984,** dans *Les Arts d'Océanie* de Gnecchi Ruscone, Éditions Hazan, 2011, p 53.

**À droite, masques costumes du village d'Amanamkai, Asmat central, 1961,** dans *L'Art de l'Océanie* de Nicholas Thomas, Éditions Thames et Hudson, 1995, p 83.





**Figure 114 : à droite, masque Jipae, 1950,** dans *L'Art d'Océanie*, de Stefano Vecchia, Edition Place des Victoires Scala, 2010, p 130. **À gauche, masque avec planche fixée sur le haut, village de Pupis,** dans *L'Art Asmat au Musée territorial de Nouvelle Calédonie*, Éditions Iles de Lumières, 1999, p 48.

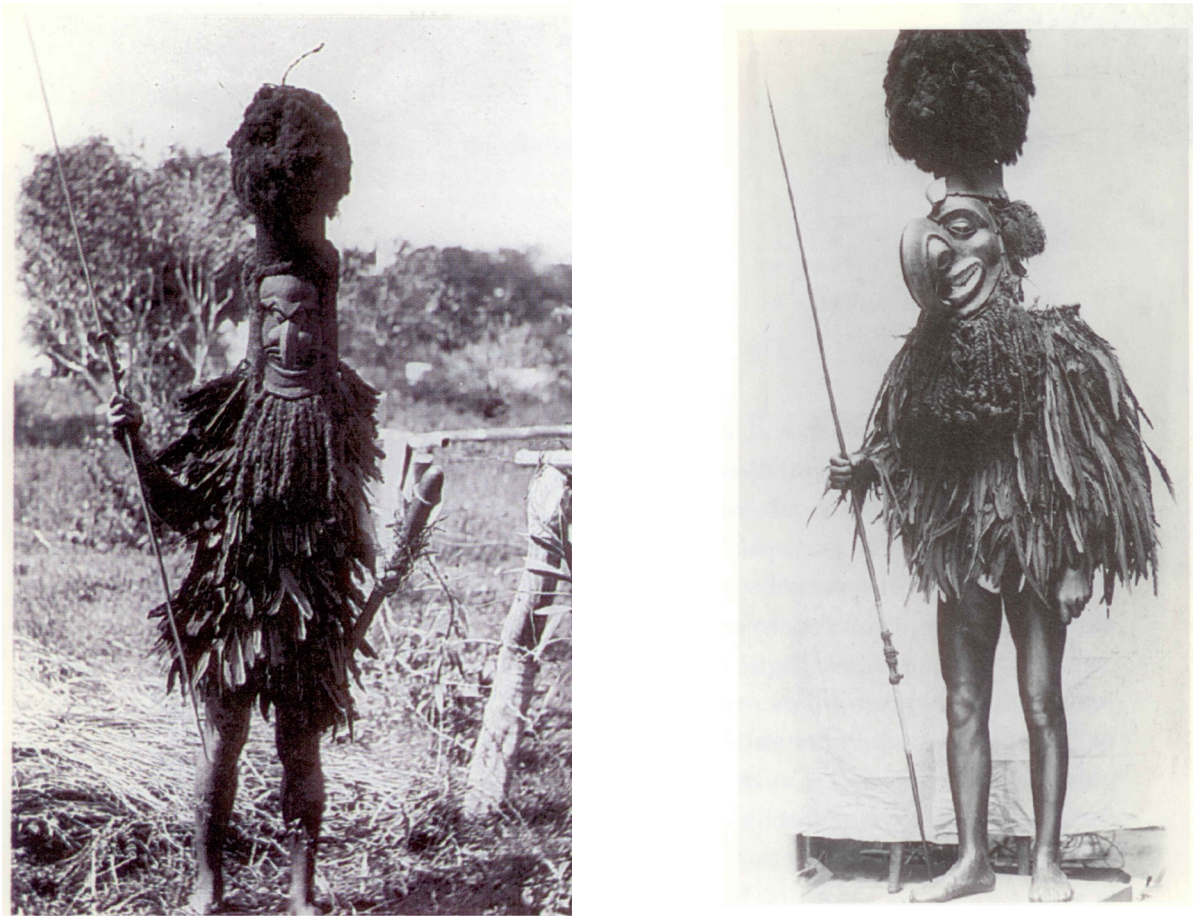


**Figure 115 : masque jipae, village asmat de Pirien, 1976,** dans *Les Hommes oubliés d'Océanie*, de Betty et Jacques Villeminot, Éditions Glénat, 2010, p 196.

Le masque, dans cette fonction précise est donc bien une figure du double, qui vient établir un lien entre le monde des vivant et le monde des morts, qui bien que géographiquement éloignés, restent en constante relation.

*B. Masques kanak et identité*

Le masque calédonien est probablement un des plus mystérieux d'Océanie. On ne connaît pas son rôle exact, d'autant qu'il n'est plus porté. Il est celui qui a suscité le plus de controverses et de jugements négatifs sur les populations qui le fabriquaient. [557] Sa forme et son volume correspondaient exactement aux critères du monstrueux et du grotesque de nos sociétés. Il est attesté au centre et au nord de l'île (figures 116)[558].



**Figures 116 : masque porté, Hienghène, 1911 (à gauche). Masque sur un mannequin, fin XIXème,** dans *Le Masque Kanak* d'Emmanuel Kasarherou, Éditions Parenthèses, 1993, p 15 et 40.

[557] Voir l'article de Catherine Krantz, « Contribution à l'étude du langage descriptif des objets ethnographiques : le masque », in Lupu, 1983, p 69 à 94.
[558] « inconnu aux îles Loyalty et dans la moitié sud de la Grande Terre », selon Jean Guiard, in Lévi-Strauss, 1989, p 47.

D'après Leenhardt, le masque en Nouvelle Calédonie est « en rapport avec les dieux et les totems »[559]. Il est originaire du Nord de la Grande Terre, mais sans être pourvu à l'origine d'une fonction sociale déterminée. Il est souvent la représentation d'un être mythique et procède d'un être totémique. Leenhardt sépare clairement les totems et les dieux, qui manifestent deux traditions différentes. Lorsque le masque procède d'un être totémique, il est la personnification du mystère de la vie. Il est vénéré en tant qu'individu et il inspire des rites évoquant l'histoire de sa vie. Mais parfois, les deux traditions, totémiques et ancestrales, se superposent. Le masque-totem peu à peu se confond avec l'ancêtre-Dieu et acquiert une dualité complexe. Il s'individualise et ne représente plus un être social, il n'est plus le canon des institutions. Il devient la négation de la discipline totémique et de ses tabous. Leenhardt prend l'exemple de Gomawé, masque qui procède du totem et du dieu. Comme les totems, Gomawé, possède une robe de plumes de notou et une sensibilité olfactive remarquable. Mais l'attrait qu'il porte à la sexualité et toutes les mauvaises actions qu'il commet en son nom, font de Gomawé la négation du principe totémique. L'ancêtre-dieu est au-dessus des lois humaines, il viole les tabous et n'hésite pas à commettre tous les actes scandaleux qu'il désire. Gomawé est donc un masque à la fois totem et dieu, ce qui n'implique pas une contradiction.

Mais ce qui reste spécifique au masque calédonien, c'est qu'il ne procède pas d'un rite social que l'on retrouverait en divers endroit du centre et du Nord de la Grande Terre. Il semble permettre, ponctuellement, à celui qui le revêt, de s'investir de la personnalité ou du rôle qu'il désire, pour se dépasser et créer un double de lui-même plus flatteur. Cette caractéristique semble procéder des mythes où le masque apparaît, et que Leenhardt répertorie au nombre de quatre.

Le premier mythe est le Pajé de Méko[560]. Il présente l'histoire d'un brave homme, Pajé, et de son épouse qui sont harcelés par un parasite, Xixa, qui leur mange toutes leurs provisions. Presque mort de faim et exaspéré, Pajé décide de le tuer, et pour y parvenir, il faut qu'il arrive à se dépasser.

> « - Je ferai un masque de plumes d'oiseau, et je frapperai cet homme à l'anéantir.
>
> Muni d'une hache, il va couper un tronc de *doi*, sculpte une figure, perce une bouche, natte une coiffure et la fixe sur le bois. Il encercle la tête de baguettes de salsepareille, auxquelles il attache, en guise de chevelure, et de barbe, des cheveux de deuilleurs. Il dispose un

[559] Leenhardt, 1933, p 15.
[560] Leenhardt, 1932, p 130 à 152.

vieux filet comme armature dont il se revêtira, il y fixe des plumes de notou. Sur la bouche, il colle des baies rouges. Et emportant ce masque dans la grande case, il place à portée une massue tête de tortue, un faisceau de sagaies et une banderole de balassor. Tout cela, il le fit en une seule nuit.

Puis vient l'heure de la justice. Le pique-assiette entend la résonance des pas de l'homme masqué ; il tourne le regard vers le chemin, aperçoit le masque et tremble de frayeur :

Ah ! chef ! crie-t-il, laisse-moi la vie !

Il se cache dans la case, il s'y démène, il pleure.

Ah ! chef ! Je mangerai de la fiente !

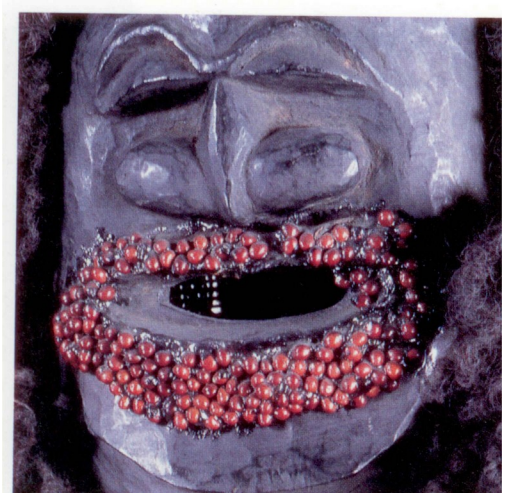
Il arrache la paroi de la case et s'enfuit. Mais Pajé le fait courir et le rattrape. Xixa gémit :

Chef, je mangerai la fiente de ta femme ! Je ne ferai plus ce que j'ai fait !

Mais Pajé balance son casse-tête. Il le laisse retomber, les entrailles sont transpercées et se répandent. Pajé tue Xixa. Il est bien mort. Et les deux époux restèrent là-bas à préparer Xixa et à le cuire au four. Ils attendirent, ouvrirent le four et le mangèrent.

Et ils sont encore aujourd'hui en leur demeure. »[561]





**Figures 117 :**
**À droite : masque proche du type pûrû-weri.**
**À gauche : Masque à la bouche ornée de graines rouges,** dans *Le Masque Kanak* d'Emmanuel Kasarherou, Éditions Parenthèses, 1993, p 28 et 38.

[561] Leenhardt, Ibid..

Dans ce mythe, le masque créé par Pajé lui sert à se créer un double qui le rend presque divin : de timide et soumis, il devient agressif et sûr de lui. Sans pitié, il tue Xixa et mange celui qui avait vidé son foyer de sa nourriture, recréant ainsi l'équilibre. La vue du masque entraîne la terreur de Xixa, pour lui le masque est l'incarnation de sa mort prochaine.

Le deuxième mythe est extrait d'un discours de pilou[562] :

> « J'élève Ouroupoué, qui agite les tourbillons dans l'eau, masque de plumes d'oiseaux qui menace, dieu qui parle dans l'araucaria, dieu des petits-enfants de Kowi, Kamba, etc.. »[563]

Leenhardt précise qu'Ouroupoué est un dieu de la région de Ponérihouen. Dans l'eau, il est un totem, le Sumui, qui prend la forme de l'anguille enroulée. Hors de l'eau, il est invisible, il devient un dieu et prend la forme du masque de plumes. Un autre mythe, du clan Wéoumé, précise sa fonction. Un enfant, fils du chef de Urugo, capture des notous sur le territoire du clan de Wéoumé et fabrique un masque :

> « Il resta là à les plumer et à ouvrager une corde avec les plumes. Il ouvragea et fit des membres, un visage, une tête, pareils à un homme. Il coupa ensuite à la hache une bille de l'arbre *doi*, de la même hache, il fait des membres, un visage, une tête, pareils à un homme. Prenant alors les plumes d'oiseaux qu'il avait ouvragées en homme, il en revêtit le bois, et il fut tout pareil à un homme. On avait vraiment peur en l'apercevant. »[564]

L'enfant revêt le masque et plonge dans l'eau pour effrayer des enfants qui font du bruit. Ces derniers, très effrayés, racontent tout à leurs parents qui viennent guetter le masque. On le capture, on l'adopte et on le traite en chef. Son masque est suspendu au faîte de la case. Ce dernier est identifié à Gomawé, totem dans l'eau, dieu hors de l'eau avec ses plumes. Nous retrouvons la nature double du masque, totem et dieu, et la terreur qu'il suscite. Mais comme dans le Pajé de Méko, le masque permet au fils du chef de devenir quelqu'un d'autre, de se surpasser, le masque devient un double divin.

Un quatrième mythe apporte un élément nouveau : le mythe du clan Nébourou, dont le totem est le Kaveureu, petit être aussi mystérieux que Gomawé. Un mari dont la femme est enceinte décide de partir pour le pays de Boésu :

---

[562] Danse traditionnelle kanak, qui marque de grands événements.
[563] Leenhardt, 1933, p 16.
[564] Ibid.

« - Quelle est cette région là-bas ? dit le mari à son épouse. Attends, je vais y aller. Si tu ne me vois pas, c'est que j'y serais parvenu. Si alors ton enfant naît, revêts le masque de plumes qui est dans la case, et tiens-toi dehors debout. Je le verrai et saurai ainsi que l'enfant est arrivé. »[565]

Les choses se passent ainsi. Le couple déménage dans la nouvelle région et fonde le clan de Nébourou. Leur totem est le Kaveureu, qui commanda leur clan et leur révéla une herbe médicinale. Mais c'est aussi un dieu qui fait surgir l'humidité là où on pose le pied (il est lié à l'élément féminin), révèle les bons gisements de jade et séduit les femmes en prenant la figure de leur époux (comme Zeus).

Nous avons précisé qu'un masque calédonien provient presque exclusivement du centre et du nord de la Grande Terre. Pourtant, un seul mythe dans le sud parle du masque, il s'agit du « Masque de La Foa »[566]. Il met en scène la fille du chef de Hôbwa. Cette dernière veut confectionner un gâteau à partir de *awe*, des bulbilles râpées, pour son père. Mais tous les soirs, sa préparation disparaît. Son père lui conseille de rester cachée près du creek pour voir ce qu'il se passe. Elle « voit apparaître un Masque qui se dandine en faisant « Tchi-tchi-tchi ». Il dépose son masque, ses sagaies et dévore la préparation de la jeune fille. Nullement impressionnée, cette-dernière sort et invective le Masque. « Le Masque saisi de peur s'enfuit en courant. Il oublie tout. Il rentre dans la montagne où il habite et on entend de nouveau le grand fracas et la terre tremble, c'est la montagne qui s'ouvre et se ferme derrière lui. »[567]La jeune fille s'empare du masque et des sagaies et rentre chez elle. Elle se place devant la case de ses parents et imite le Masque, provoquant la terreur. Puis elle se déshabille et raconte son histoire. Le chef décide de copier les Masques et de donner une grande fête où il distribuerait les masques à ses alliés pour renforcer leur alliance. L'arrivée des masques crée la panique, mais c'est le début des Masques de guerre *Onavwna përënërë* »[568].

Dans ce mythe, c'est une jeune fille, reliée à la nourriture et au végétal, qui affronte le masque sans peur (sa situation et ses attributs relèvent du régime diurne tel que le définit Gilbert Durand, grâce à son courage et à son attitude héroïque). Le Masque quant à lui n'est pas relié à l'Océan, mais à la terre, puisqu'il sort de la montagne. Il incarne cependant les morts et les puissances occultes (régime nocturne).[569] On voit également que le masque

[565]Leenhardt, 1933, p 17.
[566] *Littérature orale*, 1986, p 165-166.
[567] Ibid. p 165.
[568] Le masque semble lié aux magies d'invisibilité et de double-vue utilisées pour la guerre.
[569] Merci à Hélène Savoie pour ces éléments d'analyse extraits de sa thèse d'Etat.

permet à la jeune fille de devenir une force guerrière (elle chasse le masque) et de renforcer ainsi la puissance de son père et de son clan.

Les mythes indiquent donc que, double lui-même du porteur du masque, le masque possède une nature double et complémentaire, totem et dieu, dont les caractéristiques se superposent sans s'opposer. Ainsi, le masque efface l'identité de son porteur aux yeux de la foule, comme s'il devenait anonyme, mais sans disparaître. Son anonymat lui confère une absence d'existence dans l'ordre du visible, il devient « invisible ». À partir de ce moment-là, il peut devenir un double de lui-même en mieux, il est capable de se dépasser, il incarne l'être mythique, comme totem (c'est-à-dire représentant de la vie) et comme dieu (c'est-à-dire affranchi des lois humaines). Il devient un « surindividu » libéré des contraintes sociales et des limitations humaines.

Le masque permet donc à son porteur d'atteindre un autre degré d'identité, bien au-delà des simples limites humaines. En le mettant en contact avec l'invisible et en le dépouillant de ses propres limites, il permet à l'individu de se dédoubler et de jouer un rôle personnel et libre, mais dans un contexte mythique et sacré.

*C. Le masque est un « je »*

Mais ce n'est pas la seule fonction du masque calédonien. Chaque aire linguistique possédait ses propres caractéristiques et on ne peut guère faire de généralités. Cependant, les données les mieux connues concernent le Nord de la Grande-Terre, où les masques étaient utilisés pendant les rites marquant les fins de deuil. Ils sont donc liés à la mort, et au passage de la vie à la mort, du monde visible, au monde invisible.

Le masque calédonien est la personne même, ce n'est pas son effigie. Il ne représente pas le mort, il « est » le mort, qui agit selon ses caractéristiques propres, il est l'être invisible lui-même. « Le masque est la figure ambulante du héros, de l'ancêtre, ou des dieux. »[570]Les Kanak n'opposent pas la vie et la mort. La mort n'est pas la cessation de la vie, c'est un état particulier de l'être, un peu comme si en mourant on était sorti de sa fonction, « débranché » de l'aspect visible, mais toujours actif et toujours susceptible de revenir, notamment grâce au masque. Le Kanak vit en permanence dans un présent éternel, sans passé ni avenir, ni mort. Lorsqu'il revêt le masque, il se dédouble et entre en connexion avec les esprits des morts. Il est à la fois lui-même et l'autre, l'autre devient lui-même, le masque devient « je » et lui

[570] Leenhardt, 1947, p 209.

permet de se dépasser. De cette expérience avec l'invisible, il lui restera quelque chose qui l'enrichira. Il n'y a pas de contradiction chez les Kanak, il n'y a que des contrastes, ce qui implique une pensée de la complexité.

Le masque de deuilleur Apuéma (figures 118) du nord de la Grande Terre était confectionné par les membres les plus âgés des clans les plus anciens, les « chefs de la terre », qui dans la tradition ont élevé un étranger au rang de « chef de la nation » et c'est à lui que le masque est donné. Le masque exprime donc aussi une relation politique qui rattache le pouvoir politique exogène au pouvoir politique ancestral. [571]

**Figures 118 : Masques *Apuema* utilisés pendant les rituels de deuil pour un chef kanak défunt, au Nord de la Grande Terre.** À droite dans *Le Masque Kanak* d'Emmanuel Kasarherou, Éditions Parenthèses, 1993, p 19. À gauche dans *L'Art d'être un homme, Afrique, Océanie*, sous la direction de Christiane Falgayrettes-Leveau et d'Anne van Cutsem-Vanderstraete, Éditions Dapper, 2009, p 181.





[571] « Le masque est l'image des clans qui s'en disent le propriétaire, de même que le chef, l'homme présenté par eux à l'extérieur comme résumant en une seule présence une structure sociale complexe. C'est ainsi que l'on peut dire, par simplification, que le masque est le symbole de la chefferie. En réalité, le corps politique, la série des clans apparentés ou non, qui se réclament les uns des autres, fait l'objet de la superposition en public de plusieurs symboles : au départ celui du « chef » ou de son porte-parole, grimpé sur un échafaudage ou se tenant à une perche, brandissant de la main droite la hache-ostensoir, récitant, avec un débit terriblement rapide, la liste des noms, ou des substituts des clans qui reçoivent ou qui sont reçus. Et à la fin, l'apparition du masque, avec entre les deux pôles, la présence constante, au bout des allées parallèles et vers le haut, de la grande case du clan ornée au sommet, et de part et d'autre de la porte basse, de sculptures graciles en haut, massives en bas, qui font référence, de façon très générale, à la collectivité des morts. », Guiart Jean, in Lupu, 1983, p 59.

Le masque comprend trois parties : la face, la coiffure et le manteau de plumes.

La face est faite de bois tendre, contrairement aux autres pièces de la sculpture calédonienne qui sont en bois dur et imputrescible. Elle est de forme convexe et se termine vers le bas en carré, tandis qu'elle est en pointe vers le haut. Les yeux sont ovales, les arcades sourcilières sont fortement marquées. Le grand nez en forme de crochet qui semble entrer dans la bouche, caractéristique des masques du Nord, représente le serpent qui nourrit les morts dans le Lolot, l'enfer sous-marin kanak[572]. Selon Leenhardt, c'est également une exaltation de la virilité, en même temps que de la force et de la sagesse, le nez renvoyant au phallus (figure 120). C'est la valeur du nez qui caractérise l'esthétique du visage et détermine les composantes de son relief. La bouche est légèrement concave et les dents soigneusement sculptées. Les dents cassées permettent au porteur de voir, car sa tête est à hauteur de sa bouche (figure 119). Le visage est généralement enduit d'un vernis noir obtenu à partir de la noix de bancoulier grillée et de certaines résines. Certains masques du centre et du sud ont la bouche sertie de baies rouges *d'arbus precatorius*.

**Figure 119 : masque aux dents ajourées**



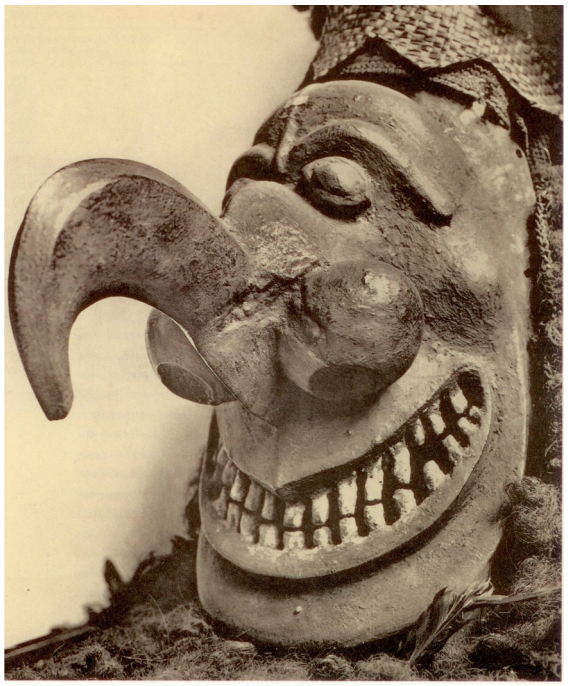


**Figure 120 : masque à nez crochu (forme phallique).**
Dans *Le Masque Kanak* d'Emmanuel Kasarherou,
Éditions Parenthèses, 1993, p 22 et 63.

[572] Chez les Kanak, il n'y a pas de contradiction à concevoir un royaume sous-marin des morts éloigné, le Lolot, et en même temps une proximité permanente des morts.

La coiffure était monumentale. Elle se compose d'un couvre-nuque surmonté d'un cylindre plus ou moins grand, recouvert de cheveux. Comme la barbe carrée qui dissimule le bas du visage, la coiffure était composée principalement de cheveux de membres de la famille du défunt qui, après avoir veillé le cadavre en décomposition en avaient transporté les ossements dans la forêt et avaient observé pendant cette période du deuil l'interdiction de se couper les cheveux. Certains masques (figure 121) présentaient une coiffure non pas de cheveux, mais d'un étui foliaire de cocotier, ce qui rattache ces masques aux clans de la mer. Pourtant, cela ne change pas la symbolique qui lie masque et monde sous-marin des morts.



**Figure 121 : masque *Wimawi* de Koumac,** dans *L'Art océanien* de Kaeppler, Kaufmann et Newton, Citadelles et Mazenod, Paris 1993, p 116.

Enfin le grand manteau était constitué de plumes noires et luisantes de notou[573] cousues par paquets de trois ou quatre, sur un fin filet qui cachait le porteur du masque jusqu'aux genoux. Il est possible que cette robe noire symbolise l'humidité féminine, car ces manteaux ont pu être faits à l'origine avec une plante aux feuilles sombres croissant dans les lieux humides.

Le symbolisme du masque traduit tout ce qui renvoie à la vie. Le porteur de masque est un deuilleur dans le nord, mais ce n'est pas attesté dans le sud. Lorsqu'il est vêtu de son costume, il devient un anonyme aux yeux de la foule. Il court en montant et en descendant de chaque côté des cadeaux amassés dans l'allée centrale. Il menace les membres maternels du clan et frappe d'une fronde ou d'une sagaie, indifféremment, adultes et enfants. Il lui est interdit de s'asseoir. Son apparition, suivie de gestes à la fois menaçants et maladroits indique qu'il n'y a plus de nourriture à manger et que les invités doivent partir.

Le masque est l'image de la fécondité. Il est assimilé à des divinités locales ou à des totems végétaux ou animaux (insectes, oiseaux, animaux aquatiques…), mais renvoie toujours à la même divinité : le maître du pays sous-marin, royaume des morts, Gomawé[574]. Dans un mythe rapporté par Leenhardt, la foule de Houaïlou qui voit le masque pour la première fois est effrayée et demande qui a fait ce masque de plumes d'oiseaux.

> « C'est le vieux Meja qui a cherché et trouvé la fabrication du masque, il n'en existait pas auparavant. Il en a pris la technique dans un rêve. Il vit, comme il était couché, un dieu en plumes d'oiseau nommé Gomawé, dieu totem des Nesou et des Boerheavo à Néovin Monéo. Voilà comment Meja fit le masque de plumes d'oiseaux que l'on revêt. »[575]

Ainsi, par l'intermédiaire de Gomawé, le masque est l'instrument de passage vers le monde des morts. Plusieurs éléments renvoient au monde de l'au-delà : les cheveux des deuilleurs, le filet qui forme la trame du manteau (en relation avec le monde sous-marin, car les poissons pris dans le filet sont les vivants), la présence de nœuds, symboles de mort, le grand nez du masque qui représente le serpent plature, nourriture des morts dans le Lolot. Ces deux masques Dagak (figure 122) incarnaient l'esprit du seigneur du royaume des morts. Ils étaient utilisés le cinquième jour des funérailles d'un chef, peu avant la fin du rituel. Ces

[573] Gros pigeon endémique.
[574] Tea Pijopac, Gomawé, Bwaé Dama, ou des noms descriptifs : Waramêrê, Punumürü, ce qui signifie « plumes d'oiseaux » sont les noms utilisés pour désigner le maître du pays sous-marin des morts.
[575] Guiart, 1966, introduction, XVIII.

masques appartenaient aux hommes qui descendaient des premiers habitants de la grande terre.



**Figure 122 :**
**Masques Dagak, Nord de la Grande Terre,** dans *Océanie, signes de rites, symboles d'autorité*, sous la direction de Frank Herreman, ING, Bruxelles, 2009, p 119.

Selon Jean Guiard[576], même si les traditions locales mettent toutes en relation le masque et l'eau, ou la mer, la symbolique du masque synthétise à elle toute seule une construction intellectuelle complexe qui imbrique et superpose tous les symboles fondamentaux de la société kanak. Le bois du masque, tout d'abord, est mou, donc considéré comme aqueux (féminin), et s'oppose au bois des sculptures de la grande case, choisi pour sa résistance (masculin). Le masque est recouvert d'un vernis huileux siccatif, obtenu en brûlant au feu des noix de bancoulier. Les yeux et la bouche sont rouge sang (figures 117), il s'agit du sang du dieu Gomawe, ou plutôt du sang de sa victime si elle ne respecte pas les interdits. Le filet, au départ destiné à la pêche donc à la nourriture des hommes (vie), est également lié par ses nœuds à la mort. Ils enserrent des plumes de notou noir, symbole de la vie primordiale liée à

[576] In Lévi-Strauss, 1989, p 49 à 51.

la forêt qui protège de loin les hommes. Les cheveux et les poils des deuilleurs ont trait à la fois à la mort et à la vie. Sont aussi symboles de vie dans l'autre formule du masque, les rubans d'écorce de plante aquatique et l'étoffe végétale prise au cocotier. Le visage des masques entre en résonance symbolique avec d'autres symboles de vie et de mort, comme la monnaie de perles de coquillages qui circule entre les clans à l'occasion des naissances, des mariages et des morts. Les « têtes de monnaie » sont de petites sculptures humaines qui renvoie à Urupwe, c'est-à-dire Gomawe. Ces monnaies sont conservées dans des paniers sacrés et déroulées sur des lits de tiges et de feuilles dite *meamoru*, dont la connotation est la vie et utilisées à la naissance du nouveau-né. La monnaie, œuvre d'un artisan masculin, est toujours présentée sur une natte, travail féminin. Les « haches-ostensoirs », *gi o kono*, (massues vertes, couleur de vie) s'opposent aux monnaies, et sont des massues de guerre, donc masculines. Le manche est orné de tapa, *awa*, travail féminin symbole de vie, ou de « poil de roussette », une tresse composée de poils pris au bas-ventre d'une roussette frugivore, donc symbole féminin ( lié à la vie) mais qui ne doit jamais comporter de nœuds, ce qui serait signe de mort.

Deux mythes lient le chef et son masque, en faisant des doubles qui relient le monde sous-marin des morts et celui des vivants. Le mythe d'Azyu tout d'abord[577], raconte que le héros, est mis à mort pour une histoire de succession, puis ses ennemis lui arrachent le nez et la langue (symboles de virilité et de puissance). La mère d'Azyu est tuée à coups de hache dans l'arbre où elle s'était réfugiée et disparaît dans les racines. Le héros mort descend au fond de la mer, et y retrouve son grand-père maternel, qui lui propose une vengeance. Le grand-père et les morts préparent deux grands filets « pour attraper les vivants ». La mère décédée, Déa, devient une déesse et frappe les marmites. Les vivants, pris de panique, abandonnent leurs corps et vont se jeter dans les filets tendus sur la mer, et sont frappés par Azyu et son grand-père. Le reste des ennemis est frappé par une épidémie qui les extermine. La confection du masque serait une façon de rétablir le visage mutilé du héros, notamment son nez et d'assurer sa vengeance. Dans ce cas, le masque est bien le double du héros.

Dans le second mythe[578], le masque Bwajam sort de l'eau à Hienghène, en même temps que le héros Bwaxat. Tous les deux, masque et porteur forment une même unité. Bwaxat séduit la femme du chef Hwala et ce dernier décide de le tuer. Après plusieurs échecs, Bwaxat

[577] Guiart, 1933, p 24 à 36.
[578]Guiard, 1933, p 61 à 63.

est abandonné sur l'îlet Nima. Un dieu sort de l'eau et lui propose de le suivre au fond de la mer, à condition qu'il n'accepte rien à manger[579]. Ensemble ils traversent la place de danse du pays des morts mais font le chemin à l'envers. Ses ennemis, ne pouvant le détruire, lui offrent la chefferie. Ainsi porteur du masque et son double opèrent une double sortie des eaux, celle de la naissance à Hienghène et celle du retour du pays des morts.

Le mythe d'Azyu décrit un masque venu du monde des morts pour venger le meurtre de son double. Bwaxat et son masque ouvrent le passage entre le monde sous-marin des morts et celui des vivants. Le couple formé par le chef et son masque opère bien un rôle de passeur psychopompe en montrant le chemin que les défunts emprunteront en sens inverse pour se rendre au royaume des morts.

[579] On pense bien sûr à Perséphone.

## ANNEXE de la première partie

*Il fut une époque où je pensais beaucoup aux axolotls. J'allais les voir à l'aquarium du Jardin des Plantes et je passais des heures à les regarder, à observer leur immobilité, leurs mouvements obscurs. Et maintenant je suis un axolotl. Le hasard me conduisit vers eux un matin de printemps où Paris déployait sa queue de paon après le lent hiver. Je descendis le boulevard Saint-Marcel, celui de l'hôpital, je vis les premiers verts parmi tout le gris et je me souvins des lions. J'étais très amis des lions et des panthères, mais je n'étais jamais entré dans l'enceinte humide et sombre des aquariums. Je laissai ma bicyclette contre les grilles et j'allais voir les tulipes. Les lions étaient laids et tristes et ma panthère dormait. Je me décidai pour les aquariums et, après avoir regardé avec indifférence des poissons ordinaires, je tombai par hasard sur les axolotls. Je passai une heure à les regarder, puis je partis, incapable de penser à autre chose.*

*À la bibliothèque Sainte-Geneviève je consultai un dictionnaire et j'appris que les axolotls étaient les formes larvaires, pourvues de branchies, de batraciens du genre amblystone. Qu'ils étaient originaires du Mexique, je le savais déjà, rien qu'à voir leur petit visage aztèque. Je lus qu'on en avait trouvé des spécimens en Afrique capables de vivre hors de l'eau pendant les périodes de sécheresse et qui reprenaient leur vie normale à la saison des pluies. On donnait leur nom espagnol, ajolote, on signalait qu'ils étaient comestibles et qu'on utilisait leur huile (on ne l'utilise plus) comme l'huile de foie de morue.*

*Je ne voulus pas consulter d'ouvrages spécialisés mais je revins le jour suivant au jardin des Plantes. Je pris l'habitude d'y aller tous les matins, et parfois même matin et soir. Le gardien des aquariums souriait d'un air perplexe en prenant mon ticket. Je m'appuyais contre la barre de fer qui borde les aquariums et je regardais les axolotls. Il n'y avait rien d'étrange à cela ; dès le premier instant j'avais senti que quelque chose me liait à eux, quelque chose d'infiniment lointain et oublié qui cependant nous unissait encore. Il m'avait suffi de m'arrêter un matin devant cet aquarium où des bulles couraient dans l'eau. Les axolotls s'entassaient sur l'étroit et misérable (personne mieux que moi ne sait à quel point il est étroit et misérable) fond de pierre et de mousse. Il y en avait neuf, la plupart d'entre eux appuyaient leur tête contre la vitre et regardaient de leurs yeux d'or ceux qui s'approchaient. Troublé, presque honteux, je trouvais qu'il y avait de l'impudeur à se pencher sur ces formes silencieuses et immobiles entassées au fond de l'aquarium. Mentalement, j'en isolai un, un peu à l'écart sur la droite, pour mieux l'étudier. Je vis un petit corps rose, translucide (je pensai aux statuettes chinoises en verre laiteux), semblable à un petit lézard de quinze centimètres, terminé par une queue de poisson d'une extraordinaire délicatesse - c'est la partie la plus sensible de notre corps. Sur son dos, une nageoire transparente se rattachait à la queue ; mais ce furent les pattes qui me fascinèrent, des pattes d'une incroyable finesse, terminés par de tout petits doigts avec des ongles - absolument humains, sans pourtant avoir la forme de la main humaine - mais comment aurais-je pu ignorer qu'ils étaient humains ? c'est alors que je découvris leurs yeux, leur visage. Un visage inexpressif sans autre trait que les yeux, deux orifices comme des têtes d'épingles entièrement d'or transparent, sans aucune vie, mais qui regardaient et qui se laissaient pénétrer par mon regard qui passait à travers le point doré et se perdait dans un mystère diaphane. Un très mince halo noir entourait l'œil et*

*l'inscrivait dans la chair rose, dans la pierre rose de la tête vaguement triangulaire, aux contours courbes et irréguliers, qui la faisaient ressembler à une statue rongée par le temps. La bouche était dissimulée par le plan triangulaire de la tête et ce n'est que de profil que l'on s'apercevait qu'elle était très grande. Vue de face, c'était une fine rainure, comme une fissure dans de l'albâtre. De chaque côté de la tête, à la place des oreilles, se dressaient de très petites branches rouges comme du corail, une excroissance végétale, les branchies, je suppose. C'était la seule chose qui eût l'air vivante dans ce corps. Chaque vingt secondes elles se dressaient, toutes raides, puis s'abaissaient de nouveau. Parfois une patte bougeait, à peine, et je voyais les doigts minuscules se poser doucement sur la mousse. C'est que nous n'aimons pas beaucoup bouger, l'aquarium est si étroit ; si peu que nous remuions nous heurtons la tête ou la queue d'un autre ; il s'ensuit des difficultés, des disputes, de la fatigue. Le temps se sent moins si l'on reste immobile.*

*Ce fut leur immobilité qui me fit me pencher vers eux, fasciné, la première fois que je les vis. Il me sembla comprendre obscurément leur volonté secrète : abolir l'espace et le temps par une immobilité pleine d'indifférence. Par la suite, j'appris à mieux les comprendre, les branchies qui se contractent, les petites pattes fines qui tâtonnent sur les pierres, leurs fuites brusques (ils nagent par une simple ondulation du corps) me prouvèrent qu'ils étaient capables de s'évader de cette torpeur minérale où ils passaient des heures entières. Leurs yeux surtout m'obsédaient. A côté d'eux, dans les autres aquariums, des poissons me montraient la stupide simplicité de leurs beaux yeux semblables aux nôtres. Les yeux des axolotls me parlaient de la présence d'une vie différente, d'une autre façon de regarder. Je collais mon visage à la vitre (le gardien, inquiet, toussait de temps en temps) pour mieux voir les tout petits points dorés, cette ouverture sur le monde infiniment lent et éloigné des bêtes roses. Inutile de frapper du doigt contre la vitre, sous leur nez, jamais la moindre réaction. Les yeux d'or continuaient à brûler de leur douce et terrible lumière, continuaient à me regarder du fond d'un abîme insondable qui me donnait le vertige.*

*Et cependant les axolotls étaient proches de nous. Je le savais avant même de devenir un axolotl. Je le sus dès le jour où je m'approchai d'eux pour la première fois. Les traits anthropomorphiques d'un singe accusent la différence qu'il y a entre lui et nous, contrairement à ce que pensent la plupart des gens. L'absence totale de ressemblance entre un axolotl et un être humain me prouva que ma reconnaissance était valable, que je ne m'appuyais pas sur des analogies faciles. Il y avait bien les petites mains. Mais un lézard a les mêmes mains et ne ressemble en rien à l'homme. Je crois que tout venait de la tête des axolotls, de sa forme triangulaire rose et de ses petits yeux d'or. Cela regardait et savait. Cela réclamait. Les axolotls n'étaient pas des animaux.*

*De là à tomber dans la mythologie, il n'y avait qu'un pas, facile à franchir, presque inévitable. Je finis par voir dans les axolotls une métamorphose qui n'arrivait pas à renoncer tout à fait à une mystérieuse humanité. Je les imaginais conscients, esclaves de leur corps, condamnés indéfiniment à un silence abyssal, à une méditation désespérée. Leur regard aveugle, le petit disque d'or inexpressif - et cependant terriblement lucide - me pénétrait comme un message : "Sauve-nous, sauve-nous." Je me surprenais en train de murmurer des paroles de consolation, de transmettre des espoirs puérils. Ils continuaient à me regarder, immobiles. Soudain les petites branches roses se dressaient sur leur tête, et je sentais à ce moment-là comme une douleur sourde. Ils me voyaient peut-être, ils captaient mes efforts pour pénétrer dans l'impénétrable de leur vie. Ce n'étaient pas des êtres humains mais jamais je ne m'étais senti un rapport aussi étroit entre des animaux et moi. Les axolotls étaient comme témoins de quelque chose et parfois ils devenaient de terribles juges. Je me trouvais*

*ignoble devant eux, il y avait dans ces yeux transparents une si effrayante pureté. C'était des larves, mais larve veut dire masque et aussi fantôme. Derrière ces visages aztèques, inexpressifs, et cependant d'une cruauté implacable, quelle image attendait son heure ?*

*Ils me faisaient peur. Je crois que sans la présence du gardien et des autres visiteurs je n'aurais jamais osé rester devant eux. " Vous les mangez des yeux ", me disait le gardien en riant, et il devait penser que je n'étais pas tout à fait normal. Il ne se rendait pas compte que c'était eux qui me dévoraient lentement des yeux, en un cannibalisme d'or. Loin d'eux je ne pouvais penser à autre chose, comme s'ils m'influençaient à distance. Je finis par y aller tous les jours et la nuit je les imaginais immobiles dans l'obscurité, avançant lentement une petite patte qui rencontrait soudain celle d'un autre. Leurs yeux voyaient peut-être la nuit et le jour pour eux n'avait pas de fin. Les yeux des axolotls n'ont pas de paupières.*

*Maintenant je sais qu'il n'y a rien eu d'étrange dans tout cela, que cela devait arriver. Ils me reconnaissaient un peu plus chaque matin quand je me penchais vers l'aquarium. Ils souffraient. Chaque fibre de mon corps enregistrait cette souffrance bâillonnée, cette torture rigide au fond de l'eau. Ils épiaient quelque chose, un lointain royaume aboli, un temps de liberté où le monde avait appartenu aux axolotls. Une expression aussi terrible qui arrivait à vaincre l'impassibilité forcée de ces visages de pierre contenait sûrement un message de douleur, la preuve de cette condamnation éternelle, de cet enfer liquide qu'ils enduraient. En vain essayai-je de me persuader que c'était ma propre sensibilité qui projetait sur les axolotls une conscience qu'ils n'avaient pas. Eux et moi nous savions. C'est pour cela que ce qui arriva n'est pas étrange. Je collais mon visage à la vitre de l'aquarium, mes yeux essayèrent une fois de plus de percer le mystère de ces yeux d'or sans iris et sans pupille. Je voyais de très près la tête d'un axolotl immobile contre la vitre. Puis mon visage s'éloigna et je compris. Une seule chose était étrange : continuer à penser comme avant, savoir. Quand j'en pris conscience, je ressentis l'horreur de celui qui s'éveille enterré vivant. Au-dehors, mon visage s'approchait à nouveau de la vitre, je voyais ma bouche aux lèvres serrées par l'effort que je faisais pour comprendre les axolotls. J'étais un axolotl et je venais de savoir en un éclair qu'aucune communication n'était possible. Il était hors de l'aquarium, sa pensée était une pensée hors de l'aquarium. Tout en le connaissant, tout en étant lui-même, j'étais un axolotl et j'étais dans mon monde. L'horreur venait de ce que - je le sus instantanément - je me croyais prisonnier dans le corps d'un axolotl, transféré en lui avec ma pensée d'homme, enterré vivant dans un axolotl, condamné à me mouvoir en toute lucidité parmi des créatures insensibles. Mais cette impression ne dura pas, une patte vint effleurer mon visage et en me tournant un peu je vis un axolotl à côté de moi qui me regardait et je compris que lui aussi savait, sans communication possible mais si clairement. Ou bien j'étais encore en l'homme, ou bien nous pensions comme des êtres humains, incapables de nous exprimer, limités à l'éclat doré de nos yeux qui regardaient ce visage d'homme collé à la vitre.*

*Il revint encore plusieurs fois mais il vient moins souvent à présent. Des semaines se passent sans qu'on le voie. Il est venu hier, il m'a regardé longuement et puis il est parti brusquement. Il me semble que ce n'est plus à nous qu'il s'intéresse, qu'il obéit plutôt à une habitude. Comme penser est la seule chose que je puisse faire, je pense beaucoup à lui. Pendant un certain temps nous avons continué d'être en communication lui et moi, et il se sentait plus que jamais lié au mystère qui l'obsédait. Mais les ponts sont coupés à présent, car ce qui était son obsession est devenu un axolotl, étranger à sa vie d'homme. Je crois qu'au début je pouvais encore revenir en lui, dans une certaine mesure - ah ! seulement dans une certaine mesure - et maintenir éveillé son désir de mieux nous connaître. Maintenant je*

*suis définitivement un axolotl et si je pense comme un être humain c'est tout simplement parce que les axolotls pensent comme les humains sous leur masque de pierre rose. Il me semble que j'étais arrivé à lui communiquer cette vérité, les premiers jours, lorsque j'étais encore en lui. Et dans cette solitude finale vers laquelle il ne revient déjà plus, cela me console de penser qu'il va peut-être écrire quelque chose sur nous ; il croira qu'il invente un conte et il écrira tout cela sur les axolotls.*

Julio Cortazar, « Axolotl », in *Nouvelles 1945-1982*, Éditions Gallimard, 1993, p 355, 357.

# Seconde partie : la fonction de la figure du double dans la pensée dualiste gréco-romaine

« L’homme est ce couple de Dioscures dont l’un est mortel et l’autre immortel, qui sont toujours ensemble et ne peuvent pourtant jamais se constituer en unité. Les processus de transformation tendent à les rapprocher l’un de l’autre. »

(C. G. Jung, *L’Âme et le Soi*, Albin Michel, 1990, p. 38).

En Occident, un bouleversement majeur va s'opérer dans la pensée archaïque des peuples du bassin méditerranéen, jusque-là régis par des structures à petite échelle, proches des structures des peuples premiers. Louis Gernet, dans *Le Génie grec dans la religion*, pose le problème commun à la Grèce archaïque et aux peuples premiers : l'absence de connaissance « interne » de ces civilisations :

> « Seulement, pour nous en faire une idée précise, il nous faudrait avoir de la première [la religion égéenne] une connaissance plus interne que celle que nous avons. Notre documentation a les insuffisances d'une documentation purement archéologique. Tant que la langue d'une société n'est pas connue, on ne connaît cette société que du dehors[580]. »

Nous allons malgré tout tenter de comprendre comment un ensemble de peuples régis par une pensée holiste a pu, très progressivement, glisser vers un fonctionnement dualiste. Il ne s'agit de rien moins que d'un changement de mode de pensée, ce qui implique des bouleversements dans l'imaginaire, le rapport à la nature, au monde, à la société et à l'individu. Ce glissement, nous le verrons, n'exclut pas une cohabitation de deux modes de pensée qui ne sont pas du tout vécus comme contradictoires ou clivants, mais complémentaires. Nous observerons chez ces « Grecs à deux têtes » comment évoluent également les figures du double. À partir d'un fonds commun, des trajectoires différentes vont s'esquisser.

Nous nous intéresserons tout d'abord au changement de paradigme qui va permettre l'émergence de la pensée dualiste occidentale. Nous verrons quelles furent les circonstances de cette émergence dans le cas de l'Antiquité gréco-romaine, puis, bien plus tard, comment cette pensée dualiste est venue bouleverser, voire se substituer à la pensée holiste des peuples premiers mélanésiens lors de la colonisation. Nous analyserons enfin la façon dont le dualisme va redéfinir la notion de personne, de double et d'art. Dans un deuxième temps, nous tenterons de repérer les survivances des doubles holistes dans l'imaginaire gréco-romain et enfin nous analyserons les nombreuses figures de doubles dualistes et leurs différentes fonctions.

[580] Gernet, 1970, p 13.

# I. L'émergence de la pensée dualiste : un changement de paradigme

Nous allons maintenant nous attacher à établir que l'imaginaire gréco-romain[581] est à la fois particulièrement intéressant, et particulièrement important dans l'histoire du monde occidental, parce qu'il est à une croisée de chemins, entre le monde ancien holiste et animiste, qui subsiste encore pour un temps, et par endroits, et l'émergence d'une pensée nouvelle, dualiste, issue de ce que l'on a appelé communément – et de façon assez vague - le « miracle grec ».

Les figures du double sont un corpus privilégié pour mettre en évidence cette mutation, justement parce qu'elles posent le problème du Même et de l'autre, de l'Un et du Multiple.

L'anthropologie nous a appris que les sociétés passaient par des étapes successives, et se modifiaient progressivement. Une modélisation qui nous semble éclairante et convaincante est celle de Gilbert Durand : à chaque instant, une société est « habitée » par trois types de mythes.

Tout d'abord existent les mythes finissants, qui rappellent la société archaïque, mais s'estompent déjà dans une sorte de pénombre du temps, avant de mourir. Puis apparaissent les mythes dominants, qui sont les forces vives régissant l'actualité de la société : politique, économique, spirituelle, culturelle et juridique. Enfin, apparaissent les mythes émergents, qu'on a parfois du mal à repérer, mais qui annoncent la société de demain, et qui sont donc particulièrement importants, à qui sait les voir.[582]

Les sociétés diffèrent essentiellement par la durée du temps qu'elles mettent à glisser d'un mythe dominant à un mythe finissant, et qui est liée aux circonstances socio-historiques. Dans le cas de l'Antiquité gréco-romaine, il faudra un millénaire pour que les mythes holistes finissent par être submergés par les mythes dualistes. Dans les cas des sociétés mélanésiennes, il faudra moins d'un siècle.

Pourquoi les peuples du bassin méditerranéen sont-ils progressivement passés d'une pensée holiste à une pensée dualiste ? Quels sont les éléments qui ont permis ce bouleversement, avec pour conséquence une autre vision de soi, du double et du cosmos ? Comment ces deux pensées ont-elles pu coexister harmonieusement ?

[581] En effet, il existe une continuité suffisante entre les Grecs et les Romains notamment dans les structures mythiques pour pouvoir les rapprocher, malgré la différence entre les deux.
[582] Durand, 2016.

## 1. L'itinéraire gréco-romain

### A. *La pensée holiste chez les Grecs archaïques*

#### - *Mélanésie et Grèce archaïque : un éclairage mutuel*

Pour commencer, au cours de notre développement, tentons d'établir ponctuellement un parallèle entre la pensée holiste chez les Grecs archaïques et la pensée holiste mélanésienne à travers l'étude de certains rites. Même si elles contiennent des traits très spécifiques à leurs cultures propres, nous esquisserons ponctuellement un rapprochement entre certains caractères qui se ressemblent afin de mieux les éclairer mutuellement.

Nous nous intéresserons donc aux peuples qui ont précédé la Grèce dite « classique », c'est-à-dire une civilisation très différente et florissante, à laquelle les Grecs ont succédé après une forme de Moyen-âge, appelée « égéenne », ou « crétoise », ou « créto-mycénienne ». Cette civilisation commence en 3000 avant notre ère et rayonne sur les contrées voisines. Elle se termine vers 1200 avant notre ère et est essentiellement une civilisation du bronze. Il est important de préciser que les va-et-vient de populations, le contexte de colonisations successives dans le Bassin méditerranéen et tout autour, a entraîné au sein des peuples indo-européens et entre peuples étrangers des influences réciproques dans des proportions très variables. Aucune civilisation ne s'est développée en vase clos, ni n'a pu complètement disparaître sans laisser de traces chez les autres peuples.

> « Dans l'ensemble, cette période est celle où la Grèce s'est formée [vers la fin du second millénaire]. C'est celle où la religion s'est constituée. Elle est très obscure. Nous distinguons mal les composants ; l'élaboration nous échappe.
>
> Sous les réserves que nous avons notées, on dira que la synthèse s'est faite entre des éléments qu'on peut appeler pour la commodité, « méditerranéens » et « nordiques ». Elle s'est faite très intimement. Il n'est pas du tout improbable qu'elle ait commencé dès la phase mycénienne, encore que l'imagerie religieuse ne l'y révèle point : on ne croira pas volontiers que des peuples qui avaient leurs traditions à eux, peut-être leurs techniques et, en tous cas, leur architecture, aient tout perdu de leurs conceptions religieuses au contact de la civilisation indigène qui les a conquis.[583] »

[583] Gernet, 1970, p 19.

Même si ces peuples préhelléniques font partie des peuples indo-européens, on peut imaginer, nous y reviendrons, qu'ils assimilèrent une partie de la culture des peuples autochtones plus anciennement sur place. Rien ne disparaît jamais complètement, et Gernet précise : « Dans le principe, la civilisation crétoise a pu être quelque chose de composite. »[584] Contrairement à une idée reçue, les peuples indo-européens étaient eux-mêmes constitués d'une culture très composite :

> « Aussi bien, malgré l'avertissement sans cesse répété de ne pas confondre la notion d'unité linguistique et celle de race ou même de peuple, on incline toujours, instinctivement, à l'erreur dénoncée : il a pu y avoir de tout dans les « Indo-Européens », même des populations plus ou moins anciennement établies dans la péninsule, à qui une influence étrangère avait fait abandonner leur parler ancien, mais qui n'ont pas dû se dépouiller, fût-ce dans leurs déplacements, de leur tradition indigène d'ailleurs inconnue.[585] »

Les populations grecques autochtones pré-indo-européennes, entre le troisième et le deuxième millénaire avant Jésus Christ, subirent donc un bouleversement lié à l'arrivée des peuples indo-européens[586]. Cependant, grâce à l'assimilation déjà évoquée, il est possible de retrouver des traces, notamment dans les rituels religieux, de très anciennes structures holistes antérieures à l'arrivée des Indo-européens[587]. Gernet en relève un certain nombre, toutes liées au monde paysan et aux cultes agraires. Avant la Cité, il y a le clan, la tribu, le village : « L'unité sociale élémentaire, c'est le village, qui dut avoir primitivement un caractère familial »[588]. La vie des habitants est rythmée par des festins collectifs, parfois dans les bois ou les montagnes, où l'on buvait et mangeait abondamment (le culte de Dionysos semble bien dériver de ces anciennes coutumes). Les villageois se font des cadeaux (dons réciproques) et accueillent les étrangers (hospitalité). Ces fêtes ont lieu dans le cadre d'un rythme saisonnier, car la Nature est au cœur de la vie des hommes, et constitue un lien d'unité entre les villages, qui sont également associés à des rites sociaux de passage de type initiatique.

Ces structures sont donc très proches de celles que nous avons décrites pour les peuples premiers mélanésiens : structure familiale, tribale, dont le rapport à la Nature est fondamental,

---

[584] Ibid. p 10.
[585] Ibid. p 11.
[586] Civilisation égéenne ou crétoise entre 1900 et 1500 avant Jésus Christ, civilisation mycénienne avec les Achéens ou Hellènes entre 1500 et 1100 avant Jésus Christ, civilisation dorienne dans le Péloponnèse entre 1100 et 900 avant Jésus Christ.
[587] « Les syncrétismes sont aussi anciens que l'histoire religieuse mais il est certain qu'ils furent particulièrement actifs en Grèce à l'époque préhistorique », Gernet, 1970, p 92.
[588] Ibid. p 39.

fêtes où l'on mange, échange des cadeaux, passe des rites initiatiques aux grands moments de la vie, et pratique un culte des ancêtres. Gernet analyse des rites de majorité anciens que l'on peut rapprocher de certains aspects de la cérémonie du Naven décrit par Bateson.

> « À propos du mariage aussi, nous retrouvons- dans les usages, dans les rites, dans les légendes- quelque chose d'analogue à ce que nous voyons pour la majorité [les rites de majorité pour les garçons]. À Cos, les jeunes hommes qui se marient portent des vêtements de femmes ; inversement les femmes de Lacédémone revêtent des habits masculins au moment de leurs noces. Leukippos, selon une tradition crétoise, avait été une jeune fille que Lètô, sur les prières de sa mère, avait changée en garçon ; en mémoire de quoi les gens de Phaestos sacrifiaient à Lètô dans la fête des *Ekdysia*, ainsi nommée « de ce que l'enfant avait quitté le vêtement féminin ». Un Leukippos homonyme dans la légende éléenne et arcadienne, se déguise en femme et conquiert ainsi l'amitié de sa belle. Souvenirs confus mais insistants, et qui se précisent quelque peu dans le rite argien des *Hybristika* où chacun des deux sexes prend les vêtements de l'autre : Plutarque y rattache une histoire qui sert à expliquer, d'autre part, une coutume matrimoniale indigène.
>
> Il y a peut-être lieu de retenir comme usage préhistorique celui de l'échange des vêtements entre les sexes, à l'occasion du mariage. – En tous cas, nos témoignages sont l'indice de pratiques très anciennes dont le caractère collectif se laisse reconnaître : quelles que soient en effet les significations qui ont pu s'y attacher secondairement – dans un régime de mariage individuel, la préoccupation s'y accusera de dépister des génies hostiles- dans le principe, elles se définissent comme rite de passage, à la fois pour les garçons et pour les filles. Par leurs analogies et par leur simultanéité, les us matrimoniaux et les rites de majorité sont en rapport. [589] »

Alain Moreau, dans un article intitulé « Initiation en Grèce antique »[590], rapporte également que des cérémonies *d'ekdusia* ou changement de costume, avaient lieu en Crète, jusqu'à l'époque hellénistique. Garçons et filles changeaient de vêtements, se masquaient et se grimaient. Jean-Pierre Vernant déclare [591]

> « Pour chaque sexe, l'initiation qui l'accomplit dans sa qualité spécifique d'homme ou de femme peut comporter, par l'échange rituel de vêtements, la participation momentanée à la nature de l'autre sexe dont il va devenir, en se séparant de lui, le complément. » À Argos, la femme, la nuit de ses noces, doit mettre une fausse barbe pour dormir en compagnie de son

[589] Gernet, 1970, p 40.
[590] Moreau, 1992.
[591] Vernant, 1974, p 39.

époux. À Sparte, on remet la fiancée entre les mains d'une femme appelée *numpheutria*, qui lui coupe les cheveux ras, l'affuble d'un habit et de chaussures d'hommes, et la couche sur une paillasse où son nouveau mari vient la retrouver. [592] »

Moreau précise que ces rites, que l'on retrouve dans les mythes[593], interviennent au moment de l'adolescence du héros : Héraclès se vêt d'une longue robe et file aux pieds d'Omphale[594]. Achille se déguise en jeune fille et vit caché à la cour du roi Lykomède. Thésée porte une robe qui descend jusqu'aux pieds et tresse soigneusement ses cheveux. Ino et Athamas élèvent Dionysos comme une fille. Pour s'initier aux mystères des Bacchantes, Penthée (double de Dionysos) doit s'habiller d'une robe de lin et porter une perruque. Moreau rattache clairement l'histoire des deux Leukippos, que nous avons déjà évoquée, à un rituel initiatique. Il précise que le second Leukippos, fils du roi de Pise Oinomaos, qui s'était travesti en fille pour pouvoir approcher la nymphe Daphné dont il était amoureux fut découvert et massacré à coups de javelots et de dagues : l'épreuve initiatique fut manquée.[595]

Il est possible d'interpréter cette coutume initiatique archaïque à la lumière de ce que nous avons appris sur l'initiation mélanésienne, et qui témoignerait peut-être d'éléments structurels archétypaux communs. Tout d'abord, l'initiation intervient lors des grandes étapes de la vie du novice, ici en l'occurrence le mariage, filles et garçons confondus ; et elle intervient simultanément aux initiations d'entrée dans l'âge adulte. Fonder une famille, passer du statut de fils à celui de père, ou de fille à celui de mère, correspond à l'entrée dans la vie adulte et correspond aussi à un rite de fécondité. Il n'est donc pas étonnant d'y retrouver cette idée de travestissement et d'échange des vêtements entre sexes. Dans la cérémonie du Naven évoquée en première partie, les hommes s'habillent en femmes et les femmes en hommes, ils vont jusqu'à échanger leurs noms et se caricaturer de manière grotesque. Ce travestissement sexuel correspond à un rite d'intégration sociale, ce qui est le cas lors d'un mariage. On peut

[592] Moreau, 1992, p 202.
[593] Les mythes, selon lui, « apparaissent comme les miroirs des rites », Ibid. p 193.
[594] Moreau rapporte un autre épisode de travestissement, moins connu mais très intéressant car ici Héraclès se crée véritablement un double féminin, puis devient à l'origine d'un rituel sacré : « Au retour de la première guerre de Troie, du temps où régnait Laomédon, cinq vaisseaux sur les six de la flotte coulèrent dans une tempête. Seul le navire d'Héraclès échappe au naufrage, échouant à Lacéta, sur l'île de Cos. Une mêlée générale oppose les indigènes menés par le berger Antagoras et les Grecs. Héraclès, épuisé par la tempête et ployant sous le nombre des ennemis, abandonne le combat et se réfugie chez une grosse matrone de Thrace. Il revêt ses vêtements et parvient ainsi à échapper à ses poursuivants. Un peu plus tard dans la journée, ayant mangé, dormi et ainsi retrouvé sa vigueur, il reprend le combat et massacre ses ennemis. Après purification toujours revêtu d'habits féminins, il épouse Chalkiopé, qui lui donnera un fils, Thessalos. À l'époque historique, on offrait des sacrifices annuels à Héraclès sur le lieu du combat ; et les jeunes mariés de Cos portaient des vêtements de femmes lorsqu'ils accueillaient leurs jeunes épouses dans leur maison. De même, le prêtre d'Héraclès à Antimachie, ville de Cos, se revêtait d'habits féminins avant de sacrifier. » (Ibid. p 202-203).
[595] Ibid. p 204.

également retrouver l'idée qu'échanger les vêtements permet de rééquilibrer la part de masculin et de féminin dans chaque sexe. Cette hypothèse paraît d'autant plus recevable que le travestissement intervient également lors des rites de majorité masculins. En Mélanésie, l'idée sous-jacente est que cet apport symbolique féminin donné par les vêtements permet aux hommes, à l'orée de leur nouvelle vie d'adulte, de s'approprier symboliquement la fécondité féminine. On peut imaginer, à un moment de l'Antiquité où l'individu est encore très défini par le collectif, que ces rites de travestissement sont liés à des rites de fécondité destinés à assurer la survie du groupe. De même, en Mélanésie, le rééquilibre entre masculin et féminin pouvait se faire dans le sens inverse : non pas s'approprier le féminin mais s'en affranchir. Dans le cas d'un rite antique de majorité, les deux interprétations semblent possibles : rejeter la part féminine pour s'affirmer par opposition en tant que masculin (le travestissement en femme permet alors d'extraire ce qui reste de féminin chez le novice). Par contre, dans le cas d'un rite de mariage, c'est l'inverse qui se produit : le travestissement en femme permet de s'approprier l'élément féminin important : la fécondité. On peut donc sans trop de difficulté rattacher cette ambivalence du rite de travestissement des sexes à une vision de l'individu comme double dans son genre : le mythe crétois de Leukippos précise bien que ce dernier est passé du sexe féminin au sexe masculin et que Lètô, responsable de sa transformation est célébrée pour cela, ce qui semble indiquer que l'idée d'une circulation du féminin au masculin est tolérée. Un individu peut donc être féminin puis masculin ce qui lui confère une double identité.

D'autre part, Gernet repère une forme de religion archaïque panthéiste qui s'apparente tout à fait à une pensée holiste.

> « Les formes de pensée, à l'âge le plus ancien, n'ont guère pu avoir un aspect personnel. Usener[596] a discerné, avant l'âge des dieux proprement dits, un stade où la notion du divin est conçue de façon beaucoup plus vague, et où celle de l'être se confond avec celle de la fonction : c'est celui où il semble que soit restées, par elles-mêmes, les populations italiques […] mais cela nous avertit surtout du caractère indéfini qu'ont dû avoir les représentations primitives.
>
> Les animaux, comme les plantes, ont dû en être les objets[597]. »

Il est très intéressant de constater que dans ces représentations du monde très voisines entre les populations archaïques de l'Antiquité et les peuples mélanésiens, des figures symboliques communes émergent, liées à l'idée du double. Par exemple, Gernet relève :

[596] Usener, 2000, p 152.
[597] Gernet, 1970, p 62-63.

« L'association constante du serpent avec les morts remonte certainement aux plus vieux âges ; ce n'est pas sans raison que le serpent apparaît, sur les vases les plus anciens, en rapport avec le culte des morts : il a des relations normales avec le tombeau, avec *l'omphalos*, en même temps qu'il est, bien entendu, symbole sexuel. »[598]



**Figure 123 : Héraclès, Cerbère et Eurysthée, Louvre, 525 av JC.**
Source :https://fr.wikipedia.org/wiki/Cerb%C3%A8re#/media/Fichier:Herakles_Kerberos_Eurystheus_Louvre_E701.jpg

Le serpent est lié à des créatures infernales, comme la Gorgone (nous y reviendrons) ou Cerbère (figure 123). Il évoque également le pénis : Zeus se transforme en serpent pour s'unir à Perséphone. À Rome, le *genius* de l'homme (nous reviendrons plus tard, dans cette étude, sur le *genius* en tant que double), qui est son pouvoir procréatif avant d'avoir été son génie, a la forme d'un serpent. Il est lié à l'eau, car en Grèce ancienne, il personnifie l'esprit des eaux et c'est un attribut des nymphes. Apulée signale un serpent gardien des eaux du Styx.[599] La source qui portait ce nom en Arcadie dans l'Antiquité s'appelle toujours aujourd'hui *Drakoneria*. Or, nous avons évoqué dans la première partie la figure du dieu Gomawé,

[598] Ibid. p 63.
[599] Apulée, *Métamorphoses*, V, 13.

représenté par un masque dont le nez en forme de pénis (figure 120) évoque le serpent plature, nourriture des morts dans le Lolot, l'enfer sous-marin des Kanak.



**Figure 120 (p 304) : Masque à nez crochu (forme phallique), Nouvelle Calédonie, Nord de la Grande Terre,** dans *Le Masque Kanak* d'Emmanuel Kasarherou, Éditions Parenthèses, 1993, p 63.

Nous retrouvons symboliquement le serpent comme référence sexuelle, aquatique et infernale. Ici aussi, fécondité et mort sont étroitement liées. En Mélanésie, le masque est un double du porteur de masque, lui permettant d'entrer en contact avec le monde des morts. Tel semble être le rôle du serpent : un double animal qui sert de passeur aquatique entre le monde des vivants (pénis) et celui des morts.

Sans établir d'« état totémistique » des sociétés grecques, Gernet relève cependant des rituels très anciens qui rappellent les pratiques mélanésiennes :

> « Des éléments d'une pensée préhistoriques se retrouvent, mais isolés. Certains groupes avaient une affinité spéciale avec telle espèce de serpents dont ils ne redoutaient pas – ou dont ils guérissaient - la morsure. Et tels d'entre eux portaient une marque de serpent, à quoi les individus se reconnaissaient. Les gens de Praisos, en Crète, qui justifiaient leur conduite par un mythe de Zeus, vénéraient la truie-comme les gens de Sériphos certaine espèce de crabe-et n'auraient jamais voulu se nourrir de sa chair. Un emblématisme de clan s'entrevoit[600]. »

[600] Gernet, 1970, p 63-64.

Le rapprochement avec la culture holiste mélanésienne apparaît d'autant plus troublant que Gernet évoque « la coutume, également ancienne et également populaire, qui consiste à se couvrir le corps d'un enduit, comme du plâtre : des légendes de peuples l'indiquent, comme des mythes de divinités. » Nous pensons immédiatement aux « hommes de boue », (figure 124), les *mudmen* du peuple Asaro dans les Monts Hagen de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

**Figures 124 : « Mudmen », « hommes boue » des Monts Hagen.** Bas de page à droite : dans *Océanie, le masque au long cours*, sous la direction de François Lupu, Éditions Ouest France, 1983, p 176. Bas de page à gauche : dans *Les Papous, peintures corporelles, parures et masques*, photographies de Malcom Kirk, Chêne, Hachette, 1981, p 102.

Page suivante : dans *Les Papous, peintures corporelles, parures et masques*, photographies de Malcom Kirk, Chêne, Hachette, 1981, 103.







Chez ce peuple, se couvrir le corps d'un enduit de glaise et de boue claire évoquerait la couleur de la chair en décomposition. Les *mudmen* seraient des esprits de la rivière. Selon un très ancien mythe Asaro,

> « Il y a longtemps, les hommes, défaits par des ennemis, furent acculés dans le lit de la rivière Asaro. Là, ils attendirent jusqu'au coucher du soleil pour s'enfuir. Lorsque les ennemis les virent surgir du lit de la rivière, couverts de boue blanche dont la couleur était celle de la mort, ils les prirent pour des esprits et s'enfuirent à leur tour, terrorisés. Après cet épisode, les villages voisins furent persuadés que les esprits de la rivière étaient les alliés des *Mudmen* Asaro. Alors, les anciens décidèrent de tirer parti de cette croyance et maintinrent l'illusion jusqu'à aujourd'hui[601]. »

Nous pouvons donc risquer l'hypothèse selon laquelle en Grèce archaïque, se couvrir le corps « d'un enduit comme du plâtre » évoque un rituel lié à la mort, ou à des divinités infernales, des esprits, le blanc dont on se recouvrait étant destiné à imiter la couleur du cadavre. Le rapprochement entre ces deux pratiques est troublant.

Le parallèle entre les sociétés archaïques grecques et les tribus mélanésiennes est d'autant plus intéressant qu'elles semblent partager une définition du mythe très voisine. En effet, nous avons largement développé dans la première partie de notre travail la spécificité du mythe dans la société mélanésienne et holiste en général comme un mythe vécu, ancré dans des pratiques rituelles qui font vivre le mythe non seulement comme un récit oral, mais surtout comme une pratique concrète. Or, Gernet souligne qu'«il faut bien reconnaître que presque tout le travail positif qui s'est fait jusqu'ici dans l'étude de la religion grecque a eu pour objet de rapprocher, dans une confrontation instructive, les mythes et les rites [….] la légende et le mythe peuvent nous permettre de remonter à des scénarios de fête. C'est par là qu'ils peuvent nous rapprocher, eux aussi, des réalités humaines. »[602] C'est également ce que souligne Moreau : « Les mythes apparaissent comme un miroir des rites ».[603]

Gernet donne ensuite une série d'exemples, notamment des rites liés, du temps de Pausanias, au culte de Déméter Kidaria. Kidaria renvoie à la déesse, mais aussi à une coiffure, un masque et une danse, c'est-à-dire à des objets liés au rituel. En Thrace, Seuthès est un nom de roi, de divinité et aussi de danse. Zalmoxis est un dieu, un personnage légendaire, mais

[601] Spigolon, 2020/
[602] Gernet, 1970, p 68.
[603] Moreau, 1992, p 193.

aussi un chant, une danse, une peau d'animal (ours) et un masque. Le fait d'utiliser le même nom pour désigner un ensemble de pratiques mythiques et rituelles sacrées prouve à quel point, dans l'esprit de ces hommes, tout est en étroite relation : le nom, le dieu, le héros mythique, l'initié, le costume qui ici fait référence à une peau d'animal, sorte de double permettant d'accéder au monde des esprits, la danse, permettant le passage entre le monde réel et le monde surnaturel et enfin le masque, qui visiblement n'est pas du tout utilisé dans le même contexte qu'il le sera postérieurement (c'est-à-dire exclusivement au théâtre, sauf, nous le verrons dans le culte de Dionysos qui demeure une survivance). Le fait qu'on retrouve à la même époque des confréries primitives liées à ces rituels et regroupées en maisons communes, qualifiées de *mégaron*, accentue encore le rapprochement avec les pratiques mélanésiennes déjà décrites précédemment :

> « Nous connaissons également un *mégaron* de Mèlastai, corporation qui officiait dans le culte de Dionysos sur le territoire de Mantinée, il y a un *mégaron* à Lycosoura, pour un culte de mystères. Et ces maisons communes font songer à celles d'une *gens* religieuse, comme le *kleision* des Lycomides d'Attique, ou comme la *leschè* de certaines *génê*. Le mot *leschè* désigne par ailleurs une espèce de « maison des hommes[604]. »

Le rapprochement entre ces confréries masculines et leur équivalent mélanésien se cristallise ici autour de ce terme de « maison des hommes » caractéristique des clans océaniens. Gernet précise que ces corporations religieuses étaient étroitement liées à la nature et aux éléments, à travers des rituels magiques qui faisaient intervenir des « démons », sortes de doubles non humains destinés à servir d'intermédiaires entre les hommes et les dieux.

> « C'est dans ce milieu de sociétés secrètes et dans ce cercle de représentations qu'il faut sans doute rechercher l'origine des corporations ou des clans sacerdotaux que leur désignation, à l'époque historique encore, qualifiait comme ayant pouvoir sur l'atmosphère : les Heudanémoi d'Athènes et les Anémokoitai de Corinthe qui, les uns et les autres, endorment les vents, les Boréasmoi d'Athènes qui sont chargés du service de Borée ; la famille sacrée de Céos qui, consacrée au Zeus Ikmaios qu'avait invoqué Aristée, continuait la tradition de celui-ci ; celle qui se rattachait à l'Eaque d'Egine, en l'espèce un doublet d'Aristée. Il est à noter, aussi bien, qu'on utilise dans ces corporations des pratiques qui ressortissent à la magie primitive : à Titanè, près de Sicyone, il y avait un sacrifice nocturne aux vents, avec des rites secrets qui comportaient notamment des « incantations de Médée » […] À partir d'un commencement de

[604] Gernet, 1970, p 72.

> cultes masculins pourvus d'une « maison des hommes », par-delà le milieu primitif que nous avons essayé de reconnaître, mais en continuité avec lui […] il faut se figurer des confréries dont les origines se rattachent aux débuts de la métallurgie, dans lesquelles la notion de pouvoir religieux commence à se condenser et à se spécialiser, et dont les initiés acquièrent, par leurs danses rituelles, le gouvernement de la nature. C'est dans ce milieu nouveau que s'est constituée une tradition à laquelle furent redevables les premières autorités, de nature nécessairement « magique » et sans laquelle l'institution même de ces autorités serait inconcevable[605]. »

Il y a dans cette analyse de Gernet trois points fondamentaux : le lien étroit à l'origine de la religion grecque entre les éléments de la nature, la magie et les rituels mythiques. Or, ils ont la même dimension fondamentale dans la pensée holiste mélanésienne. Ensuite, Gernet reconnaît que l'évolution de cette forme primitive la dépassera, mais il n'en reste pas moins qu'à son origine « et en continuité » avec elle, se trouvent « des cultes masculins pourvus d'une "maison des hommes" ». Cette analyse nous permet donc de renforcer les hypothèses rapprochant certaines pratiques religieuses de l'Antiquité et la pensée holiste mélanésienne. Enfin, l'idée d'une évolution différente s'esquisse par la mention de « début de la métallurgie », les mélanésiens n'ayant pas connu ce stade. Pour Descola, la naissance du dualisme dans les sociétés holistes s'expliquerait par le double passage à l'agriculture et à l'élevage, ainsi qu'à la sédentarisation de ces sociétés. Nous pourrions y ajouter l'accès à la métallurgie. Ainsi, petit à petit, le rapport à la nature de ces sociétés primitives va évoluer, depuis un rapport fusionnel jusqu'à la volonté de « gouverner la nature ».

Un autre thème mythique de cette Grèce archaïque est relevé par Gernet et a attiré notre attention car il recoupe deux thèmes fondamentaux de la civilisation mélanésienne : le double, et le sacrifice lié à la décapitation en relation avec cette figure du double. Il s'agit de l'histoire de Pélops, à qui l'on attribue l'origine des Jeux Olympiques. Oinomaos, roi de Pise, exigeait des prétendants de sa fille qu'ils l'affrontent, à la course des chars. Leur échec signait leur mort par décapitation, leur tête clouée servant de trophée. Pélops concourt avec les chevaux de Poséidon et triomphe du roi, qui meurt dans la course. Les jeux (sous forme de course de chars), liés aux jeux funéraires, impliquent l'idée d'un duel entre deux adversaires. À l'issue de cette épreuve, le perdant est sacrifié, la vie des deux partenaires ayant servi d'enjeu. Le premier rapprochement que nous pouvons faire avec la civilisation mélanésienne est l'utilisation des crânes des vaincus comme trophées : « on les suspend volontiers à l'arbre sacré, et le thème de la tête coupée deviendra celui d'un pouvoir magique. »[606]. Chez les

[605] Gernet, 1970, p 74, 75.
[606] Ibid. p 77.

Mélanésiens, nous l'avons évoqué précédemment, les crânes étaient suspendus à des arbres, dans les jardins, afin d'en accroître la production[607]. De plus, dans la maison des hommes, de véritables autels étaient érigés avec les crânes trophées des ennemis vaincus[608]. Mais la fonction principale de cette appropriation du crâne était d'en faire un double, dans lequel on se projetait et qui permettait de mieux comprendre qui on était. Le crâne n'est pas seulement ici un trophée, il devient une part de l'identité du vainqueur, et c'est la raison pour laquelle Oinomaos voulait bâtir un temple religieux avec les crânes des prétendants de sa fille. Ce temple était une façon de remercier les dieux (en l'occurrence Arès qui lui avait fourni ses chevaux) en donnant une part de lui-même, les crânes des prétendants de sa fille, ces candidats malheureux représentant peut-être la part qui échoue et lui-même la part qui triomphe. Lors de la victoire de Pélops, c'est le double d'Oinomaos lui-même qui triomphe, épouse sa fille et prend sa place (il est donc logique qu'il meure à son tour pendant la course.) L'idée du fils (comme Zeus), du petit-fils (comme Jason) ou du beau-fils (comme Pélops), qui prend la place du père sur le trône est très courante dans l'Antiquité[609]. Elle prend un nouvel éclairage si on considère qu'il s'agit du remplacement d'un double par un autre double, autour de l'idée de défi et de sacrifice. L'idée de double fusionnel se retrouve également dans les histoires qui présentent non pas le crâne mais la peau de l'ennemi comme trophée : par exemple la peau de Marsyas, écorché par Apollon et conservée à Célènes. Cette peau avait des pouvoirs magiques. C'était une peau d'âne, l'animal devenant le double de Marsyas. Dans d'autres cas, c'est la peau arrachée à l'ennemi qui fusionne avec le vainqueur. Ce dernier ajoute le nom du vaincu au sien. Il s'agit donc bien d'un double, un double monstrueux qu'il faut mettre à mort, mais que l'on conserve sur soi et que l'on associe à son identité même par le nom : Athéna, qui s'appelle aussi Pallas, vainquit le géant Pallas et se recouvrit de sa peau. En Mélanésie, nous avons vu que les masques sont appelés « peau » et qu'en fusionnant avec leurs porteurs ils établissent un lien avec l'au-delà et le monde des morts. En Grèce archaïque, les duels dont l'issue était liée à l'appropriation de l'identité du double vaincu par la récupération du crâne ou de la peau, étaient organisés lors de jeux qui pouvaient être des jeux funéraires. Rites de triomphe, nuptiaux ou funéraires, tout semble étroitement lié. Ajoutons que ces duels, ces luttes entre deux héros, sont parfois remplacés par les duels de leurs

[607] Voir partie 1 p. 124.
[608] Voir partie 1 p 258, 259.
[609] Peut-être pourrait-on oser aussi un rapprochement entre Pélops qui tue son beau-père en tant que double et fonde sa dynastie, avec Romulus tuant son double Rémus pour fonder Rome.

doubles animaux : à Danaos et Gélanor, on substitue un loup et un taureau[610]. Derrière ces animaux, on retrouve également des dieux : Poséidon pour le taureau, Apollon pour le loup.

Selon Gernet, il existe en Grèce archaïque des mythes où il est fait mention de cannibalisme. En Mélanésie, nous avons analysé cette pratique complexe comme une façon d'absorber le double mangé afin de savoir qui on est (le « *cogito* cannibal ») : dis-moi qui tu manges et je te dirai qui tu es[611]. En Grèce, il est intéressant de noter que le cannibalisme est lié à l'idée de perpétuation de la royauté. Parfois, pour asseoir son pouvoir, un roi sacrifie et mange son propre fils, c'est-à-dire une forme de double. Il mange un potentiel rival et une part de lui-même : c'est le cas de Lycaon, en Arcadie, sur le Mont Lycée, qui sacrifie et mange son propre fils en hommage à Zeus Lycaios. Au moment du sacrifice, il se transforme en son double animal, un loup. Il y a donc fusion entre le fils et le père, le loup et le dieu. Le sacrifice humain et l'acte de cannibalisme peuvent être ambivalents : à la fois acte de soumission ultime aux Dieux, ou au contraire acte de défi, comme Tantale qui fit manger son propre fils par les dieux. Comme en Mélanésie, la destruction et l'assimilation de l'ennemi en tant que double, passent par son meurtre, sa décapitation ou son écorchement, puis son ingestion[612].

On retrouve toutes ces caractéristiques dans le culte de Dionysos. Celui-ci reste un culte singulier car empreint de très anciens rituels archaïques qui synthétisent des pratiques proches des mythes mélanésiens.

> « Dionysos plonge dans le passé le plus antique : des fêtes comme les Lénéennes et les Anthestéries figurent également au calendrier de plusieurs cités, elles préexistaient à la colonisation d'Asie Mineure. En Attique, la Tétrapole de Marathon eut un culte de Dionysos avant d'être incorporée à l'Etat athénien. La Crète, qu'on retrouve toujours en pareil cas comme un symbole de haute antiquité, est un des centres les plus importants de religion dionysiaque[613]. »

L'extase, l'ivresse religieuse, la folie sacrée liées aux orgies, aux courses nocturnes en pleine campagne, souvenirs d'un culte campagnard originel d'Artémis, font tomber les barrières du moi et permettent d'accéder à ses formes de doubles, végétales et animales.

[610] Le double animal est attesté par Eliade dans les sociétés chamaniques : « L'animal protecteur est en quelque sorte le double du chaman, son *alter ego*. Ce dernier est une des « âmes » du chaman, l'âme sous une forme animale, ou plus exactement, « l'âme-vie ». Les chamans s'affrontent sous forme d'animaux et, si son *alter ego* est tué dans le combat, le chaman ne tarde pas à mourir lui aussi. », Eliade, 1968, p 90.
[611] Voir partie 1 p. 153.
[612] Nous reviendrons sur l'importance de l'ingestion dans l'initiation.
[613] Gernet, 1970, p 102.

L'individu replonge en pleine nature et communique avec elle. Le lierre, double végétal, joue un grand rôle dans ce culte. Il ne se contente pas d'être l'attribut du dieu et un ornement des thyrses, mais il est aussi ingéré, consommé, mâché par les Bacchantes : « il est aussi important dans la religion thrace où, notamment, il figure comme signe de tatouage, et où l'on a pu risquer pour lui le mot de totem. » [614] Dionysos est qualifié de *Dendritès Endendros*, Dionysos de l'arbre, dans l'arbre. Il est dieu de la vigne, comme *Omphakitès (raisin)*, *Staphylitès (grappe de raisin)*. Les fidèles portent masques[615] et peaux de bêtes : la *nébride* ou peau de chevreau est le costume des Ménades[616]. Toutes ces formes de doubles s'appliquent également au dieu lui-même : Dionysos est « taureau » ou « chevreau » en Laconie, « à la peau de chèvre » en Attique. Les Bacchantes se livrent à un acte de cannibalisme[617] en dévorant tout cru un animal qu'elles identifient au dieu, ce qui leur permet de l'incorporer : « car nulle part n'est aussi sensible la fusion entre le dieu, la victime et le fidèle - l'indécision par suite, entre la nature humaine et la nature animale. »[618] Les fidèles, hors d'eux-mêmes (c'est le sens du mot « extase ») se confondent avec la divinité.[619] Toutes ces caractéristiques, relevant d'une pensée holiste, seront rejetées par la tête rationnelle grecque qui évoluera vers le dualisme et sera horrifiée par la fureur dionysiaque qu'elle domestiquera, notamment grâce à l'invention du théâtre. De même, on est très loin de la notion d'individu telle que la concevra le dualisme et qui prône au niveau religieux un salut individuel de l'âme. Le fidèle réalise dans la possession divine avec le Bacchos, c'est-à-dire le dieu lui-même, uniquement une communion collective qui n'a rien à voir avec l'idée d'une union personnelle avec le dieu.

Nous reviendrons ultérieurement sur le culte de Dionysos, car il est, à notre sens très important et singulier en Grèce antique. Il puise ses origines dans de très anciens rites archaïques holistes, qui furent conservés et parfois ultérieurement mal interprétés et assumés. La Grèce classique tentera, notamment par l'invention du théâtre, de « domestiquer » et de rendre convenable ce culte religieux qui cadrera mal avec l'évolution dualiste et rationnelle du mode de pensée antique. C'est pourquoi bien souvent, on avançait l'hypothèse que le culte de Dionysos était d'origine étrangère, asiatique ou du Nord de l'Europe. Gernet conteste cette théorie.

[614] Gernet, 1970, p 101.
[615] Masques et tatouages sont selon Gernet des traits primitifs.
[616] Comme Héraklès porte la peau du lion de Némée.
[617] Acte lié à un rituel archaïque de la déesse Despoina en Arcadie.
[618] Gernet, 1970, p 100.
[619] « À Ténédos, on habille en enfant le veau nouveau-né offert en sacrifice, Dionysos passe pour avoir exigé des hommes comme victimes, et les filles de Minyas à Orchomène, les Ménades d'Argos, Agavè meurtrière de son fils Penthée, s'étaient repues, dit la légende, de chairs humaines. » Ibid. p 100.

« La vérité ne tient pas dans cette solution un peu simpliste [...], la thèse d'une origine étrangère devient plus sujette à caution. Sans compter que les analogies peuvent parfois résulter de contaminations tardives et que les influences dont elles témoignent se sont aussi exercées de la Grèce sur l'étranger, celles qui appartiennent au plus ancien fond se laisseraient expliquer, en bien des cas, par certaine communauté de civilisation à l'âge préhistorique[620] : a priori, on n'a pas le droit de tenir pour « étranger » ce qui peut être, simplement, européen-à moins qu'il ne soit, encore, égéen-asiatique..[…..]..Dionysos plonge dans le passé le plus antique[621]. »

- *Les formes holistes de doubles en Grèce pré-historique*

Quelles sont les formes de doubles relevant d'une pensée holiste, en Grèce pré-historique ? Tout d'abord, selon Pierre Lévêque[622], dans son ouvrage *Introduction aux premières religions*, l'homme primitif du Paléolithique fait, comme tous les mammifères supérieurs, une première expérience existentielle, liée aux dangers de son environnement. Ses pulsions fondamentales entrent en contradiction à la fois avec sa place dans la nature (manger sans se faire manger) et avec sa place dans le groupe de ses semblables (pulsions sexuelles en contradiction avec les interdits socio-culturels). L'anxiété et l'angoisse qui en résultent sont résolues par une combinaison entre son esprit rationnel (l'arme-outil pour survivre au quotidien) et son imaginaire. Ce dernier lui permet de fusionner avec la nature qu'il se représente peuplée de forces à la ressemblance des animaux et de lui-même (des doubles), qui évolueront sous formes divines.

« Cet imaginaire apporte à l'homme une résolution au moins partielle de ses contradictions en l'intégrant dans le cosmos et dans le groupe social : sa vie n'est plus faite de luttes sans fin pour se défendre, tuer sa proie, se conquérir une place dans la communauté ; il a en face de lui des interlocuteurs responsables de son insertion dans la nature, des éléments de compréhension de son environnement, des possibilités d'action sur les forces surnaturelles qu'il peut apaiser ou contraindre par des rites appropriés. L'étroite concaténation des puissances, révélées par exemple dans la Grande Mère, qui règne à la fois sur la fécondité, la chasse, les

[620] « Les syncrétismes sont aussi anciens que l'histoire religieuse mais il est certain qu'ils furent particulièrement actifs en Grèce à l'époque préhistorique. » Gernet, 1970, p 92.
[621] Ibid. p 101-102.
[622] Lévêque, 1997, p 143. Certains propos de Lévêque peuvent cependant paraître « datés » ou même « dépassés », je n'ai utilisé que ce qui m'a paru intéressant concernant les doubles. Je remercie Nicolas Cawe, éminent paléontologue, d'avoir attiré mon attention sur ce point.

astres, les ancêtres, lui permet d'appréhender l'univers comme une globalité, une totalité et ainsi de mettre terme simultanément aux conflits, si dangereux pour sa survie, qui - en raison des dangers objectifs qui le menacent et aussi des contradictions qu'il porte en lui du fait de l'évolution de son cerveau - opposent ses pulsions aux menaces de la forêt et aux automatismes socioculturels du groupe[623]. »

Selon Lévêque, c'est la transcription du perçu dans l'imaginaire qui prend la forme « d'un double sublimé ». La pensée holiste, où l'homme fusionne avec la nature, résulterait de cette volonté de s'insérer dans un univers dont il ne comprend pas les lois. En se projetant sous la forme d'un « double supranaturel », animal, végétal, divin, il devient lui-même un « organisme dont tous les éléments sont interconnectés »[624], ce qui définit parfaitement une pensée holiste et qui lui permet de donner un sens rassurant à l'univers. Toutes les contradictions sont résolues, et c'est ainsi qu'émergent la figure de la Grande mère et les grandes figures animales, toutes formes de doubles supranaturels. En effet, les Grandes Mères[625] sont des puissances de vie qui président à la reproduction des espèces animale et humaine. Elles sont les maîtresses des chasses fructueuses, elles protègent les habitats et fusionnent masculin, féminin, humain et animal. On retrouve certaines idoles pourvues d'attributs sexuels masculins et féminins, et beaucoup de représentations présentent des êtres hybrides s'accouplant, ou des unions humains-animaux. Dans ce type de pensée holiste, la bipolarité sexuelle, additionnée à l'analogisme avec les animaux, semble multiplier les formes de doubles.





**Figures 125 : à gauche, Déesse de Willendorf, paléolithique supérieur, 24000 et 22000 av JC,** https://fr.wikipedia.org/wiki/V%C3%A9nus_de_Willendorf. **À droite : Dame de Lemba, III° millénaire av JC, Musée de Chypre, Nicosie.** Photo : Héctor Ochoa 'Robot8A', Wikimedia Commons.

[623] Lévêque,1997, p 144.
[624] Ibid. p 144.
[625] Largement répandues en Eurasie des Pyrénées au lac Baïkal, ces idoles ont des formes lourdes où toutes les formes de la féminité sont accentuées : seins débordants, vulves ouvertes, énormes fesses. Elles traversent les âges, du Paléolithique à l'âge des métaux.

Gernet rappelle l'importance en Grèce ancienne du culte de la « Terre-mère »[626]. Si l'on a pu attribuer l'origine de cette figure à des cultes d'Asie mineure, Gernet précise qu'elle vient d'une région « qui appartient, dans la préhistoire, à la même aire géographique que la Grèce. »[627] Pour lui, cette « Terre-mère » prend en Grèce la forme d'un objet religieux dont nous avons déjà parlé, *l'omphalos*. Cet objet lie fertilité, fécondité et mort. En effet, selon Gernet, l'*omphalos*, qui signifie « nombril » en grec, a un rapport certain avec la Terre. Les Anciens l'imaginent tantôt comme le centre de la Terre, tantôt comme un tombeau. Grâce à leur pensée holiste, ils envisagent ces deux conceptions sans qu'elles s'excluent, car la terre reçoit les morts comme elle reçoit les semences. C'est ce que Gernet remarque :

> « Les modernes se croient obligés d'opter entre ces deux conceptions. Il est permis de penser qu'elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre[628]. »

Gernet avance une hypothèse très intéressante : pour lui, l'*omphalos*-tombeau, qui prenait la forme d'une pierre, le *bétyle*, servait d'autel bas destiné aux morts, et était représenté entouré d'un serpent. La tradition voulait qu'à Delphes, l'*omphalos* soit situé au-dessus de la tombe du serpent Python, tué par Apollon. Dans ce cas, la symbolique est clairement liée à la mort.



**Figure 126 : Monnaie de Delphes, 335 av JC.**
https://oldeuropeanculture.blogspot.com/2020/04/omphalos.html

[626] Gernet, 1970, p 56.
[627] Ibid. p 57.
[628] Ibid.





**Figures 127 : Omphaloi de Delphes.**

https://www.messagetoeagle.com/omphalos-mysterious-ancient-sacred-object/

D'un autre côté, l'*omphalos* représente la pierre que Rhéa présente à Cronos, enveloppée de linges comme un nouveau-né, à la place de son bébé Zeus, et que son père avale comme ses frères et sœurs. L'*omphalos* est une pierre conique en forme de ruche, et à Delphes elle était ointe quotidiennement et recouverte lors des cérémonies d'un treillis de laine fraichement tondue, afin de rappeler les langes du nouveau-né. Ce treillis est apparenté à *l'agrenon*, un vêtement réticulé en forme de filet qui recouvrait les vêtements de certains prêtres, et notamment des Bacchantes. Dans ce cas, la symbolique est plutôt du côté de la fécondité et de la vie.

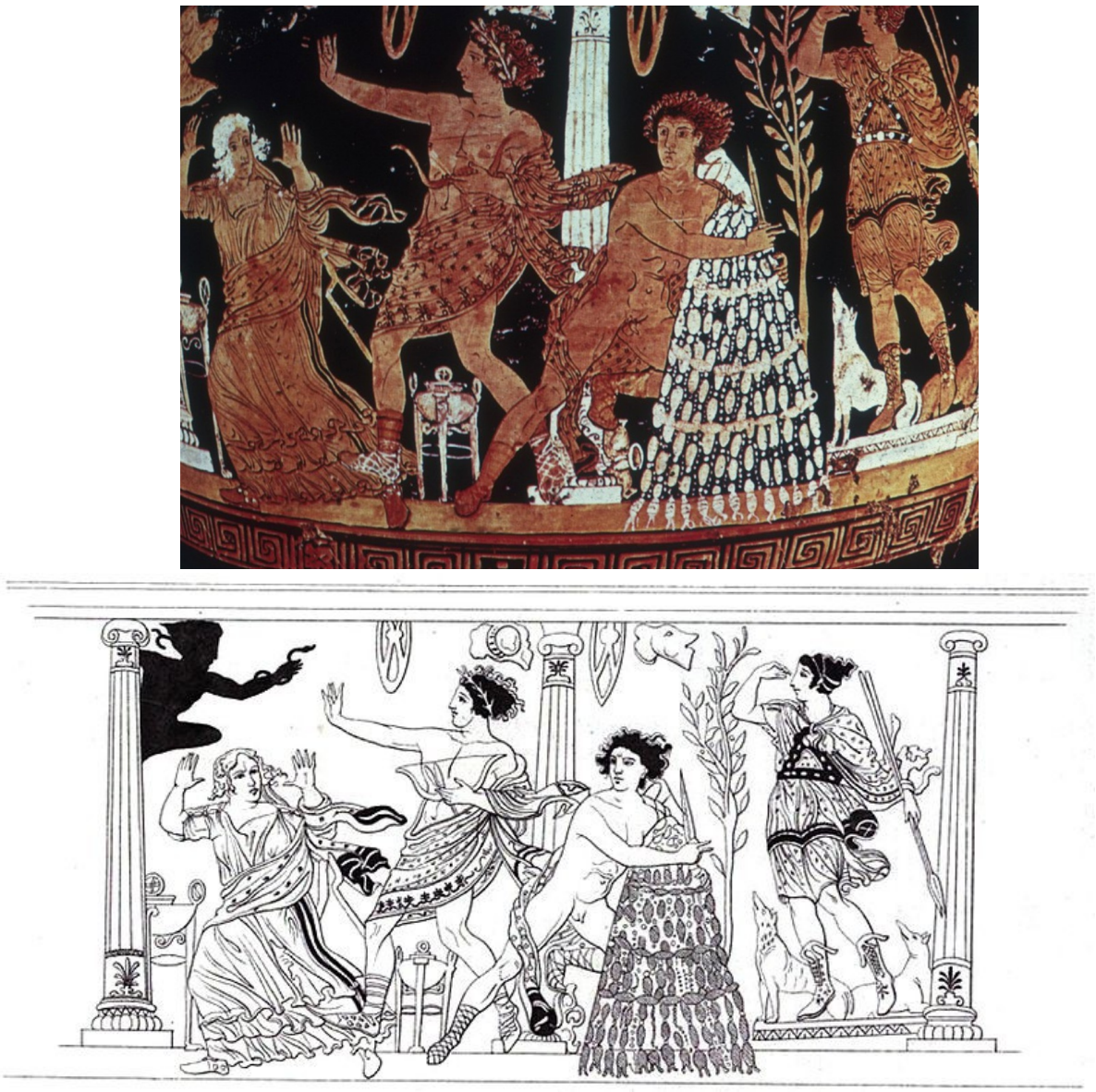
**Figures 128 :**

- **Omphalos de Delphes (à droite)**
- **Torse d'Apollon recouvert de l'*agrenon*, villa d'Hadrien près de Tivoli ( à gauche)**





https://oldeuropeanculture.blogspot.com/2020/04/omphalos.html



**Figures 129 : le cratère de Ruvo, Naples.**

https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Black_Fury_painter%27s_Orestes_crater_-_Naples,_Museo_Archeologico_Nazionale.JPG

Pour Gernet, l'*omphalos* est un « réservoir central d'âmes analogue, dans sa fonction, au *mundus* latin par où les mânes, à certains moments, s'échappent. »[629] Nous remarquons que le treillis de laine, représenté sur certaines pierres (figures 128) évoque l'image du filet. Nous retrouvons, notamment avec l'*omphalos* comme centre du monde et passage vers l'au-delà, l'idée d'une circulation complexe d'énergies, matérialisée par les lignes du tissu ou du filet

[629] Gernet, 1970, p 57.

qui entourent la pierre. Des parallèles ont déjà été établis dans le passé entre les *omphaloi* et le monde celtique. Les dessins du filet ont pu être rapprochés de certaines très anciennes pierres sculptées.

**Figure 130: Entrance stone, carved diamond and spiral ornaments, Newgrange, Ireland, 4th mill. BC (**https://oldeuropeanculture.blogspot.com/2020/04/omphalos.html**).**



Mais il nous paraît très intéressant d'établir également un parallèle entre l'*omphalos* et certains objets océaniens. Certaines pierres sculptées, comme les pétroglyphes, évoquent une symbolique vie/mort/fécondité qui peut être rapprochée de l'*omphalos*. Nous y reviendrons très prochainement à propos de ces « tracés » sur la pierre. Mais nous remarquons également qu'il s'agit une fois de plus de la même symbolique qui est en jeu dans les masques kanak, notamment ceux de Gomawé. Gomawé qui vit sous la mer dans le royaume des morts s'incarne dans son masque. En Mélanésie, la fonction essentielle du masque, figure du double, est d'établir un lien entre le monde des vivants et le monde des morts. Celui-ci est composé d'une coiffe, dont la forme conique rappelle l'*omphalos*.

**Figures 101 p 279 et 121 p 305 :**
**Masque *Wimawi* de Koumac (à gauche) et masque *Apuema* (à droite)**
**Ce dernier était utilisé pendant les rituels de deuil pour un chef kanak défunt, au Nord de la Grande Terre.**



Cette coiffe est composée d'un entrelac de cheveux appartenant aux deuilleurs de la famille du mort. Il peut aussi s'agir d'un tissage réalisé avec l'étui foliaire des cocotiers. Dans les deux cas, on retrouve la forme conique et l'image du tissage, lié à la mort et à la circulation des âmes. Le masque kanak devient donc une sorte de *mundus* latin, comme *l'omphalos*, car il met en relation vivants et morts. Il permet la circulation et le passage entre deux mondes, comme une sorte de porte. Rappelons que même s'ils ne vivent pas forcément au même endroit, chez les Mélanésiens, vivants et morts existent sur le même plan, dans deux mondes non séparés, sans rupture entre la vie et la mort. Ensuite le visage du masque était orné d'un nez de forme phallique, représentant symboliquement le serpent plature, qui nourrit les morts dans le Lolot. Ce serpent évoque Python entourant l'*omphalos*, en relation avec les Enfers d'Hadès. Enfin, la troisième et dernière partie du masque kanak est elle aussi révélatrice car il s'agit du manteau composé de plumes attachées à un filet. Ce dernier, qui entre en écho avec *l'agrenon* grec est relié au monde sous-marin des morts, car les poissons pris dans le filet sont les vivants, et les nœuds du filet sont symboles de mort. Le masque de Gomawé, comme l'*omphalos*, renvoient simultanément à la fécondité et à la mort.

Une autre figure du double essentielle, en dehors de la déesse mère, au Paléolithique, est la grande figure du Maître des animaux, dieu de la forêt et de la chasse et dieu du ciel. Il semble incarner lui aussi une figure essentielle du double supranaturel. Lévêque évoque la représentation, dans la grotte des Trois-Frères (Ariège), du « chamane masqué » (figure 131, époque du Magdalénien moyen, vers – 12000), dieu à la fois anthropomorphe et zoomorphe et il rajoute : « homologue du dieu de la mer des Mélanésiens- lui aussi si composite »[630] Nous supposons que Lévêque évoque ici encore la figure de Gomawe[631] (figure 132), aux nombreux avatars. Gomawe est, nous l'avons évoqué, un dieu et un masque, qui habite la mer, qui peut prendre la forme d'un requin, mais aussi une forme végétale, et qui est avant tout un passeur entre le monde des vivants et le monde des morts.

**Figure 131 : le chamane masqué, Grotte des Trois Frères, Ariège.**





https://www.wikiwand.com/fr/Chamane_des_Trois-Fr%C3%A8res

**Figure 132 : Masque de Gomawé, Musée de Sydney, Australie,** dans *L'Art d'Océanie*, de Stefano Vecchia, Édition Place des Victoires Scala, 2010, p 132.

[630] Lévêque, 1997, p 21.
[631] Voir partie 1, p 248.

Précisons que Lévêque associe à ce Maître des animaux l'objet mystérieux découvert dans la grotte de La Roche en Dordogne (figure 133), une « tablette qui fait du bruit en tournoyant et imite le grondement du tonnerre (dite *rhombos*, de son nom grec), qui ressemble de très près à des instruments utilisés en Australie pour les initiations des jeunes gens. »[632] Cet instrument est un *churinga*, et il correspond au rhombe mélanésien (figure 134) que nous avons évoqué dans la première partie[633] et dont le rôle dans l'initiation est de figurer le monstre dévorateur qui va faire changer l'initié d'état. Nous avons affaire dans les trois cas à une thématique de la métamorphose et de l'union avec le cosmos.



**Figure 133 : Rhombe de la grotte de Lalinde, Dordogne (à l'arrière-plan).**
https://fr.wikipedia.org/wiki/Grotte_de_la_Roche_%28Lalinde%29.

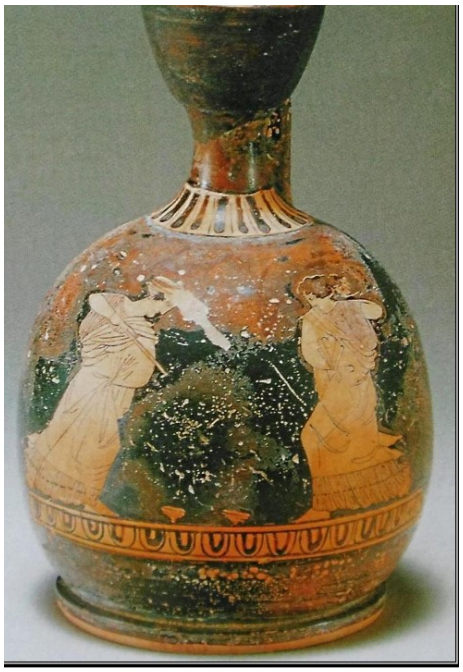


**Figure 74 : Rhombes de Papouasie- Nouvelle-Guinée.**
https://mimointernational.com/MIMO/detailstatic.aspx?RSC_BASE=IFD&RSC_DOCID=OAI_CIMU_ALOES_0875532&TITLE=&_lg=ca-ES

[632] Lévêque, 1997, p 21.
[633] Voir p 207, figure 74, note 370.

Il existait également des rhombes chez les Grecs, et notamment dans le culte de Dionysos. Comme en Mélanésie ou en Australie, il intervenait dans un contexte d'initiation, notamment dans le passage à l'âge adulte. Jeanmaire décrit ainsi le rhombe grec : « le *rhombos* est le *bull-roarer*, autrement dit la planche que l'on fait vrombir en lui imprimant un mouvement circulaire, l'instrument sonore très primitif mais qui, sous le nom de diable, conserve encore quelque chose de son très ancien caractère mystique dû à un usage rituel immémorial ».[634] Lévêque établit lui-même un parallèle avec les tribus australiennes, mais pour relever une spécificité grecque. D'après lui le rhombe grec dans le culte de Dionysos est destiné à attirer, alors que chez les Australiens (et chez les Mélanésiens également) il sert à effrayer les novices et les femmes. Mais il se demande dans quelle mesure la légende grecque n'a pas réinterprété un rituel mal compris car très ancien et jugé « barbare », en inversant la symbolique pour la rendre moins scandaleuse.[635] Il est compliqué de savoir exactement à quoi ressemblait le rhombe. Certains archéologues l'ont rapproché des toupies-sabots (*strombos* en grec) en bois de buis munies de ficelles qui servaient de jeu dans la Grèce antique. Au sortir de l'enfance, les futurs adultes offraient leurs toupies et leurs jeux d'enfants à Hermès. La toupie symbolise l'axe de la Terre et leur mouvement illustrerait l'équilibre dans un monde en mouvement. Même si la toupie n'est pas un rhombe[636], on peut voir qu'elle est liée à un rite de passage à l'âge adulte et que, comme l'*omphalos*, elle renvoie à une symbolique cosmique forte.

[634] Jeanmaire, 1970, p 389.
[635] Gernet remarque en effet que lorsqu'un mythe évoque un acte de cannibalisme, les conséquences sont forcément négatives, alors même que la forme primitive du mythe conditionne la réussite du héros précisément à l'accomplissement de cet acte.
[636] Dans un passage du livre VII, 378-384 de *L'Eneide*, Virgile insiste sur le vrombissement que fait la toupie en tournant.



Femmes jouant à la toupie-sabot
Athènes, Grèce, Ve siècle av. J.-C.

**Figure 134 : Femmes jouant à la toupie-sabot, Athènes, Grèce, 5° siècle av JC.**
https://docplayer.fr/192957391-Comparer-des-jeux-et-jouets-de-l-antiquite-greco-romaine-avec-des-jeux-et-jouets-traditionnels-du-monde-rural-nord-africain.html

L'homme fusionne donc avec la Nature, à travers la figure des doubles suivants : les grands animaux redoutables et nourriciers qui peuplent le territoire de chasse, les Grandes déesses, maîtresses de fécondité universelle et de chasse, et le Maître des animaux, dieu du ciel. Ces figures de doubles sont largement représentées dans l'art pariétal de l'Occident sous la forme d'êtres hybrides, mi-homme, mi-animal ou bien d'union charnelle entre la Grande déesse et un animal.

> « Notons, tout particulièrement dans l'art occidental, l'importance des Grandes Déesses totalement anthropomorphisées, qui arriment la chasse sur le surnaturel : elles sont déjà ces déesses des animaux qui permanent du Néolithique jusque dans la Grèce classique, doublement maîtresses, puisqu'elles animent en eux l'élan génésique, en même temps qu'elles les livrent à l'épieu des chasseurs. D'où leur caractère ambigu de déités jalousement protectrices des animaux, mais aussi chasseresses, qui reste si net jusque dans l'Artémis des Grecs[637]. »

Mais ces deux figures de doubles, Grande Déesse et Maître des animaux ne sont pas seulement des protectrices des hommes dans le présent ; elles les immergent dans un temps mythique car ce sont des puissances célestes, en liaison avec les astres qui mesurent le temps.

[637] Lévêque, 1997, p 22.

Lévêque lui-même établit un parallèle entre les sociétés paléolithiques et certaines sociétés primitives actuelles en mettant en avant une des caractéristiques des sociétés holistes, le totémisme[638]. Selon lui, on retrouve l'illustration de pratiques totémiques dans des représentations comme celle de Raymonden en Dordogne, où l'on voit des hommes alignés de part et d'autre d'un bison démembré et célébrant un repas rituel. Lévêque établit un parallèle intéressant entre les symboles gravés de La Ferrassie en Dordogne et les galets peints de certains sites, avec les *churingas* des Aborigènes australiens (ou « pierres esprits ») conservés dans des grottes. Ces dernières sont en effet les demeures des esprits, et symbolisent l'union des aspects divins, animaux et humains du totem.



**Figures 135 : à gauche : pétroglyphes de Tchamba en Nouvelle-Calédonie dans *Kibo le serment gravé* de Monnin et Sand,** éditions Iles de lumières, 2015. **À droite : gravure du Mont Bego, Fontanalbe,** http://www.rupestre.net/alps/bego3.html.

Les *churingas* sont des objets en pierre ou en bois, de forme ovale avec des bouts pointus ou arrondis, souvent gravées de signes symboliques. Chaque churinga représente le corps physique d'un ancêtre, et il est attribué au vivant qu'on croit être cet ancêtre réincarné.

« Le churinga apporte plutôt la preuve tangible que l'ancêtre et son descendant vivant sont une seule chair. »[639]

[638] Au sens que lui donne Descola.
[639] Lévi-Strauss, 1989, p 75.

Le churinga est donc bien un « double » de l'ancêtre, comme son descendant vivant est lui-même un double de son ancêtre.

Dans la figure 135 bis, représentant un churinga, les grands cercles concentriques peuvent être interprétés comme des arbres, et les petits cercles concentriques comme des arbres de moindre taille avec leurs racines, représentées comme des lignes qui les unissent. Mais chez les Aborigènes, le paysage, la nature sont l'incarnation de l'ancêtre. Tout est lié, et c'est aussi cette formidable circulation des énergies qui est peut-être représentée sur les churinga.

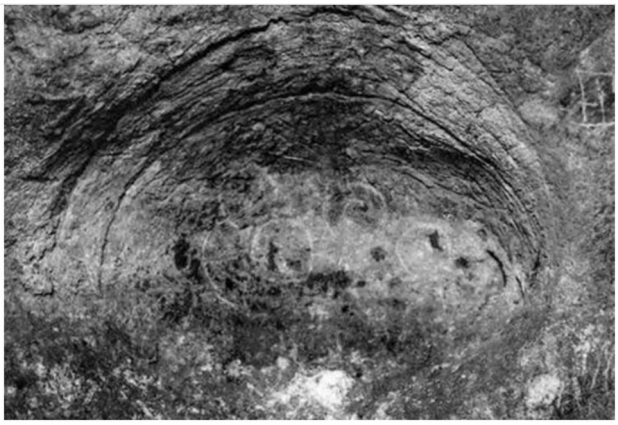
« Les montagnes, les ruisseaux, les sources et les mares ne sont pas seulement pour lui [ l'indigène] des aspects du paysage beaux ou dignes d'attention….Chacun fut l'œuvre d'un des ancêtres dont il descend. Dans le paysage qui l'entoure, il lit l'histoire des faits et gestes des êtres immortels qu'il vénère ; êtres qui, pour un bref instant, peuvent encore assumer la forme humaine ; êtres dont beaucoup lui sont connus par expérience directe, en tant que père, grands-pères, frères, mères et sœurs. Le pays entier est pour lui comme un arbre généalogique ancien, et toujours vivant. Chaque indigène conçoit l'histoire de son ancêtre totémique comme une relation de ses propres actions au commencement des temps et à l'aube même de sa vie, quand le monde, tel qu'on le connaît aujourd'hui, était encore livré à des mains toutes-puissantes qui le modelaient et le formaient. »[640]

[640] T.G. H Strehlow, p 30, 31, in Lévi-Strauss, 1989, p 77.



**Figure 135 bis : *Churinga* aborigène,** dans *L'Art d'Océanie*, de Stefano Vecchia, Edition Place des Victoires Scala, 2010, p 18.

**Figure 136 : Signe formé de cercles et de tracés arrondis dans un creux naturel, grotte de Font de Gaume.**
(Cliché D. Vialou.)



https://www.researchgate.net/figure/Signe-forme-de-cercles-et-de-traces-arrondis-dans-un-creux-naturel-grotte-de-Font-de_fig5_305650433

De manière générale, Lévêque voit dans ces cercles concentriques, « les esprits attendant la réincarnation dans le sein de l'humanité, réincarnation qui fait aussi partie du perpétuel renouvellement du totem. Le périple des esprits revenant parmi les vivants dans des pérégrinations compliquées serait symbolisé par certaines représentations pariétales abstraites (en particulier par de longs filaments dits « tracés digitaux » ou « macaronis ») et par le lacis de salles de certains ensembles souterrains. »[641]

Ce rapprochement, dont le facteur commun est ici une même structure de pensée holiste nous paraît très intéressant. En Mélanésie, les spirales ou les cercles concentriques sont souvent associés à l'élément aquatique et à la circulation des esprits, qui sont des doubles des vivants. Ils renvoient à des éléments du règne végétal et animal (coquillage, anguilles enroulées sur elles-mêmes) et au cycle général de la vie. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, le motif de la spirale que l'on retrouve peinte sur les objets renvoie aux tourbillons de l'eau, élément primordial d'où est issu le dieu-crocodile. C'est donc un motif ambivalent, symbolique du passage de la vie à la mort et fortement lié à l'image du double. Nous avons rapproché pour les comparer trois représentations gravées : des pétroglyphes de Katiramona en Nouvelle-Calédonie, une gravure du Mont Bégo (2500-1800 av. J.-C.) et un *Churinga* d'Australie (figures 135). Il y a peu d'explications symboliques ou de tentatives d'explications à l'heure actuelle sur ces trois représentations, mais nous pouvons nous risquer à remarquer un certain nombre de traits communs. Tout d'abord, les *churingas* australiens

[641] Lévêque, 1997, p 27.

sont liés aux grottes[642] et peuvent donc être associés à la symbolique du ventre maternel[643] : fécondité, circulation de la vie, mais aussi passage de la vie à la mort, métamorphose. Le *churinga* était donné à l'enfant à sa naissance et celui-ci recevait un rhombe après son initiation pour entrer dans l'âge adulte. La grotte était également un endroit où les esprits issus du monde des rêves pouvaient circuler afin de s'incarner en végétal, minéral, animal ou homme (autant de doubles potentiels) en fonction du réceptacle qu'il choisissait. La série de cercles concentriques semble bien liée à une symbolique holiste complexe très étroitement en relation avec l'immersion de l'individu dans le cosmos, dans la nature, sans idée de frontière ou de séparation[644]. Par conséquent, on peut imaginer que les tracés digitaux (figure 137) que l'on retrouve dans des grottes en Europe comme en Australie ou en Nouvelle-Guinée et qui ont été datées du Paléolithique, symbolisent, comme le suggère Lévêque, la circulation des esprits indiquant aux vivants un chemin dans le labyrinthe des grottes (une carte ?), dans un but vraisemblablement spirituel (initiatique, symbolique, magique etc…)



**Figures 137 : Tracés digitaux serpentiformes dans la Grotte de Rouffignac, Dordogne,** photo de/dans J. Plassard, 1999, p. 78, https://www.hominides.com/musees-et-sites/rouffignac/

[642] Mircea Eliade établit un parallèle entre le processus initiatique des Aborigènes et celui des chamanes sibériens : « L'importance de la caverne dans l'initiation du *medecine-man* australien renforce encore ce soupçon d'ancienneté des rites chamaniques d'initiation. Le rôle de la caverne dans les religions paléolithiques semble avoir été assez important. D'autre part, la caverne et le labyrinthe continuent de remplir une fonction de premier ordre dans les rites d'initiation d'autres cultures archaïques (comme par exemple à Malekula) ; les deux sont, en effet, des symboles concrets d'un passage vers l'autre monde, d'une descente aux Enfers. » (Eliade, 1968, p 57). Malekula, est, rappelons-le, une île mélanésienne du Vanuatu.

[643] Cf. Testard, 2016, présentant la grotte comme un symbole féminin, un état primordial du monde. Au Paléolithique, les humains comme les animaux sont à la fois sociaux et cosmiques, répondant en cela à l'idée d'une indistinction fusionnelle, en même temps qu'ils sont en relation. Leur vision du monde est totémique, proche du mode de pensée des Aborigènes d'Australie, avec son « temps du rêve », époque primordiale au cours de laquelle des êtres indifférenciés ont mis en place le monde actuel. La grotte est, parmi d'autres, un site sacré, rempli d'« esprits enfants » qui attendent pour s'incarner en humain (si une femme passe par là), en animal, végétal ou minéral.

[644] À l'époque historique, on observerait, chez un grand poète comme Virgile, une survivance de cette relation au monde dans la représentation du Bouclier que Vénus donne à son fils Énée, au livre VIII de l'*Énéide* (et qui n'est elle-même qu'une reprise de la représentation du Bouclier d'Achille dans l'*Iliade*). Les épisodes de l'histoire de Rome y sont représentés sur des cercles concentriques, c'est-à-dire *qu'il est impossible de les situer dans une chronologie* les unes par rapport aux autres : ils sont donnés dans un temps « absolu », celui de la prophétie, comme un tout indissociable, où tout est relié, mais aussi où tout s'inscrit dans un système. C'est bien, chez un grand poète, ce qui semble être la part de la survivance de la pensée holiste, associée à la part d'une pensée historique dualiste.

Les pétroglyphes calédoniens (datant d'environ 3000 ans avant JC), sont également associés à la circulation des esprits et à la mise en relation entre les vivants et les morts. Dans certains mythes kanak, les roches sur lesquelles sont gravés les pétroglyphes sont des humains métamorphosés (donc des doubles) et elles « contiennent » les esprits. Certains de ces rochers servaient de « tremplin » pour passer du monde des morts au monde des vivants. Associés à l'eau (plus de 60% des pétroglyphes sont gravés près d'un point d'eau), ils symbolisent la vie, tout en permettant le passage vers la mort. Dans certaines traditions, les spirales sont reliées aux cycles de culture et du temps qui passe.[645]

> « La spirale tournant sur elle-même tout en changeant de taille à chaque tour, le graveur a-t-il voulu représenter le symbole d'un temps à la fois répétitif-avec les saisons-et évolutif-avec les années ? [646]»

Rochers et grottes semblent liés par leur pouvoir de réception et de circulation de l'énergie associée à la nature et au cosmos. Peut-être ces tentatives de lecture peuvent-elles être éclairantes pour les gravures du Mont Bego ? Cette montagne qui servait de pèlerinage au peuple indo-européen des Ligures, entre 2500 et 1800 avant JC, présente de nombreuses gravures, dont des spirales et des cercles concentriques.

> « La spirale est la représentation symbolique traditionnelle d'une énergie en mutation à travers la complémentarité de ses contraires. On n'est donc pas étonné d'en trouver de nombreux exemples au Mont Bego. On en relève aussi à Gavrinis mais aussi dans la Crète de Cnossos (la symbolique du labyrinthe est voisine de celle de la spirale) et à Malte (temple de Tarxien, 2500 avant JC, figure 138) : preuve d'une diffusion de ce symbolisme traditionnel dans une aire géographique extrêmement vaste, où il définit les bases d'un langage symbolique en train de s'élaborer[647]. »

[645] Monnin et Sand, 2015, p 209.
[646] Ibid. p 209.
[647] Thomas, 2003, p 280-281.



**Figure 138 : Temple de Tarxien à Malte,** https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Temple_Malte.jpg.

Les figures du double des temps préhistoriques sont donc des puissances polymorphes : animaux, Mères, Maîtres des animaux, astres, esprits des ancêtres…Le monde est peuplé de forces qui prennent support dans la nature et que l'on retrouvera dans toutes les religions évoluées des époques ultérieures. Ces puissances, selon Lévêque, « entretiennent entre elles des relations qui constituent la structure vitale de l'univers. Elles forment un réseau dont tous les éléments sont interconnectés. »[648] Le monde surnaturel est lui-même un double du monde de la nature. Par conséquent, les puissances qui régissent le monde ne sont pas celles que l'on voit concrètement : ce dédoublement de la Nature et de la Sur-Nature est « le processus le plus important qu'ait permis le développement du cortex du cerveau »[649]. Mais, comme dans toute pensée holiste, il y a une réelle fusion entre ces deux niveaux, et le prêtre qui incarne le Maître des animaux « est » le Maître des animaux.

> « Au niveau du double, les échanges ne sont évidemment que gratifiants, d'où le caractère éminemment sécurisant de la structure. Les zoomorphes sont des êtres complexes, à la fois homme et animal, et non des prêtres ou des hommes masqués ou affublés de dépouilles de bêtes à des fins magiques ; ils ont en même temps une force fécondante qui vivifie des femelles également polymorphes[650]. »

Ainsi, il apparaît clairement que les origines de la religion grecque puisent dans de multiples influences. Le fond holiste des plus anciens cultes, notamment agraires, permet un rapprochement avec le mode de pensée mélanésien. Certes, les contextes culturels et géographiques sont très différents. Mais le mode de pensée des Grecs de la période pré indo-européenne, la façon de concevoir l'individu, le groupe, le rapport au monde, à l'au-delà et à

[648] Lévêque, 1997, p 33.
[649] Ibid. p 34.
[650] Ibid. p 42.

la nature, nous paraît, sinon similaire en tous cas très proche du mode de pensée mélanésien par certains aspects. Plus tard, nous allons le voir, l'arrivée des peuples indo-européens ne va pas faire disparaître le mode de pensée holiste. Le métissage intrinsèque des indo-européens va permettre de faire coexister, pendant un temps en tous cas, pensées holiste et dualiste.

### **B.** *L'émergence progressive du dualisme*

#### - *Un monde en pleine mutation*

La sortie du Néolithique, pour les peuples méditerranéens, va engendrer un certain nombre de bouleversements. La sédentarisation, la généralisation de l'élevage et de l'agriculture, et la maîtrise de la métallurgie, vont obliger les hommes à faire évoluer leur mode de pensée, en gardant à la fois imaginaire et rationalité, dans des proportions variables[651]. Dans cet univers en mutation, les formes de double vont également évoluer.

Passer de la chasse à l'élevage relève également d'un impératif démographique : il faut produire ce que l'on n'arrive plus à suffisamment chasser pour nourrir une population grandissante. Lévêque note que si ces bouleversements entraînent « des mutations importantes dans l'imaginaire des chasseurs devenus paysans », ces dernières s'opèrent très lentement et progressivement, sans « rupture brutale ». On retrouve tout au long du Néolithique « les cadres essentiels d'une religion naturiste fondée sur la bipolarité sexuelle et l'union sacrée des Dieux. »[652] On constate l'émergence d'un véritable culte des ancêtres au Néolithique, à travers la conservation du crâne des parents morts pour « intégrer les défunts dans la vie de la communauté et utiliser à son profit la force vitale qu'ils gardent »[653]. Voici une analyse qui correspond parfaitement à l'utilisation des crânes des ancêtres en Mélanésie. Mais l'importance primordiale de l'élevage et de l'agriculture à cette époque va marquer la prédominance du culte de la Déesse-mère, par rapport au culte du Maître des animaux, davantage relié à la chasse. Les rapports fondamentaux ne sont plus ceux que l'homme entretenait avec des animaux sauvages. Il y a une séparation, dans la structure imaginaire qui assurait l'équilibre de l'univers, entre les animaux et la fécondité. Les cultes évoluent, tout comme les angoisses des hommes. Avec l'idée de territoire et de propriété, la guerre, sans doute quasi inconnue au Paléolithique, apparaît. Les hommes vénèrent des puissances plus

[651] Cf. Leenhardt, 1947, p 275.
[652] Lévêque, 1997, p 43.
[653] Ibid. p 52.

anthropomorphiques, des dieux qui les protègent. Ils associent désormais fécondité et fertilité, et la déesse-mère devient aussi la déesse des récoltes. De nouvelles figures du double apparaissent : « l'unité double de la Mère et de la Fille, de Déméter et de Coré. »[654]La déesse mère voit donc ses pouvoirs se complexifier : elle devient garante des lignages, au service de la communauté domestique et villageoise. Pour Lévêque, les mutations sociales et spirituelles se sont étalées sur des millénaires et n'ont été possibles que par « une adaptation des structures mentales aux nouvelles conditions de l'existence concrète », c'est-à-dire un passage progressif d'une pensée holiste à une pensée dualiste :

> « Le Néolithique est la grande époque de la création des mythes, comme il est celle de toutes les inventions fondamentales qui ont permis à l'homme de dominer son destin, de fabriquer sa nourriture, son vêtement, son habitat permanent, son matériel domestique, en échappant aux terreurs des fauves de la forêt[655]. »

Dans les mythes émergeants, on relève une modification dans la conception du cycle annuel, qui devient primordial avec l'agriculture céréalière : c'est le concept même de temps vécu qui est remis en question. On passe de l'immédiateté de la chasse à un travail à effet retardé (l'agriculture et ses cycles végétaux). Ce temps cyclique entraîne le développement de liturgies et de rituels (danses, sacrifices) dans des communautés permanentes. Un temps différent du temps mythique apparaît, sans se substituer à lui : un temps plus linéaire, avec un passé et un avenir. Les mythes d'origine[656] font leur apparition : l'origine des hommes commence à se démarquer de l'origine du cosmos.

> « Avec une individuation plus forte de l'homme dans le système stable de la communauté domestique, la survie semble plus personnelle, entraînant la croyance à une réduplication de la vie terrestre dans l'au-delà qui caractérisera toutes les eschatologies de l'âge du Bronze[657]. »

Comme l'a bien souligné Descola, c'est à partir du Néolithique que commence la séparation entre l'homme et la nature. Progressivement, la fusion entre l'homme et la nature va connaître des failles.

[654] Lévêque rapproche cette figure féminine du double de l'analyse de Jung pour qui Déméter et Coré sont les pôles archétypes de la féminité éternelle, la femme mûre et la vierge, ce qui rend le mystère du féminin susceptible d'un renouveau sans fin. (Ibid. p 70).
[655] Lévêque, 1997, p 74.
[656] C'est pour cela que nous avons écarté les mythes d'origine de la définition du mythe en Mélanésie dans notre première partie ; en cela nous suivons Leenhardt, car ils dissocient l'homme et l'univers, ce qui est contraire à la pensée holiste.
[657] Lévêque, 1997, p 83.

> « L'homme effectue dans l'imaginaire un procès de distanciation par rapport à la nature au sein de laquelle il exerce les activités de production et de reproduction auxquelles il doit sa survie : il en surnaturalise les énergies sous forme de puissances abstraites et transcendantes, et même les morts transmués en ancêtres n'échappent pas à ce mouvement, puisqu'ils se voient logés dans une cité des morts transposant l'agglomération des vivants[658]. »

Lévêque souligne que cette logique de « réduplication », que l'on va retrouver dans les religions et dans les philosophies idéalistes (comme celle de Platon), semble *séparer* monde naturel et monde surnaturel. En fait, les deux mondes sont en constante relation et réunies dans la représentation d'une unité supérieure. Mais il n'empêche que la fusion n'est plus la même entre l'homme et la nature. Dans cette multiplicité de relations, les mythes nous donnent dorénavant à voir une intersection permanente entre l'ensemble naturel et l'ensemble surnaturel. Qu'il soit récit ou/et mythe vécu, rituel, le mythe permet de garder l'homme dans un Grand Tout qui lui permet de trouver une cohérence au monde. Cette cohérence implique le dépassement d'apparentes contradictions. Certes, à partir de l'Antiquité, le monde des vivants et le monde des morts vont être séparés, ce qui marque une évolution dualiste. Pourtant, comme chez les Romains, lors de la fête des Lemuria (9-13 mai) les jours néfastes, une porte de circulation s'ouvre entre le monde des vivants et le monde des morts. À l'inverse, chez les Mélanésiens, le monde des vivants et le monde des morts ne sont pas séparés. Cependant, comme chez les Kanak de Nouvelle Calédonie, il existe une géographie séparée entre le monde des vivants et le monde sous-marin du Lolot, qui reproduit complètement les structures et l'organisation des tribus réelles.

C'est également dans ce contexte que la figure du « supranaturel-double » va rester opératoire, comme au Paléolithique. Elle s'inscrit donc dans une réelle continuité avec celles du Paléolithique. Son évolution va permettre de résoudre les contradictions, d'intégrer des individus au groupe, de parvenir à une cohésion autour de la communion au sein d'une même fantasmatique, renforcée par la possession d'un même territoire, la maîtrise de certaines techniques matérielles, la même langue. Ces communautés sont désormais réunies autour de la personne d'un prêtre ou d'un despote.

Par conséquent, nous relevons ici que ces figures du double sont réellement fondamentales : présentes dans les mythes, ce sont elles qui permettent de relier les membres d'une collectivité humaine, petite ou grande, à une réalité transcendantale. Conçues comme

[658] Lévêque, 1997, p 96.

un double des réalités naturelles, ces figures de l'imaginaire permettent aux hommes de se sentir à la fois indissociables du groupe et en même temps d'exister, en tant que personne, dans ce qu'elle a de plus profond et de plus inconscient. L'initiation par exemple, intègre le novice dans le groupe tout en permettant un passage individuel vers l'âge adulte. Le « supranaturel-double » soumet l'individu au groupe, tout en lui laissant une part de liberté individuelle.

L'arrivée des peuples indo-européens vers 2000 avant J.-C., tout en structurant fortement la société à travers la pensée trifonctionnelle, laisse un espace pour le mode de pensée holiste antérieur. Cet espace sera variable en fonction des endroits, mais globalement la trifonctionnalité n'a jamais fait complètement disparaître le mode de pensée antérieur à la conquête de ces peuples, ainsi que les figures du double qui y sont attachées. Ces dernières vont connaître une évolution, qui suivra l'émergence de la pensée dualiste. Par exemple la Crète conserve davantage son héritage anatolien naturiste et encore peu anthropomorphisé (notamment dans la figure de la Grande Mère), alors que la Grèce mycénienne va opérer un syncrétisme entre traditions méditerranéennes et apport indo-européen (notamment dans la figure de Zeus). Les dieux conceptualisés des trois fonctions étaient « contaminés » par les dieux et les monstres d'un passé encore plus lointain.

> « Au total, la trifonctionnalité est le fruit d'un gigantesque effort de la pensée pour comprendre et organiser l'imaginaire/la réalité par élaboration d'une classification, d'une typologie. Mais elle ne peut survivre qu'en s'adaptant, qu'en récupérant partiellement des idéologies plus anciennes avec lesquelles elle a des relations d'intersection (comme la théologie de la fécondité/fertilité) ou d'inclusion (comme celle des Géants)[659]. »

Par exemple, on retrouve à Mycènes un panthéon mixte, avec une part importante pour des noms crétois (hérités de la religion du Néolithique), c'est-à-dire non-grecs, et des correspondances dans les figures du double, comme les *Wanassoi*, les deux reines, une déesse-mère, la *Sito Potinija*, « Dame du blé » et sa fille, correspondant à Déméter et Coré.[660] Ce syncrétisme s'explique par le fait que les migrateurs grecs étaient des paysans et des pasteurs. Même s'ils s'adaptent à des formes de cultures particulières, comme l'olivier et le figuier, une religion de la fécondité/fertilité est très bien adaptée à leurs besoins.

La période suivante, dite des « Âges sombres » (1200-800 avant JC), voit la disparition brutale des cités mycéniennes, la dépopulation, le recul de la vie religieuse et la colonisation

[659] Lévêque, 1970, p 178.
[660] Ibid. p 203.

progressive de la Grèce par les Doriens. Pendant quatre siècles, s'établit un recul des influences indo-européennes et notamment de la trifonctionnalité, qui n'organise plus la société comme avant. Seule la figure d'un Zeus patriarcal subsiste, car il s'accorde bien avec les communautés des âges sombres. De nouveaux cultes apparaissent, d'origine asiatique, comme Apollon[661] et Aphrodite, qui s'imposent au détriment des Grandes Mères. Cependant, ils se rattachent tous les deux aux cultes de la fécondité/fertilité et renforcent la teneur méditerranéenne de la religion grecque, déjà si fortement marquée depuis le syncrétisme créto-mycénien.

*- L'invention de la Cité : une puissance aspiration rationaliste*

L'émergence des cités au début du VIII[ème] siècle avant JC marque l'avènement d'un monde nouveau, une période de développement rapide et brillant. Gernet souligne que cette société nouvelle va simultanément connaître un attrait fort vers une religion de plus en plus tournée vers l'invisible et l'idéalisme (orphisme, pythagorisme) et un développement économique (symbolisé par la monnaie) et commercial très rationnel. La crise religieuse a marqué la cité dès sa naissance. Mais cette dernière a immédiatement été « domestiquée » par le pouvoir politique qui l'a unifiée, encadrée, et contrôlée. Ainsi, elle répondait à la grande angoisse de dissolution sociale, consécutive aux « Âges sombres ». À cette inquiétude répond la loi, religieuse et sociale, accompagnée du retour de l'écriture, parfois perdue pendant la période précédente[662]. Très tôt, religion et monnaie sont associées, les sanctuaires ayant joué un rôle capital dans la création de monnaie. La religion participe à la volonté d'unité et d'unification de la nation. Les dieux se présentent eux-mêmes comme des unités souveraines, dont Zeus ou Héra sont des spécifications locales. L'état est pris en main par les aristocrates qui monopolisent le pouvoir et le territoire foncier. Cette nouvelle structuration sociale se situe dans la suite des traditions des migrateurs indo-européens, toujours vivantes dans le

[661] Gernet précise à propos de l'Apollon de Delphes : « En fait, sous le nom de l'Apollon de Delphes ou Apollon Pythien, un culte s'est développé qui a bien pu avoir des antécédents égéens, subir des influences orientales, et recevoir quelque chose des Nordiques envahisseurs. La tradition la plus significative, c'est peut-être celle qui non seulement fait venir Apollon de la Crète, mais rapporte qu'il eut recours à des prêtres crétois pour expier le meurtre du serpent Python : il y aurait là l'indice d'une tradition égéenne de rites purificatoires qui se serait perpétuée à Delphes. » (Gernet 1970, p 178).

[662] Françoise Létoublon, rappelle que le passage d'une société fondée sur l'oralité (utilisant la parole et l'oreille) à une société de l'écriture (utilisant une appréhension visuelle du monde) entraîne la modification de la façon de penser de cette société, en l'occurrence le passage d'une pensée holiste, à une pensée dualiste (cf. Létoublon, 2009). Florence Dupont développe une idée à la suite de Detienne qui met en avant la capacité des hommes de l'Antiquité à faire coexister leurs « deux têtes » c'est-à-dire une pensée holiste et une pensée dualiste en même temps : Grecs et Romains ont toujours utilisé simultanément oral et écrit (Dupont, 1994). L'écrit n'a pas « remplacé » l'oral, puisqu'il a succédé à une période où c'est « l'oral » qui a remplacé l'écrit, qui, lui, s'est perdu…

mental collectif. Cette organisation était inconnue des monarchies mycéniennes comme des royaumes « homériques » (entre 1000 et 800 avant JC). Elle se construit sur la base de groupes emboîtés « famille mononucléaire, *génos* (grande « famille » patriarcale), phratrie (fraternité), tribu, cité. Ce système tribal - que l'on retrouve, - *mutatis mutandis* -, dans la Rome des premiers siècles -[663], permet à chaque citoyen, noble et non noble, d'avoir sa place bien définie dans la cité à partir de sa seule appartenance à une cellule de base, ce qui renforce considérablement le sentiment communautaire et assure au mieux le bon fonctionnement hiérarchique qu'il cautionne et justifie. »[664] On a donc ici un mélange complexe : une structure communautaire holiste (organisée autour d'un noyau) et en même temps une organisation qui dépasse le stade de la tribu pour entrer dans celui de la cité, dont les règles sociales et économiques basculent du côté du dualisme. Le passage du Bronze au Fer entraîne une accélération des pratiques guerrières et une militarisation de la société, dominée par des chefs de guerre nobles. Le nom même de *polis* est attesté dans d'autres langues indo-européennes avec le sens de « citadelle », « hauteur fortifiée », et ce n'est qu'en grec qu'il s'est spécifié dans le sens de « cité-Etat ». Cette puissante aspiration rationaliste se retrouve également dans la religion. Elle entraînera nous le verrons plus tard une véritable rupture dans les figures du double. En effet, les dieux primordiaux, ceux des premières générations, sont abandonnés, et le Panthéon commence avec les six enfants de Cronos, les trois frères (Poséidon, Hadès et Zeus) et les trois sœurs (Héra, Hestia et Déméter). On reconnaît les catégories divines dont nous avons vu les archétypes au Néolithique, dominées par la grande figure masculine indo-européenne de Zeus.

> « On est dans la suite directe des religions naturistes de la Pierre et du Bronze, mais du trifonctionnalisme éclaté indo-européen subsiste l'écrasante prépotence de Zeus. Ce qui est peut-être nouveau aussi, c'est une tendance à interpréter le sacré des vieux mythes par une transposition sur le plan très humain des rapports interpersonnels. Et le mythe se transforme alors en chronique amoureuse, presque en fait divers[665]. »

[663] C'est nous qui soulignons. Nous renvoyons aux travaux de Terrenato et Keay, 2009, et de Leroux, 2004. Ils soulignent l'importance des élites locales dans les provinces italiennes face au pouvoir de Rome. Les structures « tribales » de province, dominées par des aristocrates capables de faire taire leurs rivalités séculaires afin de mieux « négocier » avec Rome, tout en adoptant à leur manière le système d'organisation global qui leur était imposé (la « romanisation ») auraient joué un rôle bien plus important qu'on ne le pense et contribué à un « métissage » culturel harmonieux.
[664] Lévêque, 1997, p 246.
[665] Lévêque, 1997, p 256.

Ainsi, à travers la religion archaïque grecque, on constate un effort constant de rationalisation d'une matière religieuse trop riche des siècles passés. Il faut mettre de l'ordre dans toute cette matière foisonnante et dangereuse, et surtout il faut la mettre au service du pouvoir. D'où un équilibre subtil entre la conservation de vieux cultes agraires, tout en en transposant le contrôle aux élites, afin de mieux faire accepter au peuple les inégalités sociales.

> « Dès lors, les nobles contrôlent un processus dont l'analyse paraît assez claire : adapter la religion héritée et, par une série de glissements et de bricolages, voire par une mutation importante, mais progressive, comme la création des cultes poliades, l'ajuster aux nécessités nouvelles dans le cadre de la cité, d'une cité qu'ils dominent. D'où le sens d'une évolution qui privilégie les vieux dieux topiques comme dieux de la communauté nouvelle en voie de gestation, seuls capables d'en assurer la sauvegarde et la prospérité, et qui accroît le prestige des nobles au sein de la cité, parce qu'ils sont les seuls ministres des cultes poliades et que l'essor des cultes héroïques œuvre en leur faveur[666]. »

Ainsi, dès les origines, et alors même qu'on observe une émergence du dualisme véhiculé par la pensée indo-européenne, on constate qu'une coexistence entre holisme (dans le cadre duquel nous allons nous pencher sur le cas de la pensée chamanique) et dualisme est possible, du fait d'un métissage très précoce entre des peuples différents dont les populations et les courants spirituels ont fusionné au cours des siècles.

[666] Ibid. p 278.

### C. *La coexistence entre holisme et dualisme*

#### - *La pensée « métisse » indo-européenne*

Tout d'abord, il est important de considérer la pensée indo-européenne comme un mode de fonctionnement complexe. Constitués de peuples très divers, originaires d'Europe tempérée et d'Europe du Nord, les peuples indo-européens étaient originellement des chasseurs et des pêcheurs, avant de devenir les grands guerriers que nous connaissons, notamment par les mythes. Or, nous venons d'établir précédemment qu'au Paléolithique, le système de pensée dominant était un système de type holiste, en fusion avec la nature et dont certaines caractéristiques peuvent s'apparenter à une pensée de type chamanique[667]. Lors de la « révolution néolithique », nous l'avons vu, l'avènement de l'agriculture, de l'élevage et d'une certaine forme de technologie font évoluer les mentalités très lentement et permettent l'émergence d'une conception de la communauté fondée sur l'élitisme des hommes possédant les pouvoirs religieux, de type indo-européen, tout en conservant les conceptions religieuses, relevant davantage d'un système holiste. La fusion s'opère très tôt[668]. De plus, lors des déplacements des peuples indo-européens du nord vers le sud de l'Europe, ces derniers absorbent certains cultes et divinités des peuples envahis sans chercher à les détruire, alors même que leur mode de fonctionnement de type holiste et chamanique est très éloigné du leur. Vraisemblablement, les pratiques liées à la magie sembleraient être un héritage des peuples colonisés par les Indo-européens.[669] Elles se sont cependant remarquablement bien intégrées à la culture indo-européenne de la connaissance cosmique du cycle de la nature.

---

[667] Voir à ce sujet Clottes et Williams, 1996, défendant l'idée que le comportement des hommes de la préhistoire était sûrement majoritairement de type chamanique, même si cela n'excluait pas une part d'esprit rationnel, notamment en ce qui concerne la fabrication d'outils et l'impératif de survie du groupe.

[668] Ce fut l'erreur de A. Piganiol que de systématiser une séparation entre indo-européens et méditerranéens. Voir Piganiol, 1916.

[669] Pour plus de clarté, cf. Eliade, 1968, qui définit ce « phénomène religieux sibérien et central-asiatique » complexe, comme une « expérience *extatique* » que l'on peut retrouver en Amérique du Nord, en Indonésie, en Océanie et ailleurs ». Il précise-et c'est important pour notre propos- « généralement, le chamanisme coexiste avec d'autres formes de magie et de religion » (p 22.) L'extase chamanique est très spécifique : c'est « une *transe*, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales » (p 23.) Le chaman peut pratiquer le vol magique (lévitation), l'ascension au Ciel, la descente aux Enfers, la maîtrise du feu. Selon Eliade, un chaman, « être humain, réussit à communiquer avec les morts, les « démons » et les « esprits de la Nature », *sans pour autant se transformer en leur instrument*. » (Ibid.). Les chamans, au moyen de leurs transes sont des êtres *élus* qui *guérissent, accompagnent les morts* au « royaume des ombres » et servent de *médiateur* entre les dieux et les hommes. L'extase n'est que l'expérience concrète de la mort rituelle, ou du dépassement de la condition humaine profane. [c'est nous qui soulignons].

« Mais on ne le répétera jamais assez : il n'y a aucune chance de retrouver, où que ce soit dans le monde ou dans l'histoire, un phénomène religieux « pur » et parfaitement « originaire » [...] Il est presque certain qu'une partie au moins des croyances magico-religieuses de l'humanité prélithique s'est conservée dans les conceptions religieuses et les mythologies ultérieures. Mais il est également fort probable que cet héritage spirituel de l'époque prélithique n'a cessé de subir des modifications, à la suite de nombreux contacts culturels entre les populations pré et proto-historiques. […] Mais aucune religion n'est entièrement « nouvelle », aucun message religieux n'abolit entièrement le passé ; il s'agit plutôt de refonte, de renouvellement, de revalorisation, d'intégration des éléments - et des plus essentiels ! - d'une tradition religieuse immémoriale[670]. »

C'est pourquoi Eliade constate qu'il y a des traces de pratiques chamaniques chez les Indo-Européens. Selon lui, on ne peut pas parler de « chamanisme indo-européen, dans le sens où l'on parle du chamanisme altaïque ou sibérien ».[671] Il s'agit davantage de « traits chamaniques », si l'on prend « chamanisme » par rapport à ses thèmes essentiels : « l'ascension au ciel, la descente aux Enfers afin de ramener l'âme du malade ou conduire les trépassés, l'évocation et l'incorporation des « esprits » pour pouvoir entreprendre le voyage extatique, la maîtrise du feu ».[672] De telles traces subsistent chez presque tous les peuples indo-européens. Mais ce n'est pas pour autant que ces religions indo-européennes peuvent être considérées comme dominées par le chamanisme ou comme ayant une structure chamanique.[673]Dans la société trifonctionnelle mise en lumière par Dumézil, la réorganisation de l'ensemble de la vie magico-religieuse tend à limiter les pouvoirs chamaniques : non seulement ils se retrouvent groupés autour de la figure mythique du Souverain terrible, mais ils sont associés à d'autres pouvoirs et d'autres prestiges magico-religieux (la magie des guerriers, les techniques de l'extase en relation avec les Grandes Déesses Mères et la mystique agricole).

« Ils n'étaient plus les seuls à mettre en œuvre les techniques de l'extase et à dominer idéologiquement l'horizon entier de la spiritualité tribale[674]. »

[670] Eliade, 1968, p 27.
[671] Ibid. p 296.
[672] Ibid. p 296.
[673] Ibid. p 297. « Nous ne croyons pas qu'on puisse déceler la dominante de la vie magico-religieuse des Indo-Européens dans le chamanisme », Ibid. p 298. Nous avons fait le même constat concernant la mythologie mélanésienne, où subsistent des traces chamaniques, sans qu'on puisse qualifier cette pensée de chamanique stricto sensu (voir première partie).
[674] Ibid. p 299.

Si l'on ajoute à la pensée chamanique et à la pensée holiste héritée du Paléolithique, les apports « des civilisations orientales et méditerranéennes, de type agraire et urbain[675] » d'origine proche-orientale, on aboutit à un formidable métissage de pensées holistes qui constituent une part non négligeable de la religion indo-européenne[676].

Pour montrer ce syncrétisme, nous allons rapidement prendre l'exemple de la pratique de la décapitation[677] chez les Celtes. Nous avons développé dans notre première partie l'importance de cette pratique chez les Mélanésiens, notamment dans la figure du double qu'elle engendre. Nous retrouvons ici des caractéristiques qu'il est intéressant de souligner. Toute une partie de la pensée celtique est à rattacher à une pensée holiste et chamanique, notamment dans l'harmonie complète qu'elle présente entre l'homme et la nature. Le dieu celte Cernunnos, mi-homme mi-animal, dieu magicien, maître des animaux, dieu de lumière et de fertilité, est clairement proche des cultes néolithiques. C'est un dieu double, homme et cerf, qui ne possède qu'un œil et un pied. Les peuples indo-européens ont adapté ce dieu cerf à leurs croyances en le transformant en divinité initiatique[678]. À l'automne, le cerf perd ses bois, ce qui revient à une décapitation symbolique. Chez les Celtes, la décapitation revient à ôter le feu intérieur à un guerrier prisonnier en lui tranchant la tête, comme Cernunnos. La tête coupée devenait l'image du rayonnement solaire, elle était sacrée et son statut dépassait largement le simple trophée. Tite-Live en témoigne :

> « L. Postumius, consul désigné, avait péri dans la Gaule cisalpine avec toutes ses troupes (…) Les dépouilles et la tête coupée de ce général furent portées en triomphe par les Boïens dans le temple le plus respecté de leur nation ; puis la tête fut vidée et, selon l'usage de ces peuples, le crâne, orné d'un cercle d'or [un torque ?], leur servit de vase sacré pour offrir des libations dans les fêtes. Ce fut aussi la coupe des pontifes et des prêtres du temple[679]. »

---

[675] Eliade, 1968, p 299.

[676] Dodds utilise l'expression « conglomérat hérité » pour désigner les « apports de mouvements religieux successifs », en précisant que « la métaphore géologique est heureuse, car la croissance religieuse est géologique et son principe, dans l'ensemble et avec des exceptions, est *l'agglomération* plutôt que la substitution. », in « Rationalisme et réaction à l'époque classique », Dodds, 1965, p 175.

[677] Pour Eliade, le motif de la décapitation est à relier au thème du morcellement du corps, suivi d'un renouvellement des organes intérieurs et des viscères (résurrection), c'est-à-dire à l'une des étapes des expériences initiatiques extatiques (morcellement, ascension au Ciel et dialogue avec les dieux, descente aux Enfers et entretien avec les esprits des chamanes morts, révélation des secrets du métier), p 45. Souvent, l'initié, après avoir été décapité et morcelé, est mangé par les esprits (p 52). On retrouve le thème de la décapitation initiatique chez les Aborigènes d'Australie (p 54).

[678] Nous remarquons au passage que cette divinité n'est pas d'origine indo-européenne, mais qu'elle a cherché à s'adapter à cette pensée, car elle totalise les trois fonctions et les transcende : c'est un dieu guerrier (première fonction), un chef détenteur du savoir et du pouvoir magico-religieux (deuxième fonction) et un dieu primordial qui commande à la nature (troisième fonction).

[679] Tite Live, *Histoire romaine*, XXIII, 24.

Dans le chamanisme d'Europe du Nord, le cerf, animal psychopompe et guideur d'âmes, est un double[680] du chaman : « non seulement l'animal-protecteur permet-il au chaman de se métamorphoser, mais il est en quelque sorte son « double », son alter ego. Ce dernier est une des « âmes » du chaman, l'« âme sous une forme animale » ou plus exactement, l' « âme-vie »[681]. Dans certains récits de Sibérie, lors d'une cérémonie de guérison, un chamane samoyède, de nuit, sous sa tente, se met en transe au son d'un tambour[682] (il peut être revêtu d'une peau de renne). Son âme « quitte » son corps. À ce moment-là, sa tête vole, se sépare de son corps et continue à chanter toute la nuit [683]. Le chaman ordonne qu'on lui « recolle » la tête et réintègre finalement son corps.[684] Dans un conte Enet, *Le demi-vieillard*, un chasseur qui dormait en permanence (figure du chamane), voit apparaître en songe un vieillard qui n'a qu'une jambe, un bras, un demi-corps et une demi-tête. Ce dernier le décapite et place sa tête sur un bâton de fer, ce qui lui permet de contempler le spectacle de sa propre dissection. Trois fois transpercé d'une lance et deux fois ressuscité, le chasseur est finalement dévoré par les loups. Puis le demi-vieillard récupère ses os et reconstitue l'élu, devenu chamane après avoir parcouru les trois mondes, supérieur, réel et souterrain.[685] Dans un contexte indo-européen, le chamane deviendra un initiateur guerrier, et l'initiation sera placée sous le signe d'un animal. Elle sera obligatoirement placée sous le signe du dédoublement (provoqué par une transe ou un sommeil chamanique), de la désincarnation et du voyage d'un corps à l'autre, ou d'un monde à l'autre. Ce dédoublement est marqué par l'épreuve de la décapitation qui oblige

[680] Le double animal dans le chamanisme s'apparente à un esprit auxiliaire de forme animale : serpent, loup, ours, renne, poisson, tigre. Cet esprit joue un rôle important dans le préambule de la séance chamanique, c'est-à-dire dans la préparation du voyage extatique aux cieux ou aux Enfers. Le chamane mime l'animal par ses mouvements, ses cris, ce qui lui permet de prendre possession de son esprit auxiliaire : « c'est lui qui *se transforme* en animal, de même qu'il obtient un résultat semblable en mettant un masque d'animal, ou, encore, on pourrait parler d'une nouvelle identité du chamane, qui devient animal-esprit, et « parle », chante ou vole comme les animaux et les oiseaux. […] Presque tous les animaux ont été conçus, dès les temps les plus reculés, soit comme des psychopompes qui accompagnent les âmes dans l'au-delà, soit également comme la nouvelle forme du décédé. Qu'il soit l'« ancêtre » ou le « maître de l'initiation », l'animal symbolise une liaison réelle et directe avec l'au-delà. Dans un nombre considérable de mythes et de légendes du monde entier, le héros est transporté dans l'au-delà par un animal. C'est toujours un animal qui porte le néophyte sur son dos vers la brousse (l'Enfer), ou le tient dans ses mâchoires, ou l'engloutit pour le tuer et le ressusciter. Enfin il faut tenir compte de la solidarité mystique entre l'homme et l'animal, qui constitue une note dominante dans la religion des paléo-chasseurs. Du fait de cette solidarité, certains êtres humains sont capables de se transformer en animaux, de comprendre leur langue ou de partager leur prescience et leurs pouvoirs occultes. Chaque fois qu'un chaman arrive à participer au mode d'être des animaux, il rétablit, en quelques sortes, la situation qui existait *in illo tempore*, dans les temps mythiques, lorsque la rupture entre l'homme et l'animal n'était pas encore consommée ». (Eliade, 1968, p 89).

[681] Ibid. p 90.

[682] Le tambour chamanique est assimilé symboliquement par son bois, à l'arbre chamanique à multiples échelons sur lequel le chaman grimpe au Ciel. Il lui permet de voler dans les airs, d'appeler et d'emprisonner les esprits, et son tambourinement provoque la concentration nécessaire à l'extase. Ibid. p 145.

[683] On pense au mythe grec d'Orphée.

[684] Boyer et Lot-Falk, 1974, p 616.

[685] Ibid. p 316.

l'initié à contempler et à subir la destruction de son corps humain, puis sa reconstruction, pour finalement le réintégrer sous une nouvelle forme. La décapitation dans ce processus permet la circulation de l'énergie. La personne décapitée participe donc à un vaste processus positif, un cycle placé sous le signe de la guérison, de la protection et de la fertilité.

L'exemple des Celtes nous éclaire sur la possibilité pour un peuple indo-européen, malgré une forte organisation marquée par la trifonctionnalité dumézilienne, de conserver des traces de pensée holiste (sous toutes ses formes, y compris chamaniques) dans certains aspects de sa pensée, et cela sans aucun conflit. Ce type de pensée métisse va engendrer des figures de doubles fort complexes. Nous venons de voir que les doubles animaux, héritiers d'une pensée holiste elle-même métisse, restent très importants. Avec l'organisation trifonctionnelle indo-européenne, d'autres formes de doubles vont émerger et s'ajouter aux autres, des figures davantage associées à des héros fondateurs, liés par leur destin mais irrémédiablement marqués du sceau de la séparation.

- *Pensée holiste et philosophie*

Marcel Detienne, dans *L'Invention de la mythologie*[686], dénonce ce qu'il appelle un « scandale »[687]. Au XIXe siècle, à la suite du philosophe Hegel, la Grèce antique est reconnue comme la terre natale du rationalisme, et, en raison de ce « privilège », l'« homme cultivé d'Europe » exige qu'elle soit purgée de toute pensée mythique qui n'irait pas dans le sens du « miracle grec » :

> « À l'aube du XIXe siècle, le Grec n'a plus le droit à l'erreur ni aux sottises : né sur la terre où surgit la conscience de soi, où se forme l'univers spirituel qui est encore le nôtre (et Husserl parlera ainsi un siècle après Hegel), l'homme grec est porteur de la Raison. Dès lors que l'on se met à soupçonner que le garant de la rationalité nouvelle parle dans sa mythologie le langage typique d'un « esprit frappé temporairement de démence », le scandale éclate. On est dans un état de scandale[688]. »

Ainsi, imaginer les Grecs de l'Antiquité comme ces hommes pleins d'équilibre et de raison qu'on nous présente habituellement, est une reconstruction des penseurs du XIXe siècle. Or, ce serait une vision extrêmement limitée et fausse, car, nous l'avons vu, ils étaient

[686]Detienne, 1981.
[687] Ibid. p 27, 28.
[688] Ibid. p 28.

aussi les héritiers d'une pensée métisse holiste très complexe, et encore dominante chez le peuple. Notre société occidentale rationaliste projette a posteriori sur la Grèce une image idéale car elle recherche un modèle. La philosophie grecque n'a pas du tout rompu ses liens avec la tradition holiste. Certes, elle a vu l'émergence d'un phénomène nouveau, la Raison, mais ce dernier n'a pas fait table rase : l'esprit a remplacé le corps, mais la structure mentale reste la même. Detienne en veut pour preuve que *mûthos* et *logos* sont restés synonymes tout au long du VIe siècle et même une partie du Ve siècle[689]. Ce n'est qu'à ce moment-là que *logos* prit le sens de « raison », mais sans pour autant vouloir remplacer le « mythe ».

> « Le savoir des philosophes, depuis Xénophane, vers 530, jusqu'à Empédocle, autour de 450, inflige un démenti continu à la rumeur de nos contemporains qui prêtent à la « pensée rationnelle » le projet d'abolir une autre forme de pensée dont l'instrument serait le « mythe », au sens de récit sacré ou de discours sur les dieux[690]. »

Si l'on observe une dissociation des deux éléments, la structure mentale reste la même et ils cohabitent fort bien. Cette dissociation est le fruit d'une lente évolution et du croisement de plusieurs facteurs, entre le VIIe et le Ve siècle avant JC. Elle marque l'émergence d'une pensée rationaliste en Grèce. D'après Detienne, plusieurs explications ont été avancées : George Thompson pense que le facteur déterminant de la mutation intellectuelle du mythe à la raison et à la philosophie est l'invention de la monnaie, la pratique des marchands,[691] la découverte de l'économique. Cette idée est partagée par Angelo Procopiou :

> « À partir du VIIIe siècle, se manifestèrent dans les villes côtières de l'Attique les débuts d'une activité commerciale et maritime qui devait donner naissance à Athènes, à une nouvelle classe sociale. Cette classe tirait sa fortune non de la terre, mais des profits que lui valaient ses entreprises commerciales. Elle basa de plus sa puissance sur l'argent. Au cours du VIIe siècle, cette classe s'organisa politiquement et put ainsi obliger l'aristocratie terrienne à faire des concessions[692]. »

Procopiou rejoint ainsi J.-P. Vernant[693], pour qui l'élément capital dans l'avènement de la pensée positive, c'est le politique, « quand la cité grecque invente les règles d'un jeu

[689] Detienne, 1981, p 93.
[690] Ibid. p 94.
[691] Ibid. p 218.
[692] Procopiou, 1965, p 77.
[693] Vernant Jean-Pierre, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », dans Vernant 1985, p 290.

intellectuel dont la rationalité nouvelle reçoit ses principes fondamentaux. »[694] Ainsi donc, cette nouvelle classe de troisième fonction dumézilienne, composée de marchands et de politiques issus de cette classe, allait peu à peu créer la démocratie sans remettre en question les données de la culture et de la pensée religieuse et mythique. Elle va sur cette structure élaborer un nouveau mode de pensée, la philosophie, dégagée des mythes. Ces bourgeois marchands, intégrés par l'argent à la caste des nobles propriétaires terriens, conservent la tripartition indo-européenne. La démocratie respectait les structures ancestrales, tout en s'appuyant sur l'argent. La pensée philosophique peut désormais se dégager.

Mais cette nouvelle pensée reste profondément marquée par la pensée holiste. Contrairement à ce que nous suggère notre pensée moderne, intégrer un système holiste irrationnel, formé de la fusion de nombreux autres systèmes issus d'horizons géographiques divers à un nouveau processus de pensée original et rationnel est possible. C'est ce que Gernet remarque :

> « Les écoles proprement philosophiques ne se sont pas constituées sans accommoder l'idée ancienne à leur nature nouvelle. Elles ont pu, comme les sectes mystiques et sur un plan différent, mais parallèle, utiliser un matériel d'idées qui dérivaient des mystères dionysiaques et qui étaient, pour partie sans doute, d'origine étrangère. […] Le propre de la pensée grecque, c'est qu'ayant reçu, soit d'un héritage national, soit d'importations étrangères, une certaine tradition religieuse, elle l'a très rapidement adaptée, très rapidement infléchie vers un rationalisme inédit et inattendu[695]. »

Gernet va plus loin et établit un lien très fort entre la pensée religieuse archaïque et la philosophie présocratique :

> « Les attaches ne manquent pas entre la philosophie et la mystique et, chez un Héraclite ou un Empédocle, l'enseignement prend parfois l'allure d'une révélation [...] Une image importante qui a rapport au salut individuel est celle de l'ascension au ciel, qui, avant d'être exploitée par Platon, est déjà indiquée par Parménide, et qui a également des affinités orientales. La double voie d'Héraclite - ce chemin d'en haut » et ce « chemin d'en bas » - rappelle la conception hindoue des « deux chemins », des dieux et des morts[696]. »

[694] Detienne, 1981, p 218.
[695] Gernet, 1932, p 315.
[696] Gernet, 1932, p 126.

Les « deux chemins » rappellent fortement le thème du voyage chamanique, hypothèse avancée par E. R Dodds, dans son chapitre « Les chamans grecs et les origines du puritanisme »[697] Ce dernier pense que « Platon effectua en somme une hybridation de la tradition du rationalisme grec avec des idées magico-religieuses dont les origines les plus lointaines remontent à la culture chamanique septentrionale. »[698]

L'orphisme[699] (considéré comme une première étape sur le chemin de la philosophie) et les cultes à Mystères sont souvent cités comme des éléments importants à l'origine de la philosophie. Les fidèles de ces sectes tentaient d'élaborer une explication de l'univers qui leur permettrait de se concevoir en son sein en tant qu'individus. Il s'agissait de dépasser (tout en la conservant) la simple intégration dans le cadre socio-religieux du peuple grec dans son ensemble.

Parmi les Présocratiques, les Ioniens gardèrent un discours abstrait, une conception cosmologique, tout en les dégageant des mythes. Thalès de Milet cherche des causes naturelles et non surnaturelles ou mythiques. Il n'est cependant pas matérialiste car tout « est plein de dieux »[700]. Ainsi, la terminologie employée reste plus proche de la construction mythique que de la théorie scientifique, car elle ne met en place aucune expérimentation. Pas de rupture encore entre le *logos* et le *muthos*. Puis Anaxagore de Clazomènes[701] enrichit le *logos* (discours) du *nous* (Intelligence), dérivé de *l'apeiron* ou *infini* (ou *indéfini* selon Nietzsche) d'Anaximandre[702]. Par conséquent, la philosophie se dégage de la physique. Avec Socrate, le *nous* prendra le sens de « Raison » et quittera le domaine de la pensée cosmologique pour se replier sur la relation de l'homme au monde. Parménide d'Elée[703] est à l'origine de la notion d'Être (assez similaire au *nous* d'Anaxagore) fondement de sa réflexion philosophique et sépare le savoir de la connaissance empirique. Socrate reprendra la notion d'Être et l'associera à l'idée de vérité absolue derrière les apparences. Enfin, Héraclite, s'inspirant d'Anaximène de Milet[704], intègre le mouvement, donc le devenir dans la

[697] Dodds, 1965, p 141.
[698] Ibid. « Platon et l'âme irrationnelle » p 202.
[699] Nombreux sont les thèmes chamaniques associés au personnage d'Orphée : son voyage aux Enfers pour libérer l'âme d'Eurydice, son pouvoir de guérison et de divination, son goût pour la musique et son amour des animaux. Sa mort rappelle l'initiation chamanique : un corps éclaté, démembré, désincarné, dont la tête, indépendante, continue de chanter. Elle servit d'oracle par la suite, comme les crânes des chamans yukaghirs (Eliade, 1968, p 308). Dodds (1965, p 147) remarque que sa patrie est la Thrace, dont la religion conservait des éléments chamaniques forts (Eliade, 1968, p 307). L'orphisme « consiste dans une doctrine de la rédemption, fondée sur les idées de descendance divine, de chute et de migration des âmes. » (Gernet, 1932, p 317).
[700] Brun, 1968, p 17.
[701] Ibid. p 103.
[702] Ibid. p 20.
[703] Ibid. p 69.
[704] Brun, 1968, p 23.

philosophie. Dans un vaste mouvement circulaire, Héraclite explique que le feu[705], son principe primordial, sous l'effet du *logos* divin, engendre la mer vers le bas à travers l'air. De celle-ci naissent à nouveau la terre, le ciel et tout ce qu'ils contiennent. Le feu est donc ce d'où tout est issu et ce à quoi tout revient. Ce mouvement éternel vers la lumière (*dia*) sera essentiel pour Socrate dans l'élaboration de sa dialectique. Mais il fait également référence au voyage chamanique. Héraclite se situe à mi-chemin du chamanisme et de la dialectique. Un autre philosophe présocratique semble présenter un équilibre intéressant entre chamanisme et spéculation philosophique : c'est Empédocle d'Agrigente[706]. Il se présente lui-même comme « mage » « un vagabond exilé des dieux », qui se souvient de ses réincarnations successives. Il proclame : « Il n'y a pas de naissance pour aucune des choses mortelles ; il n'y a pas de fin par la mort funeste ; il y a seulement mélange et dissociation des composants du mélange. Quand les éléments mélangés viennent à la lumière du jour sous la forme d'un homme, ou d'une bête sauvage, ou d'une plante, ou d'un oiseau, alors on dit qu'il y a naissance ; quand ils se séparent, on emploie le mot de mort douloureuse.»[707] Son discours se réfère à l'essence chamanique de la philosophie, inspirée par la lumière des dieux. Selon lui, il n'y a pas de différence véritable entre les êtres, dans lesquels s'incarnent les âmes, les *daimônes*. Tous, vivants ou morts, sont baignés dans le cosmos. Là réside la vraie immortalité, la connaissance de la vérité de l'essence des êtres, qui est le monde-autre des philosophes. Pythagore, à son tour, possède un double visage, chamanique et rationnel :

> « Tout autant qu'un mathématicien et que le fondateur du déterminisme scientifique avec son fameux vers d'or « Les choses sont nombre », c'est un véritable prophète du dualisme de l'homme, de la nécessaire ascèse et des non moins nécessaires purifications à qui veut échapper au cycle endeuillé des renaissances : toutes assertions dont l'origine orphique est claire. Ce qui est important chez lui, c'est la croyance dans la possibilité de séparer l'âme du corps. Lui-même disait-on, a bénéficié d'une extase où son âme, libérée, a eu la révélation de l'harmonie des sphères, c'est-à-dire de l'ordre du cosmos exprimé par une musique, par le concert des sphères astrales. Cette séparation de l'âme s'obtient par un acte de volonté, certains disent par une tension du diaphragme, donc par une discipline voisine du yoga ou des pratiques des chamans[708]. »

[705] Ibid. p 52.
[706] Ibid. p 81.
[707] Empédocle, *De la nature*, 8-9.
[708] Lévêque, 1997, p 283, 284.

De son vivant, Pythagore se disait fils d'Apollon, faiseur de miracles, il racontait ses vies antérieures et affirmait pouvoir se déplacer instantanément. Son enseignement était secret et faisait l'objet d'une initiation. Son discours mêlait chamanisme et rationalité : tout en posant le principe dualiste de la séparation de l'âme et du corps[709] (qui sera reprise par Platon), Pythagore raconte que l'âme va se purifier dans l'Hadès avant de revenir sur la terre habiter un nouveau corps. [710]

Tous (Présocratiques et Pythagore) professent en plus que ces lois du Nombre, qui gouvernent le monde, sont invisibles, ce qui accentue le dualisme entre l'apparence et la vérité, dualisme qui va par la suite structurer l'histoire de la pensée. C'est le sens étymologique de *aléthéia*, la vérité : *a-létheia* = ce qui ne relève pas de *léthé*, « l'oubli », donc : ce qui échappe au monde sublunaire de l'agitation, du désordre et de l'oubli. Ceci explique aussi l'importance, pour les Pythagoriciens, d'un enseignement secret de type initiatique : les choses cachées doivent être communiquées dans le cadre d'un enseignement lui-même réservé à des initiés. Ceci explique enfin que la pensée de Pythagore ne soit plus tout à fait une religion, mais pas vraiment une philosophie, ni une science : elle est aux marges des trois.

À ce stade, on peut dire que *logos* (savoir) et *muthos* (religion) sont distingués. Les Présocratiques ne sont plus des chamans indo-européens au sens strict, c'est-à-dire des esprits religieux. Cependant, même si leur langage diffère, leur démarche reste semblable à celle des devins, car l'homme demeure soumis au cosmos. Socrate permettra de séparer physique et philosophie. Son savoir se veut expérimental, vécu, comme celui des chamans dont il reprend la méthode, mais il se situe sur le plan du *logos*, de la spéculation rationnelle (*nous*) et non du *muthos*. Sa connaissance n'est plus une vision cosmologique comme celle des Présocratiques. Il fait la synthèse entre le chamanisme pour la méthode et les cosmologues pour le discours, en distinguant *muthos* et *logos* et en fondant son discours sur des notions strictement philosophiques, l'Être et la Raison. Il redéfinit enfin sa méthodologie à partir de l'homme.

Platon à son tour créera un nouveau système proprement philosophique, sans interférences d'éléments religieux, cosmiques ou physiques. Cependant, bien des éléments

[709] Il y a ici un point important à souligner : comme nous l'avons dit dans la première partie de ce travail, la personne dans la pensée holiste est conçue avant tout comme une relation et non comme un individu. Par conséquent, comment pourrait-on la réduire à son corps ? La personne ne se représente pas elle-même, comme nous le faisons en Occident, dans une identité abstraite, purement intérieure, elle ne vit et n'agit que dans ses multiples relations extérieures. Par conséquent, il ne peut y avoir séparation entre le corps et l'esprit, le corps n'existe pas en tant que tel pour un homme dualiste, puisque tout est esprit, même le corps. Depuis Pythagore et Platon, le corps est quelque chose de négatif, la prison de l'âme, qu'il délivre après sa mort et qui a besoin de se purifier. Le corps est une entité dégradée à laquelle il manque un principe essentiel ; il n'est qu'un pâle reflet de l'Être.

[710] Brun, 1968, p 25 à 42.

chamaniques subsistent[711], comme sa conception de l'Être, réalité cachée derrière le phénomène, reprise de Parménide mais inversée. Le philosophe, est le nouveau « religieux » de la société démocratique grecque, puisque c'est lui qui remplace le prêtre, détenteur autrefois du savoir suprême dans une société aristocratique. Indéniablement, la société grecque se dirige vers une certaine rationalisation, tout en conservant l'ancienne structure religieuse. Marc Aurèle définit le philosophe comme « une sorte de prêtre, un ministre des dieux. »[712] Pour Gernet et Boulanger,

> « La conception de cette vie est véritablement une conception religieuse : le philosophe s'écarte du monde sensible - et même, momentanément, de la cité réelle - dans une pensée de purification ; il vise, suivant une formule mystique ˜à se rendre semblable à Dieu ″ ; et, comme ceux qui recherchent la vérité sont nécessairement associés et ˜amis″, l'école philosophique est l'équivalent ou la transposition d'une société religieuse[713]. »

Platon, de temps à autre illustre ses dialogues par des images chamaniques, même s'il ne les utilise pas forcément dans un sens chamanique. Ces images constituent pour lui un imaginaire très fort, qui n'entre pas en contradiction avec sa pensée. Par exemple, on retrouve l'image de l'arbre, axe du monde, dans la *République*[714]. Er le Pamphilien[715], figure du chaman, décrit ses voyages et raconte comment : « s'étendant depuis le haut et à travers tout le ciel et toute la terre, une lumière droite comme une colonne, fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure (…) est le lien du ciel : comme ces armatures qui ceignent les flancs des trières, elle maintient l'assemblage de tout ce qu'il entraîne dans sa révolution. » Ici l'image de l'axe du monde permet à Platon d'expliciter l'idée d'une autre réalité, la vraie réalité, celle des Idées. De même, il va donner une définition de la dialectique dans la *République*, qui reprend l'imaginaire chamanique : « Lorsqu'un homme essaie, par la dialectique, sans l'aide d'aucun sens, mais au moyen de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose, et qu'il ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme de l'intelligible (…) Dis-nous donc quel est le caractère de la

[711] Gernet et Boulanger remarquent : « Dans le détail même, tel concept ou telle image dénonce la source -qu'au surplus Platon lui-même ne dissimule pas. L' « âme-tombeau », la « prairie » où se rassemblent les âmes et jusqu'au fleuve de cette prairie, les routes de « droite » et de « gauche », l'harmonie des Sphères, le personnage de la Nécessité qui préside au choix des existences, les durées qui rythment la destinée des âmes, tout cela a son doublet ou son doublet ou son équivalent dans une tradition bien définie : il n'est pas douteux que Platon a largement puisé à des enseignements du type orphico-pythagoricien. », (1932, p 320).
[712] Dodds, 1965, p 238.
[713] Gernet et Boulanger, 1932, p 319.
[714] Platon, *République*, 616, a-b.
[715] Er était sujet à des endormissements, classiques dans le chamanisme, qui lui révélaient des mondes autres.

puissance dialectique (…), et quels sont les chemins qu'elle suit, car ces chemins conduisent, apparemment, à un point où le voyageur trouve le repos des fatigues de la route et le terme de sa course. »[716] Platon nous expose des définitions de la démarche chamanique, mais limitée par la Raison à l'expérimentation de la connaissance du sensible. Mais le sensible n'est pas un savoir, il faut regarder au-delà de l'immédiateté des sensations, pour trouver la chose en soi, l'Idée[717]. Le voyage ne se situe plus dans d'autres mondes, il faut rester dans ce monde afin d'extraire l'essence du sensible, une sorte de chamanisme désincarné en quelque sorte, dont le but n'est plus d'atteindre le monde des esprits, mais le monde des Idées, des réalités vraies cachées derrière les apparences.

Le rapport que Platon établit entre la connaissance philosophique de l'Être et la connaissance chamanique s'illustre parfaitement dans le célèbre « mythe de la caverne », qui se rapproche de l'un des grands motifs du voyage chamanique : « Figure-toi, explique Socrate, des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière. »[718] Ces hommes sont enchaînés et ne peuvent regarder que le fond de la caverne, sur lequel se reflètent des ombres. Celles-ci sont les silhouettes de gens qui passent derrière les prisonniers, éclairés par un grand feu situé derrière eux. « Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers. – Ils nous ressemblent. » Socrate explique que nous croyons voir la réalité là où il n'y a que des reflets, des apparences. Si les images utilisées dans le mythe de la caverne sont chamaniques, Socrate s'en sert pour dénoncer l'illusion du chamanisme et des religions en général qui ne procèdent pas comme il faut pour atteindre la vérité. Si le but des chamans, comme de l'orphisme, qui consiste à voyager en descendant dans l'Hadès pour atteindre l'immortalité de l'âme, est valide, la conclusion est fausse. En effet, il faut utiliser la Raison, dont le siège est le plus élevé du corps, dans la tête. On ne parvient pas au savoir et à l'immortalité par les voyages chamaniques, dans le monde de la lumière divine comme la caverne de Zeus, ou celui de la mort éternelle dans l'Hadès. Pour les philosophes, cette prétendue immortalité n'est qu'illusion et superstition. La vérité ne s'acquiert que par la Raison.

La dialectique utilise un processus semblable au chamanisme dans le sens où elle fait accoucher la vérité à un esprit qui ne la voit pas, car cette vérité se situe dans un domaine invisible (finalement assez semblable à l'Esprit cosmique dans lequel les chamans s'immergent). Certes, il n'y a plus rien de commun entre le chaman et le philosophe. Pourtant, la structure de leur démarche demeure semblable, en ce sens où il s'agit d'aller rechercher la

[716]Platon, *République*, 532, a-c.
[717] Ibid. 476, c-d ; 484, c-d.
[718] Ibid. 514, a sq.

connaissance derrière le monde visible. C'est pour cette raison que le philosophe tend avec le temps à se substituer au devin, au prêtre.

*- Le « daimôn », figure du double*

L'émergence de la raison, et les bouleversements qui s'ensuivirent, eurent de fortes répercussions, nous le verrons, sur la façon dont l'individu se perçoit désormais dans l'univers. Petit à petit, la notion d'individualité tend à émerger, mais en prenant place à côté de la conception holiste traditionnelle qui percevait la personne dans un tout cohérent. Par conséquent, les figures du double évoluent également.

En effet, comme la figure du poète grec, l'aède, qui relève de l'imaginaire chamanique[719], le *daimôn* platonicien apparaît comme une figure du double hybride, entre chamanisme et philosophie. En lui, religion (*muthos*) et philosophie (*logos*) se distinguent mais restent compatibles l'un avec l'autre. Le *daimôn* apparaît comme un esprit tutélaire, qui transmet sa valeur à l'homme. Socrate lui-même se donne pour un inspiré, chargé par le dieu de Delphes (Apollon, le dieu savant, mais aussi une figure chamanique[720]) d'enseigner la sagesse (*sophia*).

Pour bien comprendre ce qu'est le *daimôn*, nous devons retourner à la conception de l'âme chez Platon. Revenons à la *République*, et à notre figure du chaman grec, Er le Pamphilien. Ce dernier, qui s'endormait souvent, assistait dans ses rêves au spectacle des âmes :

> « Il avait vu, disait-il, l'âme qui fut un jour celle d'Orphée choisir la vie d'un cygne, parce que, en haine du sexe qui lui avait donné la mort, elle ne voulait point naître d'une femme ; il avait vu l'âme de Thamyras choisir la vie d'un rossignol, un cygne échanger sa condition contre celle de l'homme, et d'autres animaux chanteurs faire de même. L'âme appelée la vingtième à choisir prit la vie d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui ne voulait plus renaître à l'état d'homme, n'ayant pas oublié le jugement des armes. La suivante était celle d'Agamemnon ; ayant elle aussi en aversion le genre humain, à cause de ses malheurs passés,

[719] Jean Pierre Vernant compare son inspiration à « une évocation d'un mort. Le privilège que Mnémosyne confère à l'aède est celui d'un contrat avec l'autre monde, la possibilité d'y entrer et d'en revenir librement. », in Vernant 1959, p 8.

[720] En effet, Apollon est réputé être arrivé du Nord et est censé se retirer périodiquement dans les contrées nordiques, notamment en Scythie, où le chamanisme est attesté. Il voyage dans les airs comme un chaman au moyen du symbole de la flèche, un des éléments les plus couramment utilisés par la symbolique chamanique, car il représente le « vol magique » (Eliade, 1968, p 306).

elle troqua sa condition contre celle d'un aigle (…) Enfin l'âme d'Ulysse[721], à qui le sort avait fixé le dernier rang s'avança pour choisir ; dépouillée de son ambition par le souvenir de ses fatigues passées, elle tourna longuement à la recherche de la condition tranquille d'un homme privé ; à peine elle en trouva une qui gisait dans un coin, dédaignée par les autres ; et quand elle l'aperçut, elle dit qu'elle n'eût point agi autrement si le sort l'avait appelée la première, et, joyeuse, elle la choisit (…) Lors donc que toutes les âmes eurent choisi leur vie, elles s'avancèrent vers Lachésis dans l'ordre qui leur avait été fixé par le sort. Celle-ci donna à chacune le *génie* qu'elle avait préféré, pour lui servir de gardien pendant l'existence et accomplir sa destinée[722]. »

Nous voyons clairement dans ce texte que chaque homme possède un génie, un gardien, correspondant à un animal. Ce sont leurs doubles, leurs esprits tutélaires, leurs *daimônes*. Ils sont l'image de leur mental, de leur valeur, de leur *ménos*. Ces esprits-animaux convoient donc également un *kudos* spécifique à chacun d'eux. Aux héros-guerriers correspondent l'aigle et le lion, tandis qu'à Orphée, seul le cygne chanteur peut convenir. C'est aussi l'animal attribut d'Apollon.

Dans le *Timée*, Platon distingue trois âmes, qui recoupent les trois fonctions. Dans la tête se trouve la Raison (première fonction), « entre le diaphragme et le cou »[723] se loge l'âme guerrière (deuxième fonction) et l'âme mortelle (troisième fonction) est placée dans le tronc. Comme Platon a remplacé le siège de la divination par la Raison, il est obligé de le situer autour du foie. Et c'est la nuit, quand la Raison dort, que la divination entre en action. Le savoir suprême est réservé aux seuls philosophes.

Quoi qu'il en soit, tous les hommes élus par les dieux ont un esprit, un *daimôn*, en accord avec leur *ménos*. Socrate l'appelle son « divin génie »[724]. Les philosophes semblent avoir un cygne ou un corbeau, associés à Apollon, comme *daimônes*. Socrate se pensait comme devin, au même titre qu'un chamane et possédait selon lui[725] une âme animale propre à son *ménos*, en l'occurrence le cygne d'Apollon, auquel il s'estimait soumis, comme un prêtre ou un aède. Toujours dans le *Phédon*[726], Socrate explique : « On dit en effet qu'après la

[721] Ajax, Agamemnon et Ulysse sont des guerriers. Dans la tradition chamanique, les guerriers ont reçu des dieux le *kûdos*, d'où dérivait la notion de *ménos*. Le *kûdos* est un don du Destin, des dieux, qui distinguent les hommes supérieurs, les savants et les héros, des autres hommes. Avant que Patrocle n'aille affronter Hector à sa place, Achille supplie Zeus : « Envoie-lui le *kûdos* et fortifie son cœur ! » (*Iliade*, 16, 241.) Le *kûdos* assure la victoire, mais il transmet le *ménos*, et en particulier le *ménos* violent du guerrier qui lui permet de se dépasser lui-même et de devenir un héros. C'est par le *ménos* que le guerrier entre dans cette fureur sacrée, sorte de transe chamanique qui le met sous la protection d'Apollon, dieu guerrier du savoir suprême.
[722] Platon, *République*, 620, a. C'est nous qui soulignons.
[723] Platon, *Timée*, 70, a.
[724] Platon, *Thééthète*, 151, a.
[725] Platon, *Phédon*, 84, e ss.
[726] Ibid. 108, a.

mort, le démon que le sort a attaché à chaque homme durant sa vie se met en devoir de le conduire dans un lieu où les morts sont rassemblés pour subir leur jugement, après quoi ils se rendent dans l'Hadès avec ce guide qui a mission d'emmener ceux d'ici-bas dans l'autre monde. » On retrouve beaucoup de points communs entre le *daimôn* et le double chamanique incarné dans l'esprit animal tutélaire qui emporte sur son dos l'esprit du chaman pendant son voyage. On remarque au passage la fonction psychopompe du *daimôn*. Mais, et c'est la grande nouveauté, le *daimôn* et l'âme sont distincts. L'âme a une place assignée à tel ou tel endroit du corps et est propre à chaque homme. Le *daimôn* est extérieur au corps, il est donné par les dieux. C'est la rencontre de l'âme et du *daimôn*/*kûdos* qui détermine la valeur de l'individu. Ainsi donc, le *daimôn* et la personne, l'être et son double, ne sont plus vraiment fusionnels. Le double « s'éloigne » de la personne dont il est le gardien, même s'il assure les mêmes fonctions que les doubles fusionnels chamaniques. Dans la *République*[727], Socrate prouve à Glaucon que l'âme est immortelle mais seulement grâce à la Raison qui lui révèle la vérité. Donc, seuls les hommes exceptionnels des deux fonctions supérieures, possédant le *kûdos*, et donc un *daimôn*, c'est-à-dire un double, sont immortels.

Ainsi, l'irruption de la troisième fonction dans la société grecque a provoqué une lente transformation de la pensée, qui, tout en conservant le système mental fonctionnel traditionnel, l'a adapté aux nouvelles valeurs des hommes de troisième fonction, le réalisme et la mesure[728]. Cependant, même si l'extraction de la Raison s'élevant par la déduction didactique vers l'Idée est construite sur le modèle de l'extase chamanique (mais désincarnée), les philosophes se méfient désormais du *muthos* et de la religion (sans les rejeter), car ils peuvent selon eux, déboucher sur la superstition. Mais ils ne remirent en question ni la conception chamanique de l'âme animale, ni la théorie des mondes qui en découle : Socrate fut le premier à revendiquer une âme supérieure identifiée avec le cygne, oiseau esprit du dieu de lumière Apollon. Cette séparation entre religion et philosophie entraîna également une séparation entre l'homme et le cosmos. Il n'était plus question de s'y immerger, comme le faisaient encore la plupart des présocratiques, et en particulier Empédocle. Il s'agit à présent de comprendre l'essence des choses, ce qui implique d'être à distance de la nature, donc

[727] Platon, *République*, 611, b-c.

[728] Pour les hommes de troisième fonction qu'étaient les philosophes, le but était de s'intégrer dans les fonctions supérieures. Ceux qui détenaient le pouvoir économique devaient détenir nécessairement la pensée. La philosophie devait donc supplanter le chamanisme et la religion : Socrate s'en prit aux devins, Platon relégua l'âme religieuse au foie et mit la Raison dans la tête. Par le mythe de la caverne, il sape les croyances dans les Mystères et l'Orphisme, jugées superstitieuses. Les philosophes finalement détrônent le savoir des fonctions supérieures pour se l'approprier.

d'être séparé d'elle[729]. Les philosophes opèrent un transfert du cosmos à l'homme et posent donc une question nouvelle, celle de sa propre condition. Ici s'esquisse l'émergence du dualisme et de la notion d'individu.

- *Christianisme et dualisme : le double distant*

La fin de l'Antiquité sera marquée par la montée en force du christianisme. Gernet et Boulanger soulignent que la fin de l'époque classique grecque vers le IV ème siècle avant JC a été marquée par une montée en puissance de l'individualisme, accompagnant la ruine de la cité et l'établissement de la domination macédonienne. Depuis les philosophes et le triomphe de la Raison, « l'individualisme a toujours été une tendance essentielle à l'âme grecque »[730], tout en conservant le cadre de la vie religieuse. La recherche d'une solution religieuse individuelle (et non plus collective) se développera de plus en plus et préparera le terrain au christianisme[731]. Les dieux de la religion officielle et des cultes civico-politiques sont discrédités, désormais, « la conscience individuelle peut chercher à son gré la satisfaction de ses besoins religieux »[732]. L'empire romain connaîtra la même évolution :

> « Le christianisme a bénéficié de toute l'évolution religieuse des trois derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne, sans être le résultat de cette évolution. Grâce à sa haute valeur spirituelle et morale, grâce à l'ardeur de sa propagande, grâce aussi à son invincible intransigeance, il est rapidement devenu la religion du monde gréco-romain. À l'hellénisme il doit surtout- outre une partie de sa langue religieuse et de son cérémonial- des idées, des sentiments, des principes de morale, dégagés par les philosophes, en opposition parfois avec les principes fondamentaux de l'organisation sociale et de la religion officielle[733]. »

L'empire romain d'Occident à partir du IVe siècle après JC, se retrouve fragilisé par des problèmes économiques (il devient compliqué de lever des impôts à cause des invasions barbares). Sans impôts, pas d'armée. La religion impériale officielle est remplacée dès 380

[729] Platon ne renonce pas cependant à l'unité des origines. Mais il l'intègre dans son dualisme : d'où le mythe de l'androgyne, qui nous ramène au double : deux moitiés séparées qui doivent se retrouver, se « réconcilier » pour retrouver l'unité. Toutefois (et voici le dualisme), elles ne pourront pas le faire dans le monde des vivants.
[730] Gernet et Boulanger, 1932, p 330.
[731] « La société individualiste élève les niveaux subordonnés au rang suréminent, notamment le politique et l'économique comme instances d'exercice de la liberté et de la volonté rationnelle des individus. De ce fait, la religion, d'organisatrice du lien social, se trouve rejeté dans la conscience individuelle comme « croyance », c'est-à-dire choix subjectif intériorisé et comme quête de sens personnelle. » in Vibert, 2018, p 27.
[732] Ibid. p 351.
[733] Vibert, 2018, p 428.

par le christianisme. C'est donc une crise générale des trois fonctions qui s'opère : économique, religieuse et guerrière. Lorsque la troisième fonction est livrée à elle-même, elle est susceptible de se trouver envahie par des forces hostiles à la trifonctionnalité. C'est ce qui se produisit avec le christianisme. En effet, le but de l'Eglise chrétienne étant l'égalité de tous les hommes face à Dieu, il s'ensuit obligatoirement un rabaissement des fonctions supérieures et leur soumission. C'est donc par le biais de la troisième fonction, par le peuple, que le christianisme a pu s'infiltrer dans la trifonctionnalité et détruire les références des hommes des fonctions supérieures, en leur substituant ses propres valeurs.

Une nouvelle notion d'individu émerge, car seule la relation individuelle à Dieu compte désormais :

> « Suivant les analyses d'Ernst Troeltsch, Dumont étend ses considérations au cas des premiers chrétiens. Le chrétien, est un « individu-en-relation-à-Dieu » : « L'âme individuelle reçoit valeur éternelle de sa relation filiale à Dieu, et dans cette relation se fonde également la fraternité humaine : les chrétiens se rejoignent dans le Christ, dont ils sont les membres…La valeur infinie de l'individu est en même temps l'abaissement, la dévaluation du monde tel qu'il est : *un dualisme est posé*, une tension est établie qui est constitutive du christianisme et traversera toute l'histoire. »
>
> Le christianisme originel propose une relation asymétrique qui relève de l'englobement du contraire[734]. »

Mais surtout, le christianisme institue ce qui avait commencé à s'opérer avec la philosophie grecque : la séparation de l'homme et de la nature. L'homme est posé comme supérieur aux autres êtres vivants. Ce qui cohabitait encore harmonieusement pendant l'Antiquité, c'est-à-dire une pensée holiste et une pensée dualiste, va être désormais antinomique et irréconciliable. Pire, écrit J. Rudhardt, le christianisme va entreprendre de détruire la pensée mythique :

> « Le mythe demeure fécond jusqu'au triomphe du christianisme dans le monde gréco-romain, […] le christianisme a été amené à détruire le mythe en luttant contre les religions païennes- en dépit des éléments mythiques qu'il portait en lui et sans y parvenir entièrement[735]. »

[734] Vibert, 2018, p 47. C'est nous qui soulignons.
[735] Rudhart, 1969, p 107. Ce propos demande cependant à être nuancé, car de nombreux penseurs chrétiens ont contribué à la sauvegarde et à la promotion de la pensée mythique, comme Maître Eckhart, ou de manière plus contemporaine Maurice Leenhardt.

Cette doctrine de la séparation va avoir des conséquences durables sur la façon dont l'homme va se percevoir dans son identité. Par conséquent, la séparation entre son double et lui-même va devenir définitive.

> « La raison consacre l'institution de ce nouveau pouvoir, qui superpose la géographie humaine à la géographie physique, raturant la planète pour inscrire l'ordre de l'homme au dessus de l'ordre des choses. La rupture du pacte d'établissement qui liait la communauté primitive à la nature représente donc pour l'humanité une révolution sans précédent. Les plus grandes révolutions politiques et sociales dont l'histoire a gardé le souvenir paraissent d'une assez mince importance à côté de celle-ci, dont elle ne nous dit à peu près rien[736]. »

[736] Gusdorf, 1984, p 150.

## 2. La notion de personne dans l'Antiquité : les Grecs « à deux têtes »

### A. *L'émergence d'une nouvelle figure du double : le double dualiste*

Avec le dualisme, c'est une nouvelle définition de la personne qui va apparaître et une nouvelle préoccupation, totalement inconnue des peuples holistes : se connaître soi-même, grâce à l'émergence de l'intériorité. Or, pour se connaître, se construire en tant qu'individu et sortir de l'indistinction, il faut avoir en face de soi un double, un autre soi-même, à la fois semblable et différent, assez proche pour qu'on le comprenne mais suffisamment distant pour qu'on apprenne de ses différences. « Je est un autre »[737]. Le double, désormais, est devenu une entité distincte de soi, tout en restant liée par un destin commun. Cette séparation peut aller jusqu'à l'opposition, voire la destruction, car la fusion originelle est désormais impossible.

L'originalité de cette pensée nouvelle des Grecs puis des Romains, est de poser l'individuation, la construction de soi, comme un équilibre délicat et dangereux entre l'excessive fusion avec l'autre (désormais impossible) et le refus de l'autre, qui coupe la communication et condamne à la solitude.

Par conséquent, les figures du double qui se sont développées dans ce contexte transcrivent les particularités du dualisme.

[737] L'expression est de Rimbaud : « Maintenant, je m'encrapule le plus possible. Pourquoi ? Je veux être poète, et je travaille à me rendre Voyant : vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète. Ce n'est pas du tout ma faute. C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire : On me pense. – Pardon du jeu de mots. - Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait ! », Lettre à Izambart du 13 mai 1871. Cette expression semble marquer le passage au dualisme. Le poète, face à l'incompréhension de la société, tente de retrouver la fusion originelle entre le moi et le monde. Il remplace l'impossible fusion par la multiplication des facettes du poète (« on devrait dire : on me pense ») et rejette la rationalité (« c'est faux de dire : Je pense »). Il retrouve ainsi la figure du *vates* antique, mais par le biais des paradis artificiels : « je m'encrapule le plus possible » « arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens ». Le passage au dualisme a rendu cette expérience douloureuse « les souffrances sont énormes, mais il faut être fort ». L'expérience poétique de la fusion à l'envers (passer du « l'autre est un je » holiste à « je est un autre » dualiste) semblera finalement ne pas satisfaire Rimbaud qui cessera d'écrire à l'âge de vingt ans.

**B.** *Les Grecs « à deux têtes »*

Le passage d'une pensée holiste à une pensée dualiste s'est étendu sur des siècles, a été progressif, et, nous l'avons vu, malgré la montée en puissance de la pensée dualiste, on trouve de nombreuses « survivances » de la mentalité holiste. Dans l'Antiquité, les deux pensées arrivent à cohabiter de manière harmonieuse[738]. C'est pourquoi, on a pu parler de Grecs « à deux têtes » selon l'expression de Lévi Strauss reprise par Marcel Detienne :

> « Fascination de découvrir que le Grec est double, et que le mythologue hésiodique est le jumeau, vrai, homozygote du philosophe archaïque, pensant le sec et l'humide, le haut et le bas, en même temps que l'être et le non-être[739]. »

L'homme de l'Antiquité grecque est double : il possède une tête philosophique (logique, proche de la pensée rationnelle) et une tête mythologique (issue de la pensée holiste traditionnelle).

> « Certes, les Grecs sont bien comme les autres, mais avec une légère différence qui n'est pas, à vrai dire, sans portée : ils ont deux têtes. Plus que des jumeaux, des frères siamois qui sont entre eux d'une courtoisie parfaite. Chacun règne sur ses terres, et le premier ne semble nullement troublé par le discours que tient le second. D'ailleurs la tête philosophique ne manifeste aucune intention de dominer le voisin mythologue. Ni tension, ni conflit[740]. »

Avec le temps, la tête mythologique s'est progressivement effacée devant la tête philosophique, mais elle demeure toujours présente sous différentes formes (rites, chansons, poésie, objets, mythes…) dont les Grecs ont parfois oublié le sens mais qu'ils conservent comme faisant partie de leur identité collective. Il se passera la même chose pour les Romains. Ils peuvent penser à la fois le monde rationnellement et mythiquement, et ils utilisent cette double approche comme une richesse, car ils considèrent qu'une seule explication est insuffisante pour rendre compte de la complexité du monde. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la pérennité de cette pensée traditionnelle, cette tête « mythologique », en parallèle avec la pensée mythique mélanésienne. La dualité

[738] « La Grèce nous offre l'exemple d'un monde où le mythe et l'intelligence conceptuelle ou discursive coexistent », Rudhart, 1969, p 88.
[739] Detienne, 1981, p 211.
[740] Ibid. p 212.

fondamentale des hommes de l'Antiquité décrits comme « jumeaux » ou « frères siamois » est également remarquable.

Chez les Mélanésiens, on envisage l'individu uniquement pris dans son rapport avec la communauté. Leenhardt décrit la société mélanésienne « comme l'image d'un tissu cellulaire ». Dans l'Antiquité romaine, jusqu'à la fin de la République[741], on est d'abord un « citoyen » au sein de la « Cité », une abeille dans la ruche. Le monde est perçu comme un tout où tout est en relation, la personne se situant dans la lignée des ancêtres ou des dieux Lares, qu'on emportait toujours avec soi. Jean-Pierre Vernant souligne bien que l'homme grec n'est pas seulement un individu au sens moderne « un monde intérieur clos », il est aussi un être social.

Il existe donc dans la conscience des Grecs le sentiment d'être dans un ensemble qui les englobe et dont ils participent, tout en étant un élément autonome et indépendant à l'intérieur d'un ensemble. Nous avons vu précédemment en effet que les Grecs étaient capables, à la suite de l'émergence de la Raison, de penser certaines notions de manière individuelle[742]. Dans les deux cas, celui de l'homme gréco-romain archaïque et celui de l'homme mélanésien, rien ne les empêche de pouvoir agir de manière « individuelle », tant que cela reste dans les limites de l'interaction avec le reste de la collectivité.

### **C.** *Le double dans la langue : l'évolution du nombre « duel » dans l'Antiquité*

On retrouve une trace de cette bivalence dans la grammaire avec l'utilisation du duel, qui disparaîtra progressivement en latin. Dans son article « Sur le nombre duel »[743], Joseph Vendryes constate que le duel « est un trait universel du langage humain »[744], présent aussi bien en indo-européen, en Afrique[745], en Amérique et en Océanie[746]. Mais, remarque-t-il, « partout aussi se manifeste une tendance à l'élimination du duel »[747]. Nous avons vu en

[741]C'est, entre autres, avec Properce qu'on constate nettement l'émergence d'un « Je » revendiqué comme intéressant en lui-même.
[742] Gernet et Boulanger, 1932, p 328.
[743] Vendryes, 1937.
[744] Ibid. p 117.
[745] En Égypte, dès une date fort ancienne, on trouve un rôle privilégié des jumeaux, dans les processus de genèse cosmique (*Geb*, la Terre, et *Nout*, le Ciel, sont jumeaux, mais Isis et Osiris le sont aussi) ; il semble que les anciens Égyptiens pensent tout par paires, et on leur attribue l'invention du duel comme genre grammatical spécifique.
[746] La raison de l'invention du duel dans la langue fait, selon Vendryes, polémique. Certains avancent l'hypothèse que le duel a été inventé pour les paires d'objets naturels (les yeux, les mains…), d'autres d'abord pour une paire d'objets accidentellement réunis.
[747] Vendryes, 1937, p 117.

première partie[748] que le duel des langues mélanésiennes avait connu une évolution, notamment avec l'influence des langues indonésiennes qui avaient modifié l'idée de nombre et par-là même l'idée de personne. On passe progressivement d'un duel archaïque non numérique, à un duel influencé par les langues indonésiennes, qui elles, connaissaient le nombre[749]. La formation des substantifs duels, selon Leenhardt, est en rapport avec les langues archaïques indo-européennes[750] (comme en grec ancien), où le duel désigne l'objet nommé, alors que le deuxième élément demeure sous-entendu.

Or, ces sociétés ne connaissent pas le nombre en raison d'une vision du monde holiste qui tend à prendre la réalité comme une globalité. Elles glissent progressivement vers des sociétés qui considèrent l'unité dans sa différenciation numérique et mathématique, comme une succession, c'est-à-dire des sociétés plus rationnelles qui évoluent vers une pensée dualiste. Ce mouvement reflète ce qui va se dérouler au niveau du duel dans l'Antiquité gréco-romaine. Selon Cuny, un des spécialistes de la question du duel, les formes de duel s'employaient en indo-européen, dès que « le discours roulait sur deux personnes ou deux choses, couplées soit par la nature, soit par la coutume, soit même occasionnellement. »[751] Vendryes repère bien la raison de la dichotomie entre les peuples possédant le duel et ceux qui l'ont perdu : il s'agit de leur conception du nombre. Penser le singulier et le pluriel, l'opposition de l'unité et de la pluralité, est proprement moderne, en tout cas dualiste :

> « Cette conception de la chaîne des nombres est une conception de civilisés[752].Il a fallu une longue période d'efforts et de tâtonnements pour prendre conscience de l'unité, conquête tardive du raisonnement mathématique[753]. »

Vendryes repère ensuite que nombre de langues ont conservé des traces de ce duel dans des noms qui reflètent une idée de « collectif » et diffèrent du pluriel numérique : « nombre de mots au pluriel sont en réalité des collectifs comme en français les *ténèbres*, les *cieux* ou les *orgues*, en latin *mudellae* ou *exta*, en grec *splánkhna* ou *énkata* (les entrailles).»[754] Pour

[748] Voir première partie p 78.
[749] Le duel mélanésien conserve cependant des formes anciennes parallèles (comme l'ensemble « chose-grand-père-petit-fils ») dans lesquelles le nombre n'existe pas.
[750] Leenhardt, 1939.
[751] Cuny, 1931, p 42.
[752] N'oublions pas que nous sommes en 1937….
[753] Vendryes, 1937, p 118. Nous épargnons au lecteur une partie du discours de Vendryes, peu bienveillante vis-à-vis des peuples premiers, comme c'était le cas, hélas, à son époque. Son analyse linguistique reste cependant tout à fait valable, une fois purgée de ses a-priori occidentaux. Sa principale erreur consiste à croire que les peuples premiers ne pouvaient pas concevoir « abstraitement » et en restaient au stade de la perception. Ils étaient évidemment capables d'abstraction, mais ce n'était pas la même que nous.
[754] Vendryes, 1937, p 119.

Vendryes, malgré une évolution vers un pluriel numérique, les langues peuvent conserver des traces de ce « collectif ».[755]

En grec ancien, c'est l'émergence au Ve siècle avant JC de l'esprit mathématique et rationnel[756], qui a permis l'évolution du duel et sa perte d'importance progressive. Cependant, le duel reste encore employé car il est attaché à la « tête mythique » de l'homme grec. C'est pour cette raison que Vendryes observe dans l'évolution de la forme du duel en grec ancien la présence conjointe du duel et du nombre côte à côte (les deux têtes, mythique et rationnelle).

> « Le duel tend de plus en plus à se faire accompagner du nombre deux. À côté de *aïante*, Homère dit plus souvent *duo aïante*, ou *aïante duo*. S'il s'agit de désigner deux personnes, qui se trouvent réunies par hasard, la présence nécessaire du nom de nombre entraîne le substantif au duel (….) Mais originellement le duel n'avait pas besoin de cette addition (…) chez Homère le duel n'est qu'une survivance (…) dès que le nom de nombre devient nécessaire à l'expression du duel, on peut dire que ce dernier, en tant qu'expression du nombre est menacé. Car la dualité s'introduit dans la série des nombres, autrement dit dans la pluralité[757]. »

C'est plus tard, avec l'importance grandissante de l'esprit rationnel et de la littérature écrite pendant l'Antiquité romaine, qu'il finira par disparaître en latin, même si on en trouve une trace dans la forme latine *ambo*, « l'un et l'autre », le collectif duel employé à l'origine pour désigner deux individus ou deux objets, correspondant au grec *amphô*. En effet, pendant cette période, la dominante a été une montée en puissance du matérialisme (Démocrite déjà, puis Epicure) ou du scepticisme (Pyrrhon, Diogène), qui a battu en brèche la pensée mythique.

---

[755] « Beaucoup d'objets comportent l'une et l'autre catégorie : le ciel est couvert d'étoiles, la terre est jonchée de feuilles, on a des cheveux sur la tête (…) le collectif se confond ici pour la forme avec le pluriel, bien que la différence des deux catégories soit aisément sensible. Mais il peut s'exprimer aisément au moyen du singulier : la moisson fournit du grain, il y a de l'herbe dans les prés (…) ce qui n'empêche pas si on le veut de dénombrer, un nombre fixe de grains, d'herbes (…), c'est-à-dire d'employer ces mots comme de véritables pluriels. », Ibid. p 119, 120.

[756] Jean Brun (1968, p 27 à 35), précise que ce serait une erreur de faire de la philosophie de Pythagore le « début d'une vision scientifique et moderne du monde par laquelle comprendre c'est mesurer et pour qui il n'y a de scientifique dans une connaissance que ce qu'il y a en elle de mathématique (…) c'est peut-être un contre-sens de vouloir faire de Pythagore l'ancêtre encore hésitant de ce règne de la quantité qui caractérise les temps modernes ; le pythagorisme est, en effet, sous tendu par une vision du monde qui implique une conception du nombre bien différente de celle qui est maintenant la nôtre. Nous considérons aujourd'hui le nombre comme une collection d'unités (…) pour les Pythagoriciens, au contraire, le nombre est né de la division de l'Unité (…) une telle conception du nombre conduit à une philosophie de l'enveloppement dans laquelle le nombre fait partie de l'Unité, loin que ce soit l'unité qui fasse partie du nombre. Ainsi, alors qu'aujourd'hui nous schématiserions volontiers tout nombre par une suite de segments, les pythagoriciens représenteraient plus volontiers le nombre par la division du cercle. Dès lors on comprend que pour les Pythagoriciens tout nombre ait été non seulement une collection mais aussi une figure ; 3 c'est le triangle, 4 c'est le carré… etc. » (Ibid. p 28, 29.)

[757] Vendryes, 1937, p 124-125.

On voit donc bien comment l'évolution linguistique, à travers le duel, suit précisément l'évolution des pensées. Dans les temps archaïques, le duel est l'expression d'une pensée mythique. Dans l'Antiquité, les têtes mythique et rationnelle coexistent, tout comme le nombre et le duel. Plus la pensée rationnelle gagne de terrain et plus le duel disparaît progressivement. Vendryes ne se trompait pas quand il disait que le duel avait suivi le destin du collectif.[758]

[758] Vendryes, 1937, p 128.

## II. Les survivances des doubles holistes dans l'Antiquité

### 1. Les figures du double dans l'animisme antique

On comprend dès lors que, dans ce contexte de bivalence de la pensée antique (rationnelle et mythique), la figure du double soit perçue à la fois dans son altérité et sa complémentarité ; ou plus exactement, la notion de complémentarité sera l'expression de l'association d'un ancien imaginaire holiste et d'un imaginaire nouveau dualiste. Il y a donc, dans la pensée des Romains, tout un ancien monde, hérité des structures holistes et des traditions qui vont avec. Ces traditions puisent leur source dans une pensée de type fusionnel et chamanique, qui a des points communs avec la pensée holiste des sociétés premières, telle que nous l'avons repérée dans les sociétés mélanésiennes[759].

Quelles sont donc ces figures du double telles qu'elles ont survécu dans le monde gréco-romain, même si leurs origines ont parfois été oubliées ?

On observe des vestiges d'une pensée holiste, notamment animiste, bien qu'appauvrie, dans les mythes et la littérature de l'Antiquité.

La figure d'Orphée apparaît dans des récits qui, en particulier chez Pausanias, Virgile et Ovide[760], insistent sur son statut de Chanteur par excellence, de musicien et de poète. Ce don musical transcrit la capacité d'Orphée à vivre à l'unisson de la nature qui l'entoure, et dont il fait partie, dans la grande tradition animiste et holiste. C'est pour cela que, nous dit la légende, Orphée savait chanter si bien que les bêtes fauves le suivaient, et que les arbres et les plantes s'inclinaient vers lui[761].

D'Homère à Victor Hugo, les poètes ont toujours été considérés comme des figures inspirées des dieux, des vigies, des phares, qui voient plus loin que les autres. C'est sans doute

[759] Nous renvoyons ici à notre première partie.
[760] Sources : Pausanias, *Périégèse*, I 14 3, « ; II 30 2 ; III 13 2 ; 14 5 ; 20 5 ; V 26 3 ; VI 20 18 ; IX 17 7 ; 27 2 ; 30, '-12 ; X 7 2 ; 30 6 à 8 ; Ovide, *Mét*. X 8 et suiv. ; XI 1 et suiv. ; Virgile, *Géorgiques*, IV 453 et suiv.
[761] Sources : Ovide, *Mét*. X 8 sq. ; XI 1 sq. ; XI 1 sq. ; Pausanias, *passim.*

pour cela qu'ils sont particulièrement doués pour repérer ces deux catégories de mythes dont nous parlions, et que le commun des hommes ne voit pas : ceux qui apparaissent, et ceux qui disparaissent. Les poètes gardent mieux la liaison avec l'ancien monde fusionnel. Ils ont comme une fonction supplémentaire de prescience et d'intuition. D'où toutes les légendes antiques sur le poète habité par les Muses, le poète *vates* (c'est-à-dire voyant : c'est le terme par lequel il est désigné chez les Latins). Dans le monde occidental, cette aura du poète-voyant perdure, de Hugo à Rimbaud, de Nerval à Apollinaire.

Virgile, le Prince des poètes, nous donne dans son œuvre la vision d'un monde animiste où l'humain peut encore fusionner avec la nature. L'Arcadie des *Bucoliques* est une utopie relevant en bien des points d'un imaginaire holiste et animiste ; quant à l'*Énéide*, elle est écrite sous le signe d'une volonté délibérée de se replonger dans le monde des origines de Rome. Cela passe par la réintégration d'un imaginaire animiste qui était déjà loin des représentations mentales des Romains de l'époque d'Auguste (comme l'a souligné P. Veyne[762]). Plus que, comme on a pu le dire, par la construction d'un schéma platonicien (supposer cela est typiquement s'intégrer dans un contexte rationaliste, opposant une philosophie « présentable » à un imaginaire animiste archaïque, qui n'est plus présentable), Virgile y parvient d'abord en poète, et non en philosophe, amoureux de ces traditions qu'il considère, aussi, comme une forme de vérité.

Prenons deux exemples, l'un dans les *Bucoliques*, l'autre dans l'*Énéide* : lorsque Daphnis meurt, ce sont toute la nature, tous les humains mais aussi les non-humains, qui déplorent sa mort :

> *Exstinctum Nymphae crudeli funere Daphnim*
> *Flebant (vos coryli testes et flumina Nymphis) […]*
> *Non ulli pastos illis egere diebus*
> *Frigida, Daphni, boves ad flumina ; nulla neque amnem*
> *Libavit quadrupes, nec graminis attigit herbam.*

> Les Nymphes pleuraient Daphnis victime d'un cruel trépas (vous pouvez l'attester, coudriers et cours d'eau) […] Personne en ce jour-là, Daphnis, n'a mené ses bœufs repus aux frais cours d'eau ; aucune bête n'a goûté l'eau de la rivière ni touché l'herbe de la prairie[763].

[762] Veyne, 1983.
[763] *Bucolique* V, 20-26 ; trad. E. de Saint Denis

Au VII[ème] livre de l'*Énéide*, quand Umbro tombe sous les coups des Troyens, c'est encore toute la Nature ambiante qui le pleure :

> *Te nemus Angitiae, vitrea te Fucinus unda,*
> *Te liquidi flere lacus.*
>
> Le bois d'Angitia a pleuré sur toi, sur toi le Fucin et ses eaux de verre, les lacs transparents ont pleuré sur toi[764].

Les dieux, les demi-dieux, les hommes, les animaux, la végétation : tous sont dans l'unanimité de la déploration.

### *A. Les doubles animaux et végétaux*

On retrouve constamment cette thématique dans les *Métamorphoses* d'Ovide, où l'humain, l'animal et le végétal s'interpénètrent à travers le motif de la métamorphose. En ceci, l'on pourrait dire – et on l'a souvent dit – qu'Ovide est entre deux mondes [765]: c'est vrai historiquement (entre le 1[e] s. av. J.C., monde de bouleversements, et le 1[e] s. ap. J.-C., monde d'installation d'une autorité impériale) ; littérairement (passage de l'*epos*, l'épopée traditionnelle de Virgile à l'*eros*, la poésie plus légère) ; dans sa vie, où il passe d'une période mondaine à l'isolement terrible de l'exil ; géographiquement : il passe du Centre (Rome) à la périphérie (Tomes).) Mais cette notion d'« entre deux mondes » est encore plus vraie si l'on considère l'ambiguïté du monde imaginaire d'Ovide car il est encore dans le monde de l'animisme, symbolisé par l'interpénétration des mondes humain, animal et végétal, à travers le processus de la métamorphose. Mais il est déjà aussi dans un monde plus pensé, plus ordonné, qui s'organise en arrière-plan des *Métamorphoses*. Il ne faut pas oublier qu'elles sont sous le signe de Pythagore[766], et que le XV[ème] et dernier livre lui est consacré. En ceci, Ovide est très représentatif de l'imaginaire gréco-romain : à la fois holiste et dualiste, magique et ordonné, archaïque et moderne. Et la figure du double en est un marqueur remarquable.

[764] *Énéide*, VII, 758-759 ; trad. J. Perret.
[765] Cf. Fraenkel, 1945.
[766] Pythagore, lui-même entre deux mondes, voir p 366.

On peut prendre comme exemple la légende de Pyrame[767]. Nous en donnons la traduction, dans l'édition Nisard (voir annexes p 489).

Pyrame et Thisbé, les Roméo et Juliette de l'Antiquité, sont des doubles séparés, au sens platonicien de l'androgyne. Tout les maintient désunis : leurs parents, qui les cantonnent dans des maisons voisines ; puis l'ironie du sort, qui conduit Pyrame à se donner la mort, parce qu'il croit Thisbé morte, et Thisbé à le rejoindre à son tour dans la mort. Pyrame se perce de son épée sous un mûrier. Son sang jaillissant colore en rouge les fruits de l'arbre, qui jusqu'ici étaient blancs, et qui désormais seront rouges. Par cette modification de la couleur, Pyrame *devient* le mûrier, qui portera sa mémoire. Et alors on s'aperçoit que tout les réunit et les rassemble aussi, à travers la paronymie *murus* (le mur qui les sépare) – *murmur* (les doux propos qu'ils échangent par-delà le mur) - *morus* (le murier) – *mors*. On voit là encore la Nature, le végétal, être à l'unisson des émotions humaines, comme les animaux, dans un vaste circuit du vivant où tout se tient. La métamorphose comme rencontre de l'homme et de la nature, le végétal ou l'animal étant alors le double de l'humain : on pourrait aussi prendre l'exemple de la Ve *Bucolique* de Virgile, et de la mort de Daphnis, déjà citée.

Dans les récits de métamorphoses, on peut faire une place particulière au dieu Protée, dont la personne est comme l'archétype du principe de l'interpénétration des espèces associées au vieux fonds animiste. Dieu de la mer, chargé de garder les troupeaux de Poséidon (surtout des phoques, animaux hybrides, aussi à l'aise dans l'élément liquide que sur terre), il a la particularité de pouvoir se dédoubler, se métamorphoser en toutes les formes qu'il désire : il peut devenir non seulement un animal, mais un élément, comme l'eau ou le feu. Il garde ses secrets, puisqu'il a aussi le don de prophétie, mais utilise ses capacités de métamorphose pour se dérober à ceux qui voudraient le questionner, comme Aristée au livre IV des *Géorgiques*[768].

Chez Virgile, la fresque reconstituant les origines de Rome baigne dans l'animisme et la fusion de l'humain et du non-humain, et c'est particulièrement vrai en ce qui concerne les figures du double. Picus, le grand-père de Latinus, régnant sur les Aborigènes, la première population du pays, aurait, selon la légende, était transformé par Circé en pivert. Ce pivert avait le don de prophétie. Énée peut voir sa statue lorsqu'il est reçu dans le palais de Latinus, et à cette occasion Virgile rappelle sa métamorphose par Circé :

[767] *Mét*. IV, 55-166.
[768] Sources : *Odyssée* IV 349 sq. ; Virgile, *Géorgique* IV 387 sq. ; Ovide, *Mét*. XI 224 sq.

*Picus equom domitor, quem capta cupidine conjunx*
*Aurea percussum virga versumque venenis*
*Fecit autem Circe sparsitque coloribus alas.*

Picus, dompteur de chevaux, était là, assis, lui que son épouse Circé, égarée par la passion, changea en un oiseau d'un coup de sa baguette d'or, avec l'aide de ses sortilèges, semant ses ailes de couleurs[769].

Ovide reprend l'épisode[770], avec des détails pittoresques, où le culturel (la chlamyde, la fibule) régresse dans le végétal, par une sorte de retour aux origines :

*Purpuream chlamydis pennae traxere colorem,*
*Fibula quod fuerat vestemque momorderat aurum,*
*Pluma fit et fulvo cervix praecingitur auro,*
*Nec quicquam antiquum Pico nisi nomina restit.*

Son plumage a contracté la couleur de sa chlamyde de pourpre ; la fibule d'or qui mordait son vêtement s'est changée en plumes qui forment devant son cou une bordure d'or fauve ; de ce qui appartint jadis à Picus il ne lui reste plus rien que son nom[771].

Dans ce *regressus ad uterum*, ce retour à la nature, Picus perd jusqu'à son identité, puisque son nom ne correspond plus à ce qu'il est devenu. Il passe de l'humain au non-humain.

Ainsi, le double de Picus intervient dans un épisode fondateur de Rome, et associe l'action à un vieux fond animiste, qui fait intervenir la magie. Picus apparaît à nouveau autour des jumeaux Romulus et Rémus pour les sauver en aidant à les nourrir, au même titre que la louve : là encore, les rituels fondateurs et le récit des origines sont sous l'égide d'une nature protectrice, qui se manifeste à travers des doubles animaux.

De façon plus générale, les doubles animaux jouent, dans l'*Énéide*, un rôle de passeurs mettant en relation le héros et une nature ensauvagée qu'il s'agit d'apprivoiser : ce sont deux

[769] Virgile, *Énéide*, VII, 189-191 ; trad. J. Perret revue.
[770] Ovide, *Mét*. XIV, 320-396.
[771] Ovide, *Mét.* XIV, 393-396, trad. G. Lafaye.

colombes jumelles, *geminae columbae*, qui servent de passeurs à Énée, pour trouver le Rameau d'Or, et pouvoir commencer la Descente :

*Vix ea fatus erat, geminæ quum forte columbæ*
*Ipsa sub ora viri cælo venere volantes,*
*Et viridi sedere solo. Tum maximus heros*
*Maternas agnoscit aves[1], lætusque precatur :*
*« Este duces, o, si qua via est, cursumque per auras*
*Derigite in lucos ubi pinguem dives opacat*
*Ramus humum ! Tuque, o, dubiis ne defice rebus,*
*Diva parens. » Sic effatus, vestigia pressit[2],*
*Observans quæ signa ferant, quo tendere pergant.*
*Pascentes illæ tantum prodire volando*
*Quantum acie possent oculi servare sequentum.*
*Inde, ubi venere ad fauces graveolentis Averni,*
*Tollunt se celeres, liquidumque per æra lapsæ,*
*Sedibus optatis geminæ super arbore sidunt,*
*Discolor unde auri per ramos aura refulsit.*

À peine avait-il parlé que deux colombes, traversant les airs, passent sous ses yeux et vont s'abattre sur le gazon. Le héros reconnaît les oiseaux de sa mère : « Soyez mes guides, dit-il, montrez-moi la route, s'il en est une, et dirigez votre vol vers l'endroit de la forêt où la terre féconde est ombragée d'un si riche feuillage. Et toi, déesse ma mère, ne m'abandonne pas dans l'incertitude où je suis. » En disant ces mots, il s'arrête, observe ces oiseaux, ce qu'ils font, le chemin qu'ils prennent. Il les voit s'éloigner, en voltigeant et en becquetant le gazon, aussi loin que l'œil peut les suivre. Mais, dès qu'ils sont arrivés aux gorges de l'Averne, d'où s'exhale une odeur affreuse, ils s'élèvent d'un vol rapide, et, fendant légèrement les airs, ils vont se percher sur un arbre dans ce lieu si désiré, d'où l'éclat de l'or se fait distinguer sans peine à travers les branches[772].

Lorsqu'Énée arrive sur le site de Rome, et conformément à ce que l'oracle lui avait annoncé, il découvre une truie qui vient de mettre bas trente petits :

*Ecce autem subitum ac oculis mirabile monstrum*
*Candida per silvam cum fetu concolor albo*

[772] Virgile, *Énéide*, VI, 190-204 ; trad. A. Desportes.

*Procubuit viridique in litore conspicitur sus ;*
*Quam pius Aeneastibi enim, tibi, maxuma Juno,*
*Mactat sacra ferens et cum grege sistit ad aram.*

Or voilà que soudain, prodige saisissant, une truie blanche dans la forêt, de même couleur que ses blancs petits, s'est couchée là et sur la rive verte attire le regard. Le pieux Énée te la consacre, souveraine Junon ; il apporte les objets sacrés, et il la présente avec ses petits devant ton autel[773].

Or c'est le même mot latin, *sus*, qui désigne la truie domestique et la laie, le cochon sauvage, la femelle du sanglier. La truie porte donc en elle une sorte de charge double : sauvage et civilisée. L'acte fondateur du héros consiste alors, en sacrifiant la laie, à passer symboliquement de l'ensauvagé au civilisé. La figure duelle de la laie montre ainsi qu'il n'y a pas de solution de continuité entre l'ancien monde animiste et le nouveau monde dualiste : ils sont reliés, et le second ne peut pas se construire s'il n'intègre pas le premier, qui l'adoube en quelque sorte. Dans son ambiguïté même, la truie-laie du livre VIII, animal double, est un symbole de la complexité du rituel de la prise de possession du sol italien, de la Terre natale[774], à la fois dans sa postulation vers le sauvage (le sanglier est, chez les Indo-Européens, un des trois esprits-animaux qui président, avec le loup et l'ours, aux rites de l'initiation royale) et vers le civilisé (à travers son sacrifice, la truie apparaît comme le passeur qui permet l'appropriation légitime du territoire, avec le *numen*, l'approbation des forces élémentaires du lieu).

Si l'on prend l'exemple de Romulus et Rémus, ils constituent une synthèse parfaite de tous les doubles : ils sont eux-mêmes doubles biologiques, issus d'une union hybride entre une humaine (Rhéa Silva, descendante de Vénus) et un dieu, Mars. Ils sont associés à un double végétal, le figuier Ruminal, sous lequel ils ont failli être assassinés. Plus tard, leur double animal maternel, la louve, veille sur eux, aidée par leur double- oiseau, Picus.

[773] Virgile, *Énéide*, VIII, 81-85 ; trad. J. Perret revue.
[774] Cf. Bonjour, 1975.

### *B. Les doubles minéraux*

On peut également considérer, dans le cadre des rites funéraires, que le *colossos* est une sorte de double minéral, qui ne représente pas le défunt, mais qui se substitue à lui. On doit à J.-P. Vernant d'avoir repéré une des formes les plus archaïques du double dans le monde grec : le double comme ombre[775]. C'est une idole archaïque, une sorte de pierre dressée qui tient lieu (qui est, étymologiquement parlant, un « lieutenant ») du défunt, quand le cadavre est absent. Quand un homme a péri sans que l'on ait retrouvé son corps, et que donc on n'a pas pu accomplir les rites funéraires lui permettant de « passer » dans l'Au-delà (la pièce dans la bouche en offrande à Charon étant la coutume la plus connue), son double (c'est-à-dire son esprit insatisfait) erre dans le monde des vivants, et celui des morts, sans pouvoir se fixer dans aucun des deux : il n'appartient plus au premier, il ne peut entrer dans le deuxième. Le *colossos* va lui-même être un double du défunt, avec un rôle de substitution : il se substitue au cadavre absent. Il effectue le passage entre le monde des vivants et celui des morts, dans les deux sens. Dans la cérémonie liée au *colossos*, on observe donc deux rituels, l'un en quelque sorte ascendant, et l'autre descendant[776] : les morts sont rendus présents aux vivants ; ou bien les vivants passent dans le monde des morts (*nekuia*). Il s'agit en quelque sorte d'établir un lien d'hospitalité avec un mort inconnu.

Le *colossos* est identifié à l'image de la psyché par la Grèce archaïque, même s'ils ont des formes bien différentes : ombre, pour la psyché ; idole grossière pour le *colossos*. Le double n'est pas un autre être que l'être vivant dont il est le double. Il n'est pas un objet réel, mais il n'est pas non plus une imitation du réel, ni une illusion de l'esprit. Il est extérieur au sujet, et en en même temps il est le sujet. On peut prendre comme exemples les doubles de Vénus apparaissant à Énée dans l'*Énéide* : il les voit, mais il ne peut les étreindre.[777]

Dans les rituels, le *colossos* sert donc à fixer un double qui se trouve dans des conditions anormales. Il permet de rétablir des rapports corrects entre le monde des morts et celui des vivants. Actéon en est un bon exemple[778]. Il meurt englouti par l'animalité, dévoré par ses chiens. Son sort est l'exact inverse de la trajectoire héroïque dualiste émergente, celle d'Énée par exemple. Il symbolise celui qui régresse dans la dimension négative, obscure, très

[775] Cf. Vernant, 1974, p. 71 sq.
[776] Nous pensons ici au voyage chamanique.
[777] Virgile, *Énéide*, I, 402-417.
[778] Ovide, *Métamorphoses*, III 131 sq.

inquiétante de la Nature : pour les Grecs et les Romains, ou on la maîtrise, ou c'est elle qui vous dévore, et vous fait perdre votre identité[779]. Ensuite, et pour ces mêmes raisons, Actéon meurt sans sépulture. Son double tourmente la population, sous forme d'un spectre. On façonne un autre double, sous forme d'une effigie, qu'on enchaîne. Son âme, fixée, cesse de tourmenter les mortels.

Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (le dramaturge grec le plus proche de la pensée archaïque), Ménélas éprouve le *pothos*, la nostalgie amoureuse d'Hélène qui l'a quitté. Ce *pothos* se manifeste sous trois formes du double : une apparition, un spectre (le *phasma*), et des *colossoi*, statuettes, figurines de remplacement, utilisée par Ménélas dans des rituels de magie pour évoquer l'absente et la faire revenir. Enfin Ménélas voit des représentations d'Hélène qui surgissent pendant ses rêves. Dans le *Protésilaos* d'Euripide, c'est Laodamie qui façonne un *eidôlon* de son mari. Chez les Grecs, le *colossos* participe donc à la fois de l'ancien monde et du nouveau : il établit toujours une communication entre l'invisible et le monde des vivants ; mais en même temps (et ce n'était pas le cas dans la pensée traditionnelle) il souligne la distance, l'incommensurabilité entre le sacré et le profane. On trouve déjà là ce qui sera l'essence même du christianisme en Occident, comme tension entre la présence et l'absence, l'accessible et l'inaccessible, le Même et l'Autre. Comme dans les pratiques mélanésiennes, l'objet n'est pas séparable du rite. Il recèle une force efficace, que le rite fait émerger.

On remarquera qu'à une époque plus tardive, et plus marquée par le dualisme, les Grecs vont vite oublier l'analogie et l'affinité de la pierre funéraire (le *colossos*), pour ne retenir que sa forme visible, un rappel de la mémoire du mort, sur le tombeau. Le *colossos* va devenir le tombeau lui-même, la stèle qui joue certes un rôle dans l'évocation du mort, mais qui le fait par rapport à un système social, à des individus, en rappelant le souvenir du défunt à la mémoire de chacun, comme un simple *mnêma*. Là encore, on est passé d'une conception animiste du double (le *colossos*, deux qui ne font qu'un) à une conception dualiste (deux entités bien différentes : le mort et le tombeau, le second ayant pour but de rappeler le souvenir du premier).

[779] À ce stade de l'évolution de la pensée romaine vers le dualisme, le retour à la nature est perçu comme quelque chose de négatif, une régression. La séparation entre l'homme et la nature a commencé, le christianisme terminera le processus.

### *C. Les ancêtres comme doubles*

Le lien des jumeaux à la sphère domestique est nettement marqué à Rome, où les Dioscures sont assimilés aux dieux Lares et aux Pénates. Les Pénates sont les dieux tutélaires du *penus*, le garde-manger et veillent au bien-être familial. Leur rapprochement avec les Dioscures est ancien. C'est à Lavinium qu'Énée aurait fondé le culte des Pénates. Sur des deniers de la fin de 103 avant JC, les Pénates sont représentés par deux bustes accolés laurés et étoilés (référence aux Dioscures) accompagnés de l'inscription « Penates Publici »[780]



**Figure 139 : AR, denier, Rome, Mn Fonteius (108, 107 av JC), Londres, British Muséum**, photo du musée, dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 180.

Les dieux Lares offrent aussi de nombreuses analogies avec les Dioscures. Ovide les décrit comme jumeaux issus de Mercure et de la nymphe Tacita ou Muta. Les Lares patronnent le foyer, les récoltes, les passages, les voyageurs, les militaires. Sur les autels domestiques de Campanie, les dieux sont disposés de manière symétrique, portant un rython et une situle ou une patère, parfois une corne d'abondance.

[780] Dasen, 2005, p 115.



**Figure 140 : Autel en marbre, (2 av JC), Florence,** dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 181.

On pourrait également rapprocher le culte des ancêtres mélanésiens, consistant dans certaines régions à garder dans la maison des hommes soigneusement alignés ou empilés les crânes des ancêtres (parfois magnifiquement surmodelés), du culte des ancêtres romains, tel que l'incarne la statue du *Togatus Barberini*, ce noble romain portant les têtes de ses ancêtres, *imagines majorum*. La plupart du temps des statuettes en pied représentent les dieux Lares, mais on trouve également des têtes en pierre sculptées sans corps.





**Figures 141 et 142 : Crâne surmodelé « Yuat » (Sépik) et crâne surmodelé du Vanuatu** (source https://fr.wikipedia.org/wiki/Cr%C3%A2ne_surmodel%C3%A9).



**Figure 143 : Têtes de dieux Lares**, source : https://travel.sygic.com/fr/poi/lavinium-poi:6503021



**Figure 144 : Statue du *Togatus Barberini,***
source :https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_socalled_Togatus_Barberini_group,_a_funerary_statue_depicting_a_Roman_senator_holding_the_imagines_(effigies)_of_deceased_ancestors,_late_1st_century_BC,_head_(not_belonging)_middle_1st_century_BC,_Centrale_Montemartini,_Rome.jpg
.

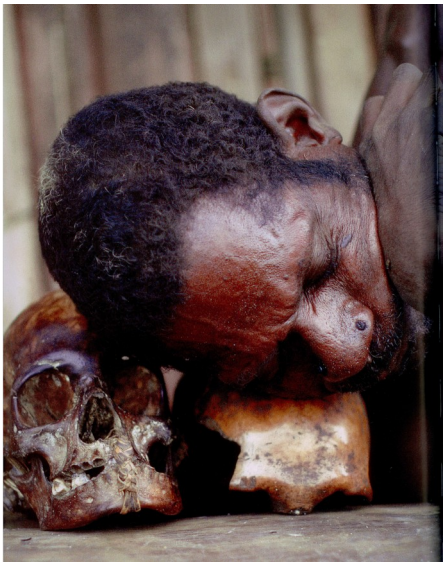


**Figure 145 : crâne d'ancêtre appuie-nuque, Asmat,** *Les Hommes oubliés d'Océanie*, de Betty et Jacques Villeminot, Éditions Glénat, 2010, p 184.

On ne peut manquer d'être frappé par l'analogie qu'il y a entre la figure des ancêtres en Mélanésie, comme double (par exemple sous forme de l'oreiller où l'individu repose sa tête) et les effigies des ancêtres exhibées sous forme de bustes dans l'autel, à l'entrée de la maison gréco-romaine. Les portraits des ancêtres sont alors des *doubles dans l'au-delà* qui protègent les vivants ; c'est un trait archaïque de la croyance en une interrelation entre les différents mondes. Mais en même temps, le vérisme, le réalisme des portraits – qui étaient peut-être réalisés à partir de moulages du masque mortuaire – indiquent que nous entrons dans une nouvelle aire : celle d'une pensée rationnelle et dualiste où la ressemblance (*mimesis*) joue un rôle. Il y a plus : derrière ces portraits réalistes, réalisés avec le soin du détail, nous sommes passés du seul désir de communication avec les ancêtres à un souci de prestige social, où l'on se préoccupe du regard des autres, et où l'on exhibe sa lignée d'ancêtres, gage d'une grande famille. Mais les deux imaginaires – celui de l'animisme et celui du dualisme- se complètent. Le Romain exhibant les portraits de ses ancêtres proclame à la fois « Je suis cet ancêtre », et « je montre mes ancêtres aux autres » ; la première situation est holiste ; la deuxième est typiquement dualiste.

### *D. Le double onirique*

D'après Dodds, chez les Grecs, le rêve semble se soumettre à une structure traditionnelle rigide. En cela, il est un proche parent du mythe. Chez les poètes homériques, le rêve est un « fait objectif », où le rêveur reçoit passivement une vision objective, qui est le fait d'un dieu, d'un fantôme, d'un messager onirique ou d'une image (*eidolôn*), indépendant du rêveur, qui passe par la serrure, s'installe à la tête du lit et délivre son message. [781]

> « Les Grecs ne disaient jamais, comme nous le faisons, qu'ils avaient *eu* un rêve, mais qu'ils avaient *vu* un rêve. »[782]

Dodds précise que ces rêves prouvent leur objectivité en laissant derrière eux un signe matériel (l'exemple le plus connu est le rêve incubatoire de Bellérophon chez Pindare, dans lequel l'objet est une bride en or.) Les Grecs distinguaient les rêves significatifs et ceux qui ne

[781] Dodds, 1965, p 108, 109.
[782]Ibid. p 108.

le sont pas[783]. Dans la catégorie des rêves significatifs, on distingue le rêve symbolique (énigmatique et soumis à interprétation), le *horama* ou « vision » qui préfigure un événement futur et le *chrematismos* ou « oracle », où un être révèle ce qui doit être fait ou pas fait. Ce dernier, comme chez Homère, était fréquent dans l'Antiquité, et nous intéresse particulièrement car elle mobilise une figure du double onirique, proche du *daimon*. Un double onirique se présente au rêveur et lui fait part d'une prophétie, d'un conseil ou d'un avertissement.

> « C'est ainsi qu'un *oneiros* se « tint au dessus » de Croessus et le prévint de désastres à venir ; Hipparque vit « un homme grand et beau » qui lui donna un oracle en vers, tout comme fit la « belle et noble jeune femme » qui prévint Socrate du jour de sa mort en citant Homère ; Alexandre vit « un homme très chenu et d'aspect vénérable » qui cita également Homère et qui, de l'avis d'Alexandre, était réellement Homère en personne. »[784]

Nous remarquons au passage que ce double est une forme de *daimon* dégradé, car il semble appartenir au monde des morts et des ancêtres, sans être spécialement dédié à l'individu, (qui garde le même *daimon* toute sa vie). Il s'agit d'un double « occasionnel ». Dans certains rêves homériques, le double pouvait parfois être un ami vivant, ce dernier étant lui-même le double d'un dieu.

> « Quand Aelius Aristide cherchait la guérison au temple d'Esculape à Pergame, son valet eut un rêve au sujet d'un autre patient, le consul Salvius, qui dans le rêve parlait au valet des œuvres littéraires de son maître. Cela suffit à Aristide ; il ne doutait pas que le personnage onirique fût le dieu lui-même « sous l'apparence de Salvius ». Il n'est certes pas sans importance que ce rêve ait été « sollicité », même si celui qui fit le rêve n'était pas celui qui le sollicitait : toute expérience onirique dans le temple d'Esculape était présumée venir du dieu. »[785]

Plusieurs techniques permettaient de provoquer un rêve divin : elles comprennent l'isolement, la prière, le jeûne, l'automutilation, le sommeil sur la peau d'un animal sacrifié, ou en contact avec un objet sacré, et enfin l'incubation, « c'est-à-dire le sommeil dans un lieu saint »[786]. Le monde antique se fiait surtout à l'incubation, mais des traces des autres pratiques

[783] C'est apparent chez Homère dans le passage qui parle des portes d'ivoire et de corne, et est admis comme véridique pendant toute l'Antiquité.
[784] Dodds, 1965, p 110.
[785] Ibid. p 112.
[786] Ibid. p 113.

ne manquaient pas. L'incubation est liée aux cultes de la Terre et des morts qui sembleraient être préhelléniques.

> « La tradition rapporterait – et sans doute disait-elle vrai - que l'oracle tellurique primitif de Delphes était un oracle onirique ; aux époques historiques, l'incubation se pratiquait près des tombeaux des héros - que ce fussent des hommes morts ou des démons chtoniques - et près de certains gouffres censés être l'entrée du monde des morts. »[787]

Ces pratiques aux origines holistes très anciennes, perdureront essentiellement sous la forme de l'incubation médicale, avec le culte d'Esculape à la fin du Vème siècle. Nos principales sources d'information proviennent du rhéteur Aelius Aristide déjà évoqué, qui, au IIe s. ap. J.C., fit le pèlerinage à Épidaure. Les patients passaient une nuit dans le dortoir, et le dieu était censé les visiter, et leur donner une sorte de diagnostic, ainsi qu'une thérapie. Au matin, ceux qui avaient rêvé racontaient leur songe aux prêtres du dieu : c'est-à-dire qu'il est décrypté et interprété par la conscience claire. On en venait alors à la thérapie. Aelius Aristide nous rapporte[788] des récits d'opérations chirurgicales effectuées directement par le dieu sur les patients assoupis. D'autres malades recevaient en rêve des sortes d'ordonnances. Elles avaient toutes en commun le caractère pénible d'épreuves initiatiques, ce qui nous renforce dans notre interprétation d'un lien entre expérience onirique et initiation, dans l'imaginaire antique : il fallait prendre des émétiques, des bains froids en plein hiver, courir dans la neige, voire même s'amputer d'un doigt[789]; c'est ce qu'Asklépios suggéra à Aelius Aristide ; Aristide, malin, préféra accorder à la thérapie une valeur métonymique, et lui donner un tour moins brutal, sans pour autant perdre les éventuels effets bénéfiques, en remplaçant le doigt par une bague qu'il portait à ce doigt.

Une autre figure de doubles très importante, les jumeaux Dioscures, sont liés à l'incubation et à la guérison. Le temple de Castor s'élevait sur le forum romain à côté de la fontaine Juturne, connue pour ses vertus curatives. Il aurait servi de lieu d'incubation lors d'une épidémie. Les malades attendaient que les jumeaux divins leur apparaissent en rêves.[790]

---

[787] Dodds, 1965, p 112.
[788] *Orat*., 23, 16.
[789] On pense à l'initiation chamanique.
[790] Dasen précise : « Un sanctuaire analogue existait à Byzance. La pratique de l'incubation y survécut au paganisme. Castor et Pollux s'y transformèrent en saints Côme et Damien, des saints jumeaux guérisseurs. », 2008, p 192.

Au VIIe livre de l'*Énéide*, le roi Latinus ne sait ce qu'il doit penser du nouvel arrivant, le prince troyen Énée, qui affirme que les Destins lui prophétisent des droits sur le Latium, et sur Lavinia, la fille du roi : usurpateur, ou envoyé des Dieux ? Pour en avoir le cœur net, il se livre à une véritable séance d'incubation[791] dans la grande tradition chamanique[792] :

*At rex solicitus monstris oracula Fauni*
*Fatidici genitoris, adit lucosque su balta*
*Consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro*
*Fonte sonat saevamque exhalat opaca mephitim.*
*Hinc Italae gentes omnisque Oenotria tellus*
*In dubiis responsa petunt ; hunc dona sacerdos*
*Cum tulit et caesarum ovium sub nocte silenti*
*Pellibus incubuit stratis, somnosque petivit,*
*Multa modis simulacra videt volitantia miris*
*Et varias audit voces fruiturque deorum*
*Colloquio atque imis Acheronta adfatur Avernis.*
*Hic et tum pater ipse petens responsa Latinus*
*Centum lanigeras mactabat rite bidentis*
*Atque harum effultus tergo stratisque iacebat*
*Velleribus ; subita ex alto vox reddita luco est :*
*"Ne pete conubiis natam sociare Latinis,*
*O mea progenies, thalamis neu crede paratis ;*
*Externi venient generi, qui sanguine nostrum*
*Nomen in astra ferent."*

Alors le roi, que troublent ces prodiges, recourt aux oracles de son père Faunus, le dieu prophétique, sous la haute Albunée il prend conseil des bois consacrés ; c'est une immense forêt, pleine du bruit d'une source sacrée, faisant monter dans l'ombre *l'haleine de vapeurs méphitiques*. Ici les peuples italiens, toute la terre d'Oenotrie, viennent chercher réponse à leurs incertitudes. Ici, quand le prêtre a porté ses offrandes, quand il s'est, sous la nuit silencieuse, *couché sur les peaux étendues des brebis immolées*, quand *il a obtenu le sommeil*, il voit, en formes étranges, *voler d'innombrables fantômes*, il entend des paroles qui viennent de partout, **il**

[791] De même les Asmat d'Irian Jaya dorment sur les crânes de leurs ancêtres (leurs doubles), afin de recevoir des conseils en rêve.
[792] « Typologiquement, ces coutumes se rapprochent de l'initiation ou de l'inspiration des futurs chamans et magiciens passant la nuit auprès des cadavres ou dans les cimetières. L'idée sous-jacente est la même : les morts connaissent l'avenir, ils peuvent révéler les choses cachées. Le rêve joue parfois un rôle similaire. » Eliade, 1968, p 301.

*jouit de l'entretien des dieux*, et, aux tréfonds des Avernes**,** *il interroge l'Achéron*. Ici donc, sollicitant des réponses, le grand Latinus lui-même sacrifiait cent agnelles aux belles toisons, âgées de deux ans, selon le rite ; il s'était allongé, avec sous lui les peaux et les toisons étalées sur le sol ; du fond de la haute clairière, une voix s'éleva soudain : « Mon fils, ne cherche pas des noces latines pour ta fille, et ne la confie pas au lit qu'on lui a préparé ; de l'extérieur, viendront des gendres dont le sang portera notre nom jusqu'aux astres[793] (c'est nous qui soulignons).

Ce sont bien des doubles oniriques, des « fantômes », les esprits des ancêtres, qui éclairent Latinus, mais la participation des forces naturelles est requise, à travers les peaux de brebis sur lesquelles il est couché, et aussi à travers la présence de la forêt, l'univers végétal où se déroule la scène.

De même, au IVème livre des *Fastes*, Ovide nous montre Numa qui sacrifie à Faunus et au dieu Songe, pour avoir en songe un conseil afin que les troupeaux ne soient plus stériles. La consultation se déroule dans une forêt antique, *silva vetus*, inviolée, et elle est d'une exceptionnelle précision :

*Hic geminas rex Numa mactat oves*
*Prima cadit Fauno ; leni cadit altera Somno.*
*Sternitur in duro vellus utrumque somno.*
*Bis caput intonsum fontana spargitur unda,*
*Bis sua faginea tempora fronde premit […]*
*Veste rudi tectus supra nova vellera corpus*
*Ponit, adorato per sua verba deo.*

Numa immole deux brebis. La première tombe pour Faunus, la seconde, pour *le doux Songe* ; les deux toisons sont étendues sur le sol ferme. Deux fois, Numa répand l'eau d'une source sur sa tête chevelue ; deux fois, il ceint ses tempes d'une couronne de hêtre. […] *Couvert d'un vêtement grossier, il s'étend sur les toisons fraîches après avoir adressé au dieu les paroles rituelles*[794] (c'est nous qui soulignons).

[793] *Énéide*, VII, 81-104 ; trad. J. Perret revue.

[794] Ovide, *Fastes*, IV, 652-660. Pour plus de détails, cf. Guillaume-Coirier, 1992.

Chez Platon[795], le rôle joué par le rêve a changé, on sent que la vision dualiste de Platon est passée par là. Pourtant, le rêve permet une connaissance efficace, mais plus comme l'entendaient la pratique de l'incubation ou la magie du chamanisme : dans les deux cas, le rêveur était passif, visité, alors que chez Platon il s'agit là d'une connaissance active, volontariste, et d'ailleurs difficile, voire périlleuse (nous retrouvons les caractéristiques de l'initiation), et enfin, d'une connaissance indissociable de la notion de liberté ; pour Platon, c'est d'abord parce que l'âme est libre, libérée des liens du corps, qu'elle accède au monde du rêve. À la même époque, Xénophon, l'autre rapporteur avec Platon des dits socratiques, ne déclare pas autre chose dans la *Cyropédie* (8,7, 21) :

> « C'est dans le sommeil que l'âme montre le mieux sa nature divine ; dans le sommeil, elle jouit d'une certaine prescience intuitive ; et cela, semble-t-il, parce que dans le sommeil elle est plus libre. »

Entre pensée diurne et pensée nocturne s'organise donc, dans la psyché, une sorte de couple bien différent, mais complémentaire.

On remarquera que, en considérant les différentes légendes, l'imaginaire gréco-romain apparaît comme hétérogène. Les retours d'Ulysse à Ithaque sont différents selon les versions : reconnaissance et réintégration dans la version « officielle ». Mais il existait d'autres versions pessimistes, selon lesquelles Ulysse était chassé par les prétendants, qui avaient couché avec Pénélope, et il repartait, malheureux et solitaire…Mais les divergences viennent aussi de la cohabitation des différents tropismes de l'imaginaire grec, que nous avons relevés : le vieux fonds holiste et mythique et la « révolution » rationaliste et dualiste. Ainsi, on comprend mieux que le personnage d'Actéon soit évoqué dans le contexte négatif d'une régression vers l'animalité (en fonction de la pensée rationaliste qui oppose et sépare animalité, humanité et divinité), alors que la légende de Dionysos relève, on l'a vu, d'une pensée animiste, pour laquelle l'initiation passe par la fusion avec l'animalité.

On comprend également mieux alors un des épisodes associés à la mort de Romulus dont nous reparlerons : selon certaines traditions rapportées par Tite-Live[796]et Plutarque[797], puis reprises par Fénelon dans le *Dialogue des Morts*, et par R. Girard dans *Le Bouc émissaire*, Romulus aurait été tué par les Sénateurs, qui l'auraient mis en pièces, dans la

[795] *Politique*, 277b – 311c.
[796] *Hist. Rom*. I, 16.
[797] *Vies des Hommes illustres, Comparaison de Romulus et de Thésée*, 75.

tradition dionysiaque du *diasparagmos*[798] ; puis ils auraient caché les membres sous leurs toges ; en fait, ce *diasparagmos* est, pour eux, la plus grande marque de respect : s'approprier le corps du Chef, du premier d'entre eux, en même temps que le principe vital qui est en lui[799].

### *E. Le double initiatique : l'exception de Dionysos*

Dans le cadre de l'initiation, le culte de Dionysos présente également beaucoup d'aspects que l'on peut rattacher aux structures holistes. Eliade lui-même note :

> « Ces coïncidences s'expliquent par la survivance, en Grèce ancienne, de conceptions magiques et de techniques archaïques de l'extase de diffusion quasi universelle. »[800]

Selon les croyances grecques de l'époque, dans le prologue des *Bacchantes* d'Euripide, Dionysos vient d'Asie, et de Thrace. C'est peut-être pour cela qu'il est le dieu de l'*enthousiasmos*, de la transe, et de la relation immédiate de l'initié avec les forces de la Nature. L'initié tend à être le dieu, à s'assimiler à lui. Pas de distance, mais une identité. Le culte s'immerge dans la Nature, dans la forêt (dans laquelle errent les Bacchantes). Il a recours à des pratiques rituelles proches de l'animalité. Tout d'abord, la consommation de viande crue, l'omophagie, s'oppose aux rituels de la cité grecque, et de la civilisation : la viande doit être rôtie, ou bouillie. Ensuite, le *diasparagmos* est un rituel qui consiste à démembrer un animal vivant (un chevreau ; et, dans la légende des origines, le roi Penthée). Nous sommes dans un monde proche du chamanisme, et de l'immersion dans les forces élémentaires.

Nous remarquons au passage que Dionysos est associé aux jumeaux. Il est désigné comme le « deux fois né », il porte la gémellité à l'intérieur de lui-même, il est lui-même double. Les scènes, représentées sur des amphores, montrent une jeune femme debout, portant symétriquement deux enfants de même taille dans ses bras ou sur ses épaules. La tête couronnée de lierre, tenant d'une main une corne à boire de l'autre un rameau de lierre ou de vigne Dionysos se tient devant elle. Sur une amphore attique (540-530 av JC) à col du British Museum (B213), la femme marche en direction du satyre et se retourne vers le dieu.

---

[798] Nous pensons également au démembrement et parfois à la dévoration subie par le chaman lors de son initiation.

[799] Certains affirment même qu'ils se seraient livrés sur Romulus à un acte de cannibalisme. Un contexte très chamanique…Voir le développement p 440.

[800] Eliade précise cependant : « l'enthousiasme bachique ne ressemble point à l'extase chamanique. » Eliade, 1968, p 305.



**Figure 146 : Femme aux jumeaux,** amphore attique (540-530 av JC) à col du British Museum (B213), dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 215.

Cette femme aux jumeaux pourrait figurer Ariane, mère des jumeaux Staphylos et Oenopion, fils de Dionysos.

Le rituel de l'initiation à Dionysos est très différent de l'initiation dualiste : elle tend à faire voir le Dieu en face, à inciter le myste à *être le dieu*. Dionysos inverse le rapport au sublime. Pour être le dieu, il faut être l'animal, il faut passer par lui. C'est pourquoi les Ménades, les servantes du culte de Dionysos, parcourent la forêt en se comportant comme des animaux sauvages. Si l'on admet l'interprétation de G. Sauron[801], la fresque de la Villa des Mystères à Pompéi nous montre un épisode du rituel d'initiation à Dionysos, à travers un groupe de trois personnages, avec un jeune homme qui se penche sur un vase, comme s'il cherchait à voir quelque chose (figure 147). Derrière lui, le personnage de droite brandit un

[801] Sauron, 1984. Mais pas celle de P. Veyne, qui y voit la représentation d'une fête villageoise ; cf. Veyne, 1998.

masque à bout de bras, et s'efforce apparemment de trouver le meilleur angle pour refléter ce masque à l'intérieur du vase. Cela nous conduit à penser que le vase – une *choé* – contient un liquide (de l'eau ? du vin ? du lait, important dans les initiations à Dionysos : « Chevreau, je suis tombé dans le lait »). Le liquide, le miroir que constitue la surface du liquide, et le masque sont donc associés dans un processus d'initiation permettant au myste de se trouver en découvrant le dieu : dans la coupe, *il voit son double*, et, *se superposant à lui, l'image du dieu*, à travers le masque : il *est* le dieu, il est Dionysos. Il ne distingue plus son image de celle du dieu. Le but est qu'il se déprenne de son « petit moi », et que, après la cérémonie, il ressente une véritable transformation, grâce à cette mise en scène de la figure du double, qui repose bien, à la manière animiste et holiste, sur une fusion et une identification de l'individu avec plus grand que lui.

**Figure 147 : Villa des mystères, Pompéi**, plan VII, dans *La Villa des mystères à Pompéi* de Paul Veyne, Éditions Gallimad, 2016, p 109.



### *F. Les doubles initiatiques dans l'Éneide*

C'est dans *l'Éneide* de Virgile que l'on va retrouver de nombreux doubles du héros dans le cadre de son parcours initiatique. L'initiation dans le contexte antique dualiste, nous le verrons, consiste à séparer le profane et le sacré. Mais ici, l'initiation sert également comme chez les Mélanésiens, à se transformer en autre chose, notamment grâce aux figures du double liées aux étapes du parcours initiatique d'Énée et qui vont lui permettre de construire son destin individuel et collectif : frères et sœurs, couples d'amoureux, filiations grand-père/père/fils.

Le terme *gemellus* n'est pas attesté dans l'*Énéide* ; par contre, on peut compter 39 occurrences de l'adjectif *geminus*, « jumeau »[802], ce qui montre bien l'importance que Virgile attache à cette notion, qui accompagne en quelque sorte la progression initiatique du héros.

Penthée, rendu dément par Dionysos, voit apparaître deux villes de Thèbes, et deux soleils jumeaux, *gemini soles* (IV, 470) : ici, le thème du double est associé à une anti-initiation. De même, la « petite Troie », *parva Troia*, du livre III (III 349-351), apparaît comme une sorte de contretype avorté et misérable de l'archétype solaire de la gloire passée de Troie.

Surplombant l'aventure humaine, les figures des dieux sont souvent gémellaires, à l'image du couple Apollon-Diane, qui joue un rôle important dans l'*Énéide*. Mais une figure qui contient en elle-même le double peut évoquer la gémellité : Janus *bifrons* (figure 177), le dieu au double visage, est évoqué à plusieurs reprises, en particulier dans les épisodes fondateurs (cf. VII 180, 610 ; VIII 357 ; XII 198).

L'aventure héroïque se conduit à travers une structure familiale qui prolonge la figure héroïque en aval et en amont : le père d'Énée, Anchise, et son fils, Ascagne, sont comme des doubles de lui-même qui l'aident à progresser. Parallèlement, d'autres figures sont comme le contretype de schéma : Évandre et son fils Pallas sont, eux, des sortes de doubles négatifs du héros, et la mort de Pallas est le sacrifice nécessaire au triomphe d'Énée, puis de son fils Ascagne.

Dans une interprétation zodiacale du symbolisme de l'*Énéide*, les signes associés aux livres se répondent diamétralement, dans un schéma d'opposition et en même temps de complémentarité ; ainsi, comme l'a montré Duckworth[803], la destruction de Troie (livre II)

[802] Cf. Merguet, 1969, p. 272-273.
[803] G. Duckworth, 1962.

correspond la naissance de Rome (livre VIII) ; à la tragédie de l'amour (livre IV, histoire de Didon) correspond la tragédie de la guerre (livre X)[804], comme si, hors du temps des hommes, le destin de Rome était inscrit dans le livre des Destins.

Enfin, les compagnons d'Énée (ainsi d'ailleurs que les compagnons d'Ulysse dans l'*Odyssée*) sont comme des doubles imparfaits de lui-même, qui tombent dans des erreurs que lui-même, grâce à l'ascèse de son expérience initiatique, parvient à éviter : au livre V, lassés de voyager ils brûlent les vaisseaux de la flotte, car ils veulent mener une vie normale et s'installer en Sicile. Mais Énée, lui, sait qu'il doit encore continuer jusqu'en Italie.

### *G. Le double infernal : le masque de la Gorgone*

Enfin, il nous faut reparler du masque comme figure du double. Le masque antique qui nous intéresse particulièrement n'est pas le masque de théâtre, mais le masque de mort de la Gorgone. La mort grecque a en effet deux visages, contraires. L'un est le visage de la gloire et l'autre visage est l'indicible, l'insoutenable, l'horreur terrifiante. Pour la conscience individuelle, il est impossible de penser la mort du point de vue des morts et d'envisager sa propre disparition. C'est ce qui constitue son horreur, son étrangeté radicale et son scandale. Ce que redoute le Grec, c'est la terreur de l'oubli dans l'Hadès, où les défunts sont des têtes vides, sans force, encapuchonnées de ténèbres. Dans l'*Odyssée*, Ulysse, lorsqu'il descend aux Enfers est saisi tout à coup de la « crainte verte »[805] à l'idée d'être confronté à la Gorgone qui hante l'Hadès. Cette tête, la « tête gorgonéenne du monstre terrifiant »[806], pétrifie ceux qui la regardent, et marque la limite entre morts et vivants. Elle interdit aux vivants de franchir le seuil du monde des morts, comme Cerbère. Selon Jean Pierre Vernant,

> « L'*eikon*, l'image-reflet de Méduse est proche encore de l'*eidolon*, le double (image du rêve envoyé par les dieux, spectre des morts, apparition fantomatique) ; jetant un pont entre notre monde et l'au-delà, rendant visible l'invisible, l'image de Gorgo unit les caractères d'une présence surnaturelle, inquiétante, maléfique et d'un faux-semblant trompeur, d'un artifice illusionniste destiné à captiver les yeux[807]. »

[804] Cf. Thomas, 2021 (1e éd. 1981, p. 332-348).
[805] Homère, *Odyssée*, XI, 43.
[806] Ibid. 633-635.
[807] Vernant, 1987, p 129.

Gorgone[808], comme Dionysos et Artémis, est une divinité dont le culte comporte des masques, soit votifs, soit portés par les célébrants. Ce n'est pas si fréquent en Grèce en dehors de ces cas précis. On pense aux masques funéraires en or de Mycènes, mais ce sont les seuls exemples que nous ayons, l'usage ayant disparu rapidement.[809] Ce masque regarde fixement le spectateur, les yeux grands ouverts, et tire largement la langue. C'est que la Gorgone enfante par le col, ce qui inverse le statut des orifices buccaux et vaginaux. La langue qui fait saillie au dehors de la bouche au lieu de rester à l'intérieur, rappelle un sexe masculin exhibé et menaçant. Il s'agit donc d'une figure surnaturelle qui brouille la distinction entre les dieux, les hommes et les bêtes, « comme entre niveaux et éléments cosmiques ».[810] Être face au masque de Gorgone, c'est affronter ce qui est radicalement Autre, c'est-à-dire la Mort.

> « Voir la Gorgone, c'est la regarder dans les yeux et, par le croisement des regards, cesser d'être soi-même, d'être vivant pour devenir, comme elle, puissance de mort[811]. »

L'effet de terreur est renforcé par le son de la flûte, dont le rôle est fondamental dans les cérémonies funéraires. Ici le son ne semble pas émaner de la flûte, mais directement de l'invisible comme la voix d'une puissance d'outre-tombe.[812]La flûte d'un point de vue mythologique et symbolique est en lien très étroit avec le masque de la Gorgone. Elle a été « inventée » par Athéna pour « simuler » les sons criards, étrangers à la parole articulée, de la bouche des Gorgones et de leurs serpents. Elle fabriqua donc une flûte pour les imiter. Mais le risque est grand, lorsqu'on revêt le masque de Gorgone et qu'on entre dans la peau du personnage, qu'on imite son cri, de le devenir.

> « Porter un masque, c'est cesser d'être soi et incarner, le temps de la mascarade, la puissance de l'au-delà qui s'est emparée de vous[813]. »

---

[808] Certains chercheurs rapprochent la figure de la Gorgone de la figure de l'ancienne Déesse-Mère archaïque.
[809] Daremberg et Saglio, article « *Funus* ».
[810] Vernant, 1998, p 71.
[811] Ibid. p 80.
[812] En Grèce, nous l'avons vu, le *rhombos* est une espèce de toupie entourée de bandelettes que l'on fait tourner et dont le son envoûte ses victimes dans des cérémonies magiques. C'est aussi selon Jean Pierre Vernant « de terrifiantes simulations de voix de taureaux » produites par une corde, lors des cérémonies orgiaques. (Vernant, *op. cit*., p 55). On est ici très proche du « rhombe » mélanésien, sorte de planche reliée à une corde que l'on fait tournoyer au-dessus de sa tête et qui produit un vrombissement. Ce son semble surgir de nulle part et provoque la terreur. C'est la voix des esprits. Il est symbole de réversibilité.
[813] Vernant, 1998, « La flûte et le masque », p 81. On pense aussi à la citation de Nietzsche : « Si tu regardes trop longtemps dans l'abîme, l'abîme regarde aussi en toi », très belle image du double, in Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, 1886.

La flûte est par excellence l'instrument de la transe et de la possession. Selon Xénophon, ceux qui sont sous son emprise « ont un regard plus gorgonéen, une voix plus effrayante, des gestes plus violents. »[814] L'homme possédé par le masque devient une sorte de danseur des morts, un bacchant d'Hadès. « La terreur qui l'agite, qui le fait danser sur l'horrible mélodie de la flûte, remonte directement du monde infernal. »[815] Mais l'effet du masque de Gorgone est double : il « possède » celui qui le porte, mais également celui qui le regarde dont il capture le regard. La face de Gorgone est l'Autre, le double de soi-même, la partie la plus étrange et la plus inconnue.

« La face du dieu qui vous fixe, c'est l'Autre et aussi **le double de vous-même**[816]**. »**

Elle présente donc une altérité radicale, terrifiante, à laquelle le spectateur est obligé de s'identifier. Expérience ultime, extrême, horrible : regarder la Gorgone dans les yeux, c'est se trouver face à la nuit, face à l'au-delà, face à soi-même dans l'au-delà et la mort.

Plusieurs remarques font jour : le rapprochement entre le rôle du masque de terreur en Mélanésie (et notamment en Nouvelle-Calédonie) et celui du masque de Gorgone paraît très intéressant. Dans les deux cas, le porteur du masque est dépossédé de son identité propre pour endosser celle du dieu. Dans les deux cas, il entre dans une espèce de transe saccadée, au son de la musique, et effectue une véritable danse des morts.

Les éléments du visage du masque sont en rapport avec le monde infernal (la Gorgone vit aux Enfers, le masque kanak possède filet et plature infernaux), et on retrouve un symbole phallique (le nez recourbé des masques du Nord de la Nouvelle-Calédonie et la langue de Gorgone) qui relie la vie et la mort, le diurne et le nocturne. Sur les masques de Gorgone, les symboles bouche/vagin sont inversés : de nombreux masques du Sépik ont une grande bouche qui représente l'orifice par lequel l'ancêtre crocodile « accouche » du jeune initié, qui « renaît » sans intervention féminine.

[814] Xénophon, *Banquet*, I, 10.
[815] Vernant, 1987*,* p 62.
[816] Article « Masque », in *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, 1998, p 817.




**Figures 148 : Gorgone sur une amphore, 500-510 av JC, Athènes et Méduse, 7ème siècle av JC, Syracuse,** https://fr.wikipedia.org/wiki/Gorgones
https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Gorgoneion_Syrakus.jpg




**Figures 149 : à gauche : masque de façade, Chambri (Sépik),**
https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Masque_de_fa%C3%A7ade,_Chambri,_Papouasie-Nouvelle-Guin%C3%A9e,_Mus%C3%A9e_du_quai_Branly.jpg
**À droite : Masque « Sawfish », Moyen Sépik,** https://fr.wikipedia.org/wiki/Sepik

**Figure 150 : Masque « crocodile », Sépik,** (collection personnelle de l'auteur).







**Figures 151 : A gauche : tête de Méduse, 4°siècle av JC, île de Paphos,** https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9duse_%28mythologie%29
**À droite : figure 101 p 273, masque de deuilleur kanak, Nord de la grande Terre, 19ème siècle** dans *Le Masque Kanak* d'Emmanuel Kasarherou, Éditions Parenthèses, 1993, p 63.

Enfin, dans les deux cas, le masque est un instrument de passage entre le monde des vivants et le monde des morts. Le vivant qui se trouve face au masque (de même que celui qui se trouve derrière) réalise une expérience extrême terrifiante : il est face à l'indicible de la mort, et en même temps cette expérience de l'altérité ultime est également la vision de lui-même dans la mort. Il voit son double dans l'au-delà et il le devient. C'est sans doute pour cela qu'en Mélanésie l'expérience est très violente. Le masque poursuit les spectateurs et les frappe, parfois à mort. Nous avons également noté que dans l'Antiquité, notamment à

l'époque archaïque, cette violence extrême était présente. On ne rencontre pas impunément le masque de la Mort.

Face à la terreur ressentie par l'individu qui fait l'expérience de la mort, face aux rituels et aux expédients qu'il invente pour rendre cette mort acceptable malgré tout, se pose une question : comment survivre ? Encore une fois, le rapprochement entre les deux imaginaires gréco-romain et mélanésien permet de répondre à cette question de manière similaire. Revenons à la figure de Thanatos, déjà évoquée. Sur les représentations figurées, Thanatos apparaît, associé à son frère Hypnos (ils sont jumeaux), sous les traits d'un homme dans la force de l'âge, portant casque et cuirasse. Son rôle n'est pas de tuer, mais de prendre livraison du mort : il n'y a là rien de terrifiant ni de monstrueux. Car ce qu'incarne Thanatos pour les Grecs, à travers la figure du guerrier, c'est ce qu'ils appellent la « belle mort », la solution au problème de l'oubli lié à la mort. Grâce à ses exploits, dans et par sa mort héroïque, le combattant tombé au premier rang dans la bataille demeure pour toujours présent dans la vie et la mémoire des hommes. La mort dans son aspect d'épouvante est incarnée par la face monstrueuse de la Gorgone et par la Kère, qui s'acharne sur les humains. Remarquons que les Mélanésiens connaissent également cette « belle mort » héroïque. Chez les Tin Dama du Sépik en Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'homme qui meurt au combat est le seul à bénéficier de la « bonne mort »[817]. Il est le seul à pouvoir devenir un ancêtre, et donc à échapper à l'oubli, qui est la pire mort. Le crâne du guerrier est conservé dans la Maison des Hommes et aura un rôle protecteur. Dans une société entièrement structurée par la guerre et la chasse aux têtes, mourir au combat est un privilège, comme chez les Grecs. Par conséquent, le problème du maintien de l'individualité face au cosmos est résolu : c'est parce que la mort est vécue comme une monstruosité, à tête de Gorgone ou de masque kanak, que la mort héroïque constitue une solution paradoxale et incroyable. En faisant de certains morts le passé de la cité ou de la tribu, un passé toujours présent dans la mémoire collective qui l'entretient continuellement, les vivants apprivoisent la mort.

> « Voici donc la solution à la condition humaine : trouver dans la mort le moyen de dépasser cette condition humaine, vaincre la mort par la mort elle-même, en faisant qu'on donne à la mort un sens qu'elle n'a pas, parce qu'elle en est absolument dénuée. »[818]

[817] Lupu, 1981, p 149.
[818] Ibid.

## 2. Les doubles dualistes dans l'Antiquité et leurs différentes fonctions

Si nous nous situons maintenant en diachronie, nous constatons que, tout au long de l'Antiquité gréco-romaine, quand on passe du monde archaïque, proche des sociétés premières, au monde de de la société gréco-romaine bien organisée (et ce, même s'il y a des liens entre ces deux mondes, et si la société grecque archaïque plonge bien ses racines dans un monde animiste et holiste, fusionnel, proche de l'imaginaire des sociétés premières dont elle est issue), on ne va plus penser, dans la société grecque, et à plus forte raison romaine, de la même façon que dans les sociétés premières.

En lien, et comme en écho à ces profonds changements, on observe une mutation des figures du double, qui va de pair avec l'importance grandissante de la pensée de type dualiste. Désormais, l'homme n'a plus affaire à un double qui est lui, mais à un double qui est séparé de lui. Ce double peut désormais s'opposer à lui, ou être complètement séparé de lui sans espoir de réunion ; et même dans l'hypothèse où ce double serait complémentaire avec lui, leur fusion n'en demeure pas moins définitivement impossible.

### *A. L'évolution de la figure du double dans l'art dans l'Antiquité*

Nous avons établi dans la première partie de ce travail que la fonction de l'« art » chez les Mélanésiens n'est pas une fonction représentative, mais magique. Les figures doubles ne « représentent » rien, elles sont destinées à protéger, assurer de bonnes récoltes, permettre de vaincre ses ennemis, tuer du gibier. Toutes les figures du double dans les objets et les rituels qui les accompagnent sont également des guides, des passeurs pour le spectateur ; elles tendent à le conduire vers une autre réalité où tout est mis en relation et où les oppositions apparentes sont dépassées. La fonction « artistique » des objets n'a donc rien à voir avec notre conception moderne du beau et de l'Art, il s'agit d'une fonction spirituelle qui permet de rendre visible l'invisible et de mettre en relation les vivants et les morts.

Il convient à présent de se demander ce qu'il en est dans l'Antiquité.

*- La fonction de l'art dans l'Antiquité*[819]

Avant tout, il faut rappeler que, même si nous autres occidentaux modernes, nous sommes les héritiers de « l'esthétique » grecque[820], l'« art » au sens où nous l'entendons n'a pas du tout la même fonction dans l'Antiquité que la nôtre.

> « L'art de la Grèce antique nous est étranger. Pour interpréter et apprécier correctement ses œuvres, il faut les appréhender dans leur manière d'être valables, c'est-à-dire à partir de critères qui sont les leurs, en fonction de ce que furent leurs fonctions et de ce qu'étaient les croyances et les attentions de ceux qui en étaient contemporains. Une telle compréhension exigeait que nous abandonnions pour un temps la vision de l'art qui est celle des Modernes et que nous apprenions ce qu'était celle des anciens Grecs. Cette défamiliarisation est la condition d'une compréhension véritable. »[821]

Comme le latin « *ars* », son équivalent grec « *technè* » désigne l'ensemble des connaissances pratiques, des techniques et des savoir-faire qui permettent l'exécution d'une tâche, la réalisation d'un produit. Celui qui la pratique est plutôt un artisan qu'un artiste : un teinturier, un forgeron, un rhéteur. Aristote, dans *L'Éthique à Nicomaque*, définit la *technè* comme un ensemble de procédés qui servent à produire un certain résultat, c'est la vertu de l'intelligence « poïétique », celle qui touche à l'activité productrice. Elle tend à la production d'un résultat : retour à la santé pour un médecin, paire de chaussures pour le cordonnier, statue pour le sculpteur. Ainsi, le mot « art » n'a pas le même sens pour nous et pour l'Antiquité, et en particulier l'ensemble des objets auxquels il s'applique est beaucoup plus vaste. De plus, même sur les sujets communs (la sculpture par exemple), la valeur du mot « art » n'est pas la même. Pour nous, les « Beaux-arts », concept mis en place au XVIIIème siècle, notamment sous la plume de Winkelmann, ont pour finalité la beauté. Les Grecs n'ont absolument pas le même « découpage » du réel que nous. Dans sa cinquième *Considération inactuelle*[822], Nietzsche explique la raison de la fausseté des jugements portés par les modernes sur les Grecs. L'erreur tient à ce que la modernité est pénétrée des idées de la Grèce tardive, alexandrine, romaine et christianisée : d'où son incapacité à comprendre la Grèce archaïque (celle d'Homère, Pindare, Eschyle), et même la Grèce classique (Phidias, Périclès).

[819] Nous nous appuierons sur l'ouvrage de Carole Talon-Hugon, *Une histoire personnelle et philosophique des arts : l'Antiquité grecque*, PUF, Paris, 2014.
[820] Rappelons que ce terme n'apparaît qu'au XVIIIème siècle en Allemagne.
[821] Talon-Hugon, 2014, p 110.
[822] F. Nietzsche, *Considérations inactuelles II. Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, 1988.

Pour Nietzsche, Socrate et Platon sont déjà initiateurs de cette décadence, et l'alexandrinisme est « la culture rationaliste et optimiste dérivée du socratisme, qui croit au progrès, à la science comme idéal suprême, et au bonheur pour tous. »[823]

Dans l'imaginaire grec archaïque, l'art et la beauté ne sont pas associés de manière exclusive. L'art répond à des fonctions magiques, religieuses, politiques, thaumaturgiques et pas seulement esthétiques. Par exemple, la poésie avant le VIIIème siècle avant JC est indissociablement liée à la magie, à la religion et à la thaumaturgie. Elle entretient un rapport avec l'au-delà, les forces suprasensibles de la nature, la vie et la mort. En cela, ces conceptions se rapprochent davantage de la fonction de l'« art » chez les peuples holistes, que de la façon dont nous, modernes, entendons la poésie. Le théâtre est, au départ, avant tout un rituel religieux lié au culte de Dionysos. Peinture et sculpture sont d'abord des objets de culte, destinés à accomplir des rituels. Mais les images ont aussi une fonction mémorielle : garder dans les mémoires les grands hommes, conserver le souvenir. D'autre part, et c'est très important pour notre propos, peintures et sculpture ont une fonction iconique et efficace : avant d'être une œuvre d'art, l'Apollon de Phidias *est* Apollon. Dans *Le Musée imaginaire* (1947) Malraux écrit :

> « L'Athéna de Phidias n'était pas d'abord une statue. »

Mais peu à peu, les Grecs « à deux têtes » vont évoluer vers une forme d'art qui s'éloigne du fusionnel magico-religieux, sans toutefois rompre avec lui. Les contenus restent fortement spirituels, mais le rituel perd de l'importance et l'individualisme émerge. L'anonymat des « artistes » disparaît, les sujets évoluent et racontent de plus en plus des destins individuels. Le *vates* , toujours mû par une inspiration divine, se professionnalise et il entre au service des puissants, pour servir une fonction politique[824]. Mais les « œuvres » restent avant tout des fonctions avant d'être des objets d'art au sens moderne, c'est-à-dire des objets de pure contemplation. Pline, dans son *Histoire naturelle*, décrit l'évolution de la peinture et de la sculpture. Alors que les formes d'art archaïque sont très « rigides », voire géométrisantes, à l'époque classique, les œuvres s'anthropomorphisent et se mettent à ressembler aux sujets qu'elles représentent. Quelques exemples remarquables se font jour : le *Discobole* de Myron (455 av JC) représente l'athlète au moment précis qui précède le lancer du disque, il est parvenu à fixer un instant intense et fugitif. Désormais les « artistes »

[823] Nietzsche, 1988, p. 88.
[824] Nous pensons par exemple à Virgile.

s'inspirent de la figure humaine, du corps humain, pour créer un art à la mesure de l'homme et centré sur lui. En cela, ils s'opposent aux civilisations antérieures, toutes tournées vers un divin inaccessible. La statuaire grecque ira désormais dans le sens d'une représentation mimétique de la réalité[825]. Ce désir d'imitation toujours plus fidèle au sujet, de *mimesis,* se retrouve chez Lysippe (IVème siècle av JC), soucieux de représenter les choses telles qu'elles nous apparaissent, et non telles qu'elles sont. Le plus grand artiste est celui qui est capable de réaliser l'idéal du trompe-l'œil, comme dans la rivalité entre Zeuxis et Pharrhasios peignant des raisins dans une coupe. Toute création humaine est désormais la représentation de la perfection de la forme, en constante amélioration, pour plaire aux dieux. Représenter la nudité revient à affirmer son identité grecque et démontrer son degré de civilisation. Certes, la fonction reste religieuse, certes la statue *est* le dieu, mais sous forme humaine et c'est une grande nouveauté.

Pour Platon, cet art qui vise l'illusion est un danger pour l'esprit, car il crée ce qui semble vrai, et ne l'est pas. Pour lui, c'est l'équivalent de la sophistique en philosophie, qui fait de l'homme la mesure de toute chose. Or ce qui compte pour Platon, ce n'est pas la réalité, mais le monde des Idées. Le peintre copie une réalité, qui est déjà une copie de l'Idée. Il peut donc tout représenter sans le connaître, comme le sophiste peut parler de tout.

Cependant, Aristote, dans sa *Poétique*, donne un tout autre retentissement à la *mimesis* qu'il réhabilite et étend à tous les arts (sauf l'architecture). Il s'agit de représenter « l'homme en action ». La *mimesis* devient l'idée neuve de fiction, débarrassée de l'impératif de représenter la vérité. Aristote entreprend d'ordonner, de classer les formes artistiques, d'en dégager des principes et d'en fixer des règles, ce qui aura une influence considérable dans la pensée occidentale de l'art. Enfin, Pythagore, à partir du VIème siècle av JC, pense la beauté en termes de proportion et d'harmonie, ce qui aura des conséquences en musique, architecture, statuaire…

> « La pensée grecque sur les arts, sur la beauté, sur l'imitation, sur la catharsis, a ensemencé toute l'esthétique à venir. Les deux conceptions majeures de la beauté qui parcourront les siècles suivants en proviennent : d'une part, la beauté comme harmonie et comme proportion, dont nous avons vu l'origine pythagoricienne ; de l'autre, la beauté dont nous avons vu l'origine platonicienne, et qui connaîtra une fortune particulière dans le néoplatonisme et nombre de courants du Moyen Âge et de la Renaissance. »[826]

[825] Cet intérêt pour l'amélioration de la réussite technique des œuvres évoluera progressivement vers l'appréciation de ces dernières pour leur seule beauté. La compétition et la rivalité dans la maîtrise technique des peintres entre eux l'attestent. La manière de penser l'art évolue.
[826] Talon-Hugon, 2014, p 111.

Ainsi, on retrouve dans l'idée même des fonctions de l'art dans l'Antiquité, les « deux têtes » des « Grecs à deux têtes » : une tête mythique (celle qui conserve une fonction religieuse et magique aux objets conçus dans un rituel et qui « fusionnent » l'homme, le dieu et la nature) et une tête rationnelle (qui prend l'humain et l'individu comme mesures de toute chose et accentuent l'importance des fonctions techniques, politiques et économiques).

- *La représentation des doubles dans l'art de l'Antiquité*

Les représentations des doubles dans les objets artistiques de l'Antiquité seront le reflet de cette tension entre rationalité montante et arrière-plan mythique. Véronique Dasen, dans son ouvrage *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*[827], nous présente une image complexe et contradictoire de la gémellité, entre duo et duel. Cette tension entre fusion et conflit reflète parfaitement la coexistence entre héritage holiste et dualisme naissant au sein même des représentations iconographiques des figures du double. Elle explique une apparente « contradiction » relevée par les chercheurs :

> « [Selon Françoise Frontisi-Ducroux] … ¨En Grèce ancienne, la gémellité n'a rien à voir avec la souillure et ne fait l'objet d'aucune suspicion˝[828]. La gémellité est signe d'abondance et de fécondité, tandis que le couple gémellaire n'est qu'un modèle, parmi d'autres, d'amour fraternel. Forte des intuitions du comparatiste Alexandre H. Krappe, Claudie Voisenat arrive à la conclusion inverse. Les couples gémellaires, rivaux ou non, sont marqués par l'hybris, la souillure et¨la suspicion qu'engendre l'excès˝ : au-delà même de l'interprétation politique des couples gémellaires grecs, il apparaît que toute gémellité est, dans l'ordre du symbole, inacceptable, puisque source de déséquilibre et de désordre˝.[829] [830] »

Nous nous appuierons sur cet apparent paradoxe pour classifier les représentations des jumeaux : les duos (semblables) et les duels (dissemblables).

[827] Dasen, 2005.
[828] Frontisi-Ducroux, 1992, p 239.
[829] Voisenat, 1988, p 99.
[830] Dasen, 2005, p 56.

**Les duos**

**Apollon et Artémis** sont le seul couple de jumeaux fille/garçon que les artistes gémellisent dans la représentation : ils sont un couple fraternel modèle, unis dans le danger, comme lorsqu'ils affrontent, enfants, le serpent Python (figure 164).

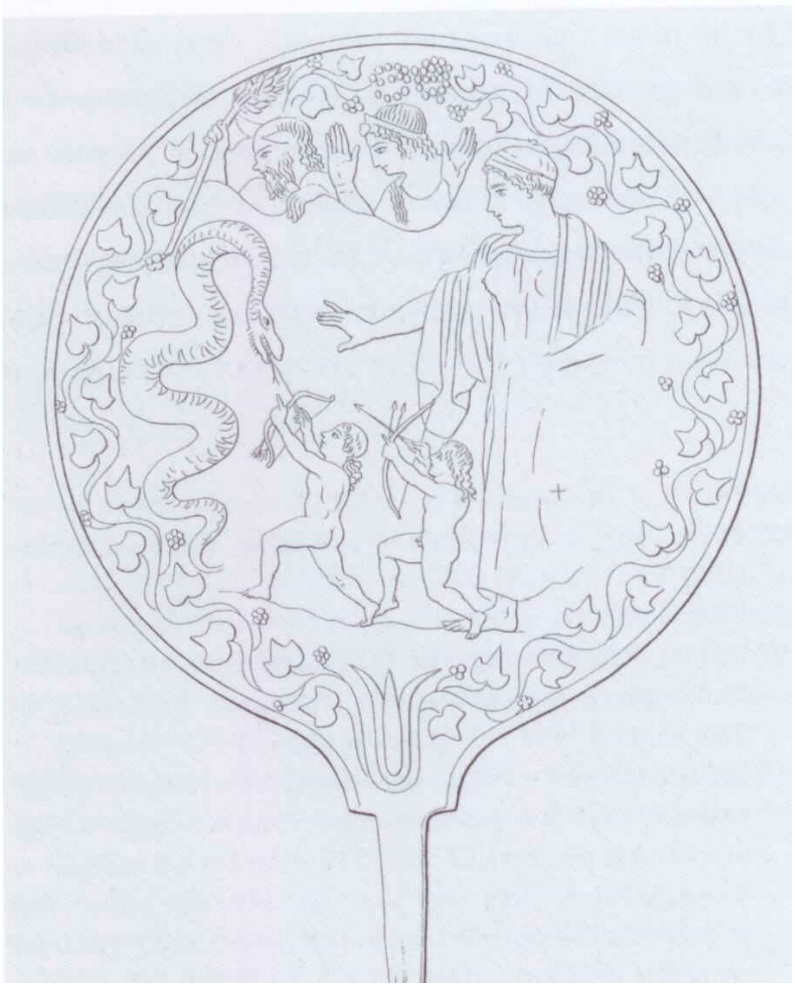


**Figure 164 : Miroir en bronze (deuxième moitié du Vème siècle av JC) de Cerveri,** Rome, Villa Guiulia 51109. D'après Krauskopf 1984, n°11, dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 164.

Quoique coiffés différemment, ils sont représentés dans la même posture et avec les mêmes armes. Avant qu'il ne soit opposé à Dionysos, nous avons vu à quel point les origines d'Apollon le rapprochaient d'un certain chamanisme notamment par l'intermédiaire de ses flèches[831]. Ce sont elles qu'il partage avec Artémis. Pour Dasen, « leurs pouvoirs sont

[831] Apollon, dieu du soleil, est censé repartir chaque hiver vers le nord, vers cette Hyperborée dont il est réputé venir, et qui constituerait la patrie du chamanisme. C'est un dieu lumineux et guerrier, capable du meilleur comme du pire. Sa flèche est un symbole hautement chamanique, de même que son corbeau. Elle est censée

symbolisés par l'arc qui constitue leur attribut commun. Les traits des archers divins sont redoutables. Ils peuvent repousser le mal ou l'apporter sous la forme de maladies ou de fléaux mystérieux. »[832] Couple de jumeaux fusionnels, Apollon et Artémis sont représentés unis et leurs ressemblances sont accentuées (figure 165).



**Figure 165 : Miroir en bronze** (350-300 av JC=. Paris, Louvre, Br 1731 (ex Campara). Photo M et P Chuzeville, dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 165.

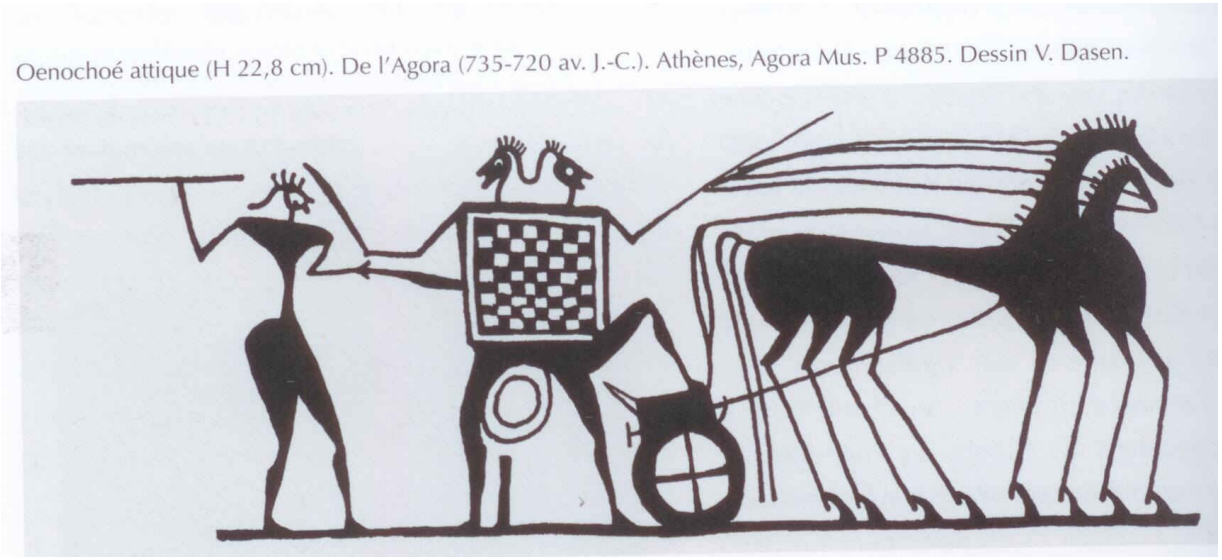
**Les Molionides (Eurytos et Cléatos)** sont un exemple de jumeaux siamois unique et très intéressant. Ils sont doubles et possèdent un double oiseau puisque nés d'un œuf d'argent[833], leurs deux corps soudés l'un à l'autre. Ils sont l'incarnation de la fusion et de l'animalité. Ils sont considérés comme des monstres, reflet de la méfiance d'un monde

voyager dans l'air afin d'atteindre un but précis. Chez Apollon, cette flèche est un attribut positif qui tue les éléments déstabilisateurs de l'univers, tel le serpent Python.

[832] Dasen, 2005, p 164, 165.

[833] Le dieu orphique Phanès naît lui aussi d'un œuf et est doté de quatre yeux ou visages.

dualiste face à son passé mythique. Comme les Dioscures, ce sont des guerriers à la force remarquable (figures 166).




**Figures 166 : Les Molionides,** dessin de V. Dasen, dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 150.

Dasen met en relation les Molionides avec le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon qui met en scène un androgyne, composée d'êtres doubles circulaires avec « quatre mains, le même nombre de jambes », une tête unique avec « deux visages situés à l'opposé l'un de l'autre, quatre oreilles, deux organes de la génération », mais de sexe différent (figure 167).

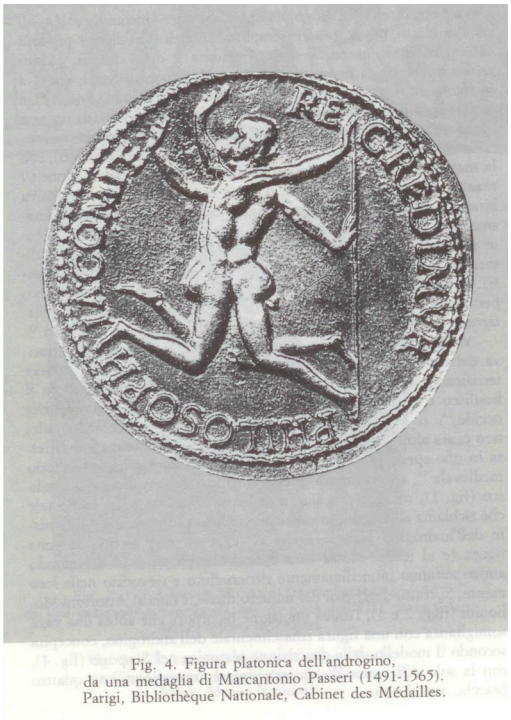



Fig. 4. Figura platonica dell'androgino, da una medaglia di Marcantonio Passeri (1491-1565). Parigi, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles.

**Figure 167 : Figure platonicienne de l'Androgyne**, médaille de Marcantonio Passeri, Paris, Bibliothèque nationale, Cabinet des médailles, dans *La maschera, il doppio e il ritratto*, a cura di Maurizio Bettini, Biblioteca di cultura moderna 1002, Editori Laterza, 1991, p 24.

Nous retrouvons ici le rêve de fusion originelle holiste, mais perdu à tout jamais. L'image récurrente est celle de l'œuf : les enfants ne naissent pas d'un accouchement humain, mais naissent d'un œuf (figure 168).

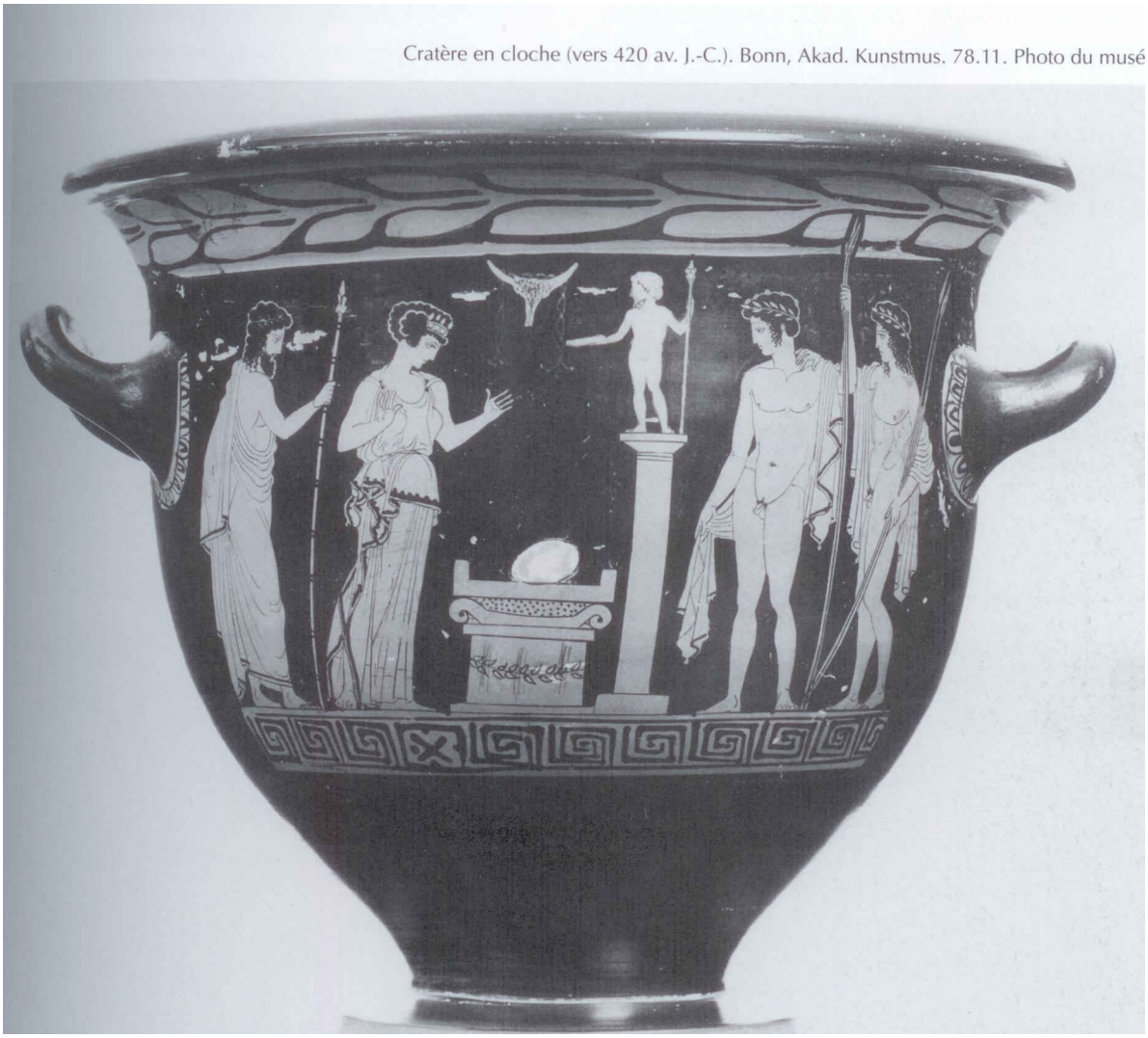
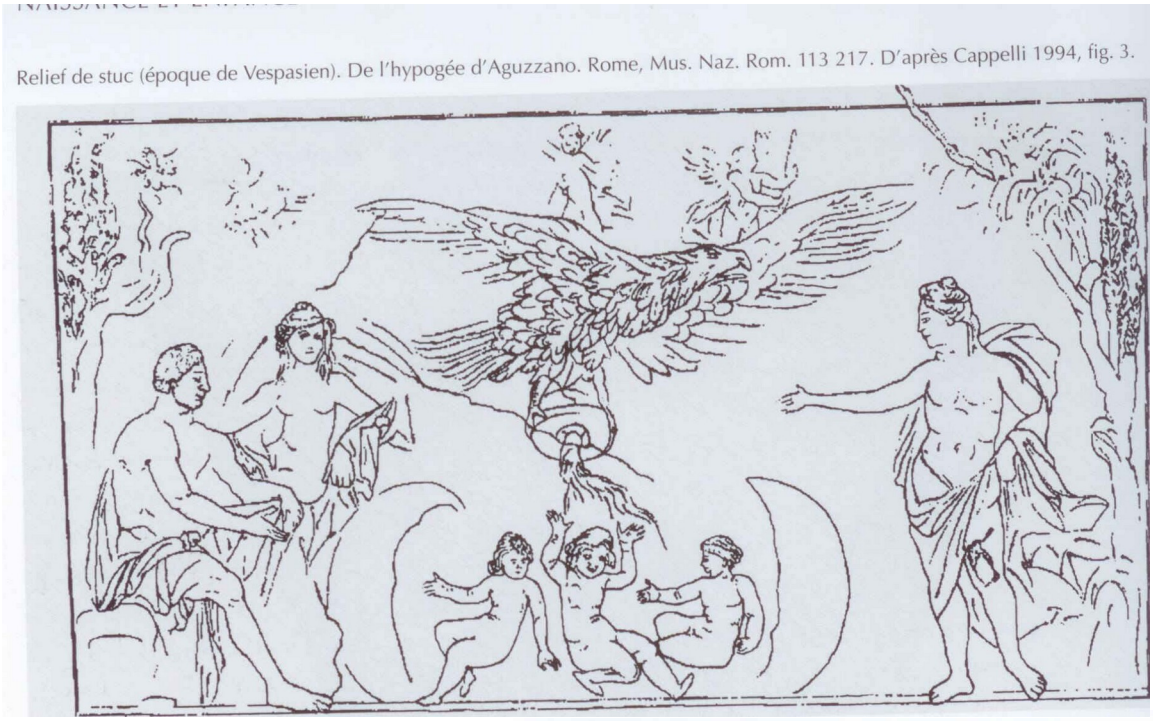


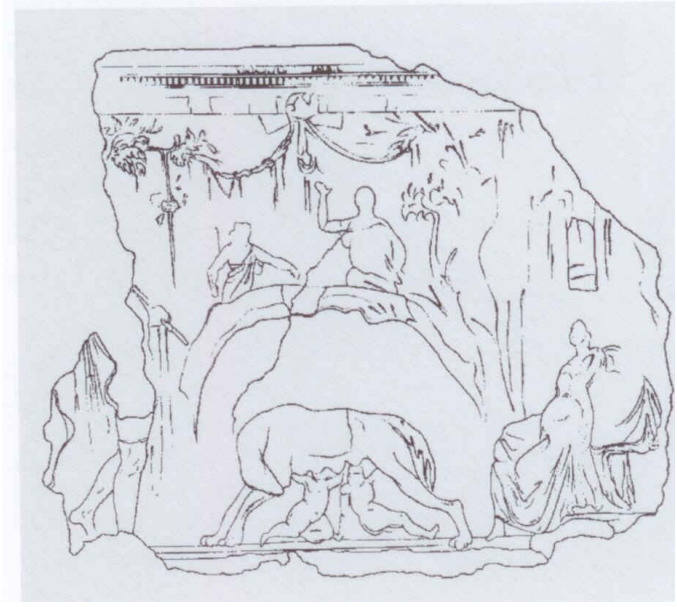

**Figure 168 : Léda, Tindare et les Dioscures déjà adultes**, vase Attique, V° av JC, dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 77.

À l'excès gémellaire (fusion des individus) s'ajoute la fusion entre humain et non-humain. C'est le cas de Castor et Pollux, mais aussi de Clytemnestre et Hélène, et des Molionides. L'œuf renvoie à *l'omphalos*, principe cosmique régénérateur, lié à la vie et à la mort, dont nous avons déjà parlé. Comme l'a souligné Alain Meurant, les jumeaux dans l'Antiquité sont souvent marqués par un rapprochement, voire une fusion, avec l'animalité, ce qui provoque une exclusion par rapport aux autres humains. Romulus et Remus sont protégés

par leurs doubles animaux, Picus et la louve, et leur mère biologique, vestale, vivent à l'écart de la société. Ces êtres doubles exceptionnels restent donc reliés aux structures holistes. Dasen cite l'hypogée d'Aguzzano, où deux niches stuquées mettent en scène des jumeaux. Ces deux niches soulignent le lien entre les jumeaux fusionnels et l'animalité : d'un côté la naissance extraordinaire des Dioscures d'un œuf (figure 169 en haut) et de l'autre l'allaitement de Romulus et Remus par la Lupa (figure 169 en bas).



Relief de stuc (époque de Vespasien). De l'hypogée d'Aguzzano. Rome, Mus. Naz. Rom. 113 217. D'après Cappelli 1994, fig. 3.



Relief de stuc (époque de Vespasien). De l'hypogée d'Aguzzano
Rome, Mus. Naz. Rom. D'après Cappelli 1994, fig. 10.

**Figures 169 :**
**la naissance des Dioscures (en haut) et l'allaitement de Romulus et Remus (à droite),**
dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 80 et 194.

« Les deux scènes se répondent, graphiquement (l'arrondi de l'œuf, la courbe de la grotte) et symboliquement. »[834]

Le langage garde la trace du lien entre gémellité et fusion cosmique holiste à travers des expressions qui comparent les jumeaux à deux œufs : *ovum tam simile ovo* « quoi de plus semblable à un œuf qu'un autre œuf ? ». D'autres expressions rapprochent les jumeaux du monde animal en les comparant à deux abeilles ou à deux gouttes de lait (on retrouve l'image nourricière). Les chapeaux des Dioscures de forme conique évoquent les moitiés de l'œuf dont ils sont issus (figures 170).




**Figures 170 : statues de Dioscures,** dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 174.

[834] Dasen, 2005, p 194.

En ce qui concerne les Dioscures, l'idée d'un duo porteur de valeurs holistes perdurera assez longtemps :

> « L'époque impériale voit se développer l'image idéale de deux frères indifférenciés, garants de la stabilité et de la prospérité de l'état. Des spéculations cosmiques viennent enrichir leur iconographie. Pour les Pythagoriciens, l'union parfaite des Dioscures symbolise l'harmonie de l'univers. Les bonnets étoilés des jumeaux, à l'origine un attribut de leur rôle salvateur hérité de l'iconographie des Cabires ou Grands Dieux de Samothrace, sont interprétés comme les deux moitiés de la sphère céleste passant alternativement du jour à la nuit. Les Dioscures sont ainsi les deux parties égales d'un tout. Selon les doctrines orphiques, leurs bonnets symbolisent la terre et le ciel, les deux moitiés de l'œuf primordial pondu par la Nuit. Ils rappellent aussi l'œuf dont ils seraient nés avec leur sœur Hélène. Ces élaborations tardives renforcent l'idée de leur parfaite complémentarité, garante de l'ordre cosmique. »[835]

Les Dioscures apparaissent comme l'exemple parfait de duo fusionnel. Il est intéressant de souligner, à travers l'iconographie, qu'ils sont considérés comme des protecteurs au combat, comme sur le denier de A. Postumius Albinus, émis en 96 av JC, où ils sont similaires, coiffés d'un *pilos* étoilé et portant une chlamyde, debout à côté de leurs chevaux en train de boire à la fontaine Juturne (figure 171).

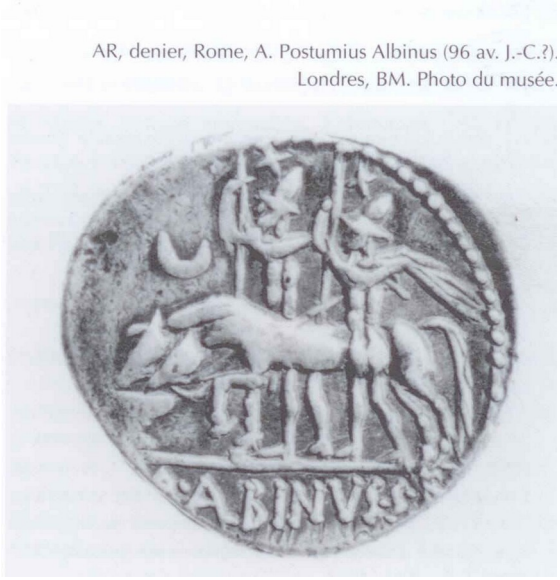



**Figure 171 : denier de A. Postumius Albinus,** 96 av JC, dans dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 171.

[835]Dasen, 2005, p 122.

Ils sont également les patrons des athlètes (figures 170) et guides des voyageurs et des marins. Ils apparaissent aux marins en détresse, chevauchant leurs coursiers rapides. On raconte que l'on vit des flammes au-dessus des têtes des Dioscures pendant l'expédition des Argonautes (sûrement des feux de Saint Elme), flammes qui devinrent les étoiles au dessus des têtes des jumeaux. Ce motif stellaire deviendra l'emblème de leur rôle de guide et un symbole de la maîtrise des forces cosmiques, censé porter chance aux marins. On retrouve ce motif sur un *amphoriskos* béotien de la fin du Vème siècle av JC (figure 172) : le motif des étoiles protège des naufrages et assure la victoire en cas de combat naval. Ce sont très exactement les mêmes fonctions que sur les figures de proue des îles Salomons (figure 43) où les marins sont placés sous la protection de divinités doubles :

**Figure 43, p 145 : fragment de pirogue *Mbeku* (Kesoko double)**, 1935.



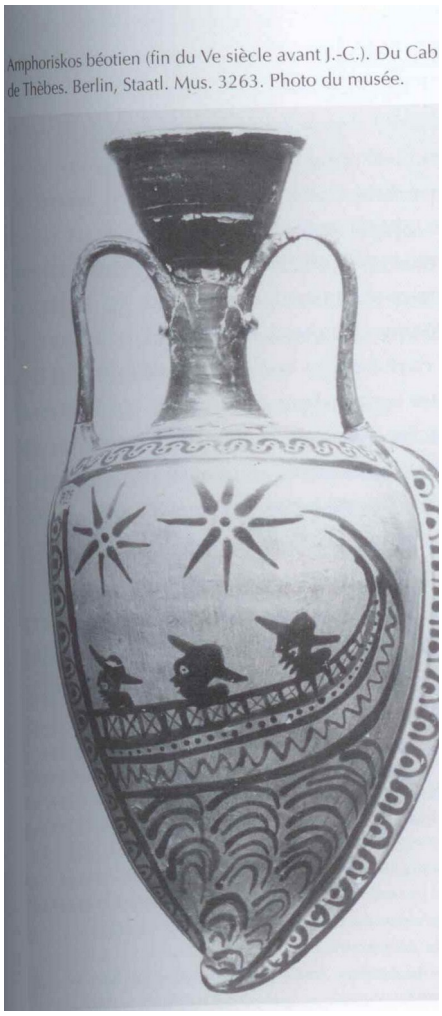



**Figure 172 : *amphoriskos* béotien de la fin du Vème siècle av** JC, dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 175.

Les jumeaux apparaissent donc, dans leur complémentarité, comme des garants de protection et de fécondité. Ils assurent la cohésion de la vie civique et la prospérité de l'Etat. Ils sont associés à la protection de la procréation, à la santé et tiennent un rôle funéraire important. Enfin, ils apparaissent comme des intermédiaires entre les dieux et les hommes, patrons de la divination et des arts. [836]

**Les duels**

Parallèlement, et en même temps, les jumeaux tendent à se différencier, et on retrouve cette tendance dans l'iconographie. Certains jumeaux, sont toujours représentés différemment, comme Héraclès et Iphiclès. Selon Dasen, il s'agit d'une façon d'insister sur la différence de leur futur destin. Sur un *stamnos* attique du peintre de Berlin, de 480 av JC, la réaction des deux enfants diverge, face à l'apparition des serpents. Iphiclès, apeuré se jette dans les bras de sa mère, et Héraclès a saisi les serpents à la gorge et les étouffe (figure 173).

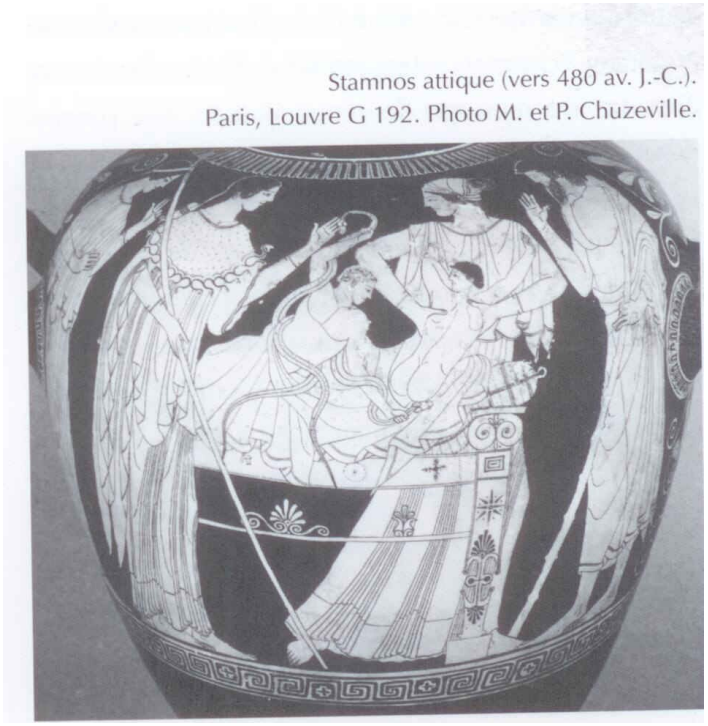
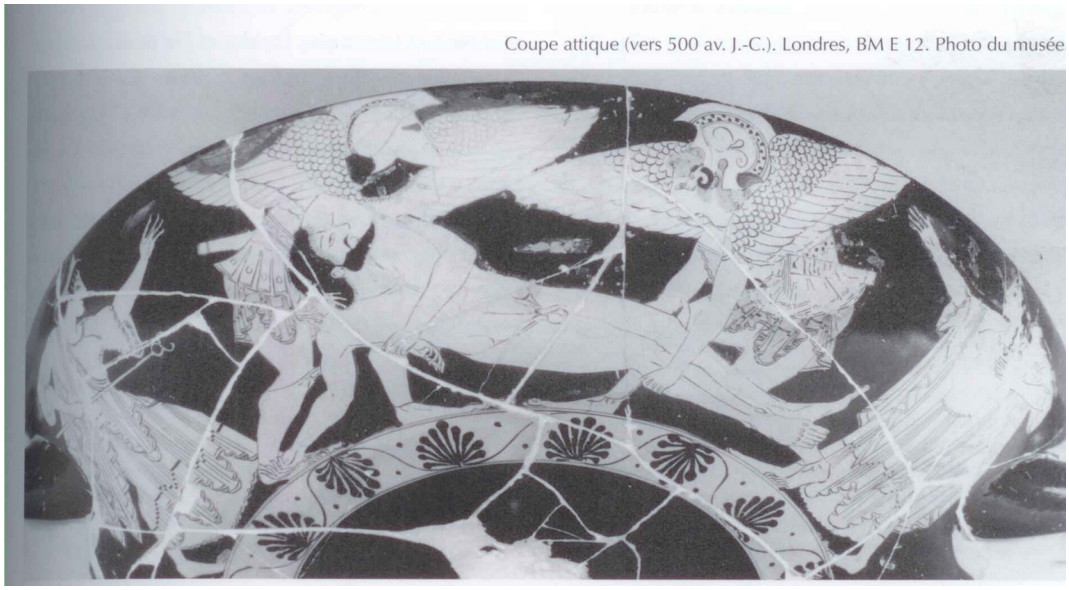



**Figure 173 : Heracles et Iphicles,** stamnos attique du peintre de Berlin, 480 av JC dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 67.

[836] Il faut signaler l'existence du temple d'Apollonis à Pergame, sorte de « temple des doubles », dont la plupart des tableaux (neuf sur dix-neuf), représente le dévouement de jumeaux, sauvant ou vengeant leur mère : Amphion et Zéthos, Apollon et Artémis, Eole et Boeotos, Eunéos et Thoas, Héraclès, Pélia et Nélée, Polymédès et Clytios, Romulus et Remus, Anapis et Amphinomos, Cléobis et Biton. Voir Dasen, 2005, p 101, 102, 103.

Le peintre a soigneusement distingué le corps des jumeaux : musculature d'Héraclès, constitution frêle d'Iphiclès, chevelure…D'autres couples de jumeaux seront différenciés par leur physique dans les représentations : Tanathos et Hypnos[837] (figure 174 en haut), Amphion et Zéthos (figure 174 en bas) et Etéocle et Polynice, les jumeaux d'Œdipe et de Jocaste, sont, selon Dasen, souvent différenciés par de petits détails (figure 175) : pilosité (l'un est imberbe, l'autre barbu), leurs vêtements (l'un est nu, l'autre cuirassé), ou leur armement. Les deux frères représentés en train de s'entretuer s'éloignent de la fusion et basculent dans l'individualité.







**Figures 174 : : Tanathos et Hypnos (en haut) Amphion et Zéthos (à droite),** dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 135 et 128.

[837] Mais on les trouve aussi indifférenciés…




**Figure 175 : Etéocle et Polynice,** dans *Jumeaux, jumelles* de Véronique Dasen, 2005, p 143.

Comme Romulus et Remus, lorsque l'un des deux frères tue l'autre, il ferme définitivement la porte de la fusion cosmique holiste pour entrer dans l'aire de l'individualité dualiste et de la gestion conflictuelle de la royauté et du pouvoir, et devenir un fondateur.

L'évolution de la figure du double d'un symbolisme cosmique vers un mimétisme dualiste est marquée par un processus que l'on retrouve à la fois en littérature et dans l'iconographie. Nous observons que la représentation d'une paire de jumeaux dans l'iconographie correspond pour l'artiste à une volonté d'insister sur l'intérêt de la scène :

> « Le redoublement est utilisé dans de nombreuses compositions pour rythmer ou augmenter l'intérêt de la scène. »[838]

En littérature, et notamment dans l'épopée d'Homère, Dumézil repère que les combats qui engagent un héros affrontant un couple de jumeaux correspondent à un processus d'emphatisation : les qualités guerrières des jumeaux servent à rehausser la force de leur adversaire : « les jumeaux des combats épiques sont un élément d'emphatisation. »[839]Créthon et Orsiloque, fils jumeaux de Dioclès, meurent sous les coups d'Énée et « s'abattent à terre

[838] Dasen, 2005, p 222.
[839]Frontisi-Ducroux, 1992, p 245.

pareils à de hauts sapins[840] ». Esèpe et Pédase sont anéantis par Euryale dans *L'Iliade* d'Homère. La gémellité évolue d'un processus symbolique à un artifice stylistique.

### *B. Les doubles biologiques*

Dans le cadre des doubles biologiques, les penseurs antiques comme Galien, Hippocrate ou Aristote valorisent la gémellité, car elle est le signe de l'évidence du dualisme. La nature nous a faits doubles (comme en témoignent nos membres symétriques), donc les jumeaux n'ont rien de monstrueux. D'un point de vue mythologique, les jumeaux sont valorisés comme des êtres exceptionnels, symboles de fécondité et de surabondance, à l'image de Romulus et Remus. Ils sont donc associés à des mythes de fondation. À ce sujet, on observe également une évolution de la définition du mythe, qui désormais s'éloigne de plus en plus du mythe de type holiste[841]. Pour répondre à l'angoisse métaphysique que ressent l'homme, mesure du l'univers, le mythe devient un récit universel, écrit, rassurant et explicatif, essentiellement étiologique. Mais désormais, ces « nouveaux » doubles sont en conflit, voire peuvent se détruire, qu'ils soient jumeaux, comme Romulus et Remus, frères et sœurs comme Camille et Horace, « frères ennemis » comme Énée et Turnus, amants comme Énée et Didon ou sosies, comme Sosie et Mercure.

Ce qui intéresse les Grecs et les Romains dans le cas des jumeaux est moins, comme dans d'autres cultures traditionnelles, la totale similitude allant jusqu'à l'indistinction (comme dans la pensée animiste) ou l'anomalie que représente une naissance duelle, que le problème nouveau de l'individualité et de l'identité de chacun, et la nécessité pour se connaître (le *gnôti seauton* de Socrate) d'avoir en face de soi un autre soi-même, *alter ego*, à la fois semblable et différent, assez proche pour qu'on le comprenne, mais suffisamment distant pour qu'on apprenne de ses différences (et non plus *ego alter* : moi, je suis l'autre, qui est la forme absolue du dualisme). L'originalité de cette pensée nouvelle des Grecs, puis des Romains, est de poser l'individuation, la construction de soi, comme un équilibre délicat entre l'excessive fusion avec l'autre (c'est la limite d'une pensée de type holiste) et le refus de l'autre, qui coupe la communication (c'est la limite d'une pensée de type dualiste).

[840] Homère, II, 5, 547-560.
[841] Voir introduction p 16.

*- Les théories scientifiques et médicales*

C'est sans doute là que l'on saisit le mieux la césure entre les deux mondes, et la modification qui s'est accomplie. À propos des jumeaux, on voit très bien l'évolution qui fait passer le monde grec d'une conception archaïque holiste à une conception rationnelle et dualiste. Déjà, il s'agit de doubles biologiques, bien réels, et non plus de fantômes reproduisant la figure des mortels. Ensuite, ils sont envisagés dans un processus de plus en plus étiologique : on cherche leurs causes, leur explication.

Certes, Aristote envisage encore la gémellité comme un *portentum*, un processus monstrueux et contre nature[842]. Mais il hésite lui-même à qualifier d'anormale la présence de jumeaux. Le monstrueux, le *teras*, se définit comme un écart. Cette conception va perdurer jusque dans les *Vies des Douze Césars* de Suétone, où les prodiges sont souvent signalés par des naissances gémellaires, des siamois, des êtres monstrueux ; ces signes peuvent d'ailleurs être maléfiques (c'est généralement le cas) ou bénéfiques ; il faut les interpréter, c'est le travail des collèges spécialisés de prêtres. Ce qui choque surtout Aristote, ce sont les naissances de siamois, assimilées à des *portenta* ; ou les naissances multiples quand les enfants sont en très grand nombre. Il cite le cas d'une femme qui accoucha, en plusieurs fois, de vingt enfants, dont, nous dit-il, la plupart survécurent[843]. Voici de quoi nous alerter sur la fiabilité de ses sources, ou de son jugement…

Mais, si le nombre n'est pas signalé comme un *portentum*, et tant qu'il y a ressemblance – or les jumeaux se ressemblent, et ils ressemblent généralement à leurs parents – il y a normalité. Rien de mystérieux, donc. La Nature nous a faits doubles, comme les jumeaux qui sont alors une sorte de paradigme. Le terme *didumos* n'est pas spécifique à la gémellité. Il s'applique à tout ce qui est duel, à tout ce qui va par paires : les yeux, les oreilles, les mains, les testicules, les ovaires. « La Nature, qui nous a pourvus d'un corps bien symétrique, prédispose ainsi la femme à enfanter des jumeaux. […] On pourrait presque dire que c'est la naissance unipare qui est incomplète : un semi-échec, à l'image de l'imperfection du corps humain comparé au corps splendide des dieux »[844]

Dans le corpus hippocratique, on fait encore un pas vers un comportement rationnel. Nulle part une naissance gémellaire n'est présentée comme une monstruosité. Pour les médecins, les scientifiques (et les philosophes) grecs et latins, la gémellité est valorisée

[842] Aristote, *Génération des Animaux*, IV, 3, 767b
[843] Aristote, *Histoire des Animaux*, cité par Pline, *Histoire Naturelle*, 7,33
[844] Frontisi-Ducroux, 1992, p. 120

comme étant une composante essentielle des processus de création. Elle est normale[845]. Elle serait même une sorte de paroxysme du processus normal, puisqu'elle va plus loin que lui (dans une situation où 1 + 1 = 1) dans la surabondance et la fécondité (par rapport au cas de figure classique où 1 + 1 = 2). Pour l'expliquer, Galien se réfère à Empédocle, qui pense que les jumeaux proviennent d'une surabondance et d'une division de la semence[846]. Les *Traités hippocratiques*, eux, affirment que cela trouve son explication dans la qualité du sperme : si la semence est abondante, elle peut se diviser et se développer dans les deux ovaires. Une semence vigoureuse donne alors deux mâles ; plus faible et plus humide, elle donne deux femelles ; inégale, elle produit un mâle et une femelle. Une autre théorie expliquait la gémellité par la fécondation d'un ovule alors qu'une grossesse était déjà en cours[847]. Ce phénomène rare, dit superfétation, qui consiste en une deuxième fécondation au cours de la grossesse[848] et dont l'existence a d'ailleurs été maintenant démontrée par la médecine moderne, permettait d'imaginer la conception de deux enfants par un même père ou deux pères différents, avec un intervalle de temps (c'est ce modèle que l'on retrouve dans l'histoire d'Héraclès et d'Iphiclès). Il permettait aussi d'expliquer, lors d'un accouchement, la présence d'un embryon insuffisamment développé en plus de l'enfant arrivé à terme, ou d'une mort *in utero*[849] .

Le facteur héréditaire, qui prédispose une jumelle à avoir elle-même des jumeaux, a été bien repéré par Aristote, chez les animaux[850], mais, curieusement, pas chez les hommes. Pourtant, la mythologie regorgeait d'exemples de ce genre. Le plus célèbre est celui des filles jumelles de Sicinios, qui auraient chacune enfanté des triplés, les Horaces et les Curiaces. Derrière cette situation, on retrouve l'idée que la gémellité est associée à la fécondité. D'ailleurs Zeus, qui est comme le symbole de la force cosmique, se distingue par son pouvoir exceptionnel de génération et sa vigueur sexuelle remarquable (il peuple le monde de bâtards) et, justement, il engendre à plusieurs reprises des jumeaux (les Paliques, Apollon et Artémis, Amphion et Zéthos, Pan et Arcas, et, dans le cadre de la superfétation, un des deux jumeaux Héraklès et Iphiklès). Poséidon n'est pas en reste : il engendre Agénor et Bélos, Boetos et

[845] Frontisi-Ducroux, 1992, p. 119
[846] Ce qui avait pour conséquence – peu scientifique … - de faire peser sur la mère de jumeaux le soupçon d'adultère, ou d'impudicité liée à de la lubricité.
[847] Dasen, 2005, p 29.
[848]Ibid. p. 32-33.
[849] Comme précédemment, cette interprétation jetait l'opprobre sur la mère, avec le risque d'une condamnation pour adultère, voire pour comportement sexuel débridé (ce fut le cas de l'impératrice Faustine la Jeune, mère de treize enfants, dont à deux reprises des jumeaux), et laissait en outre planer un soupçon d'illégitimité sur l'un des jumeaux, s'il y avait eu deux fécondations successives par deux partenaires différents.
[850] Aristote, *Hist. An* . 6, 19, 573b.

Éole, Pélias et Nélée, plus quelques jumeaux monstrueux (Chrysaor et Pégase). Platon lui attribue [851] cinq paires de fils jumeaux, les premiers rois de l'Atlantide.

Nous en tirerons trois constatations pour notre propos. Tout d'abord, nous avons bien affaire à une tentative d'explication rationnelle, où le surnaturel et le mystérieux n'ont rien à faire. On est passé d'un monde holiste à un monde dualiste. Ensuite, il y a de fait une sorte de « découronnement » du phénomène gémellaire. Il devient une simple particularité dans la vaste explication médicale de la vie. En conséquence, le traité de Soranos, *Des maladies des femmes,* dédramatise les naissances gémellaires en les faisant entrer dans une sorte de norme.

Enfin, on constate, hélas, derrière ces avancées scientifiques, la persistance d'un discours misogyne, puisque c'est la semence la plus forte qui donne les mâles, et la semence plus faible ne produit que des femelles.

Cet état des lieux médical explique que le sort des jumeaux ait été très incertain dans l'Antiquité gréco-romaine[852]. Celui des jumeaux malformés (siamois, tératologies) est vite réglé : dans une société où l'enfant nouveau-né n'a pas vraiment de statut juridique fort (en particulier parce qu'on est assez expéditif sur une naissance non souhaitée, et que les cas d'exposition sont fréquents : n'oublions pas qu'à Rome, avant l'époque impériale, les parents n'avaient pas l'obligation d'annoncer les naissances…), ils sont considérés comme des symboles de souillure et de dérèglement de l'ordre naturel, et supprimés en tant que tels.

Il y a toutefois une différence notable entre la Grèce et Rome. En Grèce, les jumeaux sont plutôt mal vus. Ils peuvent certes être protégés, comme symboles de fécondité ; mais souvent, leur naissance est perçue comme une rupture de l'ordre établi. D'ailleurs, nos sources littéraires et iconographiques sur le sujet sont assez rares, preuve d'une méfiance ou de la crainte d'enfreindre un tabou, en en parlant. De façon générale, le modèle gémellaire n'a peut-être pas été très puissant en Grèce, au moins dans la vie quotidienne.

Il en va autrement à Rome où, sous la République et l'Empire, la naissance de jumeaux semble avoir été, d'abord, un événement faste (n'oublions pas que ce sont des jumeaux qui ont fondé Rome), et ce dans toutes les couches de la population. Le jumeau qui avait survécu à son frère recevait le surnom de Vopiscus, et était considéré comme chanceux. Beaucoup de personnages politiques ont été gémellisés (comme Gaius et Lucius, les petits-fils d'Auguste, mais aussi comme Tibère et Drusus, ou Drusus le jeune et Germanicus), alors même qu'ils

[851] Platon, *Critias113d*-114c.

[852] Il y a eu, dans l'Antiquité, des pays où les jumeaux avaient vraiment un statut privilégié : par exemple, l'Égypte, où l'on y voit un signe de fécondité, attribué aux vertus des eaux fertiles du Nil, qui agissent sur tous les êtres vivants. On notera que l'Égypte est aussi un pays où la figure du double, le Ka, tient une place exceptionnelle.

n'étaient pas jumeaux, ce qui montre bien en quel crédit les jumeaux étaient tenus : à Rome, le modèle gémellaire a une véritable valeur idéologique. Les enfants d'Antoine et Cléopâtre furent appelés Alexandre-Hélios (le Soleil) et Cléopâtre Séléné (la Lune) : à la fois union cosmique du Soleil et de la Lune, et fusion politique entre la partie occidentale « diurne » de l'Empire et sa partie orientale « nocturne ».

Comme le statut des jumeaux reste équivoque (malgré la prédominance favorable, l'ombre du *portentum* plane, surtout en cas d'anomalie : sous la République, la naissance d'un nouveau-né anormal annonçait de grands malheurs pour la communauté, et devait être signalés aux autorités, afin que des mesures d'exorcisme soient prises), il constitue un excellent ressort dramatique dans les comédies ou les tragédies. Cela n'a pas échappé à Plaute : au moins trois pièces, les *Ménechmes, Amphitryon* et les *Bacchides*, y puisent leur ressort comique. Les jumeaux n'y sont pas différenciés : le déroulement de l'intrigue repose sur le fait même qu'ils sont indiscernables.

Même à Rome, sous la République, les androgynes, les hermaphrodites (mais pas les jumeaux « normaux »), étaient mis à mort de façon particulièrement cruelle : noyés, ou enfermés vivants dans une caisse jetée à la mer, afin qu'ils ne souillent pas la terre natale et nourricière. Sous l'Empire, dans un contexte de pensée plus porté au scepticisme, les anormaux n'inspirèrent plus de peur superstitieuse, mais plutôt de la curiosité : ils devinrent des phénomènes de foire que l'on exhibait.[853] De même, la naissance simultanée de plus de deux enfants restait très suspecte, du fait de la croyance selon laquelle, sur une base faussement naturaliste, la femme, avec ses deux seins, ne peut procurer de la nourriture suffisante que pour deux enfants. Triplés, quadruplés, quintuplés sont donc à la fois des *portenta*, des monstruosités, par rapport à l'ordre de la nature, et une surabondance de progéniture non maîtrisée, qui annule tout espoir de prospérité, et devient synonyme de dénuement[854].

[853] Dasen 2005, p. 199-277.
[854] Ibid. p. 274.

*- Les doubles mythologiques : les jumeaux mythologiques*

Les jumeaux jouent un rôle majeur dans les figures de la complémentarité. Dans le contexte indo-européen qui est le fondement de la société gréco-romaine, cette complémentarité prend la forme de la trifonctionnalité dumézilienne : les jumeaux auront à voir, pris séparément, avec la première fonction (souveraineté), et la deuxième (guerrière) et, considérés comme un couple ou un binôme, ils appartiennent à la troisième (fécondité, sexualité, beauté).

Les jumeaux sont suffisamment nombreux pour qu'on leur accorde une importance symbolique significative. Véronique Dasen, dans son étude de la question[855], que nous avons déjà évoquée en ce qui concerne l'iconographie (page 414), a recensé plus de quatre-vingt paires gémellaires dans les sources écrites et iconographiques. Nous ne retiendrons que celles qui sont utiles à notre démonstration, dans le cadre de notre étude. Nous avons choisi de les présenter par ordre alphabétique, mais avec une numérotation, qui permet de les évoquer dans la typologie qui suit cette étude, et de se référer à eux sans être trop redondants.

**** Figures majeures des jumeaux mythologiques :***

Certains critiques[856] considèrent que les jumeaux sont liés à l'idée de souillure et d'*hybris*, d'autres au contraire soutiennent que la gémellité est identifiée à un signe favorable de fécondité et de prodigalité de la Nature[857]. Entre les deux, V. Dasen a un point de vue plus équilibré. De façon générale, il nous semble qu'on comprend mieux la gémellité en Grèce et à Rome en s'intéressant à sa valeur *fonctionnelle.* Une étude de cette fonctionnalité va nous montrer que les jumeaux cosmiques reflètent, chez les Gréco-Romains, un imaginaire dualiste reposant à la fois sur des contraires et une complémentarité :

*1-* ***Apollon et Artémis***, issus de Zeus et de Léto : dans ce cas, la différence/complémentarité passe par l'opposition des sexes. Apollon est double dans ses attributs : dieu de la lyre et de l'arc, il est à la fois le dieu de l'harmonie et de la beauté, mais

[855] Dasen, 2005.
[856] Voisenat (1998), qui s'appuie sur les travaux de A.H. Krappe pour conclure que toute gémellité est inacceptable dans ces sociétés, puisque cause de déséquilibre et de désordre.
[857] Frontisi-Ducroux, 2007, p. 119 : elle soutient inversement que la gémellité est signe de fécondité et d'abondance, et n'a rien à voir avec la souillure.

aussi une figure sanguinaire[858]. Quant à Artémis, son caractère archaïque de déesse de la végétation et de la fécondité transparaît dans sa caractéristique d'*Artémis triple*, qui participe des trois mondes : le monde céleste, sous la forme de Séléné ; le monde terrestre, sous la forme d'Artémis-Diane ; et le monde souterrain, sous la forme d'Hécate. Ces mondes ne sont pas totalement clivés, puisqu'une même entité peut les relier. [859]. Dans tous les cas, Artémis apparaît sous une forme assez inquiétante : Hécate est liée à la magie, et aux ténèbres infernales ; Artémis est terrible dans ses vengeances (comme dans l'épisode d'Actéon) ; c'est dans sa forme la moins connue, sa personnification de la Lune, qu'elle est la moins redoutable figure 164 p 415, figure 165 p 416).

*2- **Castor et Pollux, les Dioscures**.* Ils sont les « Fils de Zeus » (*Dios kouroi*), nés des amours de Zeus et de Léda, mariée à Tyndare, roi de Lacédémone. La même nuit, Léda eut une relation sexuelle avec Zeus (sous la forme d'un cygne), puis avec son mari. Il en résulta deux couples jumeaux, Pollux et Hélène, dont la paternité est attribuée à Zeus ; et Castor et Clytemnestre, censés être les enfants de Tyndare[860] (figures 168 à 172, p 418 à 422).

Chez les Romains, Castor et Pollux participèrent à la bataille du Lac Régille, aux côtés des Romains, et ce sont eux qui leur annoncèrent la victoire, en faisant boire leurs chevaux dans la fontaine de Juturne, sur le Forum. Ces couples jumeaux placés à la tête des armées sont peut-être aussi le symbole d'un pouvoir romain souhaité « à deux têtes » (comme les consuls). Mais surtout, ils représentent l'idée qu'une fonction naturelle et cosmique ne peut s'accomplir que dans une alternance vécue comme une opposition (six mois sur terre/six mois sous terre). Certes, ils sont complémentaires, mais cette complémentarité passe par l'alternance de deux individus. Ils sont d'ailleurs, pour le souligner, très différents : Pollux est pugiliste, et Castor coureur à pied ; Castor est entièrement humain, Pollux est un demi-dieu, qui a Zeus pour père. Le fait que des jumeaux puissent avoir deux appartenances ontologiques signifie peut-être la capacité (soulignée par Sénèque) de l'humanité à participer de la divinité, sans qu'il y ait de clivage absolu entre les différents mondes. L'initiation est une de ces passerelles qui permettent à l'humain de participer du divin.

[858] Cf. là-dessus Detienne,1998.

[859] Sources : Apollon : J. Gagé, 1955 ; Pindare, *Pythiques*, III, 14 sq. ; Eschyle, *Suppliantes*, 260 sq. ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1250 ; Ovide, *Mét*., I, 416 sq. – Artémis : *Iliade*, XXI, 470-507 ; *Odyssée*, V, 123 sq. ; Pausanias VIII, 27, 17 ; Hésiode, *Théogonie*, 918 ; *Hymne homérique à Artémis.*

[860] Il semble que chez les animaux, et en particulier les chats, cette particularité qui fait qu'une chatte puisse avoir une portée de chatons très différents, parce que provenant de pères différents, à l'occasion de saillies successives, soit scientifiquement avérée. Dans les récits mythologiques, on repère le même processus, mais les géniteurs successifs sont un dieu, puis un homme. Les Anciens étaient à la fois observateurs et imaginatifs…

Lorsque Castor fut tué au combat par Idas, Pollux tua Idas, mais fut lui-même blessé, et son père Zeus lui accorda l'immortalité ; mais Pollux n'en voulut pas, si son frère Castor demeurait aux Enfers ; Zeus leur accorda alors de demeurer un jour sur deux parmi les dieux, en alternance. Dans la mythologie grecque, à l'origine[861], ils accomplissent ensemble des séjours alternés, et ont une immortalité alternée (ou hétérémérie) : un jour chez leur Père Zeus, un jour sous terre, aux Enfers. Mais à l'époque impériale, cette alternance devient un chassé-croisé : les deux frères sont séparés, et ont des séjours distincts sur l'Olympe et aux Enfers. Dans les deux cas, on remarquera l'imaginaire dualiste qui préside à ces récits. Il semble même que les récits optent pour des solutions de plus en plus dualistes, peut-être dans le contexte du développement d'un symbolisme zodiacal lié à l'empereur-soleil et à son héliomorphose, qui repose sur une opposition entre les deux hémisphères, diurne et nocturne. Pour les Grecs, la *constellation des Gémeaux* représentait Castor et Pollux. Comme eux, elle symbolisait l'image des oppositions intérieures et extérieures, contraires ou complémentaires, qui se résolvent dans une tension créatrice : les Gémeaux sont le troisième signe du Zodiaque, juste avant le solstice d'été ; la phase des Gémeaux s'achève en débouchant sur l'épanouissement de l'été. Ces Dioscures ont leur équivalent indo-européen en Inde avec les Açvins.[862]

*3- **Hypnos et Thanatos*** : leurs personnages nous renvoient à la place spécifique du rêve chez les Gréco-Romains (figures 174, p 424). En Grèce antique est née une attitude tout à fait singulière par rapport au rêve, étrange même par rapport aux cultures voisines versées dans l'oniromancie. Dans la cosmologie grecque, les rêves ont un séjour concret, le « village des rêves », (*Oneiron démos*), qui s'étend au-delà de l'*Okeanos*, et appartient donc à l'anti-monde des morts et de la non-existence. La Grèce connaît l'oniromancie, mais porte sur elle un jugement négatif (par exemple, l'idée souvent soutenue est que les rêves disent le contraire de ce qui va se produire), encore durci quand la philosophie, avec Aristote, définit le rêve comme une image illusoire ; Homère, lui, pensait encore que les rêves pouvaient être envoyés par Dieu. La notion de reflet de l'original, employée par Aristote à propos des rêves, est significative : elle introduit une distinction entre le réel, l'original, et l'image mentale, qui n'en offre qu'une copie plus ou moins dénaturée[863]. Le réel étant premier, l'imagination n'en

[861] Homère, *Odyssée* XI, 301-304.
[862] Sources : *Odyssée* XI 298 sq ; Pindare, *Pythique* XI ; Pausanias III, 24, 7 ; Ovide, *Mét*. VIII 300 ; *Fastes* V 699 sq.
[863] Cf. Platon et la *mimesis*. Toutefois, chez Platon, l'homme peut espérer (dans les rêves ?) se relier au monde des Idées.

constitue qu'une représentation ontologiquement secondaire. Il en va de même chez Héraclite[864]: le dormeur retourne dans son monde à lui. Dans les sociétés traditionnelles, les rêves ouvrent l'individu à la vie sociale, avec les morts, les esprits et les dieux[865]. Avec les philosophes, le rêve se replie sur lui-même, une porte de communication entre les hommes et le monde se referme. L'anti-onirisme grec est une exception, et nous sommes les héritiers de cette exception. Désormais, les visions du rêve n'ont plus leur source hors de l'esprit, elles sont un événement intégralement psychique ; et l'âme est arrimée au corps, fût-il endormi[866].

4- ***Janus***. Le plus intéressant pour nous est peut-être Janus, un dieu spécifiquement romain. Il a la particularité de contenir *en lui-même* la gémellité, puisqu'il est *bifrons*, aux deux visages (certains Hermès doubles ont aussi cette caractéristique[867], figures 177 p 525 et 67 p 191). Janus est lié au thème du double, à la gémellité, ou plus précisément, c'est lui qui concilie les contraires dans l'acte créateur[868]. Deux épiclèses mentionnées par Virgile évoquent cette capacité de lier dans une complémentarité : il est *bifrons*, et *geminus*, « à deux visages »[869], et associé aux jumeaux. C'est même un des traits par lesquels il s'inscrit dans le courant de la pensée ésotérique romaine : le philosophe néo-pythagoricien Publius Nigidius Figulus, admiré de Cicéron, enseignait que Janus est identique à Apollon et à Diane-*Iana*, c'est à dire identique à la polarisation du courant créateur[870]. Dans le même esprit, Macrobe nous rappelait - avant Nietzsche...- qu'Apollon et Dionysos sont les mêmes visages, diurne et nocturne, d'un principe créateur en action[871]. Rien d'étonnant qu'une épiclèse d'Apollon soit précisément celle d'un dieu passeur, « de la porte », *thuraios,* alors que, pour les mêmes raisons, Diane est dite *Trivia*, déesse des carrefours et du passage. Janus lui- même est toujours saisi dans une fonctionnalité gémellaire et associée à la complémentarité des contraires, lorsqu'il est dit *patulcius* et *clusius*, dieu qui ouvre et qui ferme, donc dieu passeur, à travers les portes de son temple, ouvertes en temps de guerre, fermées en temps de paix : il fait passer d'un espace à un autre, de la guerre à la paix, du chaos au cosmos (à l'origine, il est

[864] Héraclite, fragm. 88.
[865] On pense au rêve chamanique.
[866] Sources : *Hypnos* : Ovide, *Mét*. XI 592 sq. ; Virgile, *Énéide* VI, 278 ; 390 ; *Iliade* XIV 230 sq. ; Hésiode, *Théogonie*, 211, 758 (associe *Thanatos*). – *Thanatos* : *Iliade*, XI 241 ; Pausanias III, 18, 1.
[867] Cf. Marcadé 1952.
[868] Cf. Thomas, 2017, p. 100-101.
[869] Virgile, *Énéide*, VII 180; XII 198. Voir figure 177, p 517.
[870] Cf. Macrobe, *Sat*, I, 9, 8.
[871] Dumézil 1951 (reprenant Varron, cité dans Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 9 : « *Penes Janum sunt prima, prens Jovem summa* ») risque une autre complémentarité de deux figures fondatrices de la cosmogonie associées en binôme : Janus serait le dieu des *Prima*, du monde en train de se créer, tandis que Jupiter serait le dieu-roi des *Summa*, du monde créé. Cf. Dumézil, 1951, p. 208-215.

identifié au chaos[872]). Ainsi, à travers la figure de Janus, on retrouve par d'autres voies un des discours essentiels du pythagorisme : un, deux et trois sont unis dans une même réalité complexe. Ovide, bon pythagoricien, l'avait lui aussi bien exprimé dans sa prosopopée de Janus :

> Tu vois les visages d'Hécate, tournés dans trois directions, afin de garder aux carrefours la croisée de trois routes : moi aussi, pour ne pas perdre mon temps à tourner la tête, j'ai le pouvoir de regarder dans deux directions sans bouger le corps[873].

Janus apparaît donc avec les caractéristiques d'un dieu de l'initiation. Il est celui qui transforme la dualité en complémentarité ; en fait, il est triple : il est le Même, qui exprime son énergie à travers deux polarités complémentaires : tantôt la guerre, tantôt la paix, selon que les portes de son temple sont ouvertes ou fermées. Il est aussi celui qui « fait entrer » ; une ancienne étymologie (fantaisiste, mais intelligente) faisait dériver son nom de *inire*, « entrer » : il est le dieu de la porte, *janua*, et le dieu qui ouvre l'année nouvelle, avec le mois de janvier, *januarius*, le « mois de Janus ». De façon générale, il est le dieu des *prima*, des commencements, des mondes qui s'ouvrent et qui se créent, et en ceci, comme l'a bien vu Dumézil[874], il est complémentaire de Jupiter, qui est le dieu des *summa*, du cosmos installé et en place, en ordre[875].

5- ***Les Paliques*** sont des dieux jumeaux, fils de Zeus et de Thalèia, elle-même fille d'Héphaïstos. Par crainte de la jalousie d'Héra, Thalèia voulut se dissimuler à l'intérieur de la terre. C'est ainsi que ses deux jumeaux sortirent du sol, d'où leur nom, « les Revenants », du grec *palin*, « à nouveau ». C'étaient des divinités redoutables et redoutées en Sicile.[876]

6- Dans un contexte mineur, à Rome, on rend un culte à ***Picumnus et Pilumnus***. Ils président à la naissance[877]. Les étymologies – souvent hasardeuses - des Antiquaires latins n'ont pas manqué de rapprocher Picumnus de Picus ; en *Énéide* X 75, Virgile fait de Pilumnus le grand-père de Turnus.

---

[872] Cf. Ovide, *Fastes*, I, 103 sq.
[873] *Fastes* I, 140-144, trad. H. Le Bonniec.
[874] Cf. note 238.
[875] Sources : Virgile, *En*, VII.180, XII 198 ; Ovide, *Mét*. XIV 778 sq. ; Macrobe, *Saturnales* I, 9, 17.
[876] Sources**:** Macrobe, *Saturnales*, V, 19, 15 sq. ; Strabon, 6, 2, 9 ; Servius, *ad Aen*., X 584.
[877] Cf. Perrot, 1976.

**** Autres jumeaux mythologiques***

Mais la plupart des figures humaines du double, dans la mythologie, sont des jumeaux biologiques (ce qui souligne bien le nouvel enracinement de la figure du double dans la corporéité, et donc dans un principe d'altérité entre des *individus*), souvent en conflit, et souvent issus d'un « métissage » entre une mère divine et un père humain, ou l'inverse :

7- ***Amphion et Zéthos***, jumeaux de Zeus et d'Antiope (figures 174 p 424). Eux-aussi furent exposés dans la montagne, à leur naissance, par leur grand-oncle Lycos, et recueillis par un berger qui les éleva. Ils sont complémentaires dans leur tempérament et leurs compétences : Zéthos, violent, est un guerrier ; Amphion, plus doux, est un musicien. Ils régnèrent à Thèbes après avoir tué Lycos.[878]

8- ***Argos et Pélasgos***, fils jumeaux (?)[879] de Zeus et de Niobé l'Argienne, fille de Phoronée, le premier homme, et elle-même première mortelle à laquelle se soit uni Zeus, et dite « mère des vivants ». Il est intéressant de constater que, dès la première union entre les dieux et les hommes, son fruit est gémellaire. Une légende arcadienne faisait de Pélasgos, père de Lycaon, le premier homme qui ait vécu en Arcadie. Il serait « né du sol ». C'est lui qui régna le premier sur le pays, et en fut le civilisateur. Quant à Argos, il régna sur le Péloponnèse, et lui aussi est présenté comme un héros civilisateur, qui introduisit en Grèce l'art de labourer et de semer le blé[880].

9- ***Ascalaphos et Ialmènos***, fils jumeaux (?) d'Arès et d'Astyoché. Ils firent tout en commun pendant leur vie (d'où leur « gémellité ») : ils participèrent à l'expédition contre Troie, et ils figurent parmi les Argonautes.

10- ***Atrée et Thyeste***, jumeaux (?) de Pélops et d'Hippodamie. Encore un contexte tragique associé à la gémellité. Ils sont présentés tantôt comme jumeaux, tantôt comme l'aîné (Atrée) et le cadet (Thyeste), mais ce pourrait être dans le cadre d'une naissance gémellaire. La légende est fondée essentiellement sur la haine des deux frères, et les atroces vengeances

[878] Sources**:** *Odyssée* XI, 260 sq. ; Pausanias II, 6, 4 ; 21, 9-10 ; Horace, *Epist*. I, 18, 41-44 ; *Art Poétique* 394 sq. ; Ovide, *Mét.* VI, 271.
[879] Lorsque nous mettons un point d'interrogation, cela signifie que certaines traditions font de ces enfants des jumeaux, et que pour d'autres, ce sont de simples frères, ou sœurs, ou frères et sœurs.
[880] Sources : Pausanias II 16 1 ; 22 6 ; 34 5 ; III 4 1 ; Macrobe, *Saturnales*, I 19 12 ; Properce, *Elégies*, I 3 20 ; Ovide, *Mét*. I 583-750 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 1122 sq.

qu'ils exercèrent l'un sur l'autre. Dans leur dispute pour la royauté sur Mycènes, Atrée tua trois fils de Thyeste, il les fit cuire, et les servit à leur père, lors d'un banquet. Ensuite, il lui révéla la nature de son repas, et le chassa de Mycènes. Thyeste, se réfugia à Sicyone, et là, sur le conseil d'un oracle, il engendra avec sa propre fille, Pélopia (mais à l'insu de celle-ci) un fils, Égisthe. Ensuite, cette fille de Thyeste épousa son oncle Atrée. Celui-ci, qui ignorait la filiation d'Égisthe, lui demanda, lorsqu'il fut adulte, de tuer Thyeste. Mais Égisthe découvrit à temps que Thyeste était son père, et il tua Atrée, puis donna le royaume de Mycènes à Thyeste. Cette tragédie va se prolonger dans celle des Atrides, puisqu'Atrée avait eu comme fils d'un autre mariage Agamemnon et Ménélas[881].

11- ***Aura*** : voici un récit qui situe encore la gémellité dans un contexte tragique. Aura, « la Brise », plus rapide que le vent, osait se comparer à Artémis. Pour se venger, celle-ci la livre entravée à Dionysos qui la viole. Folle de honte, Aura tente d'avorter, puis de se suicider, en vain. Elle accouche de jumeaux. Quand ils sont nés, Aura les abandonne dans l'antre d'une lionne, qui les lèche et les nourrit. Alors Aura, folle de rage, tue un des jumeaux. Artémis sauve le deuxième, et le remet à Dionysos. Inconsolable, Aura se jette dans le fleuve Sangarios, et se métamorphose en source[882].

12- ***Autolycos et Philammon*** sont jumeaux, fils de Chioné. Elle fut aimée par Hermès et par Apollon, et de ces unions quasi-simultanées naissent des jumeaux, dont il est facile toutefois de reconnaître les pères respectifs : Autolycos (grand-père d'Ulysse) est voleur, comme Hermès ; Philammon est poète et devin, comme Apollon. Autolycos participa à l'expédition des Argonautes, et on en fait parfois le grand-père de Jason[883].

13- ***Bélos et Agénor***, jumeaux de Poséidon et de la nymphe Lybie. Bélos régna en Syrie, et Agénor fut roi d'Egypte. Le fils d'Agénor, Abas, engendre à son tour deux fils jumeaux, Acrisios et Proetos. À l'origine de la famille, on trouve le roi Eréchthée, frère jumeau de Butès. Eréchthée a une fille, Orythie, qui conçoit à son tour des jumeaux, les Boréades. Cléopatra, la sœur des Boréades, a deux jumeaux, Pandion et Plexippos. Bélos eut lui-même

[881] Sources : *Iliade* II 105 sq. ; Pausanias II 16 6 ; 18 1 ; III 1 5 ; 24 11 ; V 3 6 ; IX 40 11 ; X 26 3 ; Ovide, *Tristes* II 391 sq.
[882] Sources : Nonnios, *Dion*. 48, 530-565.
[883] Sources : Autolycos : *Iliade* X 267 sq ; *Odyssée*, XIX, 394 sq. ; Servius, ad Aen., II, 79. – Philammon : Ovide, *Mét.*, XI 301 sq. ; Pausanias, II, 37,2, sq.

deux jumeaux, Egyptos et Danaos. Sur l'ensemble de la descendance de cette famille gémellaire, C. Voisenat a relevé pas moins de huit couples de jumeaux sur dix générations[884].

14- ***Eréchthée et Boutès***, fils jumeaux (?) de Pandion, roi d'Athènes, et de Zeuxippe, tante maternelle de Pandion. Ils avaient pour sœurs Philomèle et Procné, qui furent plus tard métamorphosées en oiseaux. À la mort de Pandion, ils se partagèrent le pouvoir : la royauté pour Eréchthée, le sacerdoce des deux divinités protectrices de la ville (Athéna et Poséidon) pour Boutès[885].

15- ***Egyptos et Danaos***, jumeaux de Bélos et d'Anchinoé, vécurent dans une haine mutuelle. Ils eurent chacun cinquante fils et cinquante filles. Danaos, craignant pour la sécurité de ses filles, les Danaïdes, s'enfuit en Argolide. Les fils d'Egyptos allèrent le rejoindre, et lui demandèrent ses filles en mariage. Danaos y consentit, mais, le soir de leurs noces, il donna à ses filles l'ordre de les tuer tous. Egyptos, dévoré de chagrin, mourut. Quant aux Danaïdes, leur châtiment aux Enfers fut d'essayer de remplir éternellement d'eau un vase percé[886].

16- ***Éole et Boeotos***, jumeaux de Poséidon et d'Arné. Eux aussi sont exposés dans la montagne par le père d'Arné (dite aussi Mélanippe, « aux chevaux noirs »). Une vache vint les nourrir de son lait, jusqu'à ce que des bergers les recueillent (ce thème de l'enfant abandonné puis recueilli est vraiment un *topos* associé aux jumeaux). Éole, fils de Poséidon, est souvent identifié à Éole, maître des vents[887].

17- ***Étéocle et Polynice***. À la suite d'Euripide[888], R. Graves et J. Perrot les considèrent comme jumeaux ; pour d'autres, ils sont simplement frères (figure 175 p 425). Mais ils ont toutes les caractéristiques de la gémellité (leurs sorts sont liés, et lorsqu'ils furent maîtres de Thèbes, ils régnèrent à tour de rôle, pendant un an chacun, à la manière des Dioscures. Même leur mort est dans un contexte spéculaire, et leurs destins sont liés jusque dans la mort :

---

[884] Voisenat 1988, p. 95-96. Sources : Eschyle, *Suppliantes*, 312 sq. ; *Énéide* I 620 sq. ; Ovide, *Mét.* IV 213 ; Pausanias, IV 23 10 ; VII 21 13.

[885] Sources : *Iliade* II 547 ; Cicéron, *Pro Sestio* 21, 28 ; *Tusculanes* I, 48 116 ; *De Natura Deorum* III, 19, 50 ; *De Finibus*, V, 22, 62.

[886] Sources : Ovide, *Héroïdes*, XIV ; Horace, *Odes*, II, II, 30 sq. ; Eschyle, *Suppliantes* (les deux autres pièces de la trilogie, les *Egyptiens*, et les *Danaïdes*, sont perdues) ; Pausanias VII, 21, 6.

[887] Sources : Pausanias X, 8, '. Ovide, *Héroïdes* XI ; *Tristes*, II, 384 ; *Mét*., XIV 223 sq.

[888] *Phéniciennes*, 1288 ; 1297.

pendant des combats devant Thèbes, Polynice fut tué par son frère, et en mourant il le tua. Leur gémellité, liée à un destin tragique, est alors nettement liée à la transgression de l'inceste par leurs parents Œdipe et Jocaste[889].

18- ***Eurysthénès et Proclès***, jumeaux d'Aristodème et d'Argie. Proclès est l'ancêtre de Lycurgue, le législateur de Sparte[890].

19- ***Eurytos et Ctéatos, dits les Molionides*****,** sont particulièrement intéressants, car l'iconographie nous les montre sous la forme de frères siamois d'apparence monstrueuse, à deux têtes et quatre jambes, mais avec un tronc commun (figure 166 p 417). Ils sont les fils d'Actor, le frère du roi d'Élide Augias, mais on leur prête, comme pour Héraklès, une ascendance divine : leur mère Molioné aurait été fécondée par Poséidon. Ils participèrent aux combats de *l'Iliade*, et ils assistèrent leur oncle Augias lorsqu'il fut attaqué par Héraklès, qu'ils combattirent. La légende dit qu'un jour où Héraklès était souffrant, les Molionides en profitèrent, et tuèrent son demi-frère jumeau Iphiclès. Plus tard, Héraklès les tua dans une embuscade, puis il tua Augias.

20- ***Hélène et Clytemnestre***, demi-sœurs jumelles issues de Léda, Hélène étant la fille de Zeus et Clytemnestre étant la fille de Tyndare.

21- ***Hélénos et Cassandre***, jumeaux de Priam et d'Hécube. Ils ont tous deux le don de prophétie. Hélénos combattit d'abord avec vaillance aux côtés des Troyens. Puis son attitude changea lorsqu'on lui refusa la main d'Hélène, et que Priam lui préféra Déiphobe. De dépit, Hélénos se retira sur l'Ida, et ne participa plus à la guerre de Troie. Or Chalcas, le devin des Grecs, avait annoncé que seul Hélénos connaissait les conditions auxquelles la ville de Troie pourrait être prise. Ulysse le rusé réussit alors à s'emparer d'Hélénos, et moitié par force, moitié par corruption, il lui fit rendre son oracle : Troie ne pourrait être vaincue qu'à trois conditions : si Néoptolème, fils d'Achille, combattait avec les Grecs, si les Grecs possédaient les ossements de Pélops, si le Palladion, la statue miraculeuse des Troyens, leur était enlevé.

On rapporte aussi qu'Hélénos aurait imposé deux autres conditions : que Philoctète revînt combattre parmi les Grecs, et les fasse bénéficier des flèches et de l'arc qu'Héraklès lui avait donné, et qu'on utilise la ruse du Cheval de Bois pour introduire secrètement des Grecs

[889] Sources : *Pausanias*, IX, 5, 10 sq ; Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 162 ; Euripide, *Les Phéniciennes* ; Sophocle, *Œdipe à Colone*, 374 sq.
[890] Sources : Pausanias, III, 7, 1.

dans la citadelle. Hélénos fut dans le même lot de prisonniers qu'Andromaque, et ce lot échut à Néoptolème. Après la mort de Néoptolème, Hélénos épousa Andromaque, et régna à la place de Néoptolème. On lui attribue la fondation de Buthrote, et d'Ilion, en Épire (la *parva Troia* dont nous reparlerons page 455 et qu'Énée découvre au livre III de l'*Énéide*). En *Énéide,* III 333 sq., Virgile montre Hélénos marié à Andromaque, et accueillant ses compatriotes lors de leur passage en Épire. Il est aussi à l'origine de la prophétie signalant à Énée le détail qui lui permettra de savoir qu'il est arrivé sur le futur site de Rome ; les Harpyes en avaient fait un présage fort inquiétant ; il se charge de l'euphémiser :

> Vous ne ceindrez pas de ses remparts la ville qui vous est destinée avant que la faim exécrable n'ait puni votre attentat contre nous en vous réduisant à broyer dans vos mâchoires et à dévorer vos tables »[891]; - « Quant aux tables où vous devez enfoncer les dents, n'en conçois nulle horreur : les destins trouveront un moyen de s'accomplir (*fata viam invenient*)[892].

Cassandre, elle, est prophétesse comme son frère, mais personne ne la croit (suite à une malédiction d'Apollon). Après le sac de Troie, donnée en partage à Agamemnon, elle lui aurait donné deux jumeaux, Télédamos et Pélops, puis, de retour à Mycènes, elle aurait été tuée en même temps qu'Agamemnon par l'épouse jalouse d'Agamemnon[893].

22- ***Héraklès et Iphiclès***, sont des demi-frères jumeaux issus d'Alcmène : Héraklès est le fils de Zeus, et Iphiclès est le fils d'Amphitryon, époux d'Alcmène. Zeus, épris d'Alcmène, profite de l'absence du général Amphitryon, parti guerroyer, pour coucher avec Alcmène, en prenant l'apparence de son mari, sous forme d'un double, un *artefact.* Au matin, Amphitryon revient, et couche avec sa femme. De cette double union naissent des jumeaux, Héraclès et Iphiclès. Il est facile de les différencier : Iphiclès est aussi couard qu'Héraklès est courageux ; il crie et se cache lorsqu'Héra envoie deux serpents pour tuer les jumeaux, alors qu'Héraklès les étouffe (figure 173 p 423). Il est à noter qu'Héraklès a un autre « jumeau », Eurysthée, petit-fils de Persée (par son père Sthénélos), comme Héraklès. Zeus, qui voulait donner une situation à son fils bâtard, déclara que le descendant de Persée qui allait naître régnerait sur Mycènes (le père d'Amphitryon et celui d'Alcmène étaient tous deux fils de Persée et d'Andromède). Mais Héra, jalouse, obtint de la déesse des enfantements, Hythie, de retarder

[891] Prophétie de la Harpie Céléno, III, 255-257 ; trad. A. Bellessort.
[892] Prophétie d'Hélénos, III, 394-395 ; trad. A. Bellessort.
[893] Sources : *Iliade* VI 76, 252 ; VII 44 ; XII 94 ; XII 576 ; XIII 363 ; XXIV 249 ; *Énéide* III 333 sq. Pausanias I 11 1 ; II 23 6 ; V 13 4 ; 19,5.

la naissance d'Héraklès, et d'avancer celle d'Eurysthée, qui n'en était qu'au septième mois. C'est ainsi qu'Eurysthée naquit le premier, et bénéficia de la promesse de Zeus. C'est pour cela que, toute sa vie, Héraklès devra obéir aux ordres d'Eurysthée, en en particulier soumettre la réalisation des Travaux à son avis, pour savoir s'ils sont conformes ; pourtant, Eurysthée, comme Iphiclès, apparaît comme un être physiquement imparfait (sa naissance prématurée ?), et un couard, incapable de mériter le pouvoir qu'il tient – par accident – de la volonté divine[894].

***Narcisse***. Il nous apparaît comme l'archétype de ces figures mythologiques du double dans la mythologie gréco-romaine, dont il intègre bien les tropismes forts. Ovide nous présente le mythe de Narcisse dans ses *Métamorphoses* (voir annexes deuxième partie).

Narcisse et son double, son reflet qui se mire dans l'eau, n'arrivent pas à fusionner[895]. La solitude de Narcisse lui interdit de vivre. C'est en quelque sorte un constat d'échec du mythe de l'androgynat platonicien. La fusion est désormais impossible. Le récit de la mort de Narcisse apparaît comme un constat pessimiste de l'impossibilité de l'ancien paradigme de la fusion, dans le « nouveau monde » dualiste gréco-romain. Le double est désormais bloqué dans la répétition : c'est le sens du mythe d'Echo, une autre forme du double, mais dans la répétition stérile, qui vient s'imbriquer dans le mythe de Narcisse :

> Un jour qu'il chassait vers ses filets des cerfs tremblants, il frappa les regards de la nymphe à la voix sonore qui ne sait ni se taire quand on lui parle, ni parler la première, de la nymphe qui répète les sons, Echo. En ce temps-là, Echo avait un corps ; ce n'était pas simplement une voix et pourtant sa bouche bavarde ne lui servait qu'à renvoyer, comme aujourd'hui, les derniers mots de tout ce qu'on lui disait. Ainsi l'avait voulu Junon ; quand la déesse pouvait surprendre les nymphes qui, souvent, dans les montagnes, s'abandonnaient aux caresses de Jupiter, Echo s'appliquait à la retenir par de longs entretiens, pour donner aux nymphes le temps de fuir. La fille de Saturne s'en aperçut : "Cette langue qui m'a trompée, dit-elle, ne te servira plus guère et tu ne feras plus de ta voix qu'un très bref usage." L'effet confirme la menace ; Echo cependant peut encore répéter les derniers sons émis par la voix et rapporter les mots qu'elle a entendus. Donc à peine a-t-elle vu Narcisse errant à travers les

[894] Sources : Pausanias, IX, 25, 2 ; Ovide, *Héroïdes*, IX 21 sq. ; *Mét*. IX 67 ; Sénèque, *Hercule furieux ; Hercule sur l'Oeta.*

[895] Selon Pausanias (9, 31, 7-9), « Narcisse avait une sœur jumelle qu'il aimait passionnément. Pour se consoler de sa mort prématurée, il prit l'habitude de se mirer dans l'eau pour retrouver l'image de son double féminin : le couple est à la fois gémellaire et incestueux… (Dasen 2005, p. 166) ; cf. aussi Frontisi-Ducroux 1980, p. 124.

campagnes solitaires que, brûlée de désir, elle suit furtivement ses traces ; plus elle le suit, plus elle se rapproche du feu qui l'embrase ; le soufre vivace dont on enduit l'extrémité des torches ne s'allume pas plus rapidement au contact de la flamme. Oh ! que de fois elle voulut l'aborder avec des paroles caressantes et lui adresser de douces prières ! Sa nature s'y oppose et ne lui permet pas de commencer ; mais du moins, puisqu'elle en a la permission, elle est prête à guetter des sons auxquels elle pourra répondre par des paroles. Il advint que le jeune homme, séparé de la troupe de ses fidèles compagnons, cria : "Y a-t-il quelqu'un près de moi ?" "Moi" répondit Echo. Plein de stupeur, il promène de tous côtés ses regards. "Viens !" crie-t-il à pleine voix ; à son appel elle répond par un appel. Il se retourne et, ne voyant venir personne, dit : "Pourquoi me fuis-tu ?" Il recueille autant de paroles qu'il en a prononcé. Il insiste et, abusé par la voix qui semble alterner avec la sienne, il reprend : "Ici réunissons-nous !" Il n'y avait pas de mot auquel Echo pût répondre avec plus de plaisir : "Unissons-nous !" répète-t-elle et, charmée elle-même de ce qu'elle avait dit, elle sort de la forêt et veut jeter ses bras autour du cou tant espéré. Narcisse fuit et, tout en fuyant, dit : "Retire ces mains qui m'enlacent ; plutôt mourir que de m'abandonner à toi !" Elle ne répéta que ces paroles : "m'abandonner à toi !" Méprisée, elle se cache dans les forêts ; elle abrite sous la feuillée son visage accablé de honte et depuis lors elle vit dans des antres solitaires ; mais son amour est resté gravé dans son cœur et le chagrin d'avoir été repoussée ne fait que l'accroître. Les soucis qui la tiennent éveillée épuisent son corps misérable, la maigreur dessèche sa peau, toute la sève de ses membres s'évapore. Il ne lui reste que la voix et les os ; sa voix est intacte, ses os ont pris, dit-on, la forme d'un rocher. Depuis, cachée dans les forêts, elle ne se montre plus sur les montagnes ; mais tout le monde l'entend ; un son, voilà tout ce qui survit en elle[896].

Echo est devenue le paradigme de l'incommunication, de la grande menace de désunion et d'incompréhension qui pèse sur le monde dualiste. On est passé de la connivence à la résonance, puis de la résonance à la répétition, le « degré zéro » de la communication. L'histoire d'Echo et de Narcisse apparaît alors comme le risque que court le symbole du double, dans un système dualiste.

23- ***Otos et Ephialtès***, dits les Aloades, jumeaux de Poséidon et d'Iphimédie. Elle était amoureuse de Poséidon, et lui donna deux fils, qui étaient des géants (l'anomalie de la gémellité se cumule avec celle du gigantisme). Quand ils eurent neuf ans, ils étaient hauts de dix-sept mètres et larges de quatre mètres… Ils décidèrent alors de faire la guerre aux dieux, mirent le Pélion sur l'Ossa, et le tout sur l'Olympe, et menacèrent d'escalader le ciel. Ces

[896] Ovide, *Métamorphoses*, III, 356-401 ; trad. G. Lafaye.

exploits finirent par attirer le châtiment des dieux sur les deux frères. Zeus les foudroya ; mais il existe une autre version : Artémis se transforma en biche (toujours la métamorphose et l'*artefact*, associés à la gémellité), un jour qu'ils chassaient dans l'île de Naxos, et dans leur hâte à la frapper, ils s'entretuèrent. Aux Enfers, leur punition continua : on les attacha avec des serpents à une colonne où une chouette vient les tourmenter, en criant sans cesse (comme dans les *Métamorphoses* d'Ovide, humain et non-humain sont à nouveau associés dans une forme de représentation holiste et animiste)[897].

24- ***Pélias et Nélée***, jumeaux de Poséidon et de Tyro. Tyro est la fille de Salmonée, roi d'une ville éponyme, en Elide. Elle tomba amoureuse du dieu-fleuve Énipée (ou de Poséidon, qui aurait pris la forme du dieu : encore un *artefact*…). Elle tint secrète la naissance des jumeaux qui en résulta, et les exposa. Un marchand de chevaux vint à passer, et une jument frappa l'un des deux enfants de son sabot, lui laissant une marque au visage (d'où son nom, Pélias, du grec *pélion*, la marque). Une autre version de la légende, suivie par Sophocle, raconte que les deux jumeaux avaient été nourris par une jument (l'animal sacré de Poséidon) et par une chienne. Un berger recueillit les jumeaux ; les deux frères se disputèrent alors le royaume. Nélée eut le dessous et fut expulsé en Messénie ; quant à Pélias, il régna en Thessalie, à Iolcos. C'est lui qui, pour se débarrasser de son neveu Jason, l'envoya à la conquête de la Toison d'Or, persuadé qu'il n'en reviendrait pas. Pélias mourut de façon horrible, tué et mis à bouillir par ses filles (Médée les avait persuadées que ce serait le moyen de rajeunir leur père).

Là aussi, il semble bien y avoir une malédiction liée à la gémellité : outre le sort tragique de Pélias, le père des jumeaux, leur mère, Tyro, eut une relation incestueuse avec son oncle Sisyphe, frère de Salmonée. De cette union naquirent (encore…) deux jumeaux, qu'elle mit à mort. Le célèbre châtiment de Sisyphe serait la punition de cet inceste[898].

25- ***Pénates*** : les Pénates, dieux du foyer, amenés à Rome par Énée, sont deux frères, et ils sont souvent assimilés aux Dioscures, d'où leur possible gémellité. Ovide décrit les Lares (figures 140 p 391 et 141 p 392), proches des Pénates, comme des jumeaux, issus de Mercure et de la nymphe Tacita[899].

[897] Sources : *Odyssée* XI 305 sq. ; Servius, *Ad Aen*. VI 582.
[898] Sources : *Odyssée* II 120 ; XI 235 sq. ; Hésiode, *Théogonie* 993 sq. ; Pausanias II 3 9 ; IV 2 5 ; V 8 2 ; 17 9 sq. ; Properce I 13 21.
[899] Sources : Ovide, *Fastes*, II, 583-616.

26- ***Philandros et Phylacidès***, jumeaux, furent tous deux nourris par une chèvre (les jumeaux ont souvent en commun cet allaitement par un animal, qui les rapproche de la nature, dans un contexte animiste ; cf. Romulus et Rémus) ; ils étaient les fils d'Apollon et d'Acacallis, l'une des filles de Minos. Acacallis, avait eu un fils d'Hermès, et trois autres fils d'Apollon. C'est pendant qu'elle attendait le troisième que Minos, irrité de son inconduite, l'exila. Elle chercha asile dans les bois, mit au monde son fils et, ne pouvant l'élever, l'abandonna au pied d'un arbre. Là, sur ordre d'Apollon, les louves de la forêt l'allaitèrent, jusqu'à ce que des bergers le recueillent et l'élèvent. On voit que la légende de Romulus et Rémus est loin d'être un modèle unique ; l'être prédestiné, déjà signalé par sa naissance gémellaire, est élevé à la fois, et successivement par des animaux, participant du monde non-humain, puis par des hommes ; il a sa place dans les deux mondes, l'humain et le non-humain. De même, pour donner le pain, le blé, nourriture des hommes par excellence, subit une double cuisson : une coction naturelle, par le soleil qui mûrit les épis, puis une cuisson artificielle, dans le four du boulanger[900].

27- ***Phrixos et Hellé***, jumeaux d'Athamas et de Néphélé. Sur les conseils de son épouse Ino, Athamas voulut les sacrifier, mais ils s'enfuirent sur un bélier à toison d'or que Zeus leur avait envoyé pour les sauver. En route, Hellé tomba dans la mer qui porte désormais son nom, l'Hellespont. Phrixos parvint en Colchide, sacrifia le bélier, et fit don de sa toison d'or au roi Aétès, lorsque celui-ci lui donna la main de sa fille. On sait comment la légende de Jason et Médée (dont le thème de la gémellité n'est pas absent) va ensuite se greffer sur celle-ci. [901]

28- ***Ploutos et Philomélos***, fils jumeaux (?) de Déméter et de Iasion, lui-même fils de Zeus et d'Électre. Philomélos passait pour avoir inventé le joug permettant d'atteler deux bœufs à une charrette : encore la gémellité… C'est peut-être ce détail qui a poussé à considérer Ploutos et Philomélos comme des frères jumeaux[902].

29- ***Proétos et Acrisios***, jumeaux d'Abas et d'Aglaé, revivent la haine mutuelle de leurs aïeuls Egyptos et Danaos. Nous en retiendrons que les relations entre jumeaux mythologiques sont le plus souvent conflictuelles (ce qui peut prendre un sens cosmique : la vie émerge de l'union des contraires, de même que Rome émerge de la lutte entre Troyens et Latins) et que ces relations conflictuelles se prolongent sur plusieurs générations. Ils se battaient déjà dans le

[900] Sources : Pausanias, VIII 53 ; X, 16, 5.
[901] Sources : Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II 1140-1156 ; Hérodote, *Hist*., VII 197.
[902] Sources : Hésiode, *Théogonie*, 969 sq. ; *Hymne homérique à Déméter*, 486.

ventre de leur mère, nous dit la légende. Ils se firent la guerre, pour savoir qui serait l'héritier du trône d'Argos, que leur avait légué Abas. Puis ils conclurent une alliance : Acrisios fut roi d'Argos, et Protéos, roi de Tirynthe. Acrisios avait une fille, Danaé, mais un oracle avait annoncé qu'elle aurait un fils, et que celui-ci tuerait Acrisios. Pour éviter l'accomplissement de l'oracle, Acrisios fit enfermer Danaé dans une chambre souterraine. Elle n'en fut pas moins enceinte, les uns disent par son oncle Protéos, les autres – les plus nombreux – par Zeus, sous la forme d'une pluie d'or qui tomba par une fente du toit. Cet enfant n'était autre que Persée qui, participant plus tard à des jeux en l'honneur d'Acrisios, le tua malencontreusement lors du concours de lancer de disque : le disque dévia sous l'effet d'un coup de vent, et frappa Acrisios à la tête. Ainsi s'accomplit la prophétie[903].

30- ***Romulus et Rémus.*** Romulus et Rémus sont, par excellence, les jumeaux fondateurs. Ils représentent le paradigme nouveau d'individuation, où l'individu a besoin de se poser en s'opposant à son double jumeau, sa « part maudite ». C'est l'étude d'Alain Meurant[904] qui continue de faire référence sur le sujet. Elle conduira les grandes lignes de notre présentation :

En tant que jumeaux, Romulus et Rémus rompent avec la norme. C'est précisément ce qu'on leur demande : être exceptionnels, pour accomplir un destin exceptionnel. Cette rupture de l'ordre naturel qu'est la gémellité déroute, et inspire à la fois effroi, émerveillement, respect, inquiétude, devant ces êtres extra-vagants[905], voire délirants (au sens étymologique : *de lira*, qui sort de l'ornière, du sillon tracé), pour le commun des mortels. En même temps, la gémellité représente l'excès, la profusion, le dépassement de la norme. Dans la mentalité gréco-romaine, soucieuse de mesure, l'*hybris* n'est pas loin. C'est pour cela que l'on considère souvent la naissance des jumeaux comme un danger pour la société : un danger lié à une possible transgression, à une souillure, et en ceci proche du *portentum*. Les jumeaux incarnent une puissance équivoque, inquiétante, une force ambiguë exigeant une manipulation adéquate, sous peine d'échapper au contrôle de la collectivité[906]. Ils annoncent aussi bien la promesse de calamités que celle de bienfaits. Ils participent donc d'un processus plus général

[903] Sources : Pausanias, II, 16 2, 4 ; 23, 7 ; 25, 7.
[904] Meurant, 2000.
[905] Meurant, 2014, et Thomas, 2014.
[906] Meurant, 2000, p. 25. C'est le même processus que l'on retrouve lors des Saturnales : il faut garder le contrôle des forces que l'on a déchaînées avec la pratique du « monde à l'envers ». Pour cela, la durée des Saturnales doit être soigneusement régulée et contrôlée, pour que les choses, temporairement « régénérées » et revitalisées, retournent ensuite dans l'ordre du monde.

de répulsion-attraction, qui régit les grandes lignes du sacré : le *tremendum* et le *fascinans* de R. Otto[907].

Mais aussi, les sociétés naissantes ont besoin d'êtres d'exception qui vont les porter vers leur destin, parce qu'ils sont eux-mêmes marqués par le destin. C'est pour cela que la gémellité est souvent la marque de figures appelées à dissoudre l'ordre ancien, pour ouvrir une ère nouvelle. Leur action, souvent violente, s'inscrit dans cet *illud tempus* des forces primordiales, elle n'est pas « raisonnable », pas plus que ne l'est Dionysos…

C'est peut-être l'explication de la mort fréquente de l'un des jumeaux : on l'a vu, la conception des jumeaux est souvent associée à l'adultère, ou à une intervention divine (ou aux deux). On peut donc poser le principe que l'un des deux jumeaux est souvent supprimé pour ramener la dualité (nécessaire comme déséquilibre fécond, pendant le processus créateur) à la rassurante unité. Après Janus à deux têtes, l'ordre est ramené par Jupiter. Si les jumeaux survivent, ils risquent de devenir des hors-la-loi, ou de se muter en libérateurs, en vengeurs (vengeurs de la réputation de leur mère, par exemple), en transgresseurs. C'est bien parce que Rémus transgresse les limites du *sulcus,* du sillon fondateur des murailles de Rome, que Romulus le tue. Alors même qu'il n'est pas le « jumeau dominant »[908], il commet des fautes : il mange les *exta* (les organes nobles des viscères : le cœur, le poumon, le foie, la rate) de façon sacrilège, et ses transgressions ne sont plus reliées au processus fondateur, mais deviennent de simples contestations de l'ordre primordial établi par Romulus, sans doute poussées par des pulsions : la jalousie, l'envie, le dépit. Il commet des fautes : en mangeant les *exta semicruda*, à demi-crues, il glisse du côté du cru, et rejoint un univers sauvage et anarchique, alors que Romulus, respectueux des règles divines, choisit le cuit, et organise l'espace de la cité, protégé par le feu des Vestales[909]. Ainsi, Rémus glisse lentement du côté des réprouvés, dont la conduite exige l'élimination. Le couple gémellaire originel s'est nettement scindé en un dualisme distinguant deux individus : un leader, généreux et solaire, et un transgresseur violent et sombre. Mais la mort de Rémus était nécessaire à l'avènement de Romulus, comme les morts de Didon et de Turnus étaient nécessaires au triomphe d'Énée.

Alain Meurant souligne un élément sur lequel nous reviendrons : les jumeaux mythiques sont souvent les protecteurs et les défenseurs de leurs mères[910]. Dans la légende de Romulus et Rémus, la mère, Rhéa Silvia, comme les jumeaux, sont rejetés de la cité, en tant que source

[907] Otto, 1995.
[908] Plusieurs sources nous disent qu'il a moins de qualités intellectuelles que Romulus : Plut. *Rom.* 6,3 ; Cic. *Rép*. II, 2, 4 ; Ovide, *Fastes*, III, 29-34.
[909] Meurant, 2000, p. 95.
[910] Nous avons vu que c'était également le cas dans la mythologie mélanésienne.

potentielle de désordre (Rhéa Silvia, fille du roi déchu Numitor, était vestale : lorsqu'elle fut enceinte de Mars, il y eut donc souillure, et elle fut jetée en prison ; quant aux jumeaux, ils sont inquiétants du fait même de leur gémellité, qui peut être un *portentum*). Les jumeaux sont recueillis par un berger, Faustulus, dont l'épouse, Acca Larentia, prend en charge les enfants. Mais auparavant, les deux enfants avaient été, d'abord, nourris par deux esprits-animaux, deux doubles, consacrés à Mars, une louve, qui les allaite (figure 169 p 419), et un pivert (cf. *supra* le développement sur Picus) qui leur donne la becquée. Donc, « à leur mère biologique, princesse de sang royal, contrainte à la chasteté, succède une mère adoptive identifiée à une prostituée (*lupa*, la « louve », surnom des prostituées à Rome), vivant dans un cadre agreste, en dehors des lois […] Au-delà de leur antinomie, ces deux femmes forment un couple marqué par l'exclusion, l'une par son statut de vestale, l'autre par celui de « louve », ou de prostituée. »[911] Nous sommes bien dans le contexte d'une transgression et d'une marginalité, associé aux jumeaux et à leurs mères adoptives.

Le processus de mimétisme décrit dans les travaux de René Girard[912] peut nous éclairer dans l'exégèse de la légende de Romulus et Rémus. La présence du jumeau *inverse et brouille* le processus constructif et dialogique du mimétisme, puisque, quand on regarde son jumeau, *on voit le Même dans l'Autre*, et il n'y a plus de différence de potentiel, d'échange ou d'opposition, ni de construction en miroir possible. D'où *un trouble*, dans le processus de construction de soi, trouble que les sociétés s'emploient à résoudre, le moyen le plus classique et le plus radical, étant *la mort d'un des deux jumeaux*, ce qui permet un retour à la normalité.

Quant à Romulus, il est l'élu par lequel s'accomplit le processus de fondation, comme réunion de ce qui était séparé : le profane et le sacré : « Par son geste inaugural, géométrie dans la terre, Romulus réunit les deux plans, autrement dit le devenir et l'éternité, ce qui passe et ce qui ne passe pas, posant les fondations d'un vivre-ensemble unifié, destiné à durer : une civilisation. »[913]

À la mort de Romulus, et selon certaines sources [914], les Sénateurs, en pratiquant le *diasparagmos* (ils dépècent Romulus, et emportent les morceaux de son corps sous leurs toges), reconstituent l'indifférenciation, comme un autre mode, plus archaïque, d'approche de

[911] Dasen 2005, p. 95.
[912] Girard 1972, p. 213-248.
[913] Traversi, 2016, p. 242.
[914] Cf. Tite-Live, *Hist. Rom*., I, 15, 6-16, et Salamon, 2010.

l'efficacité magique du Fondateur. En s'absorbant le dieu, on devient le dieu, on en est une figure fusionnelle de double[915].

G. Dumézil a montré par ailleurs comment, chez les Indo-Européens, la gémellité rentre dans des ensembles trifonctionnels qui, en retour, contribuent à l'expliquer : les jumeaux participent des trois fonctions indo-européennes (cf. *infra*). Dans le contexte d'une pensée holiste, enfin, on remarquera que Romulus est lié au cheval, et Rémus au bœuf. Cela inverse le schéma indo-européen traditionnel, qui fait tuer le jumeau « au cheval » par son frère « au bœuf »… mais cela retrouve une tradition romaine, évoquée à propos de Didon et de Carthage, et rappelée par L. Gerschel et J.- P. Brisson[916] : dans les fondations de Rome, on avait trouvé trois crânes, d'homme, de cheval et de bœuf, alors que dans les fondations de Carthage, on n'avait trouvé que deux crânes, un crâne de cheval et un crâne de bœuf : cela voulait dire que Carthage serait une ville commerçante (symbolisée par le bœuf, la troisième fonction), une cité guerrière (symbolisée par le cheval, animal guerrier), mais, faute de crâne humain, Carthage ne serait jamais légitime pour revendiquer la première fonction, et l'hégémonie sur le Bassin Méditerranéen : voilà comment la légende se met au service de la propagande politique…

Dans d'autres civilisations, l'opposition peut être plus sociétale : dans la Bible, les jumeaux opposés, Jacob l'agriculteur et Esaü le guerrier, mimeront le combat pour l'héritage. Derrière cet affrontement entre la troisième et la deuxième fonction dumézilienne (fonction économique ; fonction guerrière), le récit symbolique évoque le passage d'un mode de vie de chasseurs à un mode de vie agricole.

31- ***Télédamos et Pélops***, issus d'Agamemnon et de Cassandre, et massacrés à Mycènes en même temps que leurs parents. L'histoire de ces jumeaux s'inscrit dans la tradition de la légende des Atrides, et prolonge les épisodes gémellaires tragiques relevés à propos des légendes de Phrixos et Hellé, Atrée et Thyeste, Thessalos et Alciménès, Pélias et Nélée,

[915] Sur l'hypothèse d'un cannibalisme rituel, cette remarque de Philippe Descola paraît très éclairante : « la prédation est avant tout une disposition à incorporer l'altérité humaine et non humaine au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition de soi : pour être vraiment moi-même, je dois m'emparer d'un autre et l'assimiler. Cela peut se faire par la guerre, la chasse, le cannibalisme réel ou métaphorique, le rapt des femmes et des enfants, ou par des moyens rituels de construction de la personne et de médiation avec des affins idéaux dans lesquels la violence demeure confinée au plan symbolique. » (Descola, 2005, p 545). Dans un contexte de légitimation d'une dynastie, l'assimilation par les Sénateurs du corps du Roi fondateur devenu dieu, réelle ou métaphorique, participe de la construction de l'identité romaine, de même que l'enlèvement des Sabines.

[916] Cf., à partir de Tite-Live, *Hist. Rom*., I, 55, 5, Gerschel, 1952, p. 44-72, et Brisson, 2000, p. 6. – Cf. aussi Perret, 1942.

Autolycos et Philammon, étudiées *supra* : encore un exemple de « système mythologique » associé à la gémellité, et se croisant dans un véritable réseau de légendes, avec deux « fils rouges » : la gémellité, la malédiction des Atrides.

32- ***Thessalos et Alciménès***, jumeaux (?) de Jason et de Médée, connaissent un sort tragique : ils sont tués par leur propre mère Médée. Une autre version de la légende dit que Thessalos aurait réussi à s'échapper, se serait enfui de Corinthe à Iolcos, et y aurait pris le pouvoir, à la mort d'Acaste, le fils de Pélias. C'est lui qui aurait donné son nom à la Thessalie. Jason fait partie de ces familles légendaires qui engendrent un nombre de jumeaux supérieur à la moyenne : à deux reprises il a des jumeaux, avec Hypsipyle (Eunéos et Thoas), puis avec Médée (Thessalos et Alciménès). Cette fécondité peut être héréditaire (on a vu que les médecins n'en faisaient pas mention, mais c'est un des thèmes de la mythologie). Apollon, frère jumeau d'Artémis, est le père de deux jumeaux, avec Akakallis ; il s'unit à Chioné la même nuit qu'Hermès, et ils engendrent deux fils, Autolycos (fils d'Hermès) et Philammon, (fils d'Apollon)[917].

***

Au terme de cette analyse, il ressort que la gémellité peut relever de ce que Jacques Boulogne appelle *un système mythologique* : une constellation de récits qui comportent un certain nombre de points communs, ou convergents, et qui sont reliés entre eux[918].

Quelles sont ces constantes ? Cette recension fait apparaître avec une fréquence significative certains événements récurrents associés à la gémellité.

Tout d'abord, lorsqu'elle est le fait d'un personnage divin, la conception des jumeaux se fait souvent à l'insu de la mère, ou contre son gré, et parfois de façon très brutale, assimilable à un viol (Iphimédie, Antiope, Tacita ; Artémis entrave Aura avant de la livrer à Dionysos). Rhéa Silva, Chioné, Némésis, Tyro, sont endormies (mais, inversement, d'autres héroïnes sont amoureuses du dieu, et recherchent son étreinte). Le dieu peut aussi se métamorphoser. Zeus apparaît à Alcmène sous les traits de son époux Amphitryon ; Poséidon apparaît à Tyro

[917] Sources : Diodore de Sicile, IV 34 sq. ; Ovide, *Mét*. III & sq. ; *Héroïdes* XII.
[918] Boulogne, 1997.

sous l'aspect du dieu-fleuve Énipée ; Zeus change de sexe, et prend la forme d'Artémis pour s'approcher de Callisto ; il devient cygne pour étreindre Léda.[919] Ensuite, une fois nés, les jumeaux sont souvent rivaux, voire ennemis acharnés (cf. 10, 12, 15, 17, 24, 30). Mais ils peuvent au contraire s'entraider (cf. 9, 14, 23) : toujours l'ambivalence... Leur sort et celui de leurs proches sont souvent tragiques ; ils semblent associés à une malédiction, qui se prolonge souvent sur des générations entières (cf. 10, 24, 29). Elle vient en grande partie de l'origine illicite des jumeaux : les femmes mariées redoutent la colère de leur époux, et les jeunes filles n'osent révéler à leur famille la perte de leur virginité (qui peut aussi courroucer Artémis, gardienne de la chasteté). Les épouses trompées, aussi, sont souvent terribles. La pire est Héra-Junon, qui ne fait pas de distinction entre les amantes consentantes et celles que Zeus a forcées[920]. Les jumeaux sont victimes de la jalousie ou de la haine d'un parent proche (cf. 7, 24, 27, 32). Ils sont souvent abandonnés par leur mère (soit parce qu'elle les rejette, soit parce qu'elle est elle-même empêchée), et exposés dans la forêt, ou sur la berge d'un fleuve (cf. 7, 11, 16, 24, 26, 30). Ils sont nourris par un double animal : une louve, une vache, une jument, une chienne, une lionne (cf. 11, 16, 24, 26, 30). Ils sont recueillis par un berger (cf. 7, 16, 24, 26, 30). Ils reviennent se venger, et aussi venger leur mère (cf. 7, 30) : c'est le cas de Romulus et Rémus, mais aussi d'Amphion et Zéthos, d'Éole et Boeotos, d'Héraklès, de Pélias et Nélée, de Polymédés et Clytios. Les jumeaux sont souvent des guerriers redoutables (cf. 2, 17, 22, 29, 30), peut-être parce que leurs deux forces se conjuguent (elles peuvent même être triples, comme dans le cas des Horaces). Malgré tout, ils meurent souvent au combat, comme Créthon et Orsiloque, mortellement frappés par Énée dans l'*Iliade* (V, 547-560), ou comme Larides et Thymber dans l'*Énéide* (X, 390-398). Dans les *Punica* de Silius Italicus, la tragédie de la mort des jumeaux s'augmente de l'horreur des guerres civiles (ce qui est un *topos* de la période, en particulier chez Tacite). Parti donner une sépulture à son frère, Solyme tue son père, puis se suicide en découvrant son erreur tragique (*Punica* IX, 67-177).

Les thèmes de la métamorphose et de l'*artefact* (cf. 23) sont très souvent liés à la gémellité, et contribuent à l'associer à un fonds holiste plus ancien. On l'a vu, la comédie de Plaute s'en est souvenue pour créer des situations ambigües, qui deviennent alors un ressort comique. Parmi les jumeaux mythologiques, la répartition des sexes est déséquilibrée : il y a beaucoup plus de couples masculins que féminins, alors que, dans la réalité biologique, il naît un nombre sensiblement égal de jumelles et de jumeaux. Est-ce à dire que, pour des raisons sociologiques, on s'intéresse plus aux hommes qu'aux femmes, dans l'Antiquité ?

[919] Dasen 2005, p. 61
[920] Ibid. p. 62.

Il est possible de relier par une structure nos épisodes mythologiques évoquant des jumeaux : on s'aperçoit que, à travers les symétries des situations, les redondances, les analogies, il s'en dégage un véritable « système mythologique » (cf. 10, 13, 27, 29, 31, 32) :

Tout d'abord, ils s'inscrivent dans une ambivalence : V. Dasen a construit son livre autour de cette ambivalence : les jumeaux sont tantôt craints, rejetés, voire mis à mort (comme symboles de souillure), tantôt valorisés, héroïsés, voire déifiés, en tant que réceptacles d'une force vitale hors du commun. La pensée dualiste des Grecs et des Romains sera à l'aise avec une telle typologie, qui classe en opposant, et qui distingue des caractères opposés, et polarisés en « bénéfique » et « maléfique » ; une bonne partie du sacré des Romains repose sur l'opposition entre ce qui est *fas* et ce qui est *nefas*. Ensuite, du fait de ces caractères particuliers qui les signalent à l'attention de la communauté, et les marginalisent, les jumeaux vont facilement devenir des transgresseurs (cf. 29, Rémus). Leur enfance en marge de la cité (parce qu'ils ont été abandonnés) signe et construit cette transgression. Ils reviendront ensuite en contestataires d'un ordre établi, souvent injuste. De même, ils auront à cœur de venger ceux qui ont été associés à leur infortune : souvent leur mère, emprisonnée, ou mariée contre son gré. Ils tueront le tyran, avant de prendre sa place (cf. 7). C'est sans doute cette relation à la transgression qui explique que les jumeaux soient souvent violents : ils ne maîtrisent pas toujours la surabondance de vitalité qu'il y a en eux (cf. 21, 22, 29). Puis, cette capacité de transgression, associée à une vitalité hors du commun (les jumeaux sont eux-mêmes symboles de fécondité), les prédispose à être des fondateurs de cités (cf. 29), là où précisément la force vitale doit être recueillie et utilisée. L'histoire de Romulus et Rémus en est le plus bel exemple. Romulus sait trouver l'équilibre entre une transgression initiale (la marginalité de son enfance, l'allaitement par la louve), et une remise en ordre, lorsqu'il s'agit de construire la cité : Rome aura un grand destin parce qu'ordre et désordre y sont harmonieusement associés, à commencer par l'action de son fondateur. Quant à Rémus, par sa transgression persistante, il crée le déséquilibre qui permet à Romulus de vaincre la part d'ombre pouvant encore enténébrer l'action fondatrice. Il est un double de Romulus, sacrifié sur l'autel de la fondation. Par leur complémentarité dans le processus de la fondation, ils apparaissent bien comme des « doubles mimétiques », dans le sens où René Girard utilise cette expression[921]. – Mais il y a d'autres jumeaux fondateurs : dans l'*Énéide* (VII, 660-677), Catillus et Coras, *gemini fratres*, fondent Tibur, qui portera d'ailleurs le nom de leur troisième frère, Tiburtus. L'action de ces fondateurs se double d'un rôle de civilisateurs (cf. 8, 27, 29).

[921] Girard 1972, p. 213-248. Cf. aussi Meurant 2000, p. 191-205.

Enfin, si nous revenons à ce qui, outre le système dualiste, fait la spécificité de la société gréco-romaine, la trifonctionnalité, nous remarquerons que, dans les épisodes mythologiques que nous avons relevés, les jumeaux participent des trois régimes fonctionnels, qu'ils doivent en quelque sorte « traverser » pour accomplir leur destin :

**La royauté (première fonction)**. C'est pour elle que se battent Romulus et Rémus, mais aussi Atrée et Thyeste, Egyptos et Danaos, Eréchthée et Boutès, Étéocle et Polynice, Otos et Ephialtès, Pélias et Nélée, Proétos et Acrisios. De façon paradigmatique dans l'épisode de Romulus et Rémus, mais de façon générale dans tous les exemples ci-dessus, le récit fait apparaître un conflit entre la nature gémellaire et la nécessité dynastique. La gémellité va en quelque sorte être une des situations imposées qui vont permettre à l'un des jumeaux de s'imposer comme détenteur légitime d'un pouvoir qui ne peut être partagé[922].

**La fonction guerrière (deuxième fonction)** : elle est le corollaire de la première ; on a vu que, très souvent, les jumeaux sont des guerriers, des combattants, des violents (on peut reprendre la liste des exemples ci-dessus). C'est cette énergie, d'abord non canalisée, qui va les conduire à un affrontement chargé de sens dans le système de la fondation et de la prise du pouvoir.

**La troisième fonction** : elle relève **de la fécondité, et de la sexualité**. On remarque que nombre de héros, ou de dieux, ont recours, on l'a dit, à un stratagème, où ils font intervenir un double, un « jumeau » d'eux-mêmes, sous forme d'un *artefact*, qui leur permet d'assouvir un désir sexuel : par exemple, Zeus se fait passer pour Amphitryon, il crée un double d'Amphitryon, pour coucher avec Alcmène. Dans un autre contexte, les jumeaux fondateurs, après avoir été adoubés comme rois (première fonction), et avoir montré leur valeur guerrière (deuxième fonction) participent aussi de cette fonction en étant des pourvoyeurs de vivres et de nourriture, et des héros civilisateurs (troisième fonction), qui introduisent des techniques nouvelles, vecteurs de progrès pour leurs peuples (Argos et Pélasgos ; Eurysthénès et Proclès ; Ploutos et Philomélos). Remarquons enfin que le fait que la plupart des jumeaux mythologiques soient nourris par un animal (cf. 11, 16, 23, 25, 29) est en quelque sorte une

[922] Il est intéressant de remarquer que, lorsque, après l'avènement de la République, la royauté sera perçue comme une tyrannie insupportable et haïssable, on instaurera un système de « gémellité » politique, la création des deux consuls chargés de gérer en même temps la République. La gémellité joue donc toujours un rôle, comme catalyseur dans la constitution du pouvoir politique, mais elle s'adapte, et épouse le moule des institutions en vigueur.

annonce de la prédestination qui leur fait jouer un rôle dans le développement et la prospérité de la cité qu'ils créent (troisième fonction).

Notons aussi que, puisque, en Grèce, les jumeaux sont pris dans la logique de l'affrontement et de la différenciation, les doubles authentiques, ceux qui vibrent à l'unisson, n'y sont pas toujours des frères : ils peuvent être des « jumeaux de cœur », comme Achille et Patrocle, Oreste et Pylade, ou le couple exemplaire qui délivre Athènes de la tyrannie, Harmodios et Aristogiton. Ils sont « frères de cœur ». P. Nigidius Figulus a une belle formule pour le dire : « *Frater est dictus quasi "fere alter*" », « on dit qu'un frère est presque l'autre moitié de soi-même »[923].

V. Dasen souligne que les termes *didumoi*, ou *gemini*, pour désigner les jumeaux, « ne nomment pas uniquement des jumeaux, mais aussi, à la manière d'un duel, des paires de personnes étroitement liées par des liens conjugaux, de parenté ou d'amitié. Antigone et Ismène (deux sœurs), Oreste et Pylade (deux amis) sont ainsi respectivement qualifiés de *didumai* et de *didumoi*. Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, deux époux, Philémon et Baucis, sont appelés *gemini*. Chez Virgile[924], les Atrides Agamemnon et Ménélas sont aussi nommés *gemini*. »[925]

Mais les plus célèbres sont sans doute, dans l'*Énéide*, le couple formé par Nisus et Euryale (IX, 176-449 : la longueur de l'épisode en dit long sur l'importance que Virgile lui accorde). Nisus et Euryale forment un couple parfait, jusque dans la mort, et, comme Pyrame et Thisbé, ils seront unis par-delà la mort. Le terme *ambo* que Virgile utilise pour les désigner est révélateur :

> *Fortunati ambo ! si quid mea carmina possunt,*
> *Nulla dies umquam memori vos eximet aevo*,
>
> Bénis des dieux, tous deux ensemble ! Si mes chants ont quelque pouvoir, aucun jour ne vous fera sortir de la mémoire des âges[926].

[923] *Commentarii Grammatici*, ap. Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, 13.10.4 ; cf. Dasen 2005, p. 104. C'est exactement ce que l'on dit en Mélanésie….
[924] Virgile, *En*. II 415, II 500, VIII 130.
[925] Dasen, 2005, p. 17-18.
[926] Virgile, *Énéide*, IX, 446-7 ; trad. J. Perret revue.

Le terme *ambo,* « deux en même temps », « tous deux ensemble », est une forme de duel collectif[927], employé pour désigner deux individus ou deux objets envisagés comme un ensemble dont les éléments sont conjoints, à la différence de *uterque*, « l'un et l'autre », où la dualité est bien marquée, chaque individu gardant sa spécificité. Il est révélateur que le latin ait un terme pour chaque situation : cela montre bien la capacité de son imaginaire à être polysémique quand il s'agit du double : capable de marquer la fusion, mais aussi la séparation. Nous retrouvons bien la double polarité qui caractérise la problématique du double chez les Grecs et les Latins. *Ambo* a son équivalent en grec : *amphô.* Tous les termes latins en *amphi-* sont intéressants pour nous : ils sont dérivés du grec *amphi*, que l'on peut traduire par « double » ou « des deux côtés ». Au sens de « autour », *amphi* tend à être remplacé, en grec, par *péri*. Par contre, il forme un couple signifiant avec *amphô* : *amphi* prend alors le sens dualiste de « séparément », alors que *amphô* insiste sur « ensemble ». Tout ceci est cohérent avec les champs sémantiques que nous avons établis avec la notion ambivalente de double, dans l'imaginaire et dans l'onomastique gréco-romains.

Mais certains de ces doubles peuvent être des *artefacts*, des fabrications humaines, des sortes de *golems* ; ou alors, ils ont été fabriqués par un dieu, mais dans un contexte tout aussi matériel, et utilitariste : généralement, pour duper un personnage, ou couvrir une coucherie que le dieu veut tenir ignorée (preuve que le double s'inscrit dans une *stratégie* divine ou humaine, avant d'être le reflet d'un ordre du monde) : Maurizio Bettini a fait une belle étude de ces *artefacts* dans son livre *Je est l'Autre ?*[928]. Le meilleur exemple est sans doute celui de Sosie et Mercure, dans l'*Amphitryon* de Plaute : Sosie est un serviteur d'Amphitryon, et Mercure prend sa place, pour qu'il ne perturbe pas la scène de séduction d'Alcmène, la belle épouse d'Amphitryon, par Jupiter. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, quand elle put accoucher, Alcmène mit au monde des jumeaux (cf. notre développement sur la médecine : cela signe l'adultère, car elle a été fécondée successivement par Amphitryon, son époux légitime, et Jupiter, son amant illégitime). Selon Plaute[929], Alcmène était déjà enceinte de trois mois, quand elle conçut Héraklès avec Zeus ! C'est pour écarter tout soupçon d'adultère que Jupiter aurait pris soin de faire naître les deux enfants simultanément (il avait aussi essayé, pour d'autres raisons, dans le cas d'Eurysthée, mais cela n'avait pas marché…). Il semble que ce soit le seul cas de naissance différée de jumeaux, dans le cadre de la superfétation (le fait

[927] Voir p 378.
[928] Bettini, 2013.
[929] Plaute, *Amphitryon*, 480-482.

pour une femme de retomber enceinte alors qu'elle l'est déjà, à quelques jours seulement d'intervalle), que nous ayons dans la mythologie gréco-romaine. M. Bettini nous rappelle que c'est dans l'*Iliade* que l'on rencontre pour la première fois ce thème du double. Il s'articule autour de deux situations :

La première situation est la suivante : un dieu crée le double d'une créature humaine, pour la protéger ; dans la *République*[930], Platon cite le poète grec Stésichore, selon lequel Hélène n'aurait jamais été emmenée à Troie par Pâris : elle aurait été placée sous la protection de Protée, ou d'Héra, et c'est un *artefact*, un fantôme d'Hélène que Pâris aurait enlevé. En *Iliade* V, Apollon remplace Énée blessé par un double, un *eidôlon*, pour le sauver de Diomède. – Il en est de même dans l'*Énéide* (XII 468 sq.) : Juturne devient le double du cocher Métiscus, pour entraîner son frère Turnus loin du danger des combats. – Cupidon, en *Énéide* I, 657 sq., prend les traits d'Ascagne pour faire tomber Didon amoureuse d'Énée.

Dans la seconde situation, un dieu usurpe l'identité de quelqu'un, pour tromper quelqu'un d'autre : c'est l'épisode de Sosie, relevé *supra.* Jusqu'à Plaute, la règle d'évitement (le double et son original ne se rencontrent jamais) avait toujours été respectée. Le fait que Sosie et son double se rencontrent crée, bien sûr, une situation dramatique et comique plaisante, source de malentendus ; mais, nous semble-t-il, elle est d'abord le signe d'une évolution des imaginaires : avec la société de Plaute, on ose affronter le thème angoissant du double en tant que dépossession, perte d'identité. On ne vit plus le personnage et son double dans une totale fusion, signe d'un arrière-plan holiste ; tout devient distinct, dans le nouveau monde dualiste. C'est à la fois plus simple et plus inquiétant.

Mais la figure du double peut s'appliquer à un objet, une entité collective, et pas seulement à une personne. C'est l'exemple que nous propose M. Bettini à propos de la *parva Troia*, la « petite Troie » évoquée par Virgile[931]. C'est un *artefact* (mais réel, pas un *eidôlon*), construit comme une consolation, pour soulager le *desiderium*, la nostalgie, qui minent les Troyens exilés. Les Troyens d'Hélénus, dans leur souci de commémoration et d'évocation, sont d'ailleurs « plus vrais que vrais ». Bâtisseurs de doubles, leur vie n'est plus ancrée dans le réel ; ils pâtissent d'un excès d'identité. Ils n'ont plus de capacité initiatique de transformation, autant dire : plus d'avenir.

Ainsi en Grèce, et à un degré moindre à Rome, la gémellité n'est donc qu'une des figures – relativement peu développée – de l'indispensable dualité de l'homme grec. On voit à

[930] Platon, *République*, IX 586c.
[931] Virgile, *Énéide*, III 349-355.

quel point on est loin de la figure du double holiste des Mélanésiens, même s'il en subsiste des traces … Mais en même temps, dans la prodigieuse richesse de la mythologie grecque, on mesure que les figures du double et de la gémellité tiennent une place importante, et sont des marqueurs indispensables pour comprendre les fondements de l'imaginaire gréco-romain.

### 3. Le double initiatique dans l'au-delà

#### *A. Une figure du double : le « Genius »*

La notion de *genius*, de « génie », telle que la décrit déjà Platon, lorsque Socrate nous parle de son *daïmon*[932], marque bien ce changement de paradigme, intégrant pensée animiste et pensée dualiste, et se prolongeant dans les nouvelles figures de l'initiation : lors de la bataille de Potidée, son *daïmon* lui fait choisir la bonne route, lorsqu'il arrive, avec ses compagnons, à un carrefour [933]. En fait, le génie est un double de la personne physique, mais un double dans l'au-delà. Il la guide et la protège : en ceci, sa figure se prolongera dans celle de l'Ange-gardien judéo-chrétien. On en a aussi une belle analogie dans l'Islam shiite iranien (fondamentalement dualiste, puisque partiellement hérité du néo-platonisme grec[934]), avec la figure de la *daena* : lorsqu'un homme meurt, son âme s'avance sur le pont Shinvat, au-dessus d'un précipice, entre le monde des mortels et le monde de l'au-delà. Il voit alors venir à sa rencontre un double divin de lui-même, sa *daena*. L'homme et son double se rencontrent au milieu du pont. Si la vie de cet homme a été bonne, il fusionne avec son double, et continue son avancée de l'autre côté du pont, dans l'Autre monde ; sinon, la *daena* se détourne, retourne en arrière, et l'homme est condamné à retourner en enfer, dans le cycle des incarnations mortelles.

Chez les Romains, cette notion de *genius* est bien attestée, et elle joue un grand rôle. C'est le double particulier de chaque homme, qui veille sur lui dès sa naissance, qui partage toute sa destinée, et qui disparaît avec lui. De même, chaque lieu, chaque chose, chaque animal, avaient leur génie propre : « *nullus locus sine genio* », « pas de lieu sans son génie », dit Servius[935]. Les jours d'anniversaire, on sacrifiait au génie de la personne ; le génie partage les joies et les peines de son double incarné. C'est peut-être pour cela qu'il est dit *albus et ater*, « blanc et noir », par Horace[936]. Le *genius* est donc un autre soi-même, sur un plan plus subtil, et de ce fait c'est une sorte d'ange-gardien, susceptible d'aider à l'évolution de l'individu. Il assure la continuité d'un circuit énergétique entre la source de vie originelle et ses manifestations particulières à travers les individus.

---

[932] Déjà évoquée dans la figure du double chamanique.
[933] Platon, *Banquet,* 22à, c, d.
[934] Corbin, 1971.
[935] *Ad Aen*. V 96.
[936] Horace, *Ep*. 2, 2, 187.

La religion romaine officielle avait aussi un culte du *genius*. Rome passait pour avoir un *genius* (puisqu'on lui prêtait une vie propre, et même un horoscope). Servius nous rapporte même qu'il était *androgyne*, et qu'il y avait au Capitole un bouclier portant l'inscription « *Genio urbis Romae, sive mas sive femina* », « Au Génie de Rome, qu'il soit masculin ou féminin ».[937] On retrouve ce *genius* dans la conception beaucoup plus individualiste que les cultes à mystère se font du *genius* de chaque myste : il est à la fois lui-même sur un plan sublimé, et un ange-gardien ; connaître son nom secret personnel (ce qui est un des défis et une des entreprises de la magie) équivaut alors à entrer en relation avec cette partie intime et profonde de soi-même. On sait aussi comment le culte officiel du Génie de l'Empereur institutionnalise cette notion, jusqu'à en faire un élément important de la propagande impériale. Mentionné pour la première fois en 218 av. J.-C[938], le *Genius Publicus* apparaît associé à Vénus, et sous la forme du Génie de Rome, dans le temple double qui leur était consacré. Dans l'*Énéide*, Vénus joue ce rôle d'ange-gardien d'Énée, lui-même porteur des Pénates de Troie, qui deviendront ceux de Rome. Dans le crépuscule du Bas-Empire, on relève un songe émouvant de l'Empereur Julien dit l'Apostat. Julien menait son ultime guerre en Perse, pour la gloire de Mithra. Une nuit, le *Genius Publicus* lui apparut en songe. Sans un mot, triste, la tête voilée, il traversa la tente où couchait Julien, et disparut. Quelques jours après, Julien fut tué.[939]

### *B. L'initiation dualiste comme dépassement des contraires*

L'évolution du concept de personne dans la Grèce antique a donné lieu à une nouvelle figure du double. D'abord, on l'a vu, le constat que la fusion n'est plus possible a entraîné une nouvelle construction, volontariste, de la figure du double où l'initiation devient elle-même « à deux têtes ».

Tout d'abord, dans un monde en mutation, elle prend en compte les acquis de l'ancien monde (avec des rituels proches de ceux que nous avons repérés dans les sociétés relevant d'une pensée holiste). Mais elle intègre aussi les innovations que nous avions déjà observées lorsque nous nous étions intéressés à la pensée des présocratiques.

[937] *Ad Aen*. II 351.
[938] Tite-Live, 21,62,9.
[939] Sources : Servius *Ad Aen*. II 351; Tite-Live, *Hist. Rom*. 21, 62, 9 ; Horace, *Ep*. 2, 2, 187.

En ceci, l'initiation gréco-romaine participe *à la fois* d'un système holiste et d'un système dualiste. Pour retrouver la typologie de G. Durand, elle intègre à la fois des caractéristiques du monde nocturne mystique, animiste, et des traits typiquement dualistes, relevant d'un univers diurne et diaïrétique. Le but de l'initiation est alors de *relier* ces deux mondes, et en ceci, son processus dynamique relève d'une pensée nocturne synthétique, dont la caractéristique dominante est de faire émerger des complémentarités, qui résolvent et dépassent les anciennes antinomies. Ainsi donc, dans ce contexte, l'initiation est d'abord préoccupée de la modification de l'individu par une ascèse. D'une certaine façon, on peut dire que les nouvelles figures de l'initiation sont la réponse au syndrome d'Echo. Tout le travail de l'initiation est de dépasser la dualité, symbole stérile débouchant sur l'affrontement ou la répétition, et de faire accéder les figures du double à une forme de complexité, qui les ouvre à la complémentarité : *unitas multiplex* (une unité qui prend en compte la diversité), *coincidentia oppositorum* (la complémentarité des contraires) seront les figures reines des processus de l'initiation.

### *C. Les doubles initiatiques dualistes dans l'Énéide*

Les figures ne manquent pas, dans l'*Énéide*, qui évoquent ce passage de la dualité à la complexité. La plus évocatrice est peut-être la « danse des grues » (V, 580-602), cette danse rituelle exécutée sur l'île de Délos – et sous le contrôle d'Énée - par sept jeunes hommes et sept jeunes filles rescapés du Minotaure. Les danseurs forment deux pelotons en delta, qui se pénètrent, puis se séparent (phase binaire), puis s'entrelacent (phase complexe). Ils affirment ainsi que la complexité du vivant ne peut s'exprimer métaphoriquement qu'à travers deux images : celles, binaires, du « combat », qui symbolisent la différence et l'opposition des contraires présents dans tout processus de création ; et celles de l'«alliance » ou du « tissage », exprimant la nécessaire organisation par laquelle les contraires sont dépassés et reliés. De même, dans l'*Énéide*, la fondation de Rome à venir commence par des combats, et se prolonge dans une alliance. Et une des divinités les plus archaïques, les plus mystérieuses et les plus puissantes de Rome, dans son sanctuaire de Préneste, la *Fortuna Primigenia*, la Fortune Originelle (où *primigenia* signifie aussi bien « la première née » que « la première à donner la vie »), était représentée en train d'allaiter deux enfants : peut-être Romulus et Rémus ? Peut-être Jupiter et Junon ? Dans tous les cas, l'idée symbolique est la même : l'Origine engendre des principes antagonistes, dont la différenciation permet l'organisation à l'intérieur du cosmos.

Mais comment éviter de rater le rendez-vous avec son double dans l'au-delà ? C'est le rôle de l'apprentissage initiatique. La figure du double y joue là aussi un rôle très important, et elle est largement attestée. Il s'agit essentiellement de personnages qui sont liés, par-delà l'espace et le temps : ces « doubles de cœur » dont nous parlions *supra*, frères et sœurs, couples d'amoureux, filiations grand-père-père-fils. Ils relèvent à la fois de l'ancien monde animiste (ils ont un lien entre eux) et du nouveau monde dualiste (ils sont pris dans des schémas d'oppositions, qu'ils ne peuvent éviter, car ces schémas sont consubstantiels au sens de leur vie.

L'apprentissage va se faire sur le mode du *miroir*, *à travers l'autre*, qui est une variation du *double* : un modèle (ou un anti-modèle) et non un reflet de soi-même. Il est intéressant de noter que cette figure du double trouve un prolongement très intéressant dans les neurosciences, et dans la découverte des *neurones-miroirs* par l'Italien Rizzolatti. On peut définir ainsi l'activité des neurones-miroirs : lorsque nous observons (ou imaginons) une personne, notre cerveau déclenche une activité similaire à la sienne. Ainsi, l'on découvre que c'est grâce aux neurones-miroirs que notre appareil neuronal s'est structuré, pendant les deux ou trois années qui ont suivi notre naissance, par mimétisme par rapport à nos parents, ou à des personnes qui se sont occupées de nous ; puis, pendant notre éducation, par mimétisme par rapport à des personnes qui ont compté pour nous (nos professeurs, nos amis). Si ce processus mimétique ne se met pas en place, pour une raison quelconque, l'individu concerné sera presque sûrement psychotique. Les neurones-miroirs sont à la base de l'empathie, de la relation, de la compassion, de la culture. Ils nous permettent de découvrir, d'apprendre l'autre en le désirant (ou en le rejetant). Donald Winnicott, à qui nous devons la notion d'objets transitionnels, tournait autour de cette idée, quand il voyait dans le visage expressif de la mère une zone réfléchissante pour son bébé, grâce à laquelle celui-ci se découvre. Si le visage reste impassible, l'enfant devient anxieux.

Les neurones-miroir sont donc essentiels, car ils permettent la communication, avec l'autre comme *alter ego*, (ils sont en conséquence analogiques du régime « nocturne synthétique » des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* de G. Durand, et des figures du passeur). Sans eux, nous serions autistes. Ils déterminent notre capacité d'empathie par leur fonctionnement mimétique.[940]

[940] Oughourlian, 2013.

Ainsi, l'homme est, d'abord, un imitateur. La psychologie est centrée sur la relation mimétique : le désir mimétique, et la rivalité mimétique, déterminés par un système-miroir. Aristote le disait déjà :

> « L'instinct de l'imitation est présent chez l'homme depuis l'enfance, la différence entre l'homme et les autres animaux étant qu'il est la plus mimétique des créatures vivantes[941]. »

Par rapport aux modélisations précédentes, l'Autre existe (ce qui n'était pas évident dans le monde fusionnel des sociétés holistes), mais il n'est pas systématiquement symbole de clivage et d'incommunication (comme on l'a relevé dans le mythe de Narcisse). Ce syndrome de l'isolement apparaît comme une forme paroxystique de la nouvelle pensée grecque, mais il va rapidement se développer, en concurrence avec elle, un réseau d'images et de récits où l'Autre est le support de la construction de l'individu, le miroir qui l'aide à se construire. C'est précisément le domaine des récits initiatiques, où l'initiation prend donc un autre sens, et passe par d'autres processus que dans les sociétés holistes.

Là encore, les figures du double seront, pour nous, un excellent marqueur de cette évolution. Et l'*Énéide*, récit initiatique par excellence, regorge de précieux exemples. L'*Énéide*, cette épopée fondatrice si importante dans l'imaginaire des Romains, joue beaucoup sur ces figures du double pour donner à voir le processus d'individuation à l'œuvre dans la naissance de Rome. La leçon est : pour que la création soit possible, la destruction doit être concomitante. Pour que l'épopée puisse éclore, la tragédie doit exister parallèlement.

Cette initiation qui associe Apollon et Hermès succède en quelque sorte à une initiation plus archaïque, relevant d'une forme de pensée holiste, et centrée sur le personnage de Dionysos, dont nous avons déjà parlé. L'*Énéide* fait donc apparaître tout un jeu de complémentarités et d'oppositions qui vont se manifester de façon privilégiée dans les figures du double. Mais la chose est compliquée, car nous sommes déjà dans une forme tardive et sophistiquée de littérature, où mythe, poésie et roman interfèrent ; où on assiste à une littérarisation du mythe originel. Les figures de l'*Énéide* sont donc des personnages (pratiquement des personnages de roman), avec une grande complexité psychologique[942]. La figure du double se charge elle aussi de cette complexité.

Donc, le double est à la fois une figure génétique, étiologique, et une figure psychologique. C'est le moment de relever que l'*Énéide* est considérée comme le paradigme d'une œuvre *classique*, écrite en plein classicisme : époque de grande civilisation,

[941] Aristote, *Poétique*, IV.
[942] Monneyron et Thomas, 2012.

sophistiquée, mais qui est encore capable (en particulier grâce au poète) de se relier à ses origines, et qui souhaite le faire. Dans ce souci d'harmonie, qui relie les origines et le temps présent, la tradition et la modernité, elle relève à la fois d'une pensée holiste et d'une pensée dualiste. Prenons quelques exemples de ces figures du double dans l'*Énéide*.

D'abord, commençons par un exemple qui illustre bien comment l'initiation est perçue dans cette société. Lorsque les Énéades remontent le cours du Tibre, Virgile nous en livre une très belle description.

> *Olli remigio noctemque diemque fatigant*
> *Et longos superant flexus variisque teguntur*
> *arboribus viridisque secant placido aequore silvas*,
>
> Eux travaillent à la rame, la nuit, le jour, ils franchissent de longs méandres, sous le couvert d'arbres de tous feuillages, sur la surface calme de l'eau, ils fendent de vertes forêts[943].

On remarquera l'indétermination entre les vaisseaux et leur reflet qui se mirent dans le fleuve. On en arrive à une parfaite image de réversibilité, où les Énéades sont indissociables de leur double. Simple recherche esthétique ? Plaisir de l'artiste à dire le beau, et à nous le donner à voir ? Sans doute, mais remarquons aussi qu'Énée et ses compagnons naviguent sur le fleuve à contre-courant, vers le futur site de Rome. La remontée, l'inversion, ont toujours été des caractéristiques de l'initiation, dans les récits occidentaux, et nous en avons là un des premiers exemples. On se rappelle qu'un des signes qui guident Perceval vers le Château du Graal est précisément les traces d'un cheval ferré à l'envers ; et au VIIIe livre de l'*Énéide*, Évandre raconte à Énée la légende de Cacus, qui trompe Hercule en lui volant ses bœufs attachés par la queue et tirés en marche arrière (pour donner l'impression qu'ils vont dans l'autre direction). Ces récits affirment clairement que l'ascèse de l'initié le conduit à tout faire à contre-courant du cours naturel des choses. De même, le reflet, le double, soulignent que les choses ne sont pas ce qu'elles ont l'air d'être, qu'elles ont toujours un sens caché, un « autre côté » que seule la connaissance initiatique révèle.

Nous allons maintenant rencontrer une série de couples, dont les destins sont liés, dans une forme de complémentarité. Sans être jumeaux, ils sont des doubles l'un de l'autre :

[943] Virgile, *Énéide*, VIII, 94-96 ; trad. J. Perret revue.

-*Le couple Énée-Turnus*, comme frères ennemis, très semblables, mais dans deux camps opposés, évoque, le couple de vrais jumeaux Romulus-Rémus. Dans les deux cas, la victoire de l'un passe par la mort de l'autre. La mort de Turnus apparaît comme un sacrifice du bouc émissaire, nécessaire à l'assomption d'Énée, au sens que René Girard donne à ce rituel du sacrifice.

-*Le couple Énée-Didon*, eux aussi frère et sœur en destin. Là aussi, la mort de Didon est comme le contrepoint nécessaire à la réalisation du voyage d'Énée. Elle a un rôle sacrificiel, elle aussi. La symétrie est volontairement accentuée par Virgile : au livre IV (408-449), elle parle, et il se tait ; le rapport s'est inversé au livre VI, au Royaume des Morts : il parle, et c'est elle qui se tait (VI, 450-476). Pour leur rencontre, Cupidon prend les traits d'Ascagne (il est donc lui-même un *artefact* ; cf. I, 657-722), afin de permettre à la rencontre Didon-Énée d'avoir lieu.

-*Le couple frère-sœur*, à travers les personnages de Juturne et de son frère Turnus. Juturne suscite d'ailleurs un *artefact*, un double fantomatique du cocher Metiscus, pour protéger son frère et l'éloigner des combats (XII, 468-472).

-*Le couple Didon-Turnus* : ils ne se connaissent pas, mais ils ont des destins tragiques liés, et en rapport avec Énée.

-*Le couple Lausus-Pallas* : ils sont dans deux camps opposés, mais ils ont le même destin tragique. Inversement, la vie de Pallas est comme le pendant négatif de celle d'Ascagne : même origine illustre, même bravoure, même jeunesse ; mais l'un échoue là où l'autre réussit. L'un est du côté de la vie, l'autre du côté de la mort.

-*Le couple Priam-Anchise* est dans le même rapport.

-*Le couple père-fils Mézence-Lausus* par rapport au couple Énée-Ascagne

Les basculements dans la tragédie évoquent toujours l'idée du *miroir* : un regard, un reflet, une ressemblance, un objet, sans qu'on puisse trouver la moindre explication logique, la moindre rationalité : des liens mystérieux (pour nous) qui unissent des phénomènes séparés dans l'espace et dans le temps, et apparemment sans rapports entre eux.

* *Un regard* : Turnus meurt à cause du bouclier de Pallas, qu'Énée a reconnu (XII, 939 sq.)

* *Un reflet* : l'éclat du casque, qui perd Euryale, et le fait repérer par les Rutules (IX, 371-377) – la fascination de Camille pour la parure de Chlorée, qui sera la cause de sa mort (XI, 768-815). Derrière le reflet, il y a toujours, implicitement, la figure du double ambigu, qui peut être un adjuvant ou une séparation.

* *Une ressemblance* : Lausus a un destin rigoureusement parallèle à celui de Pallas, dont il est le double latin. Leur sort est de tomber sous les coups respectifs des deux chefs de guerre de l'Énéide, Énée et Turnus ; c'est pourquoi ils ne sauraient s'affronter l'un l'autre. Virgile le dit expressément (X, 433-438).

* *Un objet* : par exemple, les vêtements de pourpre que Didon avait tissés elle-même pour Énée. On connaît la signification symbolique ambiguë du tissage, associant la vie et la mort à travers l'œuvre des Parques, prises dans un conflit entre « les intentions du fil et celles du ciseau »[944]. On retrouve, insérée dans le projet héroïque, cette valeur ambivalente du tissage, à travers la curieuse fortune de ces deux vêtements. Ils sont réalisés primitivement à des fins impures, comme un des accessoires qui permettent la vampirisation d'Énée par Didon, à des fins amoureuses, et aussi pour des raisons politiques. Mais Énée, qui a conservé ce gage d'un passé pour lui honteux, et maintenant révolu, trouve le moyen d'exorciser le maléfice, en inversant la valeur symbolique du vêtement, et en le réintégrant dans l'ordre social héroïque du livre XI : il en fait don à la dépouille de Pallas, héros que Didon ne connaissait pas, mais auquel elle est ainsi associée (XI, 72-75). Le geste est à la fois élégant et efficace. Didon et Pallas : chacun se trouve à une extrémité de la chaîne ; l'une a tissé le voile, l'autre y a trouvé son linceul. Ils ne se connaissaient pas, mais par un de ces linéaments dont Virgile a le secret, et à travers l'éclat ambigu des images de la pourpre et de l'or, ils étaient frère et sœur d'infortune.

* *une alliance subtile* : Énée arrivant sur le futur site de Rome y est accueilli par le vivant souvenir de son père (donc de son passé) rappelé par Évandre (VIII, 152-174). Ainsi, à ce moment capital, c'est un panorama de la durée qu'Énée embrasse en un éclair : il se trouve

[944] Durand, 2016, p. 371.

confronté en même temps à son passé et à son avenir. Au VIIIème livre, le Bouclier prophétique jouera le même rôle, tendant à installer une forme de synchronicité.

La figure du double ou du jumeau peut se trouver dans un décor naturel : *les rochers jumeaux* (*gemini*) qui encadrent la Calanque du livre I (157 sq.) évoquent, à travers la symétrie et la gémellité, un gage de la stabilité du cosmos et du vivant, dans le cadre des éléments naturels : de quoi rassurer Énée après la Tempête. Nous trouvons là des éléments qui participent à la fois d'un monde holiste (les Énéades sont dans cette calanque comme dans un cocon) et de la pensée dualiste et rationnelle émergeant des dits pythagoriciens (la symétrie, l'ordre, symbolisés par ces deux pics jumeaux, et symétriques, mènent le monde) :

> *Est in secessu longo locus ; insula portum*
> *Efficit obiectu laterum, quibus omnis ab alto*
> *Frangitur inque sinus scindit sese unda reductos.*
> *Hinc atque hinc vastae rupes geminique minantur*
> *In caelum scopuli*,
>
> Au creux d'une baie profonde, s'ouvre un site : une île y fait un port en déployant ses côtes où se brise toute la houle du large, rejetée de part et d'autre vers des criques retirées. À droite et à gauche, des falaises gigantesques, et deux cimes qui menacent le ciel[945].

La figure *des deux lauriers* nous semble particulièrement importante. A priori, on pourrait être tenté de la rapprocher des deux rochers jumeaux, à ceci près que les deux lauriers apparaissent *séparément* dans l'*Énéide*, et dans une situation diamétralement opposée : au livre II (sous le signe de la mort et de la destruction de Troie), et au livre VII (sous le signe de la naissance de Rome, sur le lieu de sa fondation). Or l'*Énéide*, récit initiatique, se déroule selon une progression et une architecture qui sont, comme nous l'avons dit, le reflet de la progression intérieure de la psyché d'Énée, à mesure qu'il avance, géographiquement et spirituellement (les deux progressions étant liées). Donc les deux lauriers sont liés, mais ils ne sont pas sur le même plan. Le premier est encore dans le monde mortifère de Troie en train de mourir :

[945] Virgile, *Énéide*, I, 159-163; trad. J. Perret.

*Aedibus in mediis nudoque sub aetheris axe*
*Ingens ara fuit juxtaque veterrima laurus*
*Incumbens arae atque umbra complexa penates.*
*Hic Hecuba et natae nequiquam altaria circum,*
*Praecipites atra ceu tempestate columbae,*
*Condensae et divom amplexae simulacra sedebant.*

Au milieu du palais, sous la voûte nue du ciel, il y avait un autel colossal, et auprès de lui, un très vieux laurier s'inclinant vers l'autel, et embrassant les Pénates de son ombre. Là, Hécube et ses filles, vainement, autour des tables consacrées, étaient couchées comme des colombes, pressées les unes contre les autres, qu'abat une noire tempête, et elles entouraient les images des dieux de leurs bras[946].

Le second laurier, au contraire, est dans un contexte de genèse d'une ville et d'une nation. Il est habité par des symboles forts de renaissance et de régénération, en particulier l'essaim d'abeilles (symboles de la renaissance dans l'Antiquité) : au IVème livre des *Géorgiques*, les abeilles d'Aristée renaissent de la carcasse pourrissante d'un taureau ; dans les deux cas est affirmée cette idée que la mort n'est pas une fin, mais le prélude à une renaissance, dans le contexte d'une pourriture fertile.

*Laurus erat tecti medio in penetralibus altis […]*
*Hujus apes summum densae (mirabile dictu)*
*Stridore ingenti liquidum trans aethera vectae*
*Obsedere apicem et pedibus per mutua nexis*
*Examen subitum ramo frondente pependit*.

Au milieu du palais, au cœur de la haute maison, il y avait un laurier […] Là, se déplaçant à grand bruit dans l'éther mobile, des abeilles innombrables – surprenant prodige – investirent la cime de l'arbre et soudain, toutes pattes enchevêtrées, l'essaim s'est suspendu aux feuilles d'un rameau[947].

Les deux lauriers sont donc diamétralement opposés, dans leur place par rapport à l'architecture de l'*Énéide* (dans le symbolisme zodiacal des douze livres de l'*Énéide*, qu'Énée

[946] Virgile, *Énéide*, II, 512-517 ; trad. J. Perret revue.

[947] Ibid. VII, 59 ; 64-67 ; trad. J. Perret revue.

parcourt comme le Soleil parcourt l'orbe du ciel, d'Est en Ouest), mais aussi dans leur symbolique : le premier, situé au cœur de Troie, dans l'atrium de Priam, est presque identique à la figure de *l'Arbre sec*. Il a pourtant été l'Arbre de Vie, axial, autour duquel s'organisait la vie de la cité. Mais il a perdu son énergie et son pouvoir, comme Troie, comme Priam, et il n'est plus, à travers cette belle évocation, qu'une image enfuie du Paradis perdu. Le second laurier jumeau, à la fois semblable et différent, dans ce contexte de transformation, est, lui, dans un monde de bruissement, dans le bruit neuf de la vie[948] qui se crée, à travers le bourdonnement des abeilles. Déjà, nous l'avons dit, dans la IVème *Géorgique*, les abeilles d'Aristée renaissaient de la carcasse putréfiée d'un taureau, et elles étaient l'image de la vie jaillissant de la mort, dans un schéma qui n'est pas *vie-mort*, mais *naissance-mort-renaissance* : le dualisme mortifère est dépassé par la complexité d'un schéma ternaire. La gémellité n'est alors évoquée, dans sa dimension double, que pour être immédiatement resituée dans le contexte élargi d'une vision cosmique qui prend en compte le temps, la vie humaine, et les décrit en termes d'initiation et de métamorphose spirituelle. Là, les figures des jumeaux, qui sont à la fois « un » et « deux », donnent toute leur mesure, et sont particulièrement aptes, dans leur polysémie et leur ambiguïté, à entrer dans l'intelligence de ce symbolisme.

L'évocation des abeilles renforce le symbolisme. En elles-mêmes immortelles (elles sont bien présentes au Paradis du VIe livre de l'*Énéide* , v. 703-709), elles s'intègrent dans le cycle des métamorphoses du monde, de la vie et de la matière ; elles à qui on prêtait une « mort » mystérieuse en hiver, suivie d'une « résurrection «  au printemps, elles sont aussi les artisans d'une alchimie, celle de la transformation de la fleur en miel et en nectar (identifié dans l'*Odyssée*, rappelons-le, à la « boisson d'immortalité », dont se nourrissent les dieux, avec l'ambroisie). En plus, il est précisé que l'essaim s'est suspendu *tête en bas (pependit*, v. 67) : cette image d'*inversion*, déjà évoquée à propos de la remontée du courant, lorsque les Énéades remontent le Tibre, nous rappelle que l'inversion est un processus typiquement initiatique.

À travers l'image à la fois spéculaire et gémellaire des deux lauriers, c'est donc bien le symbole d'une mort et d'une renaissance qui est affirmé : c'est le même laurier, dans deux séquences spatio-temporelles différentes, de même que c'est la même entité (Rome, comme « seconde Troie » ; Auguste, comme « second Romulus » : toujours les jumeaux…) qui meurt et renaît à travers ses avatars, ses métamorphoses, et à travers la mise en perspective du récit

[948] On pense à « Départ » de Rimbaud, dans les *Illuminations* : « Départ dans l'affection et le bruit neufs. »

initiatique. On remarquera alors que le laurier[949] est *l'arbre d'Apollon*, Apollon qui est, avec Vénus et Hercule, un des trois adjuvants d'Énée dans son voyage : il le guide vers la lumière. C'est sans doute pour cela que, lorsque les Énéades débarquent sur le site de Rome, au livre VIII, le soleil est au zénith :

> *Sol medium caeli conscenderat igneus orbem*,
> Le soleil de feu était à son apogée, en plein milieu du ciel (VII, 97).

Il n'y a pas d'ombre, et ce moment axial, divin en quelque sorte, coïncide – au moins brièvement – avec l'assomption héroïque d'Énée et de Rome. C'est à partir de ce moment de plénitude que se comprend vraiment l'évocation des lauriers. L'arbre est un organisme à la fois immergé dans la Nature-Mère holiste, et soumis à la loi de développement du vivant, polarisé entre haut et bas, « tête » et racines[950], ordre et désordre, régénération et dépérissement, vécus dans une métamorphose et un ensemble de tensions, qui nous conduisent à la fois au mode dualiste caractéristique de la pensée gréco-romaine, et à son dépassement, sous forme de récits et de structures initiatiques, tout aussi caractéristiques de cette même pensée gréco-romaine.

Ainsi, dans le cadre de sa métamorphose initiatique, Énée est forcé de se dépouiller de son identité première, et il sera contraint de fusionner avec les Latins et les Etrusques. Il doit accepter l'amnésie. Mais il a gardé ses Pénates. Symboliquement, il a réussi son problème d'individuation : il a fait table rase, mais il a gardé l'essentiel. Son cas est l'archétype de l'initiation, vu par le « monde nouveau » de la Rome classique, et il réussit à concilier tradition et modernité. C'est le modèle qui était proposé aux Romains. Et toutes les images que nous venons d'évoquer en rendent compte, et en sont le reflet.

Notons, pour en terminer, une curiosité : Virbius [951]:

> *At Trivia Hippolytum secretis alma recondit*
> *Sedibus et nymphae Egeriae nemorique relegat,*
> *Solus ubi in silvis Italis ignobilis aevom*
> *Exigeret versoque ubi nomine Virbius esset.*

[949] En grec, « laurier » se dit *daphné*, ce qui nous renvoie à Daphnis, le héros de la Ve *Bucolique* : le poète qui meurt, mais dont la mort-sacrifice – qui trouve, on l'a vu *supra*, une résonance cosmique – est une renaissance et une résurrection évoquant en écho la mort-résurrection de la Xe *Bucolique*, celle de Gallus.
[950] On remarquera que dans la Kabbale hébraïque l'Arbre de Vie a ses racines dans le ciel, et sa tête dans le sol. Romain Gary s'en est souvenu avec son livre *Les Racines du Ciel*.
[951] Virgile, *Énéide* VII, 774-777.

> Alors la bonne Trivia cache Hippolyte en des demeures secrètes, elle le confie à la nymphe Egérie et aux bois : seul, inconnu, il passerait sa vie dans les forêts italiennes ; son nom une fois révélé et changé, il y serait Virbius[952].

Là encore, le schéma initiatique se superpose au schéma animiste (« il passerait sa vie dans les forêts italiennes »), sans l'exclure. Dans la mythologie, Virbius, le « deux fois hommes », est considéré tantôt comme Hippolyte ressuscité, tantôt comme le fils d'Hippolyte. Cette identité s'est sans doute forgée à partir du fait que l'accès de ces « demeures secrètes » où il était caché étaient interdit aux chevaux (Hippolyte, fils de Thésée, avait été tué et piétiné par ses chevaux). Virgile concilie les deux versions, en leur donnant un contenu initiatique : Virbius, c'est-à-dire *vir bis*, comme le remarque Servius[953], le ressuscité qui, d'abord caché, a connu une seconde naissance initiatique, au cours de laquelle Diane lui donne son « vrai nom » d'initié : Virbius. On remarquera que Diane est désignée par son épithète Trivia, la déesse « aux trois voies » : la dualité humaine est dépassée et vivifiée par la trinité divine ; voilà comment Virgile transmute la dualité attachée au deux en complémentarité. Le jeu virgilien sur le deux et le trois est subtil : Hippolyte - *vir bis* est nommé trois fois (v. 761, 765, 774), de même que ce « deux fois homme », *vir bis*, est aimé de Diane Trivia, la déesse « aux trois voies » : le « trois » » divin sauve le « deux » mortel. La figure du double est au centre de cette symbolique savante, et de cette alchimie.[954]

Soulignons enfin que la *Parva Troia*, que nous avons mentionnée dans les *artefacts*, trouve aussi sa place dans ce développement sur l'initiation : ce double stérile est une sorte de contre-exemple, une anti-initiation qui nous montre *ce qu'il ne faut pas faire* : les Troyens survivants se sont réfugiés dans leurs souvenirs, jusqu'à reconstituer l'image exacte de la Troie passée. Mais cela ne suffit pas à la faire revivre. Il est vain de vouloir habiter dans le passé quand il est mort. Ces exilés se complaisent dans le souvenir de leur bonheur perdu. Mais Énée, autre exilé, transforme cet exil en force positive qui devient un des éléments de sa construction initiatique : construction personnelle de sa psyché, et construction de l'espace géographique et social de la Rome à venir. Contrairement aux Troyens d'Hélénus[955], qui sont en quelque sorte restés trop Troyens, et donc trop nostalgiques, Énée, forcé de se dépouiller

[952] Ibid. 774-777 ; trad. J. Perret revue.
[953] *Ad Aen*. VII, 761.
[954] Sources : Ovide, *Mét*. XV, 545 sq. ; *Fastes* III, 266 sq. ; Virgile, *Énéide* VII 765 sq.

[955] Frère jumeau de Cassandre.

de son identité, y puise une force nouvelle, et fusionne avec les Latins (sauf en ce qui concerne ses Pénates). Il doit accepter l'amnésie.

### *D. Le double infernal : Orphée et Eurydice ou l'impossible fusion*

Dans les sociétés relevant d'une pensée holiste, et qui pratiquent l'initiation chamanique, cette initiation comporte, nous l'avons vu, « mort et résurrection du candidat, visites extatiques au pays des morts et au Ciel, insertion des substances magiques dans le corps du candidat, révélation de la doctrine secrète, enseignement de la guérison chamanique etc… »[956]. Le récit de la descente aux Enfers d'un homme qui va chercher son double, l'âme de sa bien-aimée morte, est fréquent. Ce mythe se retrouve chez les Amérindiens du Nord (repéré par les premiers missionnaires en 1636 chez les Hurons, puis en 1691 chez les Mi'kmaq)[957] selon le schéma récurrent suivant : le héros part pour un voyage dans le royaume des morts afin d'en ramener la femme qu'il aime. On lui permet de revenir avec cette dernière. Mais un tabou est à respecter, en lien avec les sens (regard ou toucher). Ce tabou est rompu et le retour de la morte ne peut pas s'accomplir. En Amérique centrale, chez les Indiens Nahua, lorsque l'homme va chercher sa femme qui allaite leur bébé dans le « Lieu des morts », le Mictlan, il en rapporte des biens indispensables (souvent agricoles), mais enfreint un interdit de parole. Dans la complexe cosmogonie japonaise[958], le héros Izanaki-no-Mikoto descend aux Enfers chercher sa femme Izanami-no-Mikoto, pour finir la création du monde. Mais il enfreint deux tabous : il arrive trop tard, Izanami a déjà goûté à la nourriture des morts (tabou alimentaire) ; il se retourne (tabou visuel) sur le chemin du retour et découvre le corps de son épouse en décomposition. Elle deviendra la déesse des Enfers[959].

Ainsi on retrouve le « mythe d'Orphée », sous des formes diverses, dans des civilisations très éloignées d'un point de vue géographique et structurel[960]. Orphée, le héros

[956] Eliade, 1968, p 251.

[957] Ce mythe a été ensuite recueilli en Amérique du Nord chez les Tsalagi, Cinuk, Inuit, Kalispel, Kwakiutl, Maidu, Malécite, Modok, Mono, Pawni, Pikanii, Salis, Sahaptin, Sasta, Seneka, Sawni, Tahltan, Tenino, Tlingit, Wicita, Wyandot, Yokut, Yuci, Zuni.

[958] Ce mythe se trouve dans le *Kojiki* (VIII° siècle après Jésus-Christ), recueil racontant la formation des îles du Japons et des *kami*, les divinités du shintoïsme.

[959] Nous remarquons au passage que ce mythe est un mélange de l'histoire d'Orphée et de Perséphone.

[960] En Océanie, Orphée, sans être musicien, est parfois lié au chant. Dans un mythe marquisien, le héros Kena part à Havai'i pour y chercher son épouse Tefio, et il réussira sa quête. Sa propre mère avait été ressuscitée d'entre les morts grâce à un chant, ce qui tend à montrer le pouvoir de la musique dans le monde des morts. On retrouve également l'idée d'un tabou : le héros parti chercher sa femme aux Enfers ne doit ni regarder à droite ou à gauche (tabou visuel), ni manger la nourriture des morts (tabou alimentaire), comme dans une version maori, où le héros parti dans le Reinga, ne doit toucher à aucune nourriture du monde des morts. Il doit parfois simuler qu'il est un mort lui-même en mangeant la nourriture immonde des Enfers (parfois ses propres excréments). À Tahiti, Orphée s'appelle Tafa'i. Un mythe polynésien Kate raconte qu'un homme part chercher son épouse

grec qui accompagna Jason dans sa quête de la Toison d'or, et dont le chant magique domestique la nature, rendu fou de douleur par la mort de sa bien-aimée Eurydice, défie la loi des Dieux en partant la chercher aux Enfers pour la ramener dans le monde des vivants. Son voyage se solde par un échec et Orphée finit sa vie démembré, assassiné par la fureur des Ménades, et seule sa tête continuera éternellement à chanter[961].

Dans les différentes versions du mythe d'Orphée précédemment évoquées, l'épouse est présentée comme le double de son mari, double indispensable et indissociable puisqu'il n'hésite pas à aller la chercher dans le royaume des morts. Eurydice, dans le mythe grec est présentée comme le double féminin parfait d'Orphée. Dans les mythes de type holiste mettant en scène un couple d'amoureux séparés par la mort de l'épouse, qui oblige l'époux à aller la chercher dans le monde des morts, la problématique n'est pas exactement la même que dans le mythe grec où, si Eurydice est bien le double féminin parfait d'Orphée, elle n'en demeure pas moins marquée par le sceau d'une séparation ontologique fondamentale découlant d'une pensée dualiste. Eurydice n'est pas Orphée, tout en étant son double. Elle est à la fois semblable et différente. Par contre, parce que les Grecs sont aussi « à deux têtes », et conservent des survivances de pensée holiste dans leurs mythes, leur permettant de faire cohabiter sans conflit les deux modes de pensée, cette fusion holiste reste visible entre Orphée et la nature, grâce à la musique[962]. Nous pouvons avancer ici l'hypothèse suivante : si la musique est présente dans le mythe grec d'Orphée et quasi inexistante dans les mythes équivalents mélanésiens, océaniens et holistes en général, c'est tout simplement parce qu'elle permet à l'Orphée grec de recréer cette fusion perdue avec la nature et le cosmos. C'est également le rôle de la phase centrée autour de la recherche de la Toison d'or dans le mythe grec : elle prépare Orphée à la grande épreuve de sa vie, la confrontation avec la mort d'Eurydice. Dans cette première phase, il est toujours triomphant, sa musique et son chant lui assurent une fusion avec le cosmos qui lui permet d'obtenir tout ce qu'il veut. Quand Orphée chante, l'univers entier l'écoute : les êtres vivants, les dieux, la végétation et même les rochers. Philostrate le rappelle dans ses *Images*[963] : « Tous les auteurs de fiction affirment

défunte dans la grotte des morts. Il la retrouve ainsi que son beau-père, et ensemble, ils vont le protéger du cannibalisme des morts, en offrant un porc à sa place. Le père donne ses os à sa fille, qui va les glisser dans sa peau, revivre et s'enfuir avec son mari. Aux Marquises, Kena, un pêcheur prodigieux, part chercher sa cousine et amante défunte. Il doit traverser plusieurs « entre-mondes », les Havai'i, et finit par la retrouver dans le quatrième, gardé par des Symplégades. Il obtient de ramener l'âme de sa cousine, dans un panier, enroulée dans un tapa, à condition de ne pas la laisser sortir avant son arrivée dans le monde des vivants. Kena suit les instructions à la lettre, et ouvre le panier le premier soir : l'âme de Tefioatinaku s'échappe et retourne à Havai'i. Il la récupère à nouveau mais cette fois, attend dix jours avant d'ouvrir le panier, et réussit.

[961] Voir notre développement sur l'aspect chamanique de la figure d'Orphée.

[962] Rappelons également qu'Orphée est le modèle même du héros initié.

[963] *Images*, 6, *Orphée*.

qu'Orphée, le fils de la Muse, a, de sa musique, envoûté même les êtres qui n'ont point part à la parole rationnelle. »

Orphée charme les vivants :

*Carmine dum tali silvas animosque ferarum*
*Threicus vates et saxa sequentia ducit*

Tandis que par ces accents le chantre de Thrace attire à lui les forêts et les bêtes sauvages, et jusqu'aux rochers qui le suivent[964].

Mais il charme aussi les morts, quand il implore de retrouver Eurydice :

*Talia dicentem nervosque ad verba moventem*
*Exsangues flebant animae…*

Tandis qu'il exhalait ces plaintes, qu'il accompagnait en faisant vibrer les cordes, les ombres exsangues pleuraient[965].

Virgile ne dit pas autre chose au IVe chant des *Géorgiques* :

*At cantu commotae Erebi de sedibus imis*
*Umbrae ibant tenues simulacraque luce carentum…*

Cependant, émues par son chant, du fond des demeures de l'Érèbe, les ombres ténues et les fantômes des êtres privés de la lumière s'avançaient [966].

Dans ce contexte, il est attendu que le poète fasse entendre un chant cosmique, sur les origines et le système du monde : il voit plus loin que les autres. Orphée fait partie des chantres du cosmos. C'est ainsi que le présente Apollonios de Rhodes dans ses *Argonautiques*[967]:

« Dans le même temps le divin Orphée prit en main sa lyre, et, mêlant à ses accords les doux accents de sa voix, il chanta comment la terre, le ciel et la mer, autrefois confondus ensemble, avaient été tirés de cet état funeste de chaos et de discorde ; la route constante que

[964] Ovide, *Mét*. XI, 1-2, trad. G. Lafaye revue.
[965] Ovide, *Mét*. XI, 40-41, trad. G. Lafaye.
[966] Virgile, *Géorg*. IV, 471-2, trad. E. de saint Denis.
[967] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques,* I, v. 494 sq.

suivent dans les airs le soleil, la lune et les autres astres ; la formation des montagnes, celle des fleuves, des Nymphes et des animaux. Il chantait encore comment Ophyon et Eurynome, fille de l'Océan, régnèrent sur l'Olympe, jusqu'à ce qu'ils en fussent chassés et précipités dans les flots de l'Océan par Saturne et Rhéa, qui donnèrent des lois aux heureux Titans. Jupiter était alors enfant ; ses pensées étaient celles d'un enfant. Il habitait dans un antre du mont Dicté, et les Cyclopes n'avaient point encore armé ses mains de la foudre, instrument de la gloire du souverain des dieux. »

Cette figure d'Orphée rejoint celle d'autres poètes chantres du cosmos : Iopas, à la fin du livre I de l'*Énéide* (740 sq.) ; et le célèbre chant de Silène, sujet de la VIe *Bucolique*. Il est d'autres personnages « orphiques », en particulier des figures du poète-voyant, *vates*, qui est en osmose avec le cosmos et les mondes animal et végétal : les figures de Gallus, ou Daphnis[968]. Mais le fait que ce poète meure apparaît comme un bien mauvais présage : n'était-il pas le chantre et le gage de la pérennité des choses et du monde ? Dans les *Bucoliques*, la mort de Daphnis a un écho dans la nature entière :

*Illum etiam lauri, etiam flevere myricae*

Sur lui, les lauriers eux-mêmes, les tamaris eux-mêmes ont pleuré[969].

Cette déploration cosmique est suivie d'une évocation de l'Âge d'Or (*Bucol*. X, 42-74). Mais Virgile ne l'évoque que pour nous dire qu'elle est désormais impossible : elle ne subsiste plus qu'à l'état de nostalgie, dans les souvenirs du poète qui meurt et renonce à la vie et à ses charmes. On passe de l'universel au singulier, d'un état commun à la condition

[968] D'où l'intérêt que présente l'interprétation de Maury 1944 : les *Bucoliques* auraient une structure « en chandelier », les poèmes se regroupant par paires, autour d'un axe poème 5-poème 10, évoquant le mystère central : le sacrifice du *vates*, le poète-voyant, cette mort étant elle-même promesse de résurrection. Les paires s'associent donc en allant toujours plus du centre vers la périphérie : les poèmes IV et VI évoquent les prophéties qui annoncent le mystère central ; les poèmes III et VII résonnent de la musique, qui éclaire la vie des bergers ; les poèmes II et VIII parlent de l'amour profane, comme ouverture potentielle vers l'amour mystique ; enfin, les chants les plus périphériques, les plus éloignés, I et IX, sont les chants de la terre, mais aussi de l'exil. On le voit, dans cette architecture qui va de l'ombre à la lumière, et du profane au sacré, la musique occupe une place enviable de medium : juste avant les prophéties, elle est l'élément qui permet aux bergers de communiquer avec le mystère central, celui qui n'est accessible qu'au *vates*. Si l'on accepte l'hypothèse de Maury, on voit que la musique est bien, dans la tradition pythagoricienne, l'harmonie qui dépasse les antagonismes et les dissonances, qui permet d'entrer dans l'architecture secrète des nombres (puisque « Tout est nombre » pour Pythagore), et qui retrouve ainsi l'unité cosmique. C'est dire son importance, aux yeux de Virgile. Elle est beaucoup plus qu'un passe-temps aimable pour meubler les longues soirées des bergers. Qu'elle parle de leurs « « vies minuscules » et modestes, ou qu'elle ait l'ampleur des chants de Silène et d'Iopas, elle est, toujours, « chant du monde ». L'ensemble des dix *Bucoliques* (dix : la « petite Tétractys » pythagoricienne…) est bien alors, par son écriture même, en réflexivité, en miroir avec le monde dont elles parlent. En même temps, la symétrie qui est au centre de cette exégèse nous ramène au thème du double.

[969] Virgile, *Bucoliques*, X, 13, trad. E. de Saint Denis.

humaine à un état particulier. Dans ce monde dualiste, où tout est séparé, on se doute que la magie du chant n'agira plus. À vrai dire, et paradoxalement, la notion même d'Âge d'Or ne pouvait se concevoir que dans une société dualiste. Elle se présente, certes, comme un dépassement des oppositions, dans un monde originellement harmonieux. Mais cette harmonie n'est pas fusion. Elle présuppose des contraires, des antagonismes, qu'elle veut certes résoudre, en particulier par l'harmonie des nombres (tout le pythagorisme est fondé là-dessus), et par la musique, qui est l'expression de cette harmonie. Elle n'en apparaît pas moins comme le fruit d'une société à laquelle les représentations dualistes sont familières.

L'homme mélanésien, imprégné d'une pensée holiste, vit cette fusion constante avec le cosmos par les différents doubles dans lesquels il se projette : humain, végétal, minéral, animal. Mais il n'a pas besoin de musique pour entrer en résonance avec le monde, il est le monde. Voilà pourquoi l'élément musical est absent du schéma mythique holiste. Orphée, en tant que héros dualiste a besoin de ce medium pour redevenir, pour un temps, un héros holiste. Mais si la musique l'aide, elle n'en demeure pas moins insuffisante pour assurer une fusion pérenne avec son double féminin.

Quand on étudie l'imaginaire mélanésien de la mort, on constate que le passage du monde des vivants au monde des morts est perçu comme une globalité, qui n'oppose pas strictement les deux espaces. Le monde gréco-romain lui, au contraire, à mesure qu'il s'élabore, et que la complexité de la cité génère un souci d'ordre et de sécurité, évolue de plus en plus, au cours de son histoire, vers une séparation stricte entre les deux espaces, même s'il y a de nombreuses circonstances où la frontière entre les deux mondes est poreuse car l'Antiquité est encore grandement influencée par ses origines archaïques.

Dans le monde gréco-romain, les frontières entre le monde des vivants et le monde des morts sont bien marquées. Physiquement, les « cités des morts » sont à l'extérieur des villes et des villages. Dans l'imaginaire des Grecs, l'Au-delà se situe loin de tout, même de la lumière du soleil. C'est un espace de désolation, empli de ténèbres, sans retour possible. Les Romains n'auront de cesse de rendre ce séjour plus agréable et plus « lumineux ». Chez les Grecs, une circulation est possible entre les mondes des vivants et les mondes des morts, comme en témoignent les récits de catabases dès *l'Odyssée*. Il s'agit d'un espace hodologique, qui prend la forme d'un itinéraire, auquel s'ajoute bien souvent un guide. Les fleuves assuraient physiquement la continuité entre les deux mondes. Les Romains reprennent ces représentations, notamment Virgile. Ces croyances remontent à l'époque archaïque (Hésiode[970] nous donne à voir un univers tridimensionnel où se superposent trois mondes :

[970] Hésiode, *Théogonie*, 720-725.

Ciel/ Terre/ Tartare, l'Hadès se situant entre la Terre et le Tartare) et sont profondément ancrées dans l'imaginaire gréco-romain. Elles expliquent pourquoi, dans l'Antiquité, on concevait à la fois une circulation et une séparation des espaces. En effet, il convient de distinguer chez les Romains deux tendances. On trouve en même temps, dans leur imaginaire, une dominante « nocturne », caractéristique des civilisations traditionnelles ayant une forte relation au sacré, et une tendance grandissante au « diurne » durandien, car leur civilisation va de plus en plus vers une forme de "modernité" qui, par certains aspects, annonce la modernité européenne, et son fonctionnement rationnel par opposition, déduction, et principe de causalité. Les Romains ont de plus en plus recours à une pensée logique et rationnelle qui exige une séparation stricte des espaces, à la différence des peuples relevant d'un mode de pensée holiste, dont l'imaginaire reste exclusivement fusionnel. De plus en plus, comme le dit Paul Veyne, les Romains ne croient plus à leurs mythes... mais en même temps, ils y croient encore, et l'imaginaire gréco-romain apparaît alors comme un empilage de strates se référant à différents états de leur évolution. En témoigne cette survivance holiste que sont les jours de « retour des morts » dans le monde des vivants, durant l'un des trois jours des *Anthestêria* à Athènes, vers février et lors des *Feralia* et des *Parentalia* à Rome, en février également[971].

Dans le monde mélanésien, il existe plusieurs versions de l'histoire d'un « Orphée ».[972] Dans certaines, il réussit à ramener son épouse et dans d'autres, il échoue. Bernard Sergent[973] en présente deux : le héros Méngga part dans le monde des morts, *Teuci*, chercher son épouse défunte. Hway-Hway, le gardien de la porte, lui donne des conseils et l'accompagne dans son voyage. Méngga doit éviter de regarder à droite et à gauche, il doit toujours suivre le gardien (situation inverse de l'Orphée grec). En lui donnant à manger des aliments terrestres (igname cuite, anguille et canne à sucre), ce dernier permet à Méngga de tromper les morts qui eux, mangent pendant leur danse infernale leurs propres excréments, un lézard, et un bambou. Les morts sentent son odeur qui les importune et altère leur nourriture (les vivants sont toujours trahis par leur odeur dans le monde des morts) et pensent que l'homme vivant va se trahir et manger leur nourriture immonde[974]. Puis les morts jouent à se lancer des fruits d'oranger sauvage *bouva*.[975] L'orange est verte, mûre ou desséchée suivant qu'elle est lancée entre dieux

[971] Le Quellec et Sergent, 2017, article « Mort(s) », p 841.
[972] Le développement qui suit reprend dans ses grandes lignes mon article « Les visages d'Orphée : l'Orphée kanak à l'Orphée grec, une histoire de l'émergence du dualisme ».
[973] Ibid. article « Orphée », p 983.
[974] L'interdiction de manger la nourriture des morts semble, selon Eliade d'origine chamanique : « le chaman ayant goûté une fois aux mets du pays des morts aurait eu des difficultés à revenir sur la terre. » (Eliade, 1968, p 235).
[975] Les morts ont également, selon Maurice Leenhardt, un étrange jeu qui consiste à changer de couleur : « Par ailleurs, dans leur perpétuelle danse avec ce jeu de balles, les dieux se livrent à des exercices rythmés et colorés :
- Qu'ils soient blancs, commande-t-on, et tous les dieux sont blancs.

jeunes, adultes, ou vieillards[976]. Le gardien attrape celui de l'épouse morte et le donne à son mari en lui disant de retourner sur terre et de le poser sur la tombe de son épouse. Cette dernière part en pleurant à la recherche de son fruit, rentre dans son corps et revient à la vie[977]. Notre « Orphée » a réussi, en contournant l'interdit alimentaire et l'interdit visuel. Maurice Leenhardt[978] rapporte l'histoire d'un homme des Salomon, amoureux de la Tubun, la fille aînée du chef. Cette dernière meurt. L'homme ne mène pas le deuil, il se cache dans un arbre et observe les funérailles, qui consistent à immerger le corps en pleine mer, traitement réservé au clan des chefs. La nuit, l'homme plonge et ramène son amour. Il la ranime, elle parle. Mais il la met en garde : elle ne doit pas le nommer. Pour la ramener à la vie, il a dû quitter le monde des vivants et plonger dans le monde magique des morts. L'appeler par son nom serait le rétablir dans son statut d'homme vivant et casserait le fragile équilibre qui lui permet de la ramener à la vie. Ce serait comme se « retourner » vers le monde des morts… il ne pourrait achever la résurrection. Mais la Tubun ne le nomme pas et l'homme réussit. Yannick Prigent évoque une dernière version d'un « Orphée kanak »[979] : un homme descend aux Enfers chercher sa femme morte en couches. Il n'est pas musicien, mais il est malin et adroit. Le dieu des Enfers lui propose un marché. L'interdiction est la suivante : il peut repartir avec son épouse à condition de ne pas prononcer un seul mot sur le chemin qui le ramène dans le monde des vivants. Le dieu, qui cherche à tromper le jeune homme, dépose des oursins très pointus juste avant la sortie. Il pense qu'il ne les verra pas et poussera un cri, ce qui lui fera perdre définitivement son amoureuse. Mais le jeune homme connaît la traîtrise des dieux et s'attend à un piège. Lorsqu'il marche sur l'oursin, il ne crie pas et réussit à sauver celle qu'il aime.

Mais il serait inexact de penser que dans un monde relevant d'une pensée holiste, la réunion de l'« unité dualité », selon l'expression de Lévi-Bruhl, est inévitable. La pensée des peuples holiste est complexe. Parfois Orphée échoue. Il oublie de respecter une des interdictions infernales, et, comme l'Orphée grec, il se voit châtié : Leenhardt rapporte le cas d'un veuf, qui dans sa hâte à ramener sa femme du monde des morts, oublie que cette

- Qu'ils soient rouges, noirs, etc., et tous les dieux obtempèrent. Il y a des variantes nombreuses. », In Leenhardt, 1947, p 114.

[976] Dans certaines histoires, le vivant qui descend aux Enfers ne voit rien. Mais l'homme-oiseau qu'il a amené pour le guider attrape l'orange que les dieux se lancent et la donne à mordre à son compagnon. Le vivant acquiert ainsi la vision des morts. De même si l'homme-oiseau ramène un défunt à la surface du sol, il le frappera avec cette même orange et celui-ci retrouvera la vision des vivants. Nous remarquons que l'orange kanak a la fonction inverse de la grenade grecque, qui retient Perséphone aux Enfers au lieu de l'en délivrer.

[977] Pour une version plus complète, cf. Guiard, 1966, p 77.

[978] Leenhardt, 1947, p 108-109.

[979] Prigent, 2013, p 33. Remarquons au passage que les sources de Prigent ne sont pas précises : il évoque Leenhardt, mais les références qu'il donne ne correspondent pas à la même version du mythe.

dernière, n'ayant absorbé que l'immonde nourriture des morts, ne possède pas sa force et sa résistance. Arrivé près de l'issue, il tire son amoureuse par le bras vigoureusement : « et le bras reste pendant dans sa main, tandis que la femme s'effondre. »[980] Guiard[981] rapporte un mythe de Weo : Hyana Ma, un jeune chef de Gomen est tué par un rival. Il décide d'emmener à *Teuci*, au royaume des morts sa jeune épouse Kavo, sans lui révéler qu'il est mort. Le gardien dont le corps est couvert d'yeux les laisse passer. Le chef de Gomen demande de la vraie nourriture pour sa femme, afin qu'elle n'ait pas de soupçons. Kavo dort dans la case des femmes, mais ne doit pas voir ces dernières endormies, car lorsqu'elles dorment les mortes perdent leur forme humaine et les os se dispersent et se mélangent. Mais une nuit Kavo se réveille et voit l'ossuaire. Elle pleure et le chef se résout à la ramener dans le monde des vivants. Au moment de se séparer définitivement, chacun assure à l'autre son amour éternel. Sergent remarque[982] que ce mythe présente une structure totalement inversée par rapport au mythe grec : si l'issue est malheureuse, c'est Orphée qui reste aux Enfers et Eurydice qui retourne à la vie.

Une dernière version du mythe, papou[983] cette fois-ci, a retenu notre attention : elle provient du Lac Kutubu, dans les Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Un homme nommé Tauruabu avait perdu sa femme. Les trois fêtes funéraires avaient été célébrées, et au cours de la troisième, dite fête du Petit Doigt, les ossements avaient été recueillis dans un filet et suspendus au-dessus de la porte de sa maison. En observant le cercueil vide de son épouse, il remarque un grand trou : c'est l'entrée du monde souterrain où il espère retrouver sa femme et la ramener à la vie. En suivant les traces de son épouse sur le chemin, il subit des épreuves : un lézard géant lui pose une question, à laquelle il répond correctement, évitant de se faire dévorer. Il déjoue un piège de chasse et se fait aider de Berome, la fille du roi des Enfers Gaburiniki. Cette dernière lui conseille de ne pas tourner la tête vers sa mère (interdit visuel) Makorebu, reine des Enfers, mais il brave l'interdit. Le roi accepte de l'aider. Il lui demande de se cacher sous une couverture en écorce jusqu'au matin. Pendant ce temps, il se pare et entonne un chant pour faire danser les morts fraîchement arrivés. Tauburabu voit sa femme, Aukuiu. Il finit par s'endormir et à l'aube, le roi le réveille. Il l'autorise à repartir avec sa femme et lui donne en cadeau pour les vivants (dons alimentaires) un plant de canne à sucre et un plant de bananier à planter chez eux. Mais il met une condition : pendant trente-sept jours, le mari doit tout faire dans la maison et le jardin, le temps que les trente-sept os du filet de sa

[980] Leenhardt, 1947, p 110.
[981] Guiard, 1966, p 69.
[982] Le Quellec et Sergent, 2017, article « Orphée », p 983.
[983] Juillerat, 2014, p 192 à 194.

femme retournent dans son corps[984]. Le mari accepte. Pendant trente-six jours il fait tous les travaux domestiques et plante ce que le roi lui avait donné. Mais il est fatigué de tout faire et demande à sa femme d'aller couper des feuilles pour faire cuire le sagou, alors qu'il lui manquait l'auriculaire droit. Son épouse se blesse sur l'unique partie de son corps qui n'avait pas d'os. Elle se vide de son sang, son corps fond et il ne reste plus que ses os. Les plantes offertes disparaissent. Nous remarquons que cette fois-ci le mythe nous fournit la suite de l'histoire de cet échec et la fin malheureuse de notre Orphée. Tauburabu, comme Orphée se lamente de sa folie : il a été trop impatient et a enfreint le tabou alors qu'il était presque arrivé au terme de l'épreuve. Il va raconter son aventure aux villageois assemblés dans la maison des hommes et meurt aussitôt après. Ces derniers sont écœurés de la perte des plantes magiques qui les auraient rendus immortels. Ils décident de mettre le feu à son cadavre, ce qui n'est pas la coutume et marque leur volonté de profaner son corps. Cette version du mythe est très intéressante car semblable, à bien des niveaux, à celle de l'Orphée grec ; comme Orphée dans sa vie avant Eurydice, il subit des épreuves : la question d'un monstre, rappelant l'épisode du Sphinx et d'Œdipe, des pièges comme lors de son voyage avec les Argonautes. Il en ressort vainqueur. Comme l'Orphée grec, Tauburabu enfreint un tabou visuel en regardant la reine des Enfers : il tourne la tête et jette un bref coup d'œil. Comme l'Orphée grec, il « craque » juste avant de réussir ses trente-sept jours d'épreuve. Il perd son aimée définitivement. Cette mort a des conséquences néfastes sur la communauté : Orphée pleure et ne s'occupe plus des Ménades et du culte de Dionysos, Tauburabu prive son village de plantes qui les auraient rendus immortels. La communauté éprouve de la colère envers Orphée comme envers Tauburabu, et se venge : les Ménades tuent Orphée, le démembrent et dispersent son corps, les villageois brûlent le corps de Tauburabu pour le profaner.

Comment expliquer toutes ces variantes ? Il apparaît clairement que le fait qu'un récit mettant en scène un Orphée s'inscrive dans un imaginaire de type holiste n'entraîne pas forcément la réussite d'Orphée. Ce n'est pas parce que le rapport au double est différent que la fusion dans les retrouvailles est systématique. Mais du moins elle est possible. Même si son homologue papou échoue, l'Orphée kanak ramène son Eurydice dans le monde des vivants, prouvant ainsi que leur fusion ne s'opère pas uniquement *post-mortem*. Mais dans un imaginaire dualiste, marqué par un principe de séparation fondamental et systématique, la réunion n'est plus possible[985]. Voilà pourquoi notre Orphée grec échoue et pourquoi les

[984] On reconnaît ici un schéma chamanique.
[985] Mais comme la pensée de l'Antiquité est complexe et double, il existerait selon Eliade : « une version du mythe au moins [qui] ne fait pas mention de l'échec final. », 1968, p 308.

réécritures qui suivront, toutes empreintes de dualisme, suivront majoritairement la même voie[986]. La scission dualiste se retrouve, comme nous l'avons vu précédemment, dans la séparation radicale et définitive qui s'opère entre le monde des vivants et le monde des morts. Lorsque le double du héros part aux Enfers, il n'est plus possible, comme dans le monde holiste des origines, de le ramener dans le monde des vivants. Orphée perd Eurydice.

C'est également le destin que connaîtront deux autres doubles, Castor et Pollux, les jumeaux mythiques, condamnés après la mort de l'un des deux à habiter alternativement le ciel et le monde souterrain, mais jamais ensemble. D'ailleurs, l'évolution du mythe d'Orphée dans le monde occidental le montre bien : il est logique qu'avec le temps émerge, au Moyen-Âge, la figure d'un Orphée magicien[987], et même celle d'un Virgile magicien[988]. Quand Orphée n'a plus été compris comme celui qui reliait les différents mondes, qui les faisait communiquer entre eux, il est devenu une figure inquiétante, incompréhensible du fait même de ses pouvoirs, voire potentiellement maléfique ou satanique : il est désormais celui qui a des pouvoirs magiques le différenciant des autres mortels. Il n'a plus été perçu comme celui qui relie, mais au contraire comme celui qui est différent des autres. C'est la fin de l'harmonie des mondes. Dans l'imaginaire occidental, le dualisme est désormais bien en place.

Dans un contexte holiste et océanien, Orphée et Eurydice sont des « unités-dualités » parfaites, qui circulent et font partie intégrante d'un cosmos qui ne sépare pas le monde des vivants et le monde des morts. Leur réunion est donc possible (mais pas systématique). L'imaginaire gréco-romain à dominante dualiste, conçoit de plus en plus le double comme une entité distincte de soi, voire opposée, mais liée à soi par son destin. Ce double permet de faire l'expérience de l'intériorité, qui seule permet de se connaître en tant qu'individu. Mais désormais la personne et son double ne peuvent plus coïncider, ce qui condamne l'individu à la solitude. L'Orphée des *Géorgiques* est solitaire dans sa perte terrestre d'Eurydice.

> *Te, dulcis conjunx, te solo in litore secum*
> *Te veniente die, te decedente canebat.*

[986] L'opéra de Gluck reste une exception, mais nous remarquons que ce sont les dieux, sortes de *dei ex machina* qui « raccommodent » les choses in extremis, après l'échec d'Orphée. *Happy end* de dernière minute, alors que toute l'œuvre musicale est l'expression presque exclusive de la souffrance liée à la perte.
[987] Cf. Jourdan, 2008, p. 5-36.

[988] Cf. Spargo, 1934 ; Mora, 1994, p. 39-57.

Il te chantait, épouse chérie, il te chantait seul avec lui-même sur la rive solitaire, il te chantait quand venait le jour, quand le jour s'éloignait[989].

Il l'est plus encore lorsqu'il l'a perdue dans l'au-delà :

*Septem illum totos perhibent ex ordine mensis*
*Rupe sub aeria deserti ad Strymonis undam*
*Flevisse…*

Durant sept mois de suite, sept mois entiers, dit-on, au pied d'une roche aérienne, sur les bords du Strymon désert, il pleura [990].

Dans un contexte dualiste, mais encore imprégné de survivances holistes, Orphée a besoin d'un « medium » pour fusionner avec cette nature dont il est désormais séparé, et qu'il tente de maîtriser temporairement. Ce moyen sera son art, la musique. Mais peut-être fut-il atteint par l'*hybris*, qui lui fit croire que ce pouvoir lui permettrait de vaincre la mort ? Peut-être les Dieux jaloux et inquiets de son pouvoir et de l'influence qu'il avait sur les hommes, mirent-ils au point une vengeance qui obligea Orphée à sortir de ses limites ? Dans tous les cas, Orphée est victime d'une illusion : celle de croire possible la fusion avec son double, de même que la fusion avec la nature et avec le cosmos. Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Orphée perd l'efficience de son chant, couvert par les hurlements bestiaux des Ménades, qui symbolisent les forces du chaos et de la barbarie prenant le pas et détruisant le cosmos, l'ordre des choses, à travers l'opposition entre le *clamor* (le cri inhumain des Ménades) et le *cantus* (la mélodie désormais inopérante d'Orphée).

*…sed ingens*
*Clamor et infracto Berecynthia tibia cornu*
*Tympanaque et plausus et Bacchei ululatus*
*Obstrepuere sono citharae ; tum denique saxa*
*Non exauditi rubuerunt sanguine vatis.*

…leurs clameurs retentissantes, la flûte de Bérécynthe au pavillon recourbé, les tambourins, les claquements des mains, les hurlements des Bacchantes ont couvert le son de la cithare ; à la fin, n'entendant plus le poète, les pierres se sont teintes de son sang[991].

[989] Virgile, *Géorg.* IV, 465-466, trad. E. de saint Denis.
[990] *Géorg*. IV, 506-508, trad. E. de saint Denis.
[991] Ovide, *Mét*. XI, 15-19, trad. G. Lafaye.

Le sang du poète qui coule sur les pierres désormais inertes est le symbole de cet échec. C'est la fin d'un monde, avec le crépuscule de l'Arcadie heureuse, et de la fascination de l'Âge d'Or, chanté par Orphée, et où bêtes, hommes et dieux vivaient en harmonie dans la Nature. Donc, Orphée échoue sur tous les plans : dans sa tentative de ramener Eurydice, mais aussi dans son message même de fusion, emporté par le bruit et la fureur des Ménades. C'est également ce que chante le mythe de Prométhée. Le monde à venir sera irrémédiablement dualiste. Mieux que les historiens, les poètes latins l'ont pressenti, et l'ont dit dans leurs poèmes[992].

[992] Heureusement, les mythes nous disent que la tête d'Orphée mort continue de chanter…

## 4. L'évolution de la figure du double dualiste : vers un appauvrissement ?

L'homme de l'Antiquité, à « deux têtes », s'il arrive à concilier en lui ces deux mondes, le mythique et le rationnel, n'en fait pas moins l'expérience d'un glissement inéluctable vers un monde dualiste. Comme nous venons de le voir à travers les figures du double incarnées par Orphée et Eurydice, désormais, la fusion originelle holiste est impossible. Cette évolution est marquée en particulier par une évolution de la fonction des doubles végétaux et animaux, qui s'appauvrit et accentue la rupture entre l'homme et la nature.

### *A. Les doubles végétaux et animaux dans l'Antiquité*

Dans l'Antiquité, les doubles végétaux ou animaux sont le reflet de l'évolution du rapport entre l'homme et la nature, du fait de son entrée dans la pensée dualiste. Désormais, l'homme n'est plus « dans » la nature, il n'est plus fusionnel avec elle. Cet état détermine une séparation définitive entre humain et non-humain. Par conséquent, on ne pourra que constater un appauvrissement des figures de doubles végétaux, comme dans les *Métamorphoses* d'Ovide. Nous avons déjà évoqué précédemment le fait qu'Ovide se trouvait « entre deux mondes » dans ses *Métamorphoses*, entre animisme et rationalisme. Si la nature participe encore à la création poétique, on ne peut s'empêcher de remarquer que la métamorphose opère immanquablement comme une forme de régression. Souvent elle intervient après la mort, et elle est irréversible. Devenir un végétal (une fleur, un arbre…) permet de rester dans les mémoires, mais reste un échec ontologique. Pyrame devient un mûrier mais ne peut être réuni avec son double féminin que dans la mort. Narcisse « rate » la fusion avec son double et devient une fleur, Daphnis se métamorphose en arbre par défaut, pour échapper à Apollon. Dans tous les cas, la métamorphose n'exprime pas une fusion originelle avec la nature, il s'agit d'une fuite, d'une régression de son être dans l'échelle du vivant, dont l'unique fonction est de rester dans les mémoires, ce qui témoigne de l'importance grandissante de l'idée d'individualisme : la mémoire, la métamorphose, sont avant tout une affaire personnelle. La métamorphose ne marque plus, comme nous l'avons vu dans la civilisation mélanésienne, un accomplissement. Elle n'est plus le signe d'une initiation réussie, qui permet à l'initié de

« passer à autre chose » et de s'accomplir pleinement dans sa fusion avec la nature. Plus précisément dans les exemples que nous avons pris (Pyrame, Narcisse, Daphnis), elle marque l'échec de l'amour : Echo ne peut pas aimer Narcisse, Narcisse ne peut pas s'aimer lui-même, Pyrame ne peut pas aimer Thisbé, Apollon ne peut pas aimer Daphnis. Le double est désormais inaccessible et condamne l'amant ou l'amante à la solitude ou à la mort.

Le cas du double animal est plus complexe, car il intervient à deux niveaux. Si l'on considère le Minotaure comme le double de Thésée, on voit bien qu'en tant que monstre hybride, le double animal doit être détruit. Il est une anomalie de la nature, que le héros doit éliminer dans le cadre de son destin collectif, mais aussi de son initiation personnelle. Le double n'est plus fusionnel avec le héros, il est la part animale monstrueuse que le héros doit éliminer pour poursuivre son destin. Pour devenir meilleur, pour accomplir son destin en tant que héros, initié ou simple individu, désormais il lui faut séparer son double « mauvais » de lui-même et lutter contre lui. Thésée est le demi-frère du Minotaure, dans la mesure où celui-ci est le fils de Pasiphaé et du taureau de Poséidon, et où le véritable père de Thésée est non pas Égée, mais Poséidon, qui s'était uni à Aethra, la mère de Thésée. Minos, honteux des amours contre nature de Pasiphaé, avait enfermé le Minotaure dans le Labyrinthe fait par Dédale. Il avait imposé à Athènes un tribut annuel de sept jeunes gens et sept jeunes filles livrés en pâture au Minotaure. Thésée décide d'y mettre fin, se porte volontaire parmi les sacrifiés, et réussit à tuer le Minotaure. Ce faisant, il ne tue pas seulement son demi-frère ; il tue aussi sa « part maudite », l'animal en lui. Nous avons là une relation à l'animalité qui est déjà, fortement, sous le signe de la dualité, entre un monde humain qui tend à émerger, à se sublimer, et un monde animal qui le tire vers le bas, et dont il cherche à sortir. On se rend compte à quel point nous sommes loin du double animal de type chamanique, qui était le guide de l'initié dans l'au-delà. Nous sommes également très loin du « *daimon* » grec. Désormais, l'animal est de plus en plus associé aux bas instincts dont l'homme doit s'éloigner.



**Figure 176: Georges Frederic Watts, *Le Minotaure*, 1885.**
https://en.wikipedia.org/wiki/The_Minotaur_%28painting%29#/media/File:George_Frederic_Watts_-_The_Minotaur_-_Google_Art_Project.jpg

Le Minotaure est un cas de double animal très intéressant. Il est lui-même double, mi-homme, mi-taureau, mais son trait de caractère principal reste l'animalité et la férocité. Uni avec le Minotaure par un sang divin, celui de Poséidon, Thésée tue donc bien en la personne de son demi-frère une part de lui-même. Le combat de Thésée dans le labyrinthe s'apparente à une initiation, dont il ressort apparemment vainqueur. Pourtant, le héros tueur de monstres n'a pas éliminé toute sa part sombre : l'abandon d'Ariane et le suicide d'Egée en témoignent. Finalement, Thésée a raté son initiation : il ne réussira pas à dépasser ses contradictions. Il devient roi d'Athènes après avoir provoqué la mort de son père. Il sera responsable de la mort de son fils Hippolyte et échouera dans sa mission politique de réunir les peuples de l'Attique. Il se compromettra dans une expédition ratée aux Enfers, avec le bandit Pirithoos, et il mourra

en exil. Le double animal n'est donc plus bienveillant, protecteur. Il est un monstre terrifiant reflet des pires aspects de l'homme[993].

### *B. Le monstre, une figure moderne du double*

Car il n'est pas facile d'envisager désormais dans un contexte dualiste la figure du double de manière sereine. Le double devient l'abandon de l'idée d'unité de la conscience et de la fusion avec la nature. Il est associé à la nostalgie, au manque, à la transgression et au négatif. Le double, sous toutes ses formes est la marque d'une séparation ontologique irréconciliable à l'intérieur du moi. Désormais, nous l'avons constaté, dans l'Antiquité, sous bien des aspects, le double est autant destructeur que créateur, comme l'attestent les jumeaux mythologiques, ambivalents et violents, qui se posent en s'opposant ; le *genius*, ambivalent lui aussi, partageant les joies et les peines ; le double initiatique qui aide au prix de son sacrifice ; et le double infernal qui marque la séparation définitive entre le monde des vivants et le monde des morts.

Nous remarquons cependant que malgré tout, l'homme de l'Antiquité est porté par une aspiration à dépasser ces oppositions dualistes : par l'art (notamment dans la poésie), par l'initiation dans sa tentative de relier les deux mondes et par sa capacité à être « à deux têtes » c'est-à-dire de pouvoir penser en même temps un système mythique et un système rationnel. Mais le glissement vers un monde qui bascule de plus en plus vers la solitude, le matérialisme et l'individualisme entraîne un assombrissement progressif de l'horizon.[994]

D'où vient cette figure du double monstrueux ? Aristote pose dès le Livre I des *Politiques* le principe de la naissance de la société dualiste dont le modèle culmine avec l'établissement de la Cité. Dès lors, la scission de l'homme dualiste est actée. L'homme est avant tout un citoyen et « celui qui est hors cité…est soit un être dégradé, soit un être surhumain.[995] » Une bête ou un dieu. Aristote sépare clairement ce que la pensée holiste fusionnait. Dès lors, l'homme dualiste se séparera en deux : lui-même en mieux (ce à quoi il

[993] Le tableau de Watts mis en illustration, reflète ce symbolisme moderne monstrueux du Minotaure. En effet l'artiste a déclaré vouloir dénoncer à travers ce sujet mythologique la prostitution enfantine à Londres : le bateau au loin apporte les victimes non consentantes des réseaux de prostitution, le Minotaure représente les clients souvent âgés, qui attendent avec impatience et lubricité, ce qui explique les rides et les petites cornes du monstre. L'oiseau écrasé symbolise le futur viol des petites victimes innocentes et le corps musclé du monstre la violence brutale. Le Minotaure concentre donc le pire des déviances humaines. Un double où l'homme rejette ses pires penchants.

[994] Peut-être pourrait-on tenter une hypothèse pour interpréter ainsi les derniers jours de Virgile et sa volonté de brûler *L'Énéide*, qui manifesterait son désarroi face à un monde qui se vide de sa magie holiste et sombre dans la rationalité et le cynisme ?

[995] Aristote, *Politiques*, I, 2, 9, traduction Pierre Pellegrin, GF, p 90.

aspire) et lui-même en moins bien (ce contre quoi il lutte)[996]. C'est dans ce double détesté que va naître la figure du monstre. Il est celui qui transgresse la loi de la cité, qui réunit ce qui doit être séparé. Foucault, dans *Les Anormaux*, analyse la figure du monstre comme « double, mixte, mélange. Le monstre d'abord est, selon Foucault, un mixte de deux règnes, de deux sexes, de deux formes, ou de la vie et de la mort même. Le monstre est donc transgression "des limites naturelles, transgressions des classifications, transgression du tableau, transgression de la loi comme tableau". Le monstre est donc doublement mixte, mélange d'un mélange de deux natures et d'un mélange de nature et de droit. »[997]

Parce qu'il représente un souvenir du monde holiste, tout ce qui est fusionnel, animal, transgressif est considéré comme dangereux par la société dualiste. On se rappelle l'invention du théâtre grec pour « canaliser » la violence des Bacchantes. L'ambivalence, qui faisait la richesse du système mythique (à l'image des Hermès bifaces, on pouvait être homme et femme, vieux et jeune, humain et non-humain), parce qu'elle est vécue comme une séparation douloureuse (comme c'est le cas pour les androgynes de Platon) devient quelque chose de dangereux, dont il faut se méfier, la marque d'un problème non dépassé.

Alice aux Pays des Merveilles rencontre deux jumeaux après un carrefour : ces jumeaux sont le symbole d'une ambivalence analogue à la croisée des chemins. Symboliquement, les jumeaux jouent le même rôle que le carrefour : quand ils apparaissent dans les rêves, la crise qu'ils évoquent n'a pas été dépassée. On peut voir dans les images gémellaires (ainsi que dans les images symétriques en général) la tension interne d'une situation. La peur des peuples de l'Antiquité devant les jumeaux, c'est la peur de la vue externalisée de son ambivalence intérieure, et de l'ambivalence cosmique ; la peur de l'objectivation des analogies et des différences ; la peur de la prise de conscience individuante (il faut aussi du courage pour se construire comme individu, et résister à la tentation de la fusion holiste) ; la peur de la rupture avec une individuation collective. Il y a donc toujours de nombreuses peurs associées au thème du double, et aux jumeaux en particulier. Ils symbolisent une contradiction non résolue.

> « La question de l'existence d'un double insaisissable, en tous points semblable à son modèle « vrai et vivant », se présente chaque fois que la conscience se voit surprise à manquer au contrôle sévère qu'elle doit exercer en permanence sur la faculté d'attention »[998]

[996] On pense à *Aube spirituelle* de Baudelaire : « Dans la brute assoupie un ange se réveille. »
[997] Legrand, 2010, p 228, 229.
[998] Cf article « Double » de l'*Encyclopedia Universalis*.

Le double est donc ce qui échappe au contrôle strict de la raison, Freud dirait qu'il est l'incarnation de l'Inconscient et du refoulé.

Comme nous l'avons dit précédemment, depuis Aristote, l'homme est coupé en deux, ce qui dégage paradoxalement deux figures du double : moi en mieux et moi en pire, l'individu pouvant s'identifier à l'un ou à l'autre alternativement, mais sans réussir à faire fusionner les deux. C'est la théorie que développera le psychanalyste autrichien Otto Rank dans *Don Juan et le double*. Pour lui, il y a deux formes du double : un moi identique qui assurerait une vie personnelle dans l'au-delà (version spiritualiste), ou qui préserverait la pérennité de la jeunesse (version athée). Mais il y a également un moi opposé assimilé au diable, un double chargé de tous les vices de son modèle : le *Doppelgänger*. Les peurs liées à ce dernier n'ont fait que s'accentuer avec le temps, dans l'imaginaire occidental.

Il est révélateur que le *clone* soit une des représentations les plus prégnantes de la figure du double, à la fin du XXe siècle et au XXIe siècle. C'est la stricte répétition à l'identique, quantitative, où le qualitatif et le symbolique n'ont pas de place. On pourrait donc en conclure que notre société dualiste et rationaliste nous conduit à un appauvrissement de la figure du double. Cependant, dans beaucoup de fictions, le double-cyborg, le robot construit sur le modèle de l'humain, mais a-priori non-humain, revendique une identité humaine, des sentiments, une « âme » même. C'est le cas dans le film d'animation *Ghost in the Shell*, de Mamoru Oshii de 1995, d'après Masamune Shirow. La problématique centrale posée par les personnages principaux qui sont deux cyborgs construits sur le modèle humain, le major Motoko et son collègue Batou, est la suivante : des robots peuvent-ils éprouver des sentiments, avoir des souvenirs, avoir une âme ? Si c'est le cas, ne sont-ils pas supérieurs aux humains et immortels, car débarrassés d'un corps mortel ? Par conséquent, qu'est-ce qui fait d'un humain un être humain ? Désormais, voilà l'homme complètement dépassé par son double. Les premiers romans fantastiques du XIXème siècle, mettant en scène des doubles artificiels, comme *Frankenstein* de Mary Shelley ou *L'Ève future* de Villiers de L'Isle Adam nous mettaient déjà en garde contre cette tentation d'externaliser notre double : cette pâle copie de nous-même, décevante, vide, inoffensive a-priori, reste cependant une forme de double monstrueux (la créature créée par Victor Frankenstein restera à jamais sans nom, elle est « la créature » malgré son intelligence, sa révolte et sa sensibilité) susceptible de se révolter contre son créateur et de le remplacer. *Le Golem* de Gustav Meyrinck relève de la même problématique.

Cependant, nous remarquons que *Blade Runner*, le film de Ridley Scott adapté du roman de Philip.K. Dick, *Les Androïdes rêvent-ils de moutons électriques* ? pousse l'idée du double cyborg encore plus loin : les « réplicants », androïdes créés à l'image de l'homme sont non seulement des robots capables de sentiments et dotés d'une âme, mais aussi biologiquement capables de se reproduire, ce qui pose le problème du transhumain (hypothèse du film *Blade Runner 2049* de Denis Villeneuve.) Finalement, le salut de l'humanité résiderait-il dans son double ?

# ANNEXES de la seconde partie :

**Annexe 1 : La légende de Pyrame et Thisbé :** Ovide, *Métamorphoses*, IV, 55-166 ; trad. G. Lafaye.

*Pyrame et Thisbé effaçaient en beauté tous les hommes, toutes les filles de l'Orient. Ils habitaient deux maisons contiguës dans cette ville que Sémiramis entoura, dit-on, de superbes remparts. Le voisinage favorisa leur connaissance et forma leurs premiers nœuds. Leur amour s'accrut avec l'âge. L'hymen aurait dû les unir ; leurs parents s'y opposèrent, mais ils ne purent les empêcher de s'aimer secrètement. Ils n'avaient pour confidents que leurs gestes et leurs regards ; et leurs jeux plus cachés n'en étaient que plus ardents.*

*Entre leurs maisons s'élevait un mur ouvert, du moment qu'il fut bâti, par une fente légère. Des siècles s'étaient écoulés sans que personne ne s'en fût aperçu. Mais que ne remarque point l'amour ? Tendres amants, vous observâtes cette ouverture ; elle servit de passage à votre voix ; et, par elle, un léger murmure vous transmettait sans crainte vos amoureux transports.*

*Souvent Pyrame, placé d'un côté du mur, et Thisbé de l'autre, avaient respiré leurs soupirs et leur douce haleine : "Ô mur jaloux, disaient-ils, pourquoi t'opposes-tu à notre bonheur ? pourquoi nous défends tu de voler dans nos bras ? pourquoi du moins ne permets-tu pas à nos baisers de se confondre ? Cependant nous ne sommes point ingrats. Nous reconnaissons le bien que tu nous fais. C'est à toi que nous devons le plaisir de nous entendre et de nous parler".*

*C'est ainsi qu'ils s'entretenaient le jour ; et quand la nuit ramenait les ombres, ils se disaient adieu, et s'envoyaient des baisers que retenait le mur envieux. Le lendemain, à peine les premiers feux du jour avaient fait pâlir les astres de la nuit ; à peine les premiers rayons du soleil avaient séché sur les fleurs les larmes de l'Aurore, ils se rejoignaient au même rendez-vous.*

*Un jour, après s'être plaints longtemps et sans bruit de leur destinée, ils projettent de tromper leurs gardiens, d'ouvrir les portes dans le silence de la nuit, de sortir de leurs maisons et de la ville; et, pour ne pas s'égarer dans les vastes campagnes, ils conviennent de se trouver au tombeau de Ninus; c'est là que doit leur prêter l'abri de son feuillage un mûrier portant des fruits blancs, et placé près d'une source pure.*

*Ce projet les satisfait l'un et l'autre. Déjà le soleil, qui dans son cours leur avait paru plus lent qu'à l'ordinaire, venait de descendre dans les mers, et la nuit en sortait à son tour ; Thisbé, tendrement émue, favorisée par les ténèbres, couverte de son voile, fait tourner sans bruit la porte sur ses gonds ; elle sort, elle échappe à la vigilance de ses parents; elle arrive au tombeau de Ninus, et s'assied sous l'arbre convenu. L'amour inspirait, l'amour soutenait son courage. Soudain s'avance une lionne qui, rassasiée du carnage des bœufs déchirés par ses dents, vient, la gueule sanglante, étancher sa soif dans la source voisine. Thisbé l'aperçoit aux rayons de la lune ; elle fuit d'un pied timide, et cherche un asile dans un antre voisin. Mais tandis qu'elle s'éloigne, son voile est tombé sur ses pas. La lionne, après s'être désaltérée, regagnait la forêt. Elle rencontre par hasard ce voile abandonné, le mord, le déchire, et le rejette teint du sang dont elle est encore souillée.*

*Sorti plus tard, Pyrame voit sur la poussière les traces de la bête cruelle, et son front se couvre d'une affreuse pâleur. Mais lorsqu'il a vu, lorsqu'il a reconnu le voile sanglant de Thisbé : "Une même nuit, s'écrie-t-il, va rejoindre dans la mort deux amants dont un du moins n'aurait pas dû périr. Ah ! je suis seul coupable. Thisbé ! c'est moi qui fus ton assassin ! c'est moi qui t'ai perdue ! Infortunée ! je te pressai de venir seule, pendant la nuit, dans ces lieux dangereux ! et n'aurais-je point dû y devancer tes pas ! Ô vous, hôtes sanglants de ces rochers, lions ! venez me déchirer, et punissez mon crime. Mais que dis-je ? les lâches seuls se bornent à désirer la mort".*

*À ces mots il prend ce tissu fatal ; il le porte sous cet arbre où Thisbé dût l'attendre ; il le couvre de ses baisers, il l'arrose de ses larmes ; il s'écrie : "Voile baigné du sang de ma Thisbé, reçois aussi le mien". Il saisit son épée, la plonge dans son sein, et mourant la retire avec effort de sa large blessure.*

*Il tombe ; son sang s'élance avec rapidité. Telle, pressée dans un canal étroit, lorsqu'il vient à se rompre, l'onde s'échappe, s'élève, et siffle dans les airs. Le sang qui rejaillit sur les racines du mûrier rougit le fruit d'albâtre à ses branches suspendu.*

*Cependant Thisbé, encore tremblante, mais craignant de faire attendre son amant, revient, le cherche et des yeux et du cœur. Elle veut lui raconter les dangers qu'elle vient d'éviter. Elle reconnaît le lieu, elle reconnaît l'arbre qu'elle a déjà vu ; mais la nouvelle couleur de ses fruits la rend incertaine ; et tandis qu'elle hésite, elle voit un corps palpitant presser la terre ensanglantée. Elle pâlit d'épouvante et d'horreur. Elle recule et frémit comme l'onde que ride le zéphyr. Mais, ramenée vers cet objet terrible, à peine a-t-elle reconnu son malheureux amant, elle meurtrit son sein ; elle remplit l'air de ses cris, arrache ses cheveux, embrasse Pyrame, pleure sur sa blessure, mêle ses larmes avec son sang, et couvrant de*

*baisers ce front glacé : "Pyrame, s'écrie-t-elle, quel malheur nous a séparés ! Cher Pyrame, réponds ! C'est ton amante, c'est Thisbé qui t'appelle ! Entends sa voix, et soulève cette tête attachée à la terre !"*

*À ce nom de Thisbé, il ouvre ses yeux déjà chargés des ombres de la mort ; ses yeux ont vu son amante, il les referme soudain. L'infortunée aperçoit alors son voile ensanglanté ; elle voit le fourreau d'ivoire vide de son épée ; elle s'écrie : "Malheureux ! C'est donc ta main, c'est l'amour qui vient de t'immoler ! Eh bien ! N'ai-je pas aussi une main, n'ai-je pas mon amour pour t'imiter et m'arracher la vie ? Je te suivrai dans la nuit du tombeau. On dira du moins, Elle fut la cause et la compagne de sa mort. Hélas ! Le trépas seul pouvait nous séparer : qu'il n'ait pas même aujourd'hui ce pouvoir ! Ô vous, parents trop malheureux ! Vous, mon père, et vous qui fûtes le sien, écoutez ma dernière prière ! Ne refusez pas un même tombeau à ceux qu'un même amour, un même trépas a voulu réunir ! Et toi, arbre fatal, qui de ton ombre couvres le corps de Pyrame, et vas bientôt couvrir le mien, conserve l'empreinte de notre sang ! Porte désormais des fruits symboles de douleur et de larmes, sanglant témoignage du double sacrifice de deux amants" ! Elle dit, et saisissant le fer encore fumant du sang de Pyrame, elle l'appuie sur son sein, et tombe et meurt sur le corps de son amant.*

*Ses vœux furent exaucés, les dieux les entendirent : ils touchèrent leurs parents ; la mûre se teignit de pourpre en mûrissant ; une même urne renferma la cendre des deux amants.*

**Annexe 2 : La légende de Narcisse :** Ovide, *Métamorphoses*, III 406-510 ; trad. G. Lafaye.

*Il y avait une source limpide dont les eaux brillaient comme de l'argent ; jamais les pâtres ni les chèvres qu'ils faisaient paître sur la montagne, ni aucun autre bétail ne l'avaient effleurée, jamais un oiseau, une bête sauvage ou un rameau tombé d'un arbre n'en avait troublé la pureté. Tout alentour s'étendait un gazon dont ses eaux entretenaient la vie par leur voisinage, et une forêt qui empêchait le soleil d'attiédir l'atmosphère du lieu. Là le jeune homme, qu'une chasse ardente et la chaleur du jour avaient fatigué, vint se coucher sur la terre, séduit par la beauté du site et par la fraîcheur de la source. Il veut apaiser sa soif ; mais il sent naître en lui une soif*

*nouvelle ; tandis qu'il boit, épris de son image, qu'il aperçoit dans l'onde, il se passionne pour une illusion sans corps ; il prend pour un corps ce qui n'est que de l'eau ; il s'extasie devant lui-même ; il demeure immobile, le visage impassible, semblable à une statue taillée dans le marbre de Paros. Étendu sur le sol, il contemple ses yeux, deux astres, sa chevelure digne de Bacchus et non moins digne d'Apollon, ses joues lisses, son cou d'ivoire, sa bouche gracieuse, son teint qui à un éclat vermeil unit une blancheur de neige ; enfin il admire tout ce qui le rend admirable. Sans s'en douter, il se désire lui-même ; il est l'amant et l'objet aimé, le but auquel s'adressent ses vœux ; les feux qu'il cherche à allumer sont en même temps ceux qui le brûlent. Que de fois il donne de vains baisers à cette source fallacieuse ! Que de fois, pour saisir son cou, qu'il voyait au milieu des eaux, il y plongea ses bras, sans pouvoir s'atteindre ! Que voit-il ? Il l'ignore ; mais ce qu'il voit le consume ; la même erreur qui trompe ses yeux les excite. Crédule enfant, pourquoi t'obstines-tu vainement à saisir une image fugitive ? Ce que tu recherches n'existe pas ; l'objet que tu aimes, tourne-toi et il s'évanouira. Le fantôme que tu aperçois n'est que le reflet de ton image ; sans consistance par soi-même, il est venu et demeure avec toi ; avec toi il va s'éloigner, si tu peux t'éloigner. Ni le souci de Cérès, ni le besoin de sommeil ne peuvent l'arracher de ce lieu ; couché sur l'herbe épaisse, il contemple d'un regard insatiable l'image mensongère ; il meurt, victime de ses propres yeux ; légèrement soulevé et tendant ses bras vers les arbres qui l'entourent, il dit : "Jamais amant, ô forêts, a-t-il subi un sort plus cruel ? Vous le savez ; car vous avez souvent offert à l'amour un refuge opportun. Vous, dont la vie compte tant de siècles, vous souvient-il d'avoir jamais vu dans cette longue suite de temps un amant dépérir comme moi ? Un être me charme et je le vois ; mais cet être que je vois et qui me charme, je ne puis l'atteindre ; si grande est l'erreur qui contrarie mon amour. Pour comble de douleur, il n'y a entre nous ni vaste mer, ni longues routes, ni montagnes, ni remparts aux portes closes ; c'est un peu d'eau qui nous sépare. Lui aussi, il désire mon étreinte, car chaque fois que je tends mes lèvres vers ces eaux limpides pour un baiser, chaque fois il s'efforce de lever vers moi sa bouche. Il semble que je puis le toucher ; un très faible obstacle s'oppose seul à notre amour. Qui que tu sois, viens ici ; pourquoi, enfant sans égal, te jouer ainsi de moi ? Où fuis-tu, quand je te cherche ? Ce ne sont du moins ni ma figure, ni mon âge qui peuvent te faire fuir ; des nymphes même m'ont aimé. Ton visage amical me promet je ne sais quel espoir ; quand je tends les bras, tu me tends les tiens de toi-même ; quand je te souris, tu me souris. Souvent même j'ai vu couler tes pleurs, quand je pleurais ; tu*

*réponds à mes signes en inclinant la tête et, autant que j'en puis juger par le mouvement de ta jolie bouche, tu me renvoies des paroles qui n'arrivent pas jusqu'à mes oreilles. Mais cet enfant, c'est moi ; je l'ai compris et mon image ne me trompe plus ; je brûle d'amour pour moi-même. J'allume la flamme que je porte dans mon sein. Que faire ? Attendre d'être imploré ou implorer moi-même ? Et puis, quelle faveur implorer maintenant ? Ce que je désire est en moi ; ma richesse a causé mes privations. Oh ! que ne puis-je me séparer de mon corps ! Vœu singulier chez un amant, je voudrais que ce que j'aime fût loin de moi. Déjà la douleur épuise mes forces ; il ne me reste plus longtemps à vivre, je m'éteins à la fleur de mon âge. La mort ne m'est point cruelle, car elle me délivrera de mes douleurs ; je voudrais que cet objet de ma tendresse eût une plus longue existence ; mais, unis par le cœur, nous mourrons en exhalant le même soupir. À ces mots, il revint, dans son délire, contempler son image ; ses larmes troublèrent les eaux et l'agitation du bassin obscurcit l'apparition. Quand il la vit s'effacer, il cria : "Où fuis-tu ? Demeure ! n'abandonne pas, cruel, celui qui t'adore. Ce que je ne puis toucher, laisse-moi au moins le contempler ! Laisse-moi fournir un aliment à ma triste folie !" Au milieu de ces plaintes, il arracha son vêtement depuis le haut et de ses mains blanches comme le marbre, il frappa sa poitrine nue, qui, sous les coups, se colora d'une teinte de rose ; ainsi des fruits, blancs d'un côté, sont, de l'autre, nuancés de rouge ; ainsi la grappe de raisin aux tons changeants se tache de pourpre, quand elle n'est pas encore mûre. À peine eût-il vu ces meurtrissures dans l'onde redevenue limpide qu'il n'en put supporter davantage ; comme la cire dorée fond devant une flamme légère ou le givre du matin sous un tiède rayon de soleil, ainsi il dépérit, consumé par l'amour, et il succombe au feu secret qui le dévore lentement. Il a perdu ce teint dont la blancheur se colorait d'un éclat vermeil ; il a perdu son air de santé, ses forces et tous les charmes qu'il admirait naguère ; dans son corps il ne reste plus rien de la beauté que jadis Echo avait aimée. Quand elle le revit, bien qu'animée contre lui de colère et de ressentiment, elle le prit en pitié ; chaque fois que le malheureux jeune homme s'était écrié : "Hélas !" la voix de la nymphe lui répondait en répétant : "Hélas !" Quand de ses mains il s'était frappé les bras, elle lui renvoyait le son de ses coups. Les dernières paroles qu'il prononça, en jetant, selon sa coutume, un regard dans l'onde, furent : "Hélas ! enfant que j'ai vainement chéri !" Les lieux d'alentour retentirent des mêmes mots en nombre égal ; il avait dit : "Adieu !" — "Adieu !" répliqua Echo. Il laissa tomber sa tête lasse sur le vert gazon ; la mort ferma ses yeux, qui admiraient toujours la beauté de leur maître. Même après qu'il fut entré*

*au séjour infernal, il se regardait encore dans l'eau du Styx. Ses sœurs, les Naïades, le pleurèrent et, ayant coupé leurs cheveux, les consacrèrent à leur frère ; les Dryades le pleurèrent aussi ; Echo répéta leurs gémissements. Déjà on préparait le bûcher, les torches qu'on secoue dans les airs et la civière funèbre ; le corps avait disparu ; à la place du corps, on trouve une fleur couleur de safran, dont le centre est entouré de blancs pétales.*

# Conclusion

« Et sans le saule, comment connaître la beauté du vent ?»

Lao She.

« Nous regardions couler devant nous l'eau grandissante. Elle effaçait d'un coup la montagne, se chassant de ses flancs maternels. Ce n'était pas un torrent qui s'offrait à son destin mais une bête ineffable dont nous devenions la parole et la substance. Elle nous tenait amoureux sur l'arc tout-puissant de son imagination. Quelle intervention eût pu nous contraindre ? La modicité quotidienne avait fui, le sang jeté était rendu à sa chaleur. Adoptés par l'ouvert, poncés par l'invisible, nous étions une victoire qui ne prendrait jamais fin. »

René Char, « Les premiers instants », La fontaine narrative, *Fureur et mystère*, 1947, p 213.

« La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème. »

Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, 2002.

Pour conclure, nous reviendrons rapidement sur l'évolution des fonctions des figures du double.

Le problème posé au départ était : en quoi le double dans les imaginaires gréco-romain et mélanésien est-il un concept-clé, permettant de comprendre comment l'homme se situe par rapport au monde, par rapport à la nature et par rapport à lui-même, à travers ses mythes et ses objets rituels ?

Dans un premier temps, nous avons pu observer que, dans l'imaginaire mélanésien à dominante holiste, un double est une paire indissociable, un ensemble homogène comprenant deux entités qui ne se conçoivent pas comme différentes et participent d'un même tout. Dans les représentations du double sous forme d'objets, les figures duelles permettent de mettre en relation des systèmes en apparence opposés, notamment le monde des vivants et le monde des morts. Ce sont des passeurs qui donnent à voir l'invisible. De même, l'étude des langues mélanésiennes, par l'usage du duel, retranscrit une vision du monde où c'est la « dualité-unité »[999] qui prévaut. L'individualité n'existe pas, la personne est l'autre, elle est d'emblée double. Elle participe d'un vaste ensemble sans contour, le « qui vivant », *do kamo*, formidable réservoir de doubles potentiels (plante, animal, ancêtre, esprit…). C'est l'extériorisation du déroulement de sa propre existence qui permet à la personne de se connaître, en se projetant dans ses doubles.

Ainsi, la personne est toujours double, elle est toujours le reflet d'autre chose. Elle doit sans cesse expérimenter concrètement, à travers un certain nombre d'expériences liées à ses doubles, qu'elle est vivante au sein de l'univers, afin de construire son identité : à travers le rituel du mythe vécu (pour conserver l'équilibre du groupe dans l'univers), de la chasse aux têtes (pour « devenir un homme », trouver sa place dans le clan par un meurtre rituel), du cannibalisme (pour savoir qui je suis à travers qui je mange, l'autre est un « je »). Mais le double peut être également végétal, comme dans le cas de l'igname, « jumeau de l'homme », reflet de sa vie organique, de son organisation sociale et cosmique. Afin d'absorber l'autre et de le faire devenir « je », l'initiation est pour l'ancien Mélanésien une expérience vécue qui lui permet de trouver son identité. En effet, l'image de la métamorphose dans les mythes mélanésiens permet à l'humain d'acquérir une identité spécifique par rapport aux autres

[999] Cette notion est bien différente de celle d'*unidualité*, ou de *dialogique*, chez E. Morin, où deux ou plusieurs logiques différentes sont liées en une unité, de façon complexe, sans que la dualité se perde dans l'unité. Cf. Morin, 1987.

humains, grâce au non-humain. De même, dans l'initiation, le double humain-non-humain, permet au novice de renaître dans une nouvelle identité (père, guerrier, initié) qui intègre le non-humain, lui conférant une place unique. Quant aux ancêtres et aux totems, ces figures du double marquent la place de l'homme dans la nature et dans le clan. Enfin, le masque mélanésien représente sans doute la figure la plus énigmatique et la plus fascinante de double : sa fonction est de faire fusionner l'ancêtre et le porteur du masque afin d'établir un passage entre le monde des vivants et le monde des morts. Nous voyons que dans tous les cas, les différentes figures de doubles holistes mélanésiens sont liées aux idées de circulation et d'osmose cosmiques.

Dans un second temps, en étudiant l'imaginaire gréco-romain à dominante dualiste, nous avons constaté que le double se conçoit de plus en plus comme une entité distincte de soi, voire opposée, mais liée à soi par son destin (« je » est un autre). Ce double permet de faire l'expérience de l'intériorité, qui seule permet de se connaître en tant qu'individu. Mais désormais la personne et son double ne peuvent plus coïncider, ce qui condamne l'individu à la solitude.

Cette évolution découle d'une très lente et très progressive évolution géographiquement limitée à l'Occident et à certaines conditions particulières. Grecs archaïques et Mélanésiens ont en commun le même type de pensée holiste, et des formes de doubles holistes voisines, liées à la circulation entre le monde des vivants et le monde des morts, le visible et l'invisible et à l'idée d'initiation, donc d'identité. Pourtant la société occidentale évolue de plus en plus vers un mode de pensée dualiste, notamment avec l'avènement de la Cité grecque. Désormais coexistent les deux modes de pensée, mythique et rationnelle, chez les « Grecs à deux têtes », ce qui entraîne une évolution des figures du double : ils deviennent des doubles protecteurs, des guides plus distants et moins fusionnels, mais toujours liés au mystère de la mort.

Peu à peu, comme la figure du double dans l'art, les doubles dualistes vont revêtir des fonctions en relation avec le monde rationnel qu'ils incarnent. On cherche tout d'abord à expliquer scientifiquement les doubles biologiques. On accorde aux doubles mythologiques des fonctions plus politiques (conçues comme complémentaires, ils participent à l'équilibre de la Cité), ce sont des doubles civilisateurs, tournés vers le Progrès. Le double devient un gardien protecteur, qui accompagne l'homme dans l'au-delà, distinct du monde des vivants. Il possède désormais une épaisseur psychologique inédite. Les figures du double dualiste sont donc ambivalentes : elles peuvent permettre à l'individu d'accéder à son identité (s'il réussit

par l'initiation, à dépasser les contraires) ou bien le condamner à la solitude (comme Orphée séparé d'Eurydice).

Mais c'est à un appauvrissement général des figures du double dualiste que nous assistons progressivement. De guide protecteur, le double devient de plus en plus négatif et porteur de valeurs négatives : un monstre dangereux qu'il faut détruire. Il fait peur car il échappe au contrôle strict de la raison. Peut-être même pourrait-il se substituer à l'individu ? Toutes ces inquiétantes perspectives font basculer l'homme dans l'angoisse de l'ambivalence :

> « Le primitif ne connaît pas ce décalage et ce décollement de l'ontologie et de la réalité, ce divorce entre une réalité profanée et un monde de valeurs exilées dans l'intelligible. Il est encore l'homme de la conciliation et de la réconciliation, l'homme de la plénitude. Il ne lui est pas encore nécessaire de s'opposer pour se poser, de lutter pour obtenir d'autrui la reconnaissance. Son univers n'a pas été dénaturé par la technique. Il ne rêve pas de se rendre toujours davantage maître et possesseur de la nature. Il ignore le progrès. C'est pourquoi il ne connaît pas l'instabilité de l'homme moderne qui a perdu son lieu ontologique, et toujours le recherche. Il se sent à sa place, au cœur de la réalité, pas assez conscient de lui-même pour se voir autre qu'il n'est. Le moderne, privé de son ancrage transcendant, inventera la religion, la philosophie, la politique, pour récupérer la sécurité perdue. Il multipliera les efforts pour assurer, d'une manière ou d'une autre, cette concordance de la réalité et de la valeur, que l'humanité primitive a trouvée sans peine dans le mythe. Mais la rupture une fois accomplie ne peut être oubliée. C'est pourquoi la vie primitive, transfigurée par l'amitié des mythes, demeurera comme un rêve de nostalgie pour l'imagination des poètes et des penseurs, le rêve de l'âge d'or avant les malentendus, de la paix avant toutes les guerres, de la simple nature avant la civilisation et ses insolubles problèmes. »[1000]

Tel l'androgyne de Platon, l'être humain possède au plus profond de son être la nostalgie de la fusion perdue avec son double. Mais paradoxalement, c'est parce qu'il est désormais séparé de son double qu'il a conscience qu'il en a un (ce qui n'était pas le cas de l'homme holiste qui « était » le monde sans même s'en rendre compte), qu'il ressent cette ambivalence qu'il peut vivre comme contradictoire et douloureuse. La nature double de l'homme le constitue fondamentalement en tant qu'être vivant, c'est elle qui constitue son identité :

[1000] Gusdorf, 1984, p 144.

« Au Néolithique, nous avons inventé une forme de vie nouvelle : pendant deux millions d'années auparavant, nous vivions comme des loups de chercher et traquer. Avec la domestication, vivre n'a plus consisté à chercher, mais à garder, à l'instar des chiens de protection qui sont nourris pour garder les brebis. Garder ce qu'on s'était approprié.

Le combat de cette nuit entre les chiens et les loups a cette puissance philosophique, parce qu'il met en scène deux visages de l'humain, le conflit des formes de vie par excellence, celui des chasseurs collecteurs contre les domesticateurs, qui s'est rejoué partout dans l'histoire des peuples humains : au Néolithique contre les derniers peuples nomades, sur la Frontière de l'Ouest entre Indiens Blackfeet et ranchers capitalistes, entre Massaïs et Hadzas en Afrique subsaharienne. Les chiens gardent et les loups cherchent à prendre : deux formes de vie qu'on a traversées, qu'on réactive quotidiennement, passant de l'une à l'autre. Deux formes de vie qui existent déjà dans le vivant, avec les oiseaux cacheurs de graines et les chasseurs en vol, les fourmis qui explorent et celles qui protègent le champignon qu'elles ont domestiqué. Cette ambiguïté, on l'a reçue en partage, entre chien et loup. Et la brebis est aussi là, dans notre ménagerie intérieure : nous avons aussi eu des prédateurs. Rien de ce qui est vivant ne m'est étranger.

Chacun porte en lui l'entière vivante condition. »[1001]

[1001] Morizot, 2020, p. 236, 237.

# I. L'aporie du double dualiste, clivé et clivant

À ce stade de notre réflexion, nous tenons à préciser que le dualisme n'est évidemment pas une pensée porteuse d'idées exclusivement négatives. L'angle sous lequel nous l'analysons amène souvent un bilan sévère. Mais, comme le rappelle Philippe Descola, c'est un mode de pensée qui, tout en n'étant pas universel, reste un formidable outil de compréhension du réel :

> « Que l'on ne se méprenne point. Ces remarques n'ont nullement pour objet de jeter l'anathème sur notre cosmologie et de lui imputer tous les maux dont les Modernes seraient affligés. Le dualisme de la nature et de la culture est une manière parmi d'autres de repérer des continuités et des discontinuités dans les plis du monde et il n'y a guère de raison de trouver plus déraisonnable ou arbitraire qu'une autre cette distribution ontologique qui nous est familière depuis maintenant un peu plus d'un siècle. Elle a eu au moins eu le mérite de délimiter de façon nette un domaine de positivité pour les sciences sociales, ce qui ne s'était jamais fait ailleurs auparavant, et ce qui rend possibles les tentatives de dépassement comme celle que je mène à présent. »[1002]

Descola précise bien que ce qu'il remet en cause, ce n'est pas la forme de l'opposition dualiste, mais « l'universalité du contenu que l'on a su prêter à certaines d'entre elles comme l'opposition entre nature et culture. »[1003] Dans d'autres cas il avoue que l'universalité est bien réelle, comme ce qu'il a appelé « l'intériorité, c'est-à-dire la conscience que je suis animé par un flux interne immatériel […] et la physicalité – à savoir la conscience que je suis soumis […] à des contraintes matérielles systématiques. »[1004], cette opposition permettant la perception des différences entre humains et non-humains. D'autre part, selon lui, ce n'est pas l'opposition entre nature et culture qui est problématique, c'est le fait de ne pas avoir considéré cette ontologie comme « historique et contingente »[1005].

Descola souligne cependant bien que « l'héritage dualiste » entraîne un certain nombre de problèmes contemporains cruciaux.

---

[1002] Descola, 2011, p 32, 33.
[1003] Ibid. p 94.
[1004] Ibid.
[1005] Ibid. p 95.

Tout d'abord, la pensée dualiste occidentale actuelle semble s'être laissé entraîner dans la certitude de sa supériorité, tout en basculant dans une pensée exclusivement rationnelle. En faisant cela, elle se coupe de la notion même de complexité, et sombre dans ce que Leenhardt appelait une « barbarie nouvelle »[1006] ouvrant la porte à tous les excès. D'après Descola, ces problèmes sont d'abord anthropologiques :

> « Cela dit, un tel héritage complique fort la tâche de l'anthropologie qui est notamment de comprendre comment des peuples qui ne partagent pas notre cosmologie ont pu inventer pour eux-mêmes des réalités distinctes de la nôtre, témoignant par là d'une créativité qui ne saurait être mesurée à l'aune de nos propres accomplissements. […]
>
> Faire du dualisme moderne le gabarit de tous les états du monde a donc conduit l'anthropologie à cette forme particulière d'eurocentrisme savant qui consiste à croire, non pas que les réalités que les humains objectivent sont parfois identiques, mais que notre manière à nous de les objectiver est universellement partagée. »[1007]

En distinguant nature et culture, la pensée dualiste s'interdit de pouvoir comprendre d'un point de vue anthropologique les (très) nombreux peuples qui considèrent humains et non humains comme des entités non séparées.

Ensuite, le dualisme occidental a entraîné des problèmes d'ordre historique et civilisationnel. Par exemple, Maurice Leenhardt analyse de façon très fine les conséquences catastrophiques de la colonisation occidentale sur la pensée mélanésienne kanak de Nouvelle-Calédonie et explique comment la notion mélanésienne de personne va se voir « désagrégée »[1008] par la pensée dualiste. Jusqu'au XVIème siècle, la pensée holiste mélanésienne reste remarquablement stable, jusqu'à l'arrivée des Européens. Elle connaît cependant des évolutions au cours de son histoire, notamment par des vagues de migrations, comme celle des Austronésiens vers 5000 av. J.-C., mais ces arrivées de populations furent ponctuelles, et relativement réduites au niveau géographique. Ces peuples, bien que différents, se mélangèrent sans conflit et sans bouleversement structurel majeur. La « catastrophe » colonialiste (au sens étymologique de « renversement ») entraîna un tel bouleversement chez les peuples de culture holiste, qu'ils faillirent bien disparaître en très peu de temps (ils n'étaient plus que 27.000 en 1900 contre 50.000 en 1850). Désormais, c'est une civilisation de type dualiste qui domine la vie publique et impose son modèle, mue par une pensée

[1006] Leenhardt, 1947, p 35.
[1007] Descola, 2011, p 35.
[1008] Leenhardt, 1947, p 235.

rationaliste qui va bouleverser jusqu'à l'idée même de personne. En effet, les Mélanésiens n'existaient pas en tant qu'individus en dehors du corps social et de la nature dans lesquels ils étaient immergés. L'obligation d'aller à l'école républicaine impose à la personne mélanésienne de troquer « son revêtement social séculaire contre un revêtement d'emprunt »[1009] Elle désapprend sa langue, elle « emploie le nombre deux et dit : *karu kamo*, deux hommes, quand il faut user du *dui*, de deux hommes en relation, forme régulière et qui paraît désuète »[1010]. La modification de la notion de double, entraîne, on le voit une modification de l'être lui-même : il oublie les duels, son discours devient « impersonnel et incolore », son attitude « incohérente ».[1011] Il perd sa langue, sa personnalité et son sens social. Le travail d'individuation du dualisme a achevé de désagréger la personne mélanésienne. Le lien au mythe et au groupe social est désormais brisé : les fraternités mythiques sont à présent une « foule amorphe » aux membres anonymes. Les conséquences sont terribles et irrémédiables :

> « Ils se trouvent dès lors isolés avec leurs structures de personnages sans rôle, c'est-à-dire, leur corps. Privés du bénéfice des relations qui les soutenaient psychiquement, et de la réalité humaine qui faisait leur dignité, ils sont réduits à cette situation d'individu seul et asocial. Et chacun se développe comme un être à qui il manque une partie de soi-même. »[1012]

Aucun retour en arrière n'est possible, un Kanak qui s'est affranchi de sa pensée mythique (il ne « cesse de mêler la première et la troisième personne. Il dit « je » et il reconnaît « un ». Il sait poser la limite entre un et deux, entre moi et toi, la limite entre les personnes »[1013]), s'il revenait à ses dieux, à son milieu social et à ses totems, il trouverait ces derniers « périmés et sans efficience » : « il est donc une unité sociale qui ne retrouve pas sa société. »[1014] Désormais, il s'est séparé du monde et se délimite par rapport à son propre corps. Mais il y a un autre élément qui a participé à la désagrégation de la personne : c'est la perte du territoire. Les communautés kanak ont été déplacées par les colons, ce qui entraîna des conséquences dramatiques, car leur identité mythique était liée au lieu sacré qu'ils occupaient. Déplacés, arrachés à leur terre sacrée, coupés de tous leurs repères, les Kanak sont broyés par une mentalité dualiste et rationnelle où ils n'ont pas leur place.

---

[1009] Leenhardt, 1947, p 266.
[1010] Ibid.
[1011] Ibid.
[1012] Ibid. p 267, 268.
[1013] Ibid. p 270.
[1014] Ibid.

Descola décrit le même phénomène concernant les Aborigènes d'Australie :

> « L'identité d'un Aborigène est ainsi « aliénée » au sens plein du terme puisqu'elle réside dans les traces laissées dans des choses par les entités qui ont produit la classe dont il est membre, entités dont il contribue à actualiser la présence par son activité rituelle […] Un homme-Opossum mangeant un opossum n'exerce aucun dommage sur la « qualité-Opossum » qui les définit l'un et l'autre car, chacun à leur manière, ils n'en sont que des incorporations provisoires. En revanche, la destruction irrémédiable du site-Opossum d'où ils procèdent tous deux-enfoui peut-être, cela arrive parfois, sous un terrain de golf ou un supermarché- entraîne non seulement l'annihilation de leur identité générique désormais privée de sa source dynamique, mais aussi et surtout l'impossibilité pour eux de perpétuer leurs lignées respectives faute de semences totémiques qui prospéraient en ce lieu. »[1015]

Pourtant, selon Leenhardt, le choc civilisationnel qui a fait passer le Kanak de personnage à personne n'a pas effacé la pensée mythique en lui : « la mentalité est devenue plus rationnelle, la personne s'est affirmée ».[1016] Le Kanak a besoin de recourir à une nouvelle forme mythique pour retrouver ses repères. Paradoxalement, c'est la religion chrétienne, pourtant dualiste, qui leur permettra de sauver suffisamment d'éléments pour leur permettre de se recréer une identité hybride[1017].

Le troisième et dernier problème est d'ordre écologique et ontologique.

> « La crise écologique actuelle est d'abord une crise de nos relations au vivant. Et donc une crise de la sensibilité. »[1018]

Ne plus considérer le non-humain comme un double potentiel, séparer définitivement nature et culture a entraîné chez l'homme occidental un détachement vis-à-vis du problème écologique qui l'a incité à considérer la planète comme un réservoir de ressources et non comme une partie de lui-même.

---

[1015] Descola, 2005, p 503, 504.
[1016] Leenhardt, 1947, p 275.
[1017] « On s'est demandé, à ce sujet, comment, eu égard à l'aridité des dogmes, le Canaque pouvait adhérer au Christianisme. Il adhère, parce qu'il perçoit ces réalités religieuses mythiquement, c'est-à-dire au travers du truchement du mythe, au lieu de les penser philosophiquement, comme il arrive chez nous, avec nos mentalités saturées de logique. Or, ces réalités, qu'il s'agisse de la culture du Blanc, ou de tout autre, ou de l'Évangile, sont avant tout, pour lui, parole. Et celle-ci, manifestation de l'être, ne se sépare pas de lui, il est par elle, engagé tout entier dans sa fiance et sa fidélité, comme il l'était au temps où sa conviction totémique lui dictait son comportement. » Ibid. p 308.
[1018] Damasio Alain, postface de Morizot, 2020, p 309.

« Nul besoin d'être un grand clerc pour prédire que la question du rapport des humains à la nature sera très probablement la plus cruciale du présent siècle. Il suffit de regarder autour de soi pour s'en convaincre : les bouleversements climatiques, l'érosion de la biodiversité, la multiplication des organismes transgéniques, l'épuisement des énergies fossiles, la pollution des milieux fragiles et des mégapoles, la disparition accélérée des forêts de la zone intertropicale, tout cela est devenu un sujet de débat public à l'échelle de la planète et alimente au quotidien les inquiétudes de nombre de ses habitants. […]

Surtout, au-delà des multiples interrogations éthiques qu'il suscite, ce nouvel état de fait bouleverse des conceptions anciennes de la personne humaine et de ses composantes, comme de la constitution de l'identité individuelle et collective ; à tout le moins dans le monde occidental où, à la différence de ce qui se passe ailleurs, nous avions pris l'habitude de distinguer assez nettement le naturel de l'artifice dans l'homme et son environnement. »[1019]

Nous voyons bien comment cette conception de l'individu dualiste, qui se projette en deux doubles distincts et clivés, est la conséquence directe de sa séparation ontologique de la nature. Descola précise que l'idée de nature n'est exprimée que dans les langues européennes héritées du latin (*natura*) et du grec (*phusis*), qui nomment quelque chose d'«intraduisible » dans les civilisations japonaise ou chinoise par exemple. Nommer, c'est déjà séparer[1020]. Le naturalisme (selon la définition de Descola) n'émergera en Europe Occidentale qu'après une longue gestation qui commence avec la culture visuelle de la Renaissance et qui s'achève au XIXème siècle. Cette vision du monde clivée refuse de reconnaître aux non-humains, aux « corps associés »[1021] dont parlait Merleau Ponty et qui rendent possible les interactions entre humains, la place qu'ils occupent dans notre monde :

« C'est parce que nous avons refusé de le faire jusqu'à présent, c'est parce que nous, les Modernes, nous nous sommes constamment attachés à séparer la nature de la société, à dissocier ce qui relève de la sphère des conventions et des normes, d'une part, et ce qui relève des phénomènes s'accomplissant indépendamment de la volonté humaine, d'autre part, que nous

[1019] Descola, 2011, p 78.

[1020] Cela n'a pas échappé à l'intuition des poètes. R.-M. Rilke écrit :
« Je redoute tant la parole des hommes.
Ils expriment tout de manière si claire :
et cela c'est un chien, et cela s'appelle une maison,
et voici le début, et la fin est là-bas.
J'écoute si volontiers les choses chanter.
Vous les touchez : elles sont immobiles et muettes.
Vous me tuez toutes les choses. » (*Pour me fêter*, 1897)

[1021] Merleau Ponty, 1964, p 13.

nous trouvons dans la situation présente, incapables de penser une destinée commune à la couche d'ozone, aux habitants des bidonvilles, aux poulets en batterie, à l'effet de serre et aux insectes pollinisateurs. »[1022]

Au début de notre recherche, nous avons souligné l'idée importante selon laquelle « tout est affaire de point de vue. Ce dernier est essentiel pour comprendre le fonctionnement et la composition des mondes qui nous entourent et des personnes qui les habitent. C'est pourquoi il est essentiel de ne pas se tromper de point de vue. »[1023] Face au constat sévère que nous venons de faire, nous devons nous rendre à l'évidence : vis-à-vis des autres humains tout d'abord (dans notre attitude colonialiste) puis des non-humains (dans notre destruction de la planète), nous autres, dualistes occidentaux, nous nous sommes trompés de point de vue, pire, nous n'avons rien vu. Il faut donc réapprendre à voir et passer à d'autres relations avec les vivants, et avec nous-mêmes :

« Combien de fois n'avons-nous rien vu de ce qui se tramait de vivant dans un lieu ? Probablement chaque jour. C'est notre héritage culturel, notre socialisation qui nous a faits ainsi, il y a des raisons et des causes à cela. Mais ce n'est pas une raison de ne pas se battre. Pas de reproches, mais une certaine tristesse à l'égard de cette cécité, de sa portée et de sa violence innocente. C'est un enjeu majeur que de réapprendre, comme société, à voir que le monde est peuplé d'entités autrement prodigieuses que ne le sont les collections de voitures et les galeries des musées. Et de reconnaître qu'elles exigent une transformation de nos manières de vivre et d'habiter en commun. »[1024]

Nous avons beaucoup à apprendre des traditions animistes, car leurs relations aux autres vivants sont plus riches que les nôtres. Les peuples animistes entretiennent un contact avec les non-humains, établissent des interactions, des relations de réciprocité et non d'égalité. Car il ne s'agit pas de poser un égalitarisme abstrait, mais d'exiger des *égards* pour les non-humains, ce que Morizot appelle « des égards ajustés »[1025]. Voilà ce que nous avons perdu et nié avec le dualisme moderne. L'homme a rendu irrationnels et infantiles les égards entre les humains et les non-humains. Quelle posture étrange de revendiquer une cosmologie qui considère qu'elle ne doit aucun égard envers le monde qui nous a faits ! Voilà pourquoi l'homme dualiste méprise l'écologie et considère comme irrationnels et infantiles les

[1022] Descola, 2010, p 167-168.
[1023] Première partie, p 53.
[1024] Morizot, 2020, p 15.
[1025] Ibid. p 279.

« écolos » qui revendiquent des égards pour ce qui est selon lui de la simple matière. Mais en se séparant de la nature, l'homme s'est séparé de lui-même. Il se sent double, constamment tiraillé par des sentiments contraires qui le déchirent. Entre l'Ange et la Bête, l'homme dualiste, aveuglé, semble courir à sa perte et à son autodestruction.

Une ébauche de solution pourrait venir de la philosophie :

> « Face au mirage du technocène, qui croit pouvoir nous terraformer le globe comme on malaxerait une boule de pâte à tarte ; face aux écocides, le regard fuyant ; face au réchauffement accéléré de cette mince couche d'air qui nous protège du cosmos et nous plonge désormais à sept milliards dans l'autocuiseur, soupape fermée, nous avons besoin, mieux que jamais, d'être philosophe. Et philosophe nietzschéen. C'est-à-dire de « nuire à la bêtise » actuelle, d'en finir avec la moraline, le messianisme des apocalypses, l'antispécisme de supermarché et les mirages du droit, ces empires prospères du réactif. Et d'armer, autant que faire se peut, une philosophie du vivant qui soit tout autant une politique du vivant et une praxis, qu'elle alimente. »[1026]

Il est donc nécessaire d'essayer de repenser la façon dont l'homme se sent double, de repenser la part de pensée rationnelle et de pensée mythique en lui. Il faut également repenser son rapport à la nature, en somme « sortir » du dualisme, dépasser les oppositions, vers un « nouvel humanisme » et une nouvelle définition du double.

[1026] Damasio Alain, postface de Morizot, 2020, p 310.

## II. Vers un double « hybride » : dépasser les clivages au profit du « processus » et de la « relation »

### 1. La nécessité d'un nouvel humanisme

Lorsque Maurice Leenhardt publie en 1947 *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, il a parfaitement compris le clivage de la pensée dualiste occidentale et les dégâts qu'elle peut causer, notamment sur les peuples premiers à structure holiste colonisés. Il réussit dans son œuvre - et c'est remarquable à cette époque-là - non seulement à ne pas « plaquer » une pensée dualiste sur la pensée kanak, mais à séparer son objet d'étude de lui-même et de la société à laquelle il appartient. Il se situe à bonne distance entre les deux, les Kanak et la société occidentale, de manière à adopter le bon point de vue. Leenhardt réussit à comprendre la pensée kanak car il ne se laisse pas effrayer par ce qui peut sembler contradictoire, il résiste à la tentation de le réduire à ce qui semble « logique » et à le « classer » selon l'un ou l'autre principe opposé. En ceci, il dépasse l'aporie des contradictions apparentes et entre dans une pensée véritablement complexe. Il saisit la nature profonde de l'homme mélanésien, fondamentalement double mais dans une pensée unitaire et fusionnelle avec le cosmos et la nature. C'est ce qui lui permettra d'affirmer que pensée mythique et pensée rationnelle ne sont pas deux états successifs dans l'histoire de l'humanité (successifs donc exclusifs, l'un, puis l'autre), mais concomitants. Ils sont « enchevêtrés, fondus, mêlées, indifférents et virtuels » :

> « Le mythe correspond à un mode de connaissance affective, parallèle à notre mode de connaissance objective, développé par la méthode. Et ces deux modes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ces deux structures sont voisines et se complètent. »[1027]

Ce qui va apparaître dans une société, c'est « l'élément structurel dominant »[1028], sans que cela implique la disparition du second élément. Dans le cas des Kanak, Leenhardt observe

[1027] Leenhardt, 1947, p 306, 307.
[1028] Ibid. p 296.

qu'au contact de l'école républicaine, la pensée kanak ne disparaît pas mais compose avec la pensée occidentale une nouvelle configuration : « autrement dit, il n'y a pas de passage de la pensée mythique à la pensée rationnelle par l'éducation et l'étude, et pas de rupture avec le passé. Entre elles de nouveaux équilibres s'établissent, différents aussi bien de ceux de l'Occidental que de ceux du primitif. »[1029] Une troisième voie s'esquisse, qui dépasse les contradictions et crée quelque chose de nouveau qui rééquilibre pensée mythique et rationnelle. Il s'agit de penser en termes de collaboration, de coexistence, de complémentarité et non plus d'opposition ou de contradiction. Car lorsque l'un des deux systèmes de pensée l'emporte sur l'autre, qu'il raisonne en termes d'exclusion, que « l'un de ces aspects peut l'emporter sur l'autre, au point de le recouvrir presque entièrement »[1030], alors la société bascule dans un système déséquilibré et aberrant. Lorsque Leenhardt écrit ces lignes après la seconde guerre mondiale, il pense à l'horreur du système concentrationnaire nazi comme une conséquence de l'utilisation exclusive de la pensée rationnelle : le système nazi développe une logique et une planification parfaites dans l'organisation des camps de concentration et d'extermination des Juifs et de tous les opposants au régime. Cette façon exclusive de penser selon l'un ou l'autre mode de pensée est appelée « primitivité » par Leenhardt :

> « Ainsi le caractère de la primitivité n'est pas dans le fait d'une prédominance mythique, mais dans celui de la prédominance absolue de l'un ou l'autre de ces modes (raison et mythe). Si, chez les Archaïques, ce fut la prédominance du mythe, chez les modernes ce peut être au contraire la prédominance de la rationalité qui a ramené, non à l'archaïsme authentique, mais à un ordre pire, celui d'une *barbarie nouvelle*[1031]. Rien n'est plus « logique » et donc plus rempli de rationalité que tels exposés lucides de Hitler ou les plans d'un totalitarisme absolu. »[1032]

De même que nous nous retrouvons confrontés brutalement à l'heure actuelle aux conséquences de notre trop brutale séparation d'avec la nature (nous avons pensé que nous avions le droit de la dominer et de l'envahir, ce qui conduit à sa destruction et à la nôtre), de même évacuer la mentalité mythique de notre imaginaire aboutit à des monstruosités : « le rêve de la raison produit des monstres » disait Goya.

C'est pourquoi Georges Gusdorf, lecteur et admirateur de Leenhardt, a appelé face à la montée toujours grandissante de l'aspect unilatéral de la pensée dualiste rationnelle à créer un « nouvel humanisme », notamment grâce à l'apport de l'ethnologie qui « s'intéresse à

[1029] Ibid. préface de Maria Isaura Pereira de Queiroz, p 30.
[1030] Leenhardt, Ibid. p 295.
[1031] Cf. là-dessus Mattéi, 1999, p. 231. C'est nous qui soulignons.
[1032] Leenhardt, 1953, p 83-110.

l'homme total, sans restriction de point de vue ».[1033] Leenhardt en a établi les fondements, mais le préjugé de la supériorité de la structure mentale de l'homme de l'Occident reste tenace. Le double clivé résiste. Peut-être faudrait-il prendre exemple, *mutatis mutandis*, sur l'Antiquité gréco-romaine, qui a été capable d'être « à deux têtes » et de faire coexister et collaborer mythe et rationalité ?

Comment recréer un occidental « à deux têtes », comme les « Grecs à deux têtes », qui ferait coexister et collaborer pensée mythique et pensée rationnelle ? C'est également ce nouvel humanisme que Lévi-Strauss appelait de ses vœux en 1979 :

> « On m'a souvent reproché d'être antihumaniste. Je ne crois pas que ce soit vrai. Ce contre quoi je me suis insurgé, et dont je ressens profondément la nocivité, c'est cette espèce d'humanisme dévergondé issu, d'une part, de la tradition judéo-chrétienne, et d'autre part, plus près de nous, de la Renaissance et du cartésianisme, qui fait de l'homme un maître, un seigneur absolu de la création.
>
> J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel. Puisque c'est, en quelque sorte, d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines d'autres catégories qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer entre espèces vivantes humaines et non humaines. Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'autodestruction.
>
> Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car, alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte *d'humilité principielle* : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même. »[1034]

L'œuvre d'Edgar Morin est emblématique de cette « nouvelle rationalité »[1035], à travers la notion de *complexité*. Déjà, Lévi-Strauss écrivait qu'un mythe est « un opérateur logique pour résoudre une contradiction. […] La pensée mythique procède de la prise de conscience

[1033] Gusdorf 1968, p 1812. – Gusdorf, 1984.
[1034] Lévi-Strauss, 1979, p 14. C'est nous qui soulignons.
[1035] Cf. aussi Wunenburger, 1990.

de certaines oppositions, et tend à leur médiation progressive. »[1036] De même, Mircea Eliade fonde l'originalité de ses avancées anthropologiques en écrivant : « Il n'y a pas de solution de continuité entre les polarités et les oppositions enregistrées au niveau de la matière, de la vie, de la psyché profonde, du langage et de l'organisation sociale – et le niveau des créations mythologiques et religieuses. »[1037]. » Mais c'est peut-être E. Morin qui nous livre la version la plus éclairante et novatrice de cette « nouvelle rationalité » de notre monde moderne, à travers la notion de complexité, lorsqu'il écrit, dès 1965 :

> « Le principe de synthèse n'éteint nullement le principe d'antagonisme. La synthèse absolue serait la mort. Il ne saurait y avoir dans le cosmos une possibilité d'unité annulatrice des antagonismes. Sur le plan anthropologique, cela signifie qu'il ne saurait y avoir un salut. La limitation et l'aliénation sont constitutives de la vie humaine. »[1038]

Ainsi, pour la nouvelle anthropologie de Morin, l'auto-éco-organisation opère l'union de la reliance et de l'autonomie : « La vie est l'union de l'union et de la séparation »[1039]. Ce qui unit et ce qui sépare naît en même temps[1040]. Selon Morin, ce qui caractérise l'homme « moderne », notre contemporain, c'est qu'il est un « homme péninsulaire » :

> « Ce qui meurt aujourd'hui, c'est une notion insulaire de l'homme, retranché de la nature et de sa propre nature. Ce qui doit mourir, c'est l'auto-idolâtrie de l'homme, s'admirant dans l'image pompière de sa propre rationalité. »[1041]

> « Nous sommes à la fois *dans* et *hors de* la nature. Nous sommes des êtres à la fois cosmiques, physiques, biologiques, culturels, cérébraux, spirituels…Nous sommes des enfants du cosmos, mais du fait de notre humanité même […], nous sommes devenus étrangers à ce cosmos dont nous sommes issus et qui nous demeure en même temps secrètement intime. […] Le fait même de considérer rationnellement et scientifiquement l'Univers nous en sépare. »[1042]

---

[1036] Cl. Lévi-Strauss, 1958, p. 248.
[1037] Eliade, 1968a, p. 64.
[1038] Morin, 1965, p. 34.
[1039] Morin, 2004, p. 31.
[1040] Cf. la « théorie des catastrophes » de René Thom, liant toute création de formes (morphogénèse) à une rupture de forme « catastrophe »). On peut donc lire genèse et désintégration *dans les mêmes processus*, et non en diachronie : l'ordre du monde s'édifie dans et par le déséquilibre.
[1041] Morin, 1973, p. 211.
[1042] Morin, 1999, p. 41. Sur cette base, on peut écrire, comme L. Scubla, « On comprendrait alors que les cosmologies modernes puissent ressembler aux mythes des sauvages [sic], non pas, ou pas seulement parce que la pensée scientifique utilise les mêmes mécanismes que la pensée sauvage […] mais parce qu'en décrivant fidèlement la genèse de la société, les sauvages [re-sic] auraient en quelque sorte indirectement décrit la genèse du monde. » (Scubla, 1998, p. 271-272.

Pour Morin, la seule issue est donc dans ce qu'il appelle une *solidarité complexe* : le sentiment d'être reliés. Il faudrait alors inventer une anthropologie sociale qui envisagerait l'humanité dans son unité anthropologique et dans ses diversités individuelles et culturelles. « Il faut établir une "Nouvelle Alliance" avec la Nature, selon les termes de Prigogine et Stengers[1043], tout en sachant que nous sommes à la fois les enfants du cosmos et ses orphelins, puisque nous en sommes distanciés par la culture et la conscience. »[1044]

De même, et dans cette lignée de pensée, pour Descola, dépasser l'opposition entre nature et culture sous-entend de mettre l'accent sur les relations entre les êtres les choses. Cette démarche ne nécessite pas la liquidation pure et simple du naturalisme. Pour reprendre une expression d'E. Morin, il faut devenir non le pilote, mais le copilote de la Terre[1045]

Peut-être serait-il temps de repenser notre rapport à la nature en (re)trouvant une inspiration partielle dans l'imaginaire des peuples premiers, en privilégiant une « écologie des relations » dont parle Descola ? En effet, ce dernier explique qu'il s'inscrit dans la continuité des travaux de Gregory Bateson, dont nous avons déjà parlé dans la première partie de cette étude. Bateson a mené une enquête ethnographique dans les années 1930 chez les Iatmul du Sepik en Nouvelle Guinée, où il a mis en évidence, à travers le rituel du *Naven*, le phénomène universel de la schismogenèse, c'est-à-dire l'importance des interactions dans les relations entre individus et notamment du renforcement des différenciations. Puis il s'est intéressé à la psychiatrie et à l'éthologie animale. Pour Descola, Bateson apparaît comme un pionnier dans l'étude, chez les humains et les non-humains, du comportement déterminé, chez l'individu, par les relations avec son environnement, et pas seulement par l'application du programme génétique de son organisme. Cette démarche est pour Descola la preuve qu'il faut concevoir l'écologie dans les relations et les interactions qui s'établissent entre humains et non-humains. Pourtant, Descola le précise, il ne s'agit pas de « liquider » le concept de nature créé par le dualisme :

> « Avec la notion de Nature, on avait en effet un outil remarquablement puissant, puisqu'il permettait de rassembler un grand nombre d'oppositions conceptuelles cardinales. C'est ce que voulait dire Heidegger quand il écrivait que la notion de nature était le socle du monde moderne : elle était pour lui la référence centrale à l'aune de laquelle étaient définis l'ensemble

[1043] Prigogine et Stengers, 1981.
[1044] Morin, 2004, p. 158.
[1045] Morin et Kern, 1993, p. 213.

des champs du savoir et des pratiques humaines : l'histoire, l'art, la société, la religion étaient en effet pensées par contraste avec la nature. Je suis d'accord pour dire que c'est à partir de cet outil que la pertinence des concepts modernes a été assise, et si on la fait disparaître, beaucoup des éléments de cette modernité vont se dissoudre. »[1046]

Descola propose ce qu'il appelle un « nouvel analogisme »[1047], c'est-à-dire un système où « l'intériorité ne serait plus conçue d'un bloc, comme la propriété distinctive d'un être absolument différent des autres.»[1048] Comme dans l'analogisme, l'intériorité serait « pluralisée », distribuée sur l'ensemble des choses, sur fond d'une physicalité universelle. Ainsi, l'intériorité humaine ne serait plus la seule à être valorisée, mais l'intériorité des non-humains serait considérée comme tout aussi honorable. Voilà qui ne remettrait pas en question la méthode scientifique fondée sur l'universalité des lois de la matière, mais qui étendrait le champ des possibles. Il s'agirait d'intégrer les non-humains dans notre conception sociopolitique. Pour Descola, un certain nombre de cultures, les Chinois et les Japonais notamment, sont capables d'articuler de manière complexe, c'est-à-dire sans les opposer analogisme (leur mode de pensée traditionnel) et naturalisme (le mode de pensée occidental) :

> « L'architecture de la cosmologie nouvelle conditionnait son mode d'emploi, mais ce mode d'emploi a fini par acquérir une autonomie si grande qu'on a pu l'employer avec succès hors de l'environnement ontologique pour lequel il était initialement destiné. Ainsi, des systèmes procéduraux, une fois coagulés dans des pratiques, dans un appareillage et dans des dispositifs métrologiques, voyageant un peu partout sans difficulté puisqu'ils portent en eux les conditions de leur efficacité opératoire : de la sorte, des chercheurs peuvent se trouver à l'aise dans une cosmologie analogiste ; en Chine par exemple, tout en publiant des articles dans *Nature*. »[1049]

Ce « nouvel analogisme » qui est donc un dépassement du naturalisme, implique également une évolution de la notion de « double », qui serait susceptible de dépasser le clivage, nous y reviendrons.

Dépasser le naturalisme revient donc à dépasser l'opposition entre nature et culture, humain et non-humain, tout en conservant les structures dualistes qui nous constituent.

[1046] Descola, 2014, p 300, 301.
[1047] Ibid. p 302.
[1048] Ibid.
[1049] Descola, 2011, p 99.

Baptiste Morizot rejoint Descola dans cette idée de dépassement des contraires. Selon lui, c'est un lourd héritage judéo-chrétien, composé d'anthropologie philosophique dualiste et de freudisme, qui tend à considérer l'animalité comme une bestialité intérieure que l'humain doit surmonter (on retrouve l'idée de double monstrueux et bestial, comme le Minotaure) pour atteindre l'état de « civilisé ». Il y a, selon Morizot, opposition de deux imaginaires, alors que « rien n'est moins juste : *le second n'est que le revers de l'autre*[1050], construit par réaction et opposition symétrique »[1051]. Il s'agit de « l'avers et [du] revers d'une *même* pièce[1052], dont le dehors est occulté, nié, interdit à la pensée elle-même. »[1053] Dès lors, sortir du dualisme, ce n'est pas se jeter dans son opposé, le holisme. De même sortir du Progrès n'implique pas de plonger dans le chaos, sortir du Civilisé ce n'est pas retourner au Sauvage. « C'est sortir de l'opposition *entre* les deux. »[1054]. Il s'agit de penser le monde de manière complexe et complémentaire :

> « L'enjeu est de fulgurer comme une lame de sabre entre les deux blocs des dualismes, pour déboucher de l'autre côté du monde qu'ils prétendent enclore, et voir ce qu'il y a derrière. […]
>
> Danser dans les cordes, pour esquiver le dualisme de l'animalité comme bestialité inférieure et comme pureté supérieure. Pour ouvrir un espace encore inexploré : celui des mondes à inventer une fois qu'on est passé de l'autre côté. »[1055]

Intégrer les non-humains comme « *d'autres manières d'être vivants* »[1056], c'est intégrer la complexité à la pensée dualiste, c'est accepter de s'aimer comme vivant en acceptant un destin commun avec le reste des vivants. Il s'agit, comme le souligne Morizot, d'un dessein éminemment politique : « il y a donc un effet politique dans la transformation de nos rapports avec l'animalité de l'humain ». Vivre en bonne intelligence avec son double animal, ne pas chercher à le soumettre, à le dominer, voire à le détruire revient à le penser à la fois comme différent et en même temps comme faisant partie de moi-même. Ici s'esquisse la figure d'un double hybride, qui intègre à la fois « l'un » et « l'autre »[1057], comme si l'androgyne de Platon se réunissait mais sans fusionner, dans ce qu'E. Morin appellerait une *dialogique*. Mais il

[1050] C'est nous qui soulignons.
[1051] Morizot, 2020, p 23.
[1052] C'est nous qui soulignons.
[1053] Ibid.
[1054] Ibid.
[1055] Ibid. p 24.
[1056] Ibid.
[1057] *Alter ego*, et non pas *ego alter* (« moi, je suis un autre »), pour reprendre une formule d'E. Morin.

s'agit aussi de vivre en bonne intelligence avec le vivant en dehors de nous, ce qui inclut là aussi de ne pas considérer la Nature comme « déficiente » ou dangereuse, mais de retrouver une « *confiance dans les dynamiques du vivant* »[1058]. Nous rejoignons ici l'écologie des relations de Descola : « vivre en commun dans un monde d'altérités »[1059], et la solidarité complexe de Morin.

## 2. Une nouvelle figure du double : croire aux fauves[1060] que nous sommes

Comment réaliser cette tâche si difficile qui consiste à cesser d'opposer raison analytique froide et sensibilité immersive prétendument libérée de la pensée ? Comment échapper au piège qui consisterait finalement à rester dans un dualisme hiérarchique qui se contenterait d'inverser la donne et de valoriser le minorisé contre le dominant ? Morizot le rappelle : « il faut penser en dehors de ce dualisme : non pas parier l'un contre l'autre, non pas valoriser une attitude soustraite de l'autre. »[1061] Il s'agit de « jouir des deux sensibilités », de privilégier un « tissage de toutes les puissances des sens et de la pensée »[1062], non pas opposer les doubles qui nous constituent, mais les associer, tisser une trame au moyen des deux modes de pensée. L'image du tissage est intéressante car les deux fils de couleurs différentes, s'ils constituent un même tissu, sont toujours visibles dans leurs différences. Il ne s'agit pas d'une fusion, mais d'une association créative et intelligente.

Pour Morizot, la nature nous donne des exemples de ce type d'associations : il faut regarder sérieusement le vivant, là réside la clé. Et tout commence par un impératif : changer notre regard et notre point de vue sur le vivant, cesser de mépriser ces autres manières d'être vivant en les évaluant à partir de nos valeurs érigées en normes. Cet impératif implique que nous soyons capables d'admettre l'existence du « temps du mythe » dont nous avons déjà parlé à propos des peuples holistes, car ce temps du mythe repose sur « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. »[1063] De nombreux peuples animistes continuent de nos jours à considérer que ce temps n'a pas complètement disparu, qu'il est toujours à la lisière du présent, prêt à surgir dès que l'on ne cherche plus à séparer humains et non humains.

---

[1058] Morizot, 2020, p 25.
[1059] Ibid. p 26.
[1060] Nous faisons référence ici au bouleversant ouvrage de Nastassja Martin, *Croire aux fauves* ; cf. Martin, 2019.
[1061] Morizot, 2020, p 143.
[1062] Ibid.
[1063] Lévi-Strauss et Eribon, 2001, p 193.

Nous comprenons à présent qu'une nouvelle définition du mythe est possible, un mythe qui serait la clé de la connivence retrouvée entre toutes les formes de vivant. Puisque notre monde trop rationnel a évacué toute forme de pensée mythique, il faut absolument songer à réhabiliter le mythe pour permettre à l'homme de demain de retrouver une place juste et équilibrée au sein du monde vivant. Au cours de ce travail, nous avons dégagé tout d'abord l'idée que le mythe des peuples premiers était spécifique de leur pensée holiste : non étiologique, oral (fondé sur la parole), mais avant tout vivant et vécu à travers des rites, des gestes et des pratiques : « le mythe est senti et vécu, avant d'être intelligé et formulé. Il est la parole, la figure, le geste qui circonscrit l'événement au cœur de l'homme, émotif comme un enfant, avant que d'être récit fixé ».[1064]Puis au cours de l'Antiquité, l'émergence de la pensée dualiste rationnelle a modifié la nature du mythe et l'a figé dans un récit, souvent étiologique, narratif, « un effort d'intellection pour expliquer les origines et asseoir les coutumes »[1065] À présent, nous souffrons de ce que Leenhardt a dénoncé, c'est-à-dire une domination exclusive de la pensée rationnelle aux dépens de la pensée mythique, exclusivité responsable d'une « barbarie nouvelle ». Si pensée mythique et pensée rationnelle ne s'opposent pas mais sont « deux modes complémentaires de la connaissance », ces deux pensées ne pourraient-elles pas à nouveau, sur le modèle des « Grecs à deux têtes », coexister et collaborer ? Si le mythe est indispensable pour définir l'individu, s'il apparaît comme le reflet de son aspect « double », ne pourrait-on pas le concevoir comme double lui aussi, un ensemble *bifrons*, à deux facettes complémentaires, l'une sentie et vécue, l'autre intellectuelle ?

Cette nouvelle conception du mythe permettrait de « passer de l'autre côté »[1066] vis-à-vis du vivant, de voir les animaux et les arbres sous leur vraie forme, « celle d'*aliens* familiers »[1067], en faisant justice enfin à leur altérité, sans renoncer pour autant à verbaliser cette démarche, à

« tailler un style ajusté pour parler d'eux, pour transcrire leur allure vitale par des mots - ce qu'ils ne feront pas. Et c'est en ce sens toujours un échec, on ne fait jamais justice, mais c'est pour cela qu'il faut palabrer sans fin, traduire et retraduire les intraduisibles, réessayer. Il faut arriver à parler d'eux avec le langage qu'on utilise pour parler de nous, pour montrer qu'ils ne sont pas de la matière physique, de la "Nature " ; mais en ployant ce langage de manière que leur étrangeté apparaisse. Il faudrait qu'on puisse lire ce texte de la même manière que s'il commençait par : "Vous venez d'atterrir sur une autre planète (c'est en fait la vôtre), et vous rencontrez une forme de vie inouïe, et vous voilà à faire de l'ethnographie extraterrestre : ils n'ont pas la parole argumentée, le

[1064] Leenhardt, 1947, p 303.
[1065] Ibid. p 306.
[1066] Morizot, 2020, p 145.
[1067] Ibid.

langage sémantique, les mêmes formes cognitives que vous, et il faut restituer que ce n'est pas une déficience, pas un manque". »[1068]

Ce changement de regard, Morizot l'appelle « diplomatie interespèces », « théorie des égards ajustés »[1069], « *approche inséparée du vivant* »[1070] :

> « une philosophie simultanément éco-évo-étho, c'est-à-dire sensible aux tissages horizontaux avec la communauté biotique tout autour (écologie dénaturisée[1071]), sensible aux tramages verticaux avec la manne des ancestralités plongeant dans l'immémorial (évolution démécanisée[1072]), et attentive au pouvoir du vivant d'ouvrir des dimensions de l'être : l'espace pour des formes d'existence inventives (éthologie philosophique enrichie[1073]). »[1074]

Pour reprendre la très belle image poétique de René Char (dans « La fontaine narrative » cette formule pourrait très bien constituer une nouvelle définition du mythe.), les hommes doivent accepter d'être « adoptés par l'ouvert, poncés par l'invisible », c'est-à-dire de « cohabiter avec [leurs] fauves »[1075], pour reprendre une expression de Morizot. Nous retrouvons l'idée du double animal, dangereux et incontrôlable selon la tradition dualiste. Mais, à présent, il s'agit de le faire cohabiter avec l'autre double qui nous constitue, et non pas de le dominer ou de le détruire. Morizot nous rappelle que cette vision clivée du double dualiste remonte à une tradition philosophique ancienne : c'est l'histoire de la morale occidentale, inspirée de la tradition grecque et du judéo-christianisme qui figure notre vie intérieure sous forme animale. Les pulsions sont représentées comme des fauves, la docilité est emblématisée par les animaux domestiques, le courage par un un lion, la voracité par un porc... De manière générale, l'animal est associé à des valeurs négatives ou méprisables. L'homme est lui-même dédoublé, comme nous l'avons dit : celui qui veut céder aux pulsions et celui qui veut « tenir » face à elles. La morale consiste à suivre l'exemple rationnel et non animal. Chez Platon par exemple, dans le *Phèdre*, la raison est figurée comme un cocher qui

[1068] Morizot, 2020, p 145.
[1069] Ibid.
[1070] Ibid. p 147.
[1071] « L'écologie dénaturisée est ouverte aux dimensions politiques des relations interespèces », ibid.
[1072] « L'évolution démécanisée travaille sur les sédimentations d'ascendances disponibles et la réserve exaptatique qui rend possibles des relations nouvelles », ibid.
[1073] « L'éthologie enrichie est une éthologie du « voir comme » construite sur l'analogie perspectiviste comme méthode. Elle accueille la dimension biosémiotique des communications et des conventions, des accords, des mœurs et des coutumes des vivants. », ibid.
[1074] Ibid.
[1075] Ibid. p 175.

conduit un char ailé, constitué du cheval de la passion noble et du cheval de la passion concupiscente. L'âme rationnelle doit dominer et contrôler les chevaux des passions.

Si l'on envisage de « sortir du dualisme », de « regarder de l'autre côté », il faut sortir de ce rapport de domination et repenser l'animal, afin de pouvoir se repenser soi-même. Cette conception du soi dédoublée en deux régions qui luttent pour le pouvoir, est, nous l'avons dit, posée par Platon comme nécessaire à toute éthique. Elle se révèle une entreprise de libération du moi de ce qui est le moins authentiquement moi, c'est-à-dire, libération de l'esclavage des passions et domination de la raison. Parfois les rôles s'inversent : dans l'Antiquité, la raison est valorisée et doit être la maîtresse des passions. Pendant la période romantique, au contraire, le règne de la raison est dévalorisé et critiqué, et les passions sont mises sur le devant de la scène. Pourtant la relation reste la même : dominer, asservir. C'est la *relation*, selon Spinoza, qui est toxique, et qu'il faut repenser.

Spinoza est, dans la période marquée par la pensée dualiste, un des rares philosophes à avoir compris ce problème de relation :

> « On peut relire *l'Ethique*, le chef-d'œuvre de Spinoza, comme une tentative d'en finir avec ce rapport intériorisé de domination de soi par soi, où vivre consiste à s'opprimer. Pour cela, Spinoza invente une autre carte de la vie intérieure, où les passions ne sont pas des bêtes irrationnelles, dépendantes et indociles, mais des animaux sauvages *autonomes*[1076] en nous, qu'il faut influencer, orienter, amadouer. Et ce pour favoriser les joies qui émancipent, au détriment des tristesses qui rendent impuissant. »[1077]

Spinoza nous propose un outil essentiel pour repenser notre rapport au vivant et à nous-mêmes. Nos doubles ne doivent pas lutter mais cohabiter en bonne intelligence. Et surtout il nous offre, si nous nous égarons sur le chemin de la « diplomatie éthique », un moyen de nous en rendre compte : je dois comprendre mes désirs (mes fauves), tous mes désirs (sans jugement) et veiller à ce que leur équilibre m'apporte de la joie. Spinoza propose de substituer l'articulation à l'opposition. L'individu cesse d'être un champ de bataille entre ses doubles. Il cesse par la même occasion d'alterner entre un sentiment de souffrance (quand les passions dominent) et un sentiment de frustration (quand la raison domine). Cette opposition entre raison et passions recoupe également l'opposition corps/esprit, dans la même relation mortifère : pour élever mon esprit, je dois dominer, voire maltraiter mon corps. Spinoza déplace le problème, en dépassant l'opposition. Pour lui, ce qui diminue la puissance de mon

[1076] C'est nous qui soulignons.
[1077] Ibid. p 180.

esprit n'augmente pas, à l'inverse, la puissance de mon corps, les deux sont liés et leurs puissances s'articulent. Donc ce qui augmente la puissance du corps augmente aussi la puissance de penser. Les doubles ne s'opposent donc plus, mais cohabitent et coopèrent, dans le but d'amener l'individu vers la joie. Dès lors, la problématique éthique n'émerge plus du clivage entre deux parties de l'âme (le double bestial passionnel et le double raisonnable) mais entre deux types de désirs : la joie et la tristesse. Ces dernières cessent d'être des parties du soi qui le divisent en deux, mais des affects transitoires qui investissent chaque fois *tout* l'individu au lieu de le scinder. Dès lors, joie et tristesse ne s'opposent plus mais se substituent l'une à l'autre. Je suis alternativement dans un processus, dans une trajectoire de puissance qui monte vers la joie, ou une trajectoire de tristesse qui descend vers l'impuissance.

> « Il y a donc bien encore deux instances, mais *ce n'est plus un dualisme*, car ces deux instances sont deux trajectoires possibles, mais mutuellement exclusives, que peut prendre un moi désormais unifié, sous le nom de Conatus, ou Désir. »[1078]

De cette idée de deux trajectoires possibles, exclusives et unifiées, nous pouvons faire naître une nouvelle conception du double, hybride, qui dépasse le clivage au nom du processus et de la relation, un double *bifrons*, comme Janus, dont on ne peut voir qu'un visage à la fois, successivement.

Spinoza part de l'intuition que la nature humaine est faite de désir, et que ce désir est une puissance et non un manque, un désir qui nous permet de persévérer dans l'existence[1079]. En cela, il s'oppose à une longue tradition qui donne le désir comme une passion qui nous détourne de la raison. Si on cherche à dominer ses passions et son désir, alors automatiquement, on diminue notre force vitale et on se perd dans une relation autodestructrice et mortifère avec nous-mêmes. Pour devenir sage et vertueux selon Spinoza, il faut intensifier les désirs joyeux, vertueux et sages au détriment des désirs tristes et morbides qui diminuent notre puissance. Car la nature humaine n'est pas scindée en deux, elle n'est que désir, tour à tour désir sage, puis désir triste. Chaque double désirant doit entretenir une relation « diplomatique » avec l'autre, c'est-à-dire sans établir de relation de force. Le double désirant sage doit cohabiter avec le double désirant « sauvage », c'est-à-dire vivant avec sa logique propre. Comme dans notre relation aux non-humains avec qui nous vivons en interdépendance, la vitalité de nos désirs vertueux dépend de la vitalité de nos désirs

[1078]Morizot, 2020, p 183.
[1079] « Le désir est l'essence de l'homme. », Spinoza, *Ethique*, Partie III, « Définition des sentiments », I.

sauvages. Il faut donc les comprendre, les amadouer, les influencer, rentrer dans une relation « diplomatique » avec eux (« Patience, mon cœur », disait déjà Ulysse.)

Pour illustrer cette nouvelle conception du double hybride, nous nous appuierons sur un conte amérindien cherokee, où chaque double est incarné par un loup : un blanc noble et joyeux (le double désirant sage) et un noir, arrogant et bas (le double désirant triste).

> « En tout humain, il y a deux loups, dit le vieux sachem.
>
> Un noir et un blanc.
>
> Le noir est sûr de son dû, effrayé de tout, donc colérique, plein de ressentiment, égoïste et cupide, parce qu'il n'a plus rien à donner.
>
> Le blanc est fort et tranquille, lucide et juste, disponible, donc généreux, car il est assez solide pour ne pas se sentir agressé par les événements.
>
> Un enfant qui écoute l'histoire lui demande :
>
> « Mais lequel des deux suis-je, alors ?
>
> Celui que tu nourris. »[1080]

Contrairement à la philosophie platonicienne qui conçoit la relation entre les doubles du moi comme une lutte pour la domination, le conte cheyenne pense le moi comme constitué d'animaux sauvages, autonomes et vifs qu'il faut *nourrir*. Spinoza nous engage à plutôt nourrir certains désirs mais sans vouloir détruire les autres, favoriser les désirs qui augmentent la puissance d'agir et de penser pour soi et les autres. Pour Deleuze[1081], *l'Ethique* de Spinoza se distingue de toutes les autres morales, car elle nous incite à comprendre plutôt qu'à obéir, elle privilégie le diplomate au cocher platonicien. Il faut donc connaître et comprendre les fauves en soi, aller au fond de ses passions tristes, ne pas les refouler ou les combattre, mais les apprivoiser, les accepter comme elles sont. Pour Morizot, c'est « une éthologie de soi, de la vie animale en soi »[1082], il faut connaître son double désirant triste, connaître son fauve. Lorsqu'on se sent envahi par son loup noir, l'éthique diplomatique spinoziste incite le moi à exalter un désir joyeux et concurrent (le loup blanc) pendant le bref laps de temps où l'on se sent submergé par le loup noir, sans effort surhumain ni brimade. Ainsi le premier désir n'est pas brimé, il est juste *oublié*. On ne peut faire taire un désir que par un désir plus fort encore. Connaître son loup blanc et son loup noir, c'est savoir comment, quand et quoi faire pour

[1080] Morizot, 2020, p 188.
[1081] Deleuze, 2003, chapitre 2. « Deleuze disait déjà de l'*Ethique* qu'elle était une « éthologie », une science du comportement des choses, une méthode pour apprendre à se comporter envers les êtres, en respectant les rapports de composition et de décomposition qu'ils entretiennent avec nous : un art d'organiser les rencontres de l'existence. », Morizot, 2020, p 191, 192.
[1082] Ibid. p 190.

ruser avec ses désirs. Parfois, il est nécessaire, et même indispensable de nourrir son double-loup noir, en le laissant s'exprimer, pour ensuite permettre au double-loup blanc de se substituer à lui afin de renforcer le sentiment de force et de puissance en soi. Il est très important de ne pas brimer les désirs tristes, mais de renforcer les désirs joyeux, afin que leur trajectoire ascendante nous pousse vers la force et vers les autres. Pour cela, le moi doit avoir soin de mettre en place de petits dispositifs capables de faire spontanément émerger les désirs joyeux et de faire perdre toute vitalité aux désirs tristes. Ces dispositifs sont tournés vers l'organisation de rencontres. Dans une tradition spinoziste et deleuzienne, Morizot appelle « mésoéthique »

> « un rapport diplomatique à soi qui consiste à infléchir sa vie intérieure, sans la commander, simplement en transformant le milieu de vie, de manière à influencer les désirs en prenant *des plis*[1083], c'est-à-dire en incorporant des secondes natures vouées à l'augmentation de la puissance d'agir et de penser de soi, et donc des autres (c'est la belle déduction de Spinoza sur la diffusion causale de la joie comme de la tristesse).[1084] »

Morizot propose l'écriture et la lecture comme exercices spirituels mésoéthiques, pour nourrir son double-loup blanc au détriment du double loup-noir. Il prône une « permaculture de soi », qui « repose sur une compréhension de l'écologie des passions, une canalisation, une irrigation et une potentialisation des désirs. « "Je" suis une forêt-jardin permacole, là où les morales classiques voulaient que je sois un impeccable jardin à la française, là où le romantisme me fantasmait en jardin à l'anglaise, et là où la morale néo-libérale exige que je sois une parcelle de monoculture à haut rendement »[1085] La morale classique a pris l'animal comme modèle des passions et s'est trompée sur l'animal, car la folie démesurée n'est pas la norme du non-humain. L'éthique diplomatique n'est pas une apologie du laisser-aller ou un retour au mythe du bon sauvage. Au contraire, elle exige une très bonne connaissance du vivant qui se substitue à l'exigence de domination. Comprendre plutôt qu'asservir. Pour Spinoza, il n'y a pas de puissance de la raison, mais des désirs plus raisonnables que d'autres, et la conscience lucide que nous ne pouvons pas contrôler nos passions, mais que nous devons nous y adapter. La raison doit donc être un désir et sa pratique une grande joie, afin de pouvoir influencer l'action. Elle doit être la main qui nourrit le double-loup blanc. Il ne faut

[1083] C'est nous qui soulignons. Deleuze prône la « désindividualisation » par la multiplication, dont le pli est l'image. On retrouve l'idée de processus et de relation, le pli étant le lien entre les monades dans la philosophie de Leibniz. Ici, « Je » n'est pas un autre, « Je » *devient* un autre indéfiniment. Voir Deleuze,1988.
[1084]Morizot, 2020, p 194.
[1085] Ibid. p 195.

pas tenter de résoudre frontalement nos problèmes, par l'intelligence ou la volonté, il faut créer une manière de vivre telle que le problème perde tout sens. Cette démarche a pour but de me rendre heureux, car pour Spinoza, je suis une force qui s'efforce de persévérer dans son être, d'augmenter sa puissance d'agir et de penser, ce qu'il appelle un « *conatus* » bien vivant. Naturellement, je préfère la santé à la maladie, la nourriture au poison. La raison doit être pour moi un guide intelligent qui me pousse à aller vers la joie, vers la force, vers la vie.

> « Les bonnes habitudes permettent d'envisager les passions comme seules puissances à chevaucher-mais ces équitations « éthologiques » où cavalier et monture *s'hybrident*[1086], extensions l'un de l'autre, partenaires attentionnés en joyeuse négociation. »[1087]

Cette image illustre parfaitement l'idée du double hybride : l'éthique n'est plus la volonté du double-cavalier de domestiquer le double-monture, mais la cohabitation joyeuse entre les deux, leur hybridation, c'est-à-dire un art de vivre en bonne intelligence avec ce qui, en nous (et hors de nous) ne veut pas être domestiqué. Pour nous, propriétaire de ce double hybride, il s'agit d'une certaine manière d'accepter d'être l'animal que nous sommes. On remarquera qu'un neuroscientifique comme Antonio Damasio[1088] arrive, aujourd'hui, à des conclusions très proches de celle de Spinoza, par exemple lorsque A. Damasio, constatant que les sentiments sont des hybrides, qui tiennent autant du corps que de l'esprit, écrit : « Cette condition hybride pourrait aider à comprendre pourquoi y a une distinction profonde, mais pas d'opposition, entre sentiment et raison, pourquoi nous sommes des créatures sensibles douées de pensée et des créatures pensantes douées de sentiments. »[1089]

[1086] C'est nous qui soulignons.
[1087] Morizot, 2020, p 202.
[1088] Auteur de *Spinoza avait raison …*
[1089] Damasio Antonio, 2021, p. 16. Cf. aussi Wunenburger, 1990, et (avec quelques réserves) Maffesoli, 1996.

### 3. Le chaman et le diplomate

Comment passer d'un double clivé à un double hybride, dans un monde gangrené par les excès et les apories d'un dualisme exclusif ? Comment tracer un chemin et se mettre au service de la relation ? Existe-t-il une voie diplomatique pour cohabiter malgré les intérêts contradictoires ? Comment dépasser les antagonismes et intégrer une pensée de la complexité de manière concrète ? Existe-t-il un exemple, une personne qui aurait réussi cette expérience et pourrait ouvrir une nouvelle voie ?

La vie d'un homme semble apporter une réponse à ces questions, comme un exemple réussi qui nous ouvrirait le champ des possibles : Nelson Mandela.

> « Il a tenté de réconcilier tout un pays héritant des plus violentes spoliations et dominations, par l'idée fondatrice de sa Commission de la vérité et de la réconciliation : ne pas travailler pour un camp contre l'autre, mais au service de la relation, du bien de la relation - puisqu'il faut bien vivre ensemble. »

Mandela a réussi à dépasser le dualisme le plus difficile, une des relations de domination les plus violentes, la plus historiquement chargée, la domination du peuple blanc asservissant le peuple noir sur fond de colonialisme, il a réussi « à danser sur les cordes ». Dans ses commissions fondées sur la libération de la parole et l'expression de la vérité, et non sur la punition, un vrai travail de résilience, de prise de conscience et de pardon a pu se faire. Il a centré l'identité de chacun des individus sur ses relations avec les autres humains de la communauté. Mandela a réussi à adopter une position de retrait, ce que Morizot appelle la « diplomatie des interdépendances » :

> « On est en position diplomatique effective lorsqu'on se sent intérieurement, moralement, légèrement traître envers tout le monde. Le chemin le plus clair est le trouble. Il n'y a pas le confort du purisme, celui d'avoir choisi son camp contre un système ou un autre, une idéologie ou une autre. Il faut, c'est étrange, se maintenir volontairement dans le sentiment léger mais latent d'être un traître à tous, à force de ne pas choisir un camp contre l'autre. Trancher fermement *pour* l'ambivalence, se maintenir dans l'incertitude, dans la pluralité des points de

vue contradictoires, pour chercher des solutions plus saines et plus vivables au service des relations d'interdépendance. »[1090]

Mandela est passé « par-delà le bien et le mal », par-delà sa propre volonté de vengeance, malgré les longues années de prison (vingt-sept années), la torture, les humiliations, il a choisi de n'être pour aucun camp et contre aucun autre, mais de se positionner en retrait, *pour* la paix, la réconciliation et la volonté de vivre ensemble, Blancs et Noirs. Parce qu'il se situe avant tout dans le tissu d'un peuple sud-africain qu'il conçoit comme un ensemble, et non comme deux camps séparés, et bien qu'issu lui-même de l'un des deux camps, sa position « diplomatique » lui intime de ne pas choisir. Et son entreprise est une réussite, même s'il a pu être perçu comme un traître à son camp par un certain nombre de personnes qui n'ont pas compris sa démarche « à deux têtes ». Un autre grand homme, un Kanak, Jean-Marie Tjibaou, dans le même genre de contexte, en Nouvelle Calédonie, avait adopté la même démarche diplomatique. Mais, considéré comme un traître par son propre camp parce qu'il œuvrait pour la paix, il mourra assassiné.

Mandela, comme Tjibaou[1091], est un être « hybride », issu d'une famille royale Thembu, de l'ethnie Xhosa. Son éducation fut à la fois africaine traditionnelle et européenne. Il fut initié à seize ans, selon le rituel thembu. Il fit des études de droit à l'université et devint un des premiers avocats noirs de Johannesburg. Il adhérait à l'éthique et à la philosophie traditionnelle africaine de *l'Ubuntu*, un mot de la langue *bantoue* qui signifie que tous les humains sont liés entre eux, comme un tissu organique, parce qu'ils sont humains :

« Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous »[1092].

Ce concept implique fraternité, compassion, respect, partage, communauté, désintéressement, égalité. Cette idée servit de boussole politique à Mandela et permit la fin de l'Apartheid en Afrique du sud.

Nous pouvons constater beaucoup de traits communs entre l'éthique de *l'Ubuntu* et l'éthique spinozienne de la diplomatie des interdépendances. *L'Ubuntu* est une définition rigoureuse et presque parfaite de l'éco-évolution : du monde vivant. Une même idée d'un individu animé de doubles hybrides les habite, doubles qui cohabitent dans une volonté de

[1090] Morizot, 2020, p 241.
[1091] Tjibaou est lui-même « hybride », issu d'une double culture : kanak de Hienghène, élevé par des missionnaires chrétiens, diplômé de Sciences Politiques après un passage au séminaire.
[1092] Ibid. p 272.

relation et non d'opposition. Ce souci de soi comme souci des interdépendances, c'est un *ubuntu* élargi au-delà de l'humain.

Le diplomate, en bon médiateur, doit créer une logique du « entre », trouver de nouvelles options :

> « Il en est peu qui possèdent cette double particularité logique de provenir d'un camp, tout en pouvant structurellement se mettre au service de la relation. À ma connaissance, seuls le chaman et le diplomate ont cet étrange et fascinant statut (le premier est plus difficile à activer depuis notre héritage) ».[1093]

Ce diplomate pourrait prendre selon Morizot l'allure du *Janus bifrons* : « un de ses deux visages est tourné vers les autres vivants pour envisager une diplomatie avec eux (il pratique sa diplomatie directement avec les vivants, pas entre nous à leur propos). Son second visage est tourné vers les réseaux d'institutions, vers les humains, pour se faire porte-parole non des loups, ou des brebis, mais des interdépendances. »[1094]

Ce double hybride, ce Janus bifrons, « à deux têtes », une tête mythique et une tête rationnelle, mais toutes les deux désirantes, permettra-t-il peut-être de réussir des tissages d'interdépendances qui rendront possibles des relations plus respectueuses et plus épanouies avec le vivant, et une vision plus complexe du monde ?

**Figure 177 : Janus bifrons, Musée du Vatican, Rome.**



Source :https://fr.wikipedia.org/wiki/Janus_(mythologie)#/media/Fichier:Janus-Vatican.JPG

[1093]Morizot, 2020, p 251.
[1094] Ibid. p 254.

Nous terminerons par cette anecdote, rapportée par Leenhardt et qui constitue selon nous, la synthèse parfaite des différents éléments évoqués au cours de cette étude : le fils de Mindia, l'homme double hybride, réalisant par le truchement de la parole, la juxtaposition harmonieuse de sa culture kanak holiste traditionnelle et de la culture occidentale moderne dualiste dans laquelle il a été élevé, sur fond de première guerre mondiale et d'Antiquité :

« C'était en 1915. La France espérait un geste de ses colonies. Les Canaques réputés sauvages et inassimilables donneraient-ils des soldats ? L'expérience n'avait jamais été tentée. Dans les villages la masse hésitait. Alors Mindia, le vieux chef, réunit son peuple. Il grimpe sur un socle de pierre t appuie le bras contre un mât. Il rassemble son souffle et clame, sans reprendre haleine, sur le ton d'autrefois :

« Mon peuple se répand, ébranle, disloque, effrite et brise, envoie tourbillonner en l'air, ou stupéfie la vie, comme l'euphorbe dans les trous d'eau. L'adversaire se cache au ras du sol, il est balayé comme une flamme au vent.

« Quant à l'ennemi, (ici il nomma les Allemands et actualisait son discours),

« Si de chez lui, quelque mâle intervient, glisse sous les racines des paroles secrètes et brise les fils d'araignée qui soutiennent le pays…

« Alors, haranguez à votre tour, appelez les forts, courez, et en pleine unité d'action, sans écart entre vos ailes, allez, incendiez, poursuivez le fuyard, piétinez-le… »

Tout cela dit avec une profusion de noms propres, noms de clans, souvenirs de guerre, et tout le vocabulaire ancien qui a ses résonances au cœur du Mélanésien. La parole est jetée, non comme un flot d'orateur, mais comme la matière des générations gardées au sein du grand fils. Alors elle ébranle les masses, les femmes veulent que les hommes soient des héros, et les hommes s'engagent. Le premier bataillon de tirailleurs du Pacifique fut ainsi formé.

Mais des antipodes à la France, la route est longue. Les sévérités de l'hiver, l'inactivité des camps, les maladies lassent les cœurs. Les Calédoniens éprouvaient qu'il leur fallait reprendre courage. Alors ils se tournent vers le grand fils, le fils de Mindia, engagé avec eux.

Harangue-nous comme le vieux chef.

Le jeune homme a été au collège de Nouméa. Il ne sait rien des valeurs du terroir. Humilié de son ignorance, il écrit à son père :

Envoie ton discours.

Le discours, non sans peine de transcription, parvint en France. Et le fils de Mindia, délaissant toute vanité d'évolué, s'entoure de Canaques experts, et quelque part, au milieu des ruines romaines de Fréjus, il se met à l'école des anciens Mélanésiens. Un jour, il monte sur une échelle et harangue.

"La parole du grand fils a fait notre vaillance", disait plus tard un tirailleur vantant les fastes du bataillon à Soissons, en 1918. »[1095]

[1095] Leenhardt, 1947, p 199.

# Index nominum


A
Aristote, 3, 15, 41, 403, 405, 418, 419, 420, 425, 453, 477, 479
B
Bettini, 447, 448
Boulogne, 442, 525
Brisson, 9, 440, 525
Brun, 357, 359, 372, 525
C
Cortazar, 49, 50, 51, 52, 306, 526
Couloubaritsis, 17, 18, 19, 185
D
Damasio Alain, 496, 499
Damasio Antonio, 526
Dasen, 383, 384, 388, 393, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 422, 423, 433, 439, 442, 443, 445, 446
Deleuze, 512, 513, 526
Descola, 3, 8, 12, 13, 14, 45, 46, 48, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 74, 75, 81, 90, 91, 150, 151, 163, 164, 232, 233, 234, 236, 240, 246, 247, 259, 260, 322, 337, 345, 440, 493, 494, 496, 497, 498, 504, 505, 506, 507, 527
Detienne, 17, 22, 347, 354, 355, 356, 369, 424
Dodds, 352, 357, 360, 386, 387, 388, 527
Dumézil, 33, 351, 417, 426, 427, 440, 527
Dupont, 21, 22, 23, 24, 347
Durand, 8, 14, 16, 17, 19, 24, 25, 26, 28, 36, 43, 185, 310, 451, 452, 456
E
Eliade, 18, 25, 91, 95, 191, 261, 262, 282, 324, 339, 340, 350, 351, 352, 353, 357, 362, 389, 392, 462, 468, 471, 503, 527
F
Fontenelle, 11, 12, 15
Foucault, 478
Frazer, 238
G
Gernet, 8, 9, 10, 22, 309, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 330, 335, 347, 356, 357, 360, 365, 370, 527, 528
Girard, 391, 439, 444, 455, 528
Gusdorf, 54, 367, 491, 501, 502, 528
H
Horace, 23, 418, 428, 430, 449, 450
J
Jardé, 40
Jourde, 29, 50, 51
Juillerat, 95, 106, 107, 124, 219, 222, 224, 268, 269, 470, 529
Jung, 17, 43, 308, 344, 529
L
Leenhardt, 11, 16, 18, 20, 40, 41, 53, 54, 55, 56, 57, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 103, 154, 158, 159, 160, 167, 190, 219, 233, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 259, 292, 293, 294, 296, 298, 300,343, 344, 370, 371, 468, 469, 494, 496, 500, 501, 502, 508, 518, 519, 529, 530
Lepage, 30, 31, 32, 37
Létoublon, 20, 21, 22, 347, 530
Lévêque, 326, 327, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 359, 530
Lévi-Strauss, 2, 8, 12, 15, 37, 41, 56, 105, 106, 164, 239, 240, 241, 246, 502, 503, 507, 530, 533
Lévy-Bruhl, 73, 74, 77, 93, 94, 525, 530
M
Malinowski, 73, 92, 93, 94, 98, 99, 219, 531
Mandela, 515, 516
Mauss, 9, 60, 73
Mayele Ilo, 10, 12, 16, 35, 36
Meurant, 32, 34, 410, 437, 438, 439, 444, 531
Moreau, 313, 314, 320, 532
Morin, 4, 43, 46, 489, 502, 503, 504, 507, 532, 533
Morizot, 492, 496, 498, 499, 506, 507, 508, 509, 512, 513, 515, 516, 517, 532
Musset, 30
O
Ovide, 374, 376, 377, 378, 381, 383, 390, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 433,

434, 435, 436, 438, 441, 445, 461, 464, 473, 474, 481, 483, 527
P
Platon, 15, 22, 29, 38, 41, 45, 345, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 391, 403, 405, 409, 421, 426, 447, 449, 478, 491, 507, 510
Prigogine, 504, 533
Properce, 41, 370, 428, 435
Pythagore, 358, 359, 372, 376, 405, 465
R
Rudhardt, 43, 367, 533
S
Spinoza, 510, 511, 512, 513, 514, 526
T
Testard, 56, 340, 534
Thomas, 25, 27, 341, 396, 426, 437, 453, 531, 534
Tjibaou, 87, 89, 153, 155, 156, 158, 160, 166, 516, 534
V
Van Gennep, 191, 200, 534
Vendryes, 370, 371, 372, 373, 535
Vernant, 8, 9, 10, 41, 42, 313, 356, 362, 370, 381, 396, 397, 398, 535
Veyne, 42, 375, 393, 467, 535
Virgile, 42, 72, 340, 374, 375, 376, 377, 381, 395, 404, 426, 427, 428, 432, 446, 448, 454, 455, 456, 457, 458, 461, 464, 465, 466, 467, 471, 472, 477, 531, 532, 534
W
Wunenburger, 502, 514, 535
Z
Zazzo, 28, 35, 37

# Index rerum (thèmes symboliques)


A
abeilles, 412, 458, 459
Abelam, 69, 71, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 198, 272, 281, 528, 531
Aborigènes, 6, 56, 247, 337, 339, 340, 352, 377, 496
Arbre, 459, 460
*artefact*, 432, 435, 443, 445, 447, 448, 455
Asmat, 5, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 139, 199, 204, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 256, 262, 287, 288, 389, 533
Axolotl, 49, 50, 53, 306, 526
B
Bao, 250
*bifrons*, 395, 426, 508, 511, 517
Bouclier, 110, 113, 116, 340, 457
C
calanque, 457
Chasse aux têtes, 530
christianisme, 45, 60, 232, 365, 366, 367, 382, 509
Couple, 408
Crâne, 254, 384
D
Double, 478
E
Er, 360, 362
F
Filet, 132
G
*genius*, 316, 449, 450, 477
H
hermaphrodite, 274
Hermès, 187, 188, 189, 335, 426, 429, 436, 441, 453, 478, 531
I
Igname, 158
Indo-Européens, 312, 351, 380, 440
Initiation, 313, 528, 532
J
Jumeaux, 383, 384, 393, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 423, 526, 530
K
Kamo, 40, 73, 81, 241, 500, 530
L
*logos*, 19, 355, 357, 358, 359, 360, 362
M
Masque, 272, 273, 274, 275, 282, 291, 293, 295, 317, 333, 398, 399, 400, 529, 534
Mythe, 14, 85, 90, 105, 528, 532, 535
N
Naven, 48, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 121, 124, 282, 313, 315, 504, 528, 529
Nouvelle Calédonie, 11, 18, 60, 154, 242, 249, 266, 292, 317, 345, 516, 528, 531
O
Oiseau, 199
*Omphalos*, 329
P
Papouasie, 5, 6, 48, 57, 62, 64, 66, 88, 100, 151, 160, 162, 172, 175, 178, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 221, 223, 224, 226, 227, 233, 251, 252, 253, 256, 257, 262, 264, 267, 268, 270, 272, 278, 318, 334, 339, 401, 470, 529, 533
*Parva Troia*, 461
Personne, 122, 173, 174, 175, 219, 375, 529
*Phédon*, 364
Picus, 377, 378, 380, 411, 428, 439
Présocratiques, 357, 359, 525
Pyrame et Thisbé, 377, 446, 481
R
*République*, 41, 360, 361, 362, 363, 364, 370, 421, 422, 444, 447
Rêve, 247
Rhombe, 334
S
Sépik, 5, 64, 66, 71, 72, 100, 117, 118, 120, 160, 164, 192, 196, 198, 252, 254, 271, 274, 276, 281, 283, 384, 398, 399, 400, 401, 529, 531
T
Temps, 33
*Timée*, 363
U
*Ubuntu*, 516
Y
Yipwon, 117, 118, 119, 120, 206, 248

# Index des principaux personnages mythologiques


A
Apollon, 33, 38, 323, 324, 328, 329, 347, 359, 362, 363, 364, 365, 395, 404, 407, 408, 415, 420, 424, 426, 429, 432, 436, 441, 447, 453, 460, 474, 475, 484, 527
Artémis, 33, 324, 336, 397, 407, 408, 415, 420, 424, 429, 435, 441, 442
Asklépios, 388
D
Déméter, 41, 320, 344, 346, 348, 436, 437
Dionysos, 188, 191, 312, 314, 321, 324, 325, 326, 335, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 404, 407, 426, 429, 438, 442, 453, 471, 527, 528
E
Eurydice, 357, 462, 463, 464, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 491
G
Gorgone, 45, 316, 396, 397, 398, 399, 401
J
Janus, 66, 70, 188, 189, 395, 426, 427, 438, 511, 517, 526
M
Méduse, 396, 399, 400
Minotaure, 451, 475, 476, 506
N
Narcisse, 433, 434, 453, 474, 475, 483
Nisus et Euryale, 446
O
Orphée, 45, 228, 353, 357, 362, 363, 374, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 491, 528
P
Prométhée, 227, 473
R
Romulus et Rémus, 34, 378, 380, 436, 437, 439, 442, 444, 451, 531
V
Virbius, 461
Z

Zeus, 21, 33, 38, 41, 188, 295, 316, 321, 323, 324, 329, 346, 347, 348, 361, 363, 420, 424, 425, 427, 428, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 442, 445, 447

# Bibliographie


- AUERBACH Eric, 1977, *Mimesis, La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard.

- AUFRAY Michel, 2015, *Les littératures océaniennes. Communiquer, parler, raconter. Le rat et le poulpe.* Vol 2, Académie des Langues kanak, Inalco.

- BAHN Paul et LORBLANCHET Michel, 2017, *The First Artists*, London, Thames and Hudson.

- BARRAUD Cécile, 1972, « De la chasse aux têtes à la pêche à la bonite. Essai sur la chefferie à Eddystone », *L'Homme*, tome 12, n°1.

- BEDIN Véronique et FOURNIER Martine, 2008, « Lucien Lévy-Bruhl », dans Véronique BEDIN et Martine FOURNIER, *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Paris, Éditions Sciences humaines.

- BETTINI Maurizio, 2013 : *Je est l'Autre ? Sur les traces du double dans la culture ancienne*, Paris, Belin.

- BIRD-DAVID Nurit, 1999, « "Animism" Revisited : Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology*, vol. 40, n°1, 1er février 1999.

- BONJOUR Madeleine, 1975, *Terre Natale. Étude sur une composante affective du patriotisme romain*, Paris, Les Belles Lettres.

- BONNEMERE Pascale, 2014, « Marylin Strathern en Mélanésie, un regard critique sur les genres, les objets et les rituels », in *Tracés*, revue des sciences humaines, Hors série, p 203 à 221.

- BOULOGNE Jacques (dir.), 1997, *Les Systèmes mythologiques*, Lille, Presses du Septentrion.

- BOUNOURE Micheline et Vincent, 2006, *Légendaire mélanésien, Mélanésie, invention plastique et imagination légendaire, « Histoire d'Upi »,* Paris, L'Harmattan.

- BOYER Régis et LOT-FALK Éveline, 1974, *Les Religions de l'Europe du Nord, Eddas, sagas, hymnes*, Paris, Fayard-Denoël.

- BRISSON Jean-Paul, 2000, « Une image romaine de Carthage. La Carthage de l'*Énéide* », *Vita Latina*.

- BRUN, Jean, 1968, *Les Présocratiques*, Paris, PUF.

- BRUNOIS, Florence, 2001, *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Influences des relations au milieu forestier tropical sur la constitution de l'identité et des savoirs et savoir-faire écologiques de la société kasua, Grand-Plateau de Papouasie–Nouvelle-Guinée*, Thèse de doctorat, Anthropologie sociale, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

- CLOTTES Jean et LEWIS-WILLIAMS David, 1996, *Les Chamanes de la préhistoire*, Paris, Points.

- COIFFIER Christian, 2013, « Figures duelles et bipolaires dans l'art papou du XX° siècle », in DUPUIS Annie, *Ethnocentrisme et création*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- CORBIN Henry, 1958, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris, Flammarion.

- CORBIN Henry, 1971, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome I, Paris, Gallimard.

- CORTAZAR Julio, 1993, « Axolotl », in *Nouvelles 1945-1982*, Paris, Gallimard.

- COULOUBARITSIS Lambros, 1991, « Le statut transcendantal du mythe », in G. FLORIVAL (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique, IV*, Bibliothèque philosophique de Louvain-la-Neuve, Paris, Vrin.

- COULOUBARITSIS Lambros, 1992, « Le miracle grec », *Actes du IIème Colloque sur la pensée antique*, Publication de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines de Nice, n°6, Université de Nice-Sophia Antipolis.

- CUNY Albert, 1931, *La catégorie du duel dans les langues indo-européennes et chamito-sémitiques*, Mémoires de l'Académie royale de Belgique.

- DAMASIO Antonio, 1995, *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.

- DAMASIO Antonio, 2005, *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob.

- DAMASIO Antonio, 2017, *L'Ordre étrange des choses*, Paris, Odile Jacob.

- DAMASIO Antonio, 2021, *Sentir et savoir. Une nouvelle théorie de la conscience*, Paris, Odile Jacob.

- DAREMBERG et SAGLIO, 1877-1919, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines,* Paris, Hachette.

- DASEN Virginie, 2005, *Jumeaux, jumelles dans l'antiquité grecque et romaine*, Zürich, Akanthus Verlag.

- DEHAENE Stanislas, 2007, *Les Neurones de la lecture*, Paris, Odile Jacob.

- DELCOURT Marie, 1958, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF.

- DELEUZE Gilles, 1988, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit.

- DELEUZE Gilles, 2003, *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

- DELLOYE Gérard, 1977, *La Hache de pierre. Raid chez les Papous*.

- DESCOLA Philippe, 2010, « À chacun ses animaux », in *Qui sont les animaux ?* (Jean BIRNBAUM dir), Paris, Folio Essais.

- DESCOLA Philippe, 2011, *L'Écologie des autres. L'Anthropologie et la question de la Nature*, Versailles, Éditions Quae.

- DESCOLA Philippe,2014, *La composition des mondes*, Paris, Flammarion.

- DESCOLA Philippe, 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard « Folio ».

- DESUZE Grace et GENTREL Philippe, 2014, *Légendes des îles Salomon et du Vanuatu*, Éditions Lire ici-ailleurs, Lille.

- DETIENNE Marcel, 1981, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.

- *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, 1998 (J. SERVIER dir.), Paris, PUF.

- DI DONATO Riccardo, 1982, « L'Anthropologie historique de Louis Gernet », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 37, n° 5-6., p. 984-996.

- DODDS Eric, 1965, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne.

- DUCKWORTH G. E., 1962, *Structural Patterns and Proportions in Vergil's Aeneid*, Ann Arbor.

- DUMÉZIL Georges, 1951, « "Jupiter, Mars, Quirinus" et Janus », *Revue de l'histoire des Religions*.

- DUMEZIL Georges, 1995, *Le Roman des jumeaux*, Paris, Gallimard.

- DUPONT Florence, 1994, *L'Invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin,* Paris, Éditions la Découverte.

- DURAND Gilbert, 1996, « L'imaginaire, lieu de l'entre-savoirs », in *Champs de l'imaginaire* (D. CHAUVIN dir.), Grenoble, ELLUG.

- DURAND Gilbert, 2016, *Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas (12°édition).

- ELIADE Mircea, 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « Idées ».

- ELIADE Mircea, 1968, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

- ELIADE Mircea, 1968a, « Mythes de combat et de repos. Dyades et polarités », *Eranos Jahrbuch 1967, Polarität des Lebens*, Zürich, Rhein Verlag.

- FORGE Anthony, 1979, « The Problem of Meaning in Art », *Exploring the Visual Art of Oceania : Australia, Melanesia, Micronesia, and Polynesia,* Sidney M. Mead (ed.), Honolulu : University of Hawai'i Press.

- FRAENKEL H., 1945, *Ovide, un poète entre deux mondes*, Berkeley.

- FRONTISI-DUCROUX Françoise, 2007, « Les Grecs, le double et les jumeaux », in *Deux, trois, quatre, nés ensemble* (A-S. PELLOUX et A. LEBLANC dir.), *Enfances § Psy*, 34, *Erès*, p. 118-129.

- FRONTISI-DUCROUX Françoise, 1992, *Le Dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris, La Découverte.

- GAGÉ Jean, 1955, *Apollon romain*, Paris, De Boccard.

- GERNET Louis et BOULANGER André, 1932, *Le génie grec dans la religion*. Paris, Albin Michel (rééd.1970).

- GERSCHEL Lucien, 1952, « Structure augurale et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de Psychologie*.

- GIRARD René, 1972, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.

- GODIN Patrick, 2009, *Tami Tok, l'année igname en pays kanak,* Nouméa, Éditions Province Nord.

- GORBOFF Marina, 2003, *Premiers contacts. Des ethnologues sur le terrain*, Paris, L'Harmattan.

- GUIART Jean, 1966, *Mythologie du masque en Nouvelle Calédonie*, Paris, Société des Océanistes.

- GUILLAUME-COIRIER Germaine**,** 1992, « Arbres et herbe. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome », MEFRA, 104, p. 344-349.

- GUSDORF Georges, 1968, *Ethnologie et Métaphysique : l'unité des sciences humaines*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris.

- GUSDORF Georges, 1984, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion (1e éd. 1953).

- HARVEY Graham, 2005, *Animism. Respecting the living World*, Columbia University Press.

- HAUSER-SCHAÜBLIN Brigitta,1995, « Women's rituals of transition in Abelam and Iatmul culture », in *Gender Rituals: Female Initiation in Melanesia*, London, Routledge, p. 55-82.

- HERREMAN Franck, 2008, *Océanie, signes de rites, symboles d'autorité*, ING, Paris.

- HOUSEMAN Michael et SEVERINI Carlo, 2009, « Vers une théorie de l'action rituelle », in *Naven, ou le donner à voir, essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- HVIDING Edward, « Les vies des Nguzunguzu, figures de proue de Nouvelle-Géorgie», in *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des Iles Salomon*, Musée du Quai Branly, 2014.

- IHAGE Weniko, 1992, *La Tradition orale à Lifou*, Nouméa, Les Éditions du Niaouli.

- ITÉANU André et SCHWIMMER Eric, 1996, *Parle et je t'écouterai, Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Paris, NRF

- JARDÉ Auguste, 1914, *La Grèce antique et la vie grecque*, Paris, Delagrave.

- JEANMAIRE Henri, 1970, *Dionysos, ; histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot.

- JOURDAN Fabienne, 2008, « Orphée, sorcier ou mage ? », in *Revue de l'histoire des religions*, 1, p. 5-36. Référence électronique : URL : http://journals.openedition.org/rhr/5773 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rhr.5773.

- JOURDE Pierre et TORTONESE Paolo, 1996, *Visages du double, un thème littéraire*, Paris, A. Colin.

- JUILLERAT Bernard, 1999, « Séparation, retour, permanence, le lien maternel dans le rite *Naven* des Iatmul », in *L'Homme*, tome 39 n°151.

- JUILLERAT Bernard, 2014, *Le travail du mythe, La construction du héros en Mélanésie*, Paris, Société des Océanistes.

- JUNG CARL GUSTAV, 1990, *L'Âme et le Soi*, Paris, Albin Michel.

- KOCHER-SCHMID Christin, « Frères d'armes et esprits des ancêtres », in *Sépik*, Skira, 2015.

-. KUNTZMANN Raymond, 1982, Le *Mythologème des jumeaux au Proche-Orient ancien : naissance, fonction et évolution d'un symbole,* Lille, Atelier de reproduction des thèses.

- LANCRENON Eric et ZANETTE Didier, 2011, *Tridacna gigas, Objets de prestige en Mélanésie*, Au vent des îles, Éditions Tahiti.

- LEGRAND Stéphane, 2010, « Figures du monstrueux », in *Qui sont les animaux* ? (Jean BIRNBAUM dir.), Folio Essais.

- LEENHARDT Maurice,1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne,* Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 8.

- LEENHARDT Maurice, 1932, *Documents néo-calédoniens*, Paris, Muséum d'Histoire Naturelle.

- LEENHARDT Maurice, 1933, *Le Masque calédonien*, Paris, Bulletin du Musée d'Ethnographie, n° 6.

- LEENHARDT Maurice, 1937, *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard.

- LEENHARDT Maurice, 1939, « La Personne mélanésienne », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes*, 49, p. 5-36.

- LEENHARDT Maurice, 1946, *Langues et dialectes de l'Austro Mélanésie*, Paris, Institut d'Ethnologie.

- LEENHARDT Maurice, 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

- LEENHARDT Maurice, 1971, *La Structure de la personne en Mélanésie*, Maussiana, STOA.

- LEMONNIER Pierre, 2009, « Chasse aux têtes, fertilité et distinction ? » in *Paléorient*, vol 35, n°1.

- LENORMAND Maurice, 1976, « Morphologie structurelle et fonctionnelle du système pronominal de la langue de Lifou, Iles Loyauté », *Bulletin de la société d'études mélanésiennes*, 26, février 1976, p 6-8.

- LEPAGE Frédéric, 1980, *Les Jumeaux*, Paris, Robert Laffont.

- LE QUELLEC Jean-Loïc et SERGENT Bernard, 2017, *Dictionnaire critique de la mythologie*, Paris, CNRS Éditions.

- LEROUX Patrick, 2004, *La Romanisation en question*, Éditions de l'EHESS, p 287 à 311.

- LEROY Fernand, 1995, *Les Jumeaux dans tous leurs états*, Bruxelles, De Boeck Université.

- LEROI-GOURHAN André, 1964-1965, *Le Geste et la Parole, I, Technique et Langage*, Paris, Albin Michel, 1964, et *II, La Mémoire et les Rythmes,* Paris, Albin Michel, 1965.

- LÉTOUBLON Françoise, 2019, « Antiquité : entre culture orale et culture écrite, des frontières mouvantes », en ligne, Hal-02397177.

- LÉVÊQUE Pierre, 1997, *Introduction aux premières religions. Bêtes, dieux et hommes*, Paris, LGF.

- LÉVY-BRUHL Lucien, 1998, *Carnets*, *1938-1939*, Paris, PUF.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

- LÉVI-STRAUSS Claude,1962, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1979, *Textes de et sur Lévi-Strauss*, réunis par R. BELLOUR et C. CLÉMENT, Paris, Gallimard.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1979a, Entretien avec Jean Marie Benoist, « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », *Le Monde*, 21-22 janvier 1979.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1989, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1991, *Histoire de lynx*, Paris, Plon.

- LÉVI-STRAUSS Claude et ERIBON Didier, 2001, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.

- *Littérature orale, 60 contes mélanésiens de Nouvelle-Calédonie*, 1986, Publications de la Société d'Études Historiques de la Nouvelle Calédonie, n°21.

- LOSCHE Diane, 1999, *The Abelam. A People of Papua New Guinea*, Taschenbuch.

- LUPU François, 1981, *Les passages à la mort chez les Tin Dama du Sépik*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie.

- LUPU François, 1983, *Océanie, le masque au long cours*, Ouest-France.

- MALINOWSKI Bronislaw, 1933, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Payot.

- MARCADÉ J., 1951, « Hermès doubles », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, École Française d'Athènes, LXXVI, Paris, De Boccard.

- MARIOTTI Jean*,* 1979, *Les Contes de Poindi,* Paris, Stock.

- MARTIN Nastassja, 2019, *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard.

- MAFFESOLI Michel, 1996, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset.

- MATTÉI Jean-François, 1999, *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, P.U.F.

- MAURY Paul, 1944 : « Le secret de Virgile et l'architecture des *Bucoliques* », *Lettres d'Humanité*, III, p. 71-147.

- MAUSS Marcel, 1950, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

- MAYELE-ILO Jean-Pierre, 2000, *Statut mythique et scientifique de la gémellité*. *Essai sur la dualité*, Bruxelles, Éditions Ousia.

- MCGUIGAN Noel, 1992, *The Social Context of Abelam Art : A Comparison of Art, Religion and Leadership in Two Abelam Communities.* Unpublished Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Ulster.

- MERGUET H., 1969, *Lexicon zu Vergilius*, Hildesheim-New-York, Olms.

- MERLEAU-PONTY Maurice,1964, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.

- MEURANT Alain, 2000, *L'Idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Classe des Lettres, Bruxelles, Académie royale de Belgique.

- MEURANT Alain, 2014, « Des exigences de la norme gémellaire aux impacts de sa transgression dans la geste de Romulus et Rémus », *Extravagances. Écart et norme dans les textes grecs et latins* (P.-A. DEPROOST dir.), Paris, L'Harmattan.

- MONNEYRON Frédéric et THOMAS Joël, 2012, *Mythes et littérature*, Paris, PUF « Que sais-je ? ».

- MONNIN Jean et SAND Christophe, 2015, *Kibo, le serment gravé, essai de synthèse sur les pétroglyphes calédoniens*, Archeologia Pacifika.

- MORA Francine, 1994, « Virgile le magicien et l'*Énéide* des Chartrains », *Médiévales*, 26, p. 39-57.

- MOREAU Alain, 1992, « Initiation en Grèce antique », *Dialogues d'Histoire ancienne*, p. 191-244.

- MORGENTHALER Fritz, MORGENTHALER Marco, WEISS Florence, 1987, *Conversations au bord du fleuve mourant, Ethnopsychanalyse chez les Iatmul de Nouvelle Guinée*, Genève, Éd. Zoé.

- MORIN Edgar, 1956, « L'Image et le double », in *Le Cinéma, ou l'homme imaginaire, essai d'anthropologie*, Paris, Éd. de Minuit.

- MORIN Edgar, 1965, *Introduction à une politique de l'Homme*, Paris, Le Seuil.

- MORIN Edgar, 1970, *L'Homme et la mort*, Paris, Le Seuil.

- MORIN Edgar, 1973, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Le Seuil.

- MORIN Edgar,1987, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.

- MORIN Edgar et KERN Anne Brigitte, 1993, *Terre-Patrie*, Paris, Le Seuil.

- MORIN Edgar, 1999, *La Tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée*, Paris, Le Seuil.

- MORIN Edgar, 2004, *La Méthode VI – Éthique*, Paris, Le Seuil.

- MORIZOT Baptiste, 2020, *Manières d'être vivant*, Actes Sud.

- MORPHY Howard, 2005, « Style and Meaning : Abelam art through Yolgnu eyes », *Anthropology and aesthetics*, vol. Res 47, no. Spring 2005, pp. 209-230.

- MOSKO Mark, S., 2017, Ways of Baloma. Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands, avant-propos de Eduardo Viveiros de Castro, préface de Pulayasi Daniel. Chicago, HAU Books, coll. « The Malinowski Monographs ».

- NICOLAS Alain, 2000, *Art papous, Austronésiens et Papous de Nouvelle-Guinée*, Paris, Réunion des Musées nationaux, Musée de Marseille.

- OTTO Rudolf, 1995, *Le Sacré*, Paris, Payot.

- OUGHOURLIAN Jean-Michel, 2013, *Notre troisième cerveau*, Paris, Albin Michel.

- PEREZ Christine, 2011, 2014, *Échappée Pacifique, De la Méditerranée antique au triangle polynésien du Grand Océan austral : Religion, Pouvoir et Société*, Tomes 1 et 2, Paris, L'Harmattan.

- PERRET Jacques, 1942, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris, Les Belles Lettres.

- PERROT Jean, 1976, *Mythe et littérature, sous le signe des jumeaux*, Paris, P.U.F.

- PIGANIOL, André, 1917, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, Boccard.

- POUCET Jacques, 2007, « Sur la « chasse aux têtes » dans l'ethnographie et dans la Rome antique », FEC, *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), numéro 13, janvier-juin 2007.

- PRIGENT Yannick, 2013, *L'Autre et le même, Ulysse et le Maître de Koné*, Adel.

- PRIGOGINE Ilya et STENGERS Isabelle, 1981, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard.

- PROCOPIOU Angelo, 1965, *Athènes, cité des Dieux*, Paris, Albin Michel.

- RENDALL HARRIS James, 1906, *Cults of the divin twins*, London.

- REVOLON Sandra, 2006, « Les esprits aiment ce qui est beau », in *Forme, sens et efficacité rituelle des sculptures owa (Est des Iles Salomon)*, Annales de la Fondation Fyssen.

- RIPOLL Céline, 2015, *Contes des sages de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Paris, Le Seuil.

- ROSA Federico,2003, *L'âge d'or du totémisme, histoire d'un débat anthropologique*, Paris, CNRS éditions.

- RUDHARDT Jean, 1966, « Une approche de la pensée mythique : le mythe considéré comme un langage », in *Studia Philosophica*, Bâle, p. 208-237.

- RUDHARDT Jean, 1969, « Image et structure dans le langage mythique », in *Cahiers Internationaux du symbolisme,* Genève.

- SAHLINS Marshall, 2000, *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, NRF, Editions Gallimard.

- SALAMON G., 2010, « Autour de la mort de Romulus (à partir du texte de Tite-Live, *Hist. Rom*., I, 15, 6-16) », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 4-2, p. 509-524.

- SALOMON Christine, 2000, *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanak*, Paris, PUF.

- SAURON Gilles, 1984, « Nature et signification de la mégalographie dionysiaque de Pompéi », Paris, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*.

- SAVOIE-COLOMBANI Hélène, 2012, *L'Imaginaire dans le mythe canaque*, thèse d'État, université Stendhal-Grenoble 3, 3 vol., 980 p.

- SCHNEEBAUM Tobias, 1990, *Embodied spirits. Rituals carvings of the Asmat,* Salem, Peabody Museum.

- SCOTT Michaël, 2014, « La pêche à la bonite, au cœur d'un maelström sacré », in *L'Eclat des ombres, L'art en noir et blanc des Iles Salomon,* Musée du Quai Branly.

- SCUBLA Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob.

- SMIDT Dirk, 2006, *Ombres de Nouvelle-Guinée, Arts de la grande île d'Océanie dans les collections Barbier-Mueller*, Somogy.

- SMITH Pierre, 1978, « La nature des mythes, in MORIN et PIATTELLI-PALMARINI (dir.), *Pour l'unité de l'homme. 3. Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Le Seuil.

- SPARGO J. W., 1934, *Virgil the Necromancer. Studies in virgilian Legends*, Cambridge, Harvard Univ. Press.

- SPIGOLON Elsa, 2020, article en ligne : https://casoar.org/2020/05/06/les-hommes-de-boue-asaro-des-hautes-terres-de-papouasie-nouvelle-guinee.

- STANEK Milan, 1983, « Les Iatmul » « Les travestis rituels des Iatmul », in François LUPU éd., *Océanie Le Masque au long cours*, Rennes Ouest-France.

- STÉPANOFF Charles, 2019, *Voyager dans l'invisible, techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Éditions La Découverte.

- STERCKX Claude, 2005, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La Tête, les Seins, le Graal*, Paris, L'Harmattan.

- STRATHERN Marilyn (éd.), 1988, *The Gender of the Gift*, Univ. of California Press.

- STRATHERN Andrew et STEWART Pamela, 2004, *Nouvelle Guinée, Danses de la couleur*, Hazan.

- TERRENATO Nicolas et KEAY S., 2009, *Italy and the West: comparative issues in Romanization*, Oxbow Books.

- TESTARD Alain, 2016, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, Paris, Gallimard.

- THOMAS Joël, 2003, « La symbolique des gravures rupestres du Mont Bego », in *L'Anthropologie 107*, p. 271-290.

- THOMAS Joël, 2014, « Liance, déliance, reliance : l'émergence du héros. Construction de soi et construction du monde, des *Bucoliques* à l'*Énéide* de Virgile et à la *Pharsale* de Lucain », in *Héros voyageurs et constructions identitaires* (G. JAY-ROBERT et C. JUBIER-GALINIER éd.), Perpignan, Presses Universitaires, 2014, p. 167-183. En ligne Open Éditions books-openedition-org.ezproxy.univ-perp.fr/authors ?letter=t

- THOMAS Joël, 2017, *Les Mythes gréco-romains, ou la force de l'imaginaire. Les récits de la construction de soi et du monde*, Louvain-la-Neuve, Academia.

- THOMAS Joël, 2021, *Structures de l'Imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Les Belles Lettres (1e éd. 1981), en ligne : https://books.openedition.org/lesbelleslettres/8409.

- THOMAS LASNEL Juliette, 2018, « Médecine et imaginaire en Mélanésie. Prolégomènes à une étude comparée des imaginaires antiques et mélanésiens », Folia Electronica Classica, http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/35/Medecine_Melanesie.pdf

- THOMAS LASNEL Juliette, 2019, « D'un espace à l'autre : les instruments liés au passage des morts dans les imaginaires gréco-romain et mélanésien », Collection CIRMAIOS, L'Harmattan.

- THOMAS LASNEL Juliette, 2021, « De l'Orphée kanak à l'Orphée grec. Une histoire de l'émergence du dualisme », Réflexion(s), https://reflexions.univ-perp.fr

- THOMAS LASNEL Juliette, 2021, « L'autre est un je. Les figures du double dans l'imaginaire mélanésien et gréco-romain », Réflexion(s), https://reflexions.univ-perp.fr

- TJIBAOU Jean-Louis, 1976, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », in *Journal de la Société des Océanistes*, 53, p. 281-292.

- USENER Hermann, 2000, *Götternamen: Versuch einerLehre von der religiösen Begriffsbildung,* Klostermann.

- VAN DER LEEUW G., 1940, *L'Homme primitif et la religion*, Paris, Alcan.

- VAN DER ZEE Pauline, 2008, « L'art de la Nouvelle-Guinée », in *Océanie, signes de rites et symboles d'autorité*, ING Belgique.

- VAN GENNEP Arnold, 1909, *Les rites de passage*, Paris (réimpress. Picard 1981).

- VARELA Francisco, 1994, *L'arbre de la connaissance : racines biologiques de la compréhension humaine*, Paris, Addison-Wesley France.

- VELLARD Jehan Albert, 1939, *Une civilisation du miel, les indiens Guayakis du Paraguay*, Paris, Gallimard.

- VENDRYES Joseph, in *Comptes rendus des séances de d'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 81° année, n°2, 1937

- VERNANT Jean-Pierre, 1959, « Aspects mythiques de la mémoire en Grèce », *Journal de psychologie*.

- VERNANT Jean-Pierre, 1960, « Sur les recherches de psychologie comparative historique », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 57, p. 445-451.

- VERNANT Jean-Pierre, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.

- VERNANT Jean-Pierre, 1985, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte.

- VERNANT Jean-Pierre, 1987, *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard.

- VERNANT Jean-Pierre, 1998, *La Mort dans les yeux*, « La flûte et le masque », Paris, Hachette.

- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Le Seuil, 1983.

- VEYNE Paul, 1988, « La fresque dite des Mystères à Pompéi », in P. VEYNE, F. LISSARAGUE et F. FRONTISI-DUCROUX, *Les Mystères du Gynécée*, Paris, Gallimard, p. 13-153.

- VIBERT Stéphane, 2018, *Louis Dumont, Holisme et modernité*, Paris, Michalon.

- VOISENAT Claudie, 1988, « La Rivalité, la séparation et la mort : Destinées gémellaires dans la mythologie grecque », *L'Homme*, 28e Année, No. 105, « La fabrication mythique des enfants » (Jan. – Mar., 1988), pp. 88-104.

- WALLON Henri, 1973, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, PUF.

- WARREN William, 1885, *History of the Ojibways*, Minnesota Historical Collections, Saint-Paul, vol 5, 1885.

- WATHELET Paul, 1981, « Du mythe à la mythologie », in H. LIMET ET J. RIES (éd), *Le mythe, son langage et son message*, Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions.

- WEISS Florence, 1987, *Conversations au bord du fleuve mourant*, éd. Zoé.

- WUNENBURGER, Jean-Jacques, 1990, *La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel.

- ZAZZO René, 1984, *Le Paradoxe des jumeaux*, Paris, Stock.

# TABLE DES MATIÈRES

**INTRODUCTION**.....3
**I. Les aires géographiques choisies** .....5
**II. Méthodologie** .....8
*A. La pensée « archaïque » : les travaux du Centre Louis Gernet* .....8
*B. L'anthropologie de la nature : Philippe Descola.*.....12
*C. Les structures anthropologiques de l'imaginaire : Gilbert Durand.*.....14
*- Mythe et oralité* .....14
*- La méthodologie de l'Imaginaire* .....24
**III. Les figures du double : les jumeaux, le couple, le double, l'individu**.....28
*A. Le double en littérature* .....30
*B. En quoi les jumeaux sont-ils une forme spécifique des figures du double ?*.....32
*- Les jumeaux et la mythologie* .....32
*- Les jumeaux et la science* .....36
*C. Les jumeaux et le problème de l'identité* .....37
*- Qu'est ce que l'individu ?*.....39
*- Problématique générale* .....44
**Première partie : la fonction du double dans l'imaginaire holiste mélanésien**.....47
**I. La notion de personne en Mélanésie** .....56
**1. Un monde holiste, animiste et analogique** .....58
*A. Holisme et dualisme* .....58
*B. Les quatre ontologies de Descola* .....60
*C. Les figures du double dans l'art papou* .....64
**2. La « dualité-unité » mélanésienne** .....74
*A. La « dualité-unité » de Lévy-Bruhl* .....74
*B. Identité et société en Mélanésie : le rôle du duel grammatical*.....76
*C. Kamo et bao : deux figures du double* .....84
**3. Le temps mythique** .....88
*A. Mythe, temps et nature* .....88
*B. Mythe, personne et parole* .....94
**II. La personne « est » son double** .....100
**1. L'expérience du mythe et du rituel** .....100
*A. Rituels, objets et doubles* .....100
*B. Le cas du rituel du « Naven » : la multiplication des doubles* .....103
**2. L'expérience de la prédation et du cannibalisme** .....111
*A. La chasse aux têtes* .....111
*- Fonctions de la chasse aux têtes* .....111
*- La pêche à la bonite* .....129
*B. Le cannibalisme* .....152
*- Les formes de cannibalisme* .....152
*- Le « sens » du cannibalisme* : *l'autre est un « je »*.....152
**2. L'expérience de la fusion avec la nature** .....156
*A. L'igname, le « jumeau » totémique de l'homme* .....157
*B. La métamorphose et l'initiation* .....194
*- L'expérience de l'initiation* .....194
*- Les doubles dans les récits de métamorphose* .....225

*- L'animisme en Mélanésie* .....238
**4. L'expérience du totémisme en Mélanésie** .....243
*A. Le totémisme, « histoire d'un débat anthropologique »* .....243
*B. Le totémisme en Mélanésie* .....247
*C. Le totémisme de Descola* .....252
*D. L'ancêtre totémique comme double (totémisme et analogisme)* .....253
**5. Le cas des doubles chamaniques** .....266
**6. Le cas des jumeaux biologiques** .....269
**III. Le masque, figure du double reliant les vivants et les morts**.....278
**1. Le masque ou « les » masques en Mélanésie** .....278
**2. Les fonctions du masque mélanésien** .....286
**3. Le masque, un double-passeur entre les vivants et les morts** .....293
*A. Les masques Asmat : relier les vivants aux morts* .....293
*B. Masques kanak et identité* .....296
*C. Le masque est un « je »* .....301
**ANNEXE de la première partie** .....309
**Seconde partie : la fonction de la figure du double dans la pensée dualiste gréco-romaine** .....313
**I. L'émergence de la pensée dualiste : un changement de paradigme** .....316
**1. L'itinéraire gréco-romain** .....318
*A. La pensée holiste chez les Grecs archaïques* .....318
- *Mélanésie et Grèce archaïque : un éclairage mutuel* .....318
- *Les formes holistes de doubles en Grèce pré-historique* .....333
*B. L'émergence progressive du dualisme* .....350
- *Un monde en pleine mutation* .....350
- *L'invention de la Cité : une puissance aspiration rationaliste* :.....354
*C. La coexistence entre holisme et dualisme* .....357
- *La pensée « métisse » indo-européenne* .....357
- *Pensée holiste et philosophie* .....361
- *Le « daimôn », figure du double* .....369
- *Christianisme et dualisme : le double distant* .....372
**2. La notion de personne dans l'Antiquité : les Grecs « à deux têtes »** .....375
*A. L'émergence d'une nouvelle figure du double : le double dualiste.*.....375
*B. Les Grecs « à deux têtes »* .....376
*C. Le double dans la langue : l'évolution du nombre « duel » dans l'Antiquité.*....377
**II. Les survivances des doubles holistes dans l'Antiquité** .....381
**1. Les figures du double dans l'animisme antique** .....381
*A. Les doubles animaux et végétaux* .....383
*B. Les doubles minéraux* .....388
*C. Les ancêtres comme doubles* .....390
*D. Le double onirique* .....393
*E. Le double initiatique : l'exception de Dionysos.*.....400
*F. Les doubles initiatiques dans l'Éneide* .....403
*G. Le double infernal : le masque de la Gorgone.*.....404
**2. Les doubles dualistes dans l'Antiquité et leurs différentes fonctions** .....410
*A. L'évolution de la figure du double dans l'art dans l'Antiquité* .....410
- *La fonction de l'art dans l'Antiquité* .....411
- *La représentation des doubles dans l'art de l'Antiquité* .....414
*B. Les doubles biologiques* .....426
*- Les théories scientifiques et médicales* .....427

*- Les doubles mythologiques : les jumeaux mythologiques* .....431
**3. Le double initiatique dans l'au-delà** .....457
*A. Une figure du double : le « Genius »* .....457
*B. L'initiation dualiste comme dépassement des contraires* .....458
*C. Les doubles initiatiques dualistes dans l'Énéide* .....459
*D. Le double infernal : Orphée et Eurydice ou l'impossible fusion.*.....470
**4. L'évolution de la figure du double dualiste : vers un appauvrissement ?**.....482
*A. Les doubles végétaux et animaux dans l'Antiquité* .....482
*B. Le monstre, une figure moderne du double* .....485
**ANNEXES de la seconde partie** .....489
**Conclusion**.....495
**I. L'aporie du double dualiste, clivé et clivant** .....501
**II. Vers un double « hybride » : dépasser les clivages au profit du « processus » et de la « relation »**.....508
**1. La nécessité d'un nouvel humanisme** .....508
**2. Une nouvelle figure du double : croire aux fauves que nous sommes** .....515
**3. Le chaman et le diplomate** .....523
**Index nominum**.....528
**Index rerum (thèmes symboliques)**.....530
**Index des principaux personnages mythologiques**.....531
**Bibliographie**.....532
**TABLE DES MATIÈRES**.....544