

Le domestique et le sauvage, les morts et les dieux. Le sacrifice à Bornéo

Bernard Sellato

► **To cite this version:**

Bernard Sellato. Le domestique et le sauvage, les morts et les dieux. Le sacrifice à Bornéo. Geremia Cometti; Pierre Le Roux; Tiziana Manicone; Nastassja Martin. Au Seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la Nature, Tautem, p. 965-977, 2019, 979-10-97230-27-2. halshs-02541955

HAL Id: halshs-02541955

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02541955>

Submitted on 27 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Titre courant : Bernard Sellato, « Le domestique et le sauvage, les morts et les dieux : le sacrifice à Bornéo »

LE DOMESTIQUE ET LE SAUVAGE, LES MORTS ET LES DIEUX Le sacrifice à Bornéo

par
Bernard SELLATO
*ethnologue, directeur de recherche émérite CNRS
membre du Centre Asie du Sud-Est
(CASE, UMR 8170 CNRS, EHESS, PSL & INALCO)*

Pour les sociétés dites tribales de Bornéo, le monde des hommes est habité également par nombre d'esprits locaux ; ce monde, lui-même, coexiste avec d'autres mondes, parfois en niveaux superposés dans les cosmogonies, ceux des divinités et des esprits des morts. Les humains doivent donc entretenir des relations avec ces diverses entités spirituelles, qui peuvent se montrer bienveillantes ou menaçantes. Il leur faut s'en concilier certaines, dont ils attendent assistance et faveurs, et maintenir avec elles un lien et, aussi bien, en tenir d'autres à distance, dont l'ingérence dans la société des hommes leur est source de souci.

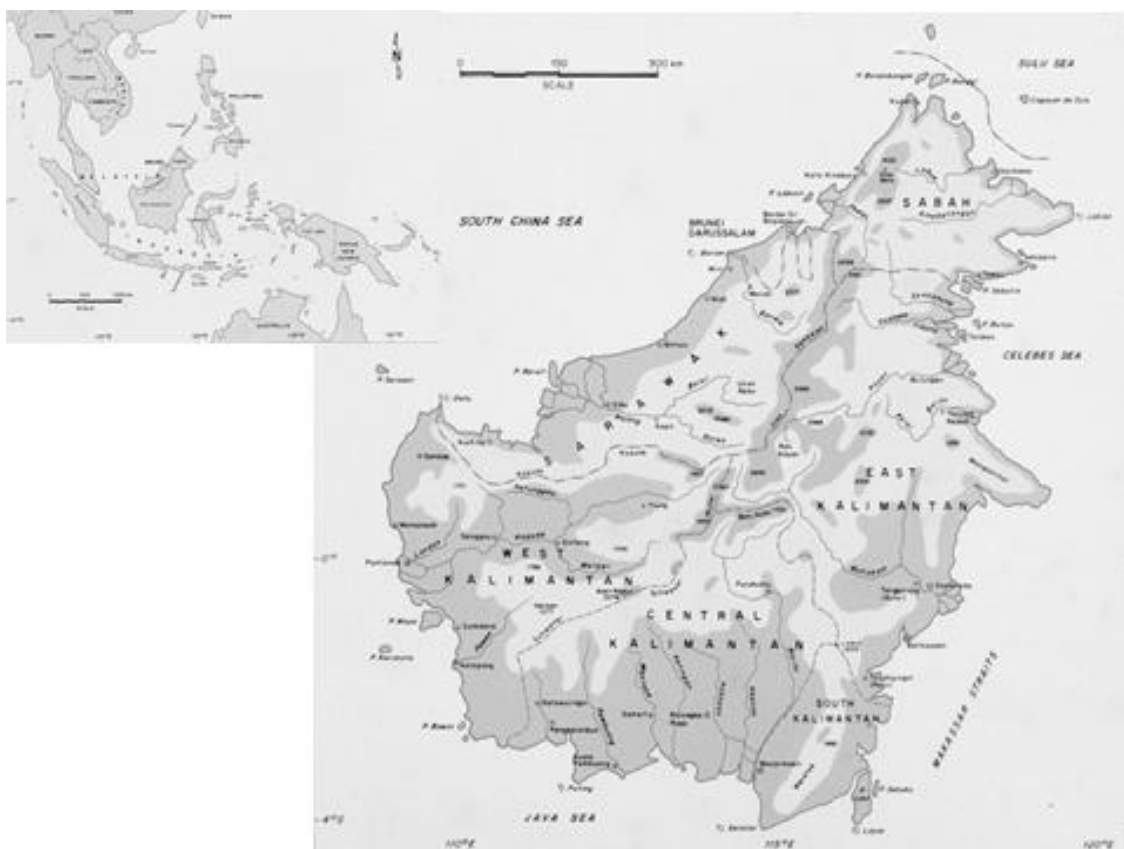


Fig. 1. Bornéo (source : Sellato, 1989).

Les esprits de la nature – génies des banians, des biefs profonds, des cols d'altitude et des gros rochers –, ni bons ni mauvais, n'aiment pas être dérangés ; il convient donc de les amadouer par une offrande lorsque l'on traverse leur territoire. Les divinités, elles, sont bienveillantes, quoique souvent distantes et distraites, et de grandes cérémonies leur sont destinées, avec invocations et offrandes ; on implore leur protection pour obtenir de

bonnes récoltes et protéger le village des épidémies. La prospérité d'une communauté, c'est-à-dire, la fertilité de ses champs et de ses femmes, dépend de ses bonnes relations avec ses dieux.

Les esprits des morts, c'est une autre affaire : ils se languissent de leur existence passée et tentent de demeurer dans le monde des vivants, ou bien, au contraire, d'emmener avec eux des membres de leur famille. Il est alors impératif de tenir des rituels de séparation : chacun chez soi. Dans certaines cérémonies, on convoque les âmes des ancêtres, on leur fait des offrandes de nourriture, mais on prend bien soin, ensuite, de les renvoyer dans l'au-delà.

Des offrandes aux entités spirituelles sont donc, au niveau individuel, familial, ou villageois, le moyen usuel de maintenir une harmonie garantissant la santé et la bonne fortune de chacun et de tous, de s'assurer l'aide des bienveillantes et de rendre inoffensives les malveillantes.

Plusieurs types de cérémonies majeures, sous des formes diverses, révèlent et affirment le lien des humains avec le monde spirituel : la cure chamanique, requérant l'assistance de certains esprits pour établir un diagnostic et administrer un remède ; la propitiation ou purification, sollicitant la protection des divinités lors de la consécration d'un nouvel ouvrage humain (village, pont, monument) ; la reconduction, cyclique ou non, d'un pacte d'alliance avec les divinités ; l'accompagnement spirituel de l'âme d'un défunt dans son ultime voyage ; enfin, les rites autour des crânes après une expédition de chasse aux têtes. On peut aussi mentionner certains rituels occasionnels, comme l'appel des oiseaux augures, messagers des divinités, et l'invocation des esprits de la guerre. Dans chaque cas, des offrandes sont présentées.

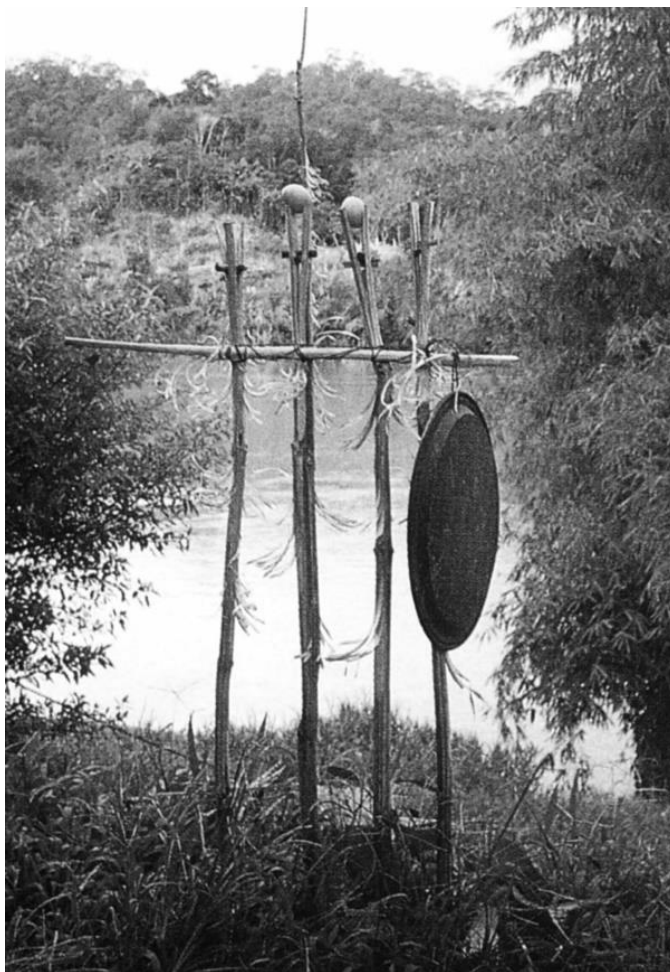


Fig. 2. Offrandes d'œufs de poule, Punan Bah, Sarawak, 1989 (photo B. Sellato).

Ces offrandes consistent en des biens supposés consommables par les entités spirituelles (fig. 2). Ce sont toujours des biens « culturels », issus de l'industrie humaine – riz, viande domestique, œufs, tabac, chique de bétel –, et jamais des biens « naturels » ou « sauvages », comme du sagou, du gibier ou du poisson, ou des fruits de la forêt. Le riz est un élément éminemment domestique, surtout symboliquement. De plus, l'offrande est souvent de riz cuit, donc doublement « culturelle » ; il s'agit de riz gluant, cuit en gâteaux et réservé à l'usage rituel. Ces offrandes sont placées sur un plateau tressé suspendu, ou dans la fourche d'un bambou fendu, ou encore dans un récipient sacré (par exemple, un gong de bronze ou de laiton) et elles font l'objet de rituels, avec des adjurations psalmodiées pour convoquer au festin ces entités spirituelles et, parfois, une dispersion à la volée par l'officiant.

Le sacrifice est une des formes de l'offrande, particulière en ce que l'animal est vu comme un partenaire dans la communication avec les entités spirituelles. Son âme et son sang en sont les principes actifs : la première constitue un véhicule psychopompe qui permet de transmettre aux divinités la requête des hommes ; le sang de l'onction, en retour, est porteur d'un remède pour le malade, ainsi que d'une bénédiction des divinités pour tous les participants au rituel.

Comme toute offrande, l'animal sacrificiel doit procéder de la sphère culturelle : c'est un animal domestique (à sang chaud). Au quotidien, les protéines animales consommées au village proviennent de la chasse et de la pêche, les animaux domestiques n'étant en général abattus que lors de rituels – il est entendu que, si l'animal est sacrifié à des divinités, il est

tout de même bien, pour l'essentiel, consommé par les humains.

Pourquoi les animaux domestiques sont-ils seuls susceptibles d'établir une communication avec dieux et esprits ? Une disjonction conceptuelle entre nature et culture est ici un facteur important : pour établir un nouveau site de village, une circumambulation rituelle circonscrit au cœur de l'espace forestier (la « nature ») un nouveau domaine « culturel » où l'homme se sentira en sûreté. De la nostalgie des temps fabuleux d'avant cette disjonction procède l'exigence d'un renouvellement périodique du pacte d'alliance.

De plus, les mythologies locales expriment clairement que riz et animaux domestiques sont un don des divinités aux hommes, qui furent, de plus, initiés aux rites. Ces animaux sont-ils alors, de droit, la propriété exclusive des divinités et ne peuvent-ils être consommés par les hommes que dans un contexte d'offrandes rituelles ? Pour certains groupes du sud, le buffle d'eau est le produit d'un mariage humain incestueux et, depuis lors, c'est par son sang que l'homme peut purifier le monde, la terre et les eaux. Les nomades forestiers, qui ne pratiquent ni l'agriculture ni l'élevage et ne font pas de sacrifices d'animaux (domestiques), sont perçus par les agriculteurs comme des médiateurs, chevauchant la frontière entre nature et culture.

Entre le sauvage et le domestique, pourtant, la limite est bien floue. Dans le règne végétal, certaines espèces sauvages (palmiers à fécule, tubercules, arbres fruitiers) font souvent l'objet d'un entretien (*stewardship*) et peuvent être envisagées comme semi-cultivées. Et la grande forêt pluviale, pour une grande part, est anthropisée. Pour le règne animal, des marcassins ou des faons captifs, élevés comme des animaux domestiques, sont considérés comme tels. Les cerfs apprivoisés de certains groupes du nord-est, qui foulent et engraisent les rizières, sont parfois abattus lors de rituels funéraires ; s'agit-il là d'un sacrifice ou de simple provende ?

Une hiérarchie s'établit parmi les espèces animales sacrificielles, fondée sur la taille de l'animal et, donc, sur sa valeur vénale ou la difficulté à se le procurer. On pourrait voir l'offrande d'un œuf de poule comme un point de départ, la mise rituelle minimale, si on le conçoit comme un animal domestique et même si, à strictement parler, il n'est pas sacrifié. En une séquence, viennent ensuite : poussin, poulet, porc, buffle (fig. 3) ; de nos jours, existe l'option de substituer une chèvre au porc ou un bœuf au buffle d'eau. Pour tenir un rituel, une famille doit avant tout jauger sa capacité à se procurer des animaux, en qualité et en quantité appropriées. Un festival funéraire secondaire, incluant le sacrifice de plusieurs buffles, peut exiger d'une famille des dizaines d'années d'efforts financiers.



Fig. 3. Les principaux animaux sacrificiels (poulet, porc et buffle d'eau), en un bandeau en haut relief au bas d'un poteau de funérailles secondaires, Benua', Kalimantan oriental, 2018 (photo B. Sellato).

Il existe donc, pour un dessein précis (cure chamanique, par exemple), un répertoire de rituels gradués, de durée variable et requérant différents animaux sacrificiels. Ce système flexible, à coût mobile, permet aux familles pauvres d'accomplir les rites nécessaires avec

un ou deux poulets, comme aux familles nanties de faire étalage de leur fortune en sacrifiant plusieurs buffles. Mais un rituel, dit-on, est tout de même d'autant plus efficace que son niveau de sacrifice est élevé.

Dans certains groupes orientaux, les chiens de chasse du défunt sont parfois tués et enterrés sous la plateforme funéraire, ce qui rappelle le sacrifice de chevaux, voire d'épouses, dans d'autres sociétés ; il s'agit ici de biens (ou de morts) d'accompagnement, non d'offrandes aux esprits. Dans l'ouest de l'île, on sacrifie un coq rouge et un chien roux (symbolisant le sang) aux esprits de la guerre pour stimuler les hommes avant le combat, au cours d'un rite de possession censé les disculper, voire légitimer massacres et faits de cannibalisme commis lors de conflits ethniques dans la décennie 1990 et entretenir l'identité collective et l'aura martiales de leurs auteurs.

Chez certains groupes pratiquant des obsèques pluriphasées, les os du défunt, exhumés et/ou rassemblés au cours des rituels secondaires, font l'objet d'une crémation ou d'une simple lustration, puis les os ou les cendres sont transférés dans un mausolée familial. Les esprits des morts de la famille sont alors invités à recevoir l'offrande des animaux sacrifiés, puis ils sont congédiés, emmenant avec eux l'âme du défunt. Le niveau du rituel – l'espèce et le nombre des animaux sacrifiés – détermine les conditions d'existence de l'âme dans l'au-delà. Avec le sacrifice d'un buffle, l'âme satisfaite de sa situation protégera sa famille ; sinon, mécontente, elle pourra revenir la tourmenter.

L'animal à sacrifier est l'objet de soins solennels : on le nourrit, on le pare, on le pomponne. L'officiant lui explique l'importance de son rôle, afin que la nécessité de sa mise à mort lui devienne tolérable. Puis l'on danse autour de lui, de son enclos, ou de son poteau et l'officiant lui porte un coup de lance, imité en cela par les membres de la famille et de l'assistance (fig. 4). Enfin, attaché au poteau, on l'égorge.

Il existe dans cette pratique un élément de rite d'initiation des jeunes garçons au sang, avant qu'ils ne soient en âge de devenir des guerriers. Près du cadavre couvert d'un tissu blanc, les gongs sonnent le glas, comme pour une personne. La tête coupée est accrochée au poteau, pour être plus tard déposée sur un autel, autour duquel l'officiant danse en dispersant à la volée une offrande de riz mélangé à du sang.

En 1990, pour une seule fête funéraire on a pu compter six buffles, treize porcs et 81 poulets, pour un débours exorbitant. Ces fêtes ont une puissante dimension de stratégie d'ascension sociale : des centaines d'invités doivent être nourris pendant plusieurs semaines. Dans des sociétés à haute compétitivité et à forte mobilité sociale verticale, les organisateurs de ces fêtes, même s'ils en sortent ruinés, auront gagné du prestige. Dans les régions isolées de l'amont, où aucun bovin n'a jamais été transporté, l'animal sacrificiel ultime est le porc.

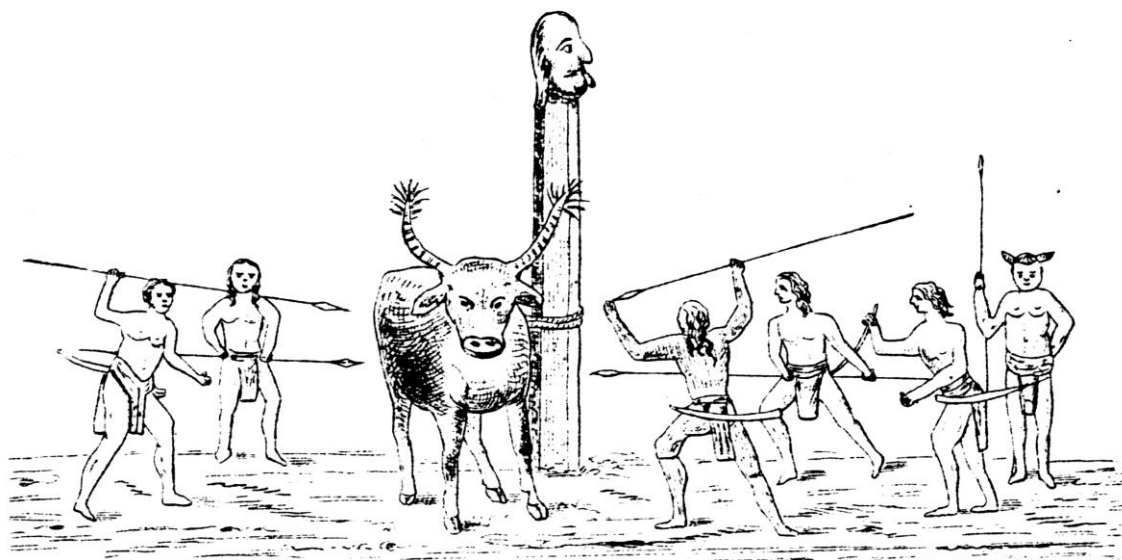


Fig. 4. Festival funéraire avec sacrifice de buffle, Ngaju, Kalimantan central (source : Grabowsky 1889).

La littérature de 1850 à 1950 sur Bornéo offre nombre de références au sacrifice humain : les uns, lors du rituel funéraire secondaire, attachaient un esclave au poteau sacrificiel et hommes et adolescents lui portaient des coups de lance, comme plus tard au buffle, tandis que prêtres et prêtresses chantaient ; d'autres sacrifiaient un esclave par écrasement sous le lourd poteau sculpté du mausolée funéraire ; et d'autres encore ligotaient au pied du mausolée de jeunes esclaves, alors « abandonnés à une longue agonie ».

Deux fonctions conjointes du sacrifice humain sont mentionnées : d'abord, l'âme de l'esclave devient le serviteur de celle de son maître en sa dernière demeure ; par ailleurs, le niveau éminent de l'offrande – une victime humaine est supérieure à un bovin – garantit à l'âme du défunt des privilèges exclusifs dans l'au-delà ; on se situe ici à la transition entre l'offrande aux esprits et le bien (ou le mort) d'accompagnement.

Qui étaient ces esclaves ? On distingue communément, d'une part, les esclaves pour dettes et, d'autre part, les captifs de guerre et les esclaves acquis par troc (et leur descendance). Si les premiers sont des membres de la communauté, les seconds sont des étrangers, à l'humanité souvent déniée, qui fournissent le contingent des victimes sacrificielles. Malgré l'interdiction du sacrifice humain par les autorités coloniales (*circa* 1860), qui lui substituèrent celui d'un bovin, il se perpétua dans l'intérieur de l'île jusque dans la décennie 1940.

La chasse aux têtes, dont les raisons d'être et les particularités sociales et religieuses sont fort diverses et pas toujours précisées – et qui a tant fait pour asseoir la mauvaise réputation de Bornéo –, est en partie à examiner en lien avec le sacrifice humain. Avec l'extension du contrôle colonial à partir de 1850, elle semble s'être vigoureusement développée partout dans l'île : il était bien plus difficile de rapporter d'une expédition un captif vivant que sa tête (fig. 5). Dans les villages, des têtes coupées par douzaines étaient suspendues aux poutres, empilées dans des coffres, ou exposées sur des étagères ou dans des « maison des crânes ». Des crânes étaient gravés, d'autres surmodelés. Chez certains groupes, la pratique de la chasse aux têtes pour les rites funéraires aurait remplacé celle du sacrifice humain. Ailleurs, on plaçait un crâne sous la tête et/ou les pieds d'un chef dans son cercueil, pour le

servir dans l'au-delà. La tête, produit du meurtre d'un être humain, est bien l'équivalent de l'esclave sacrifié.

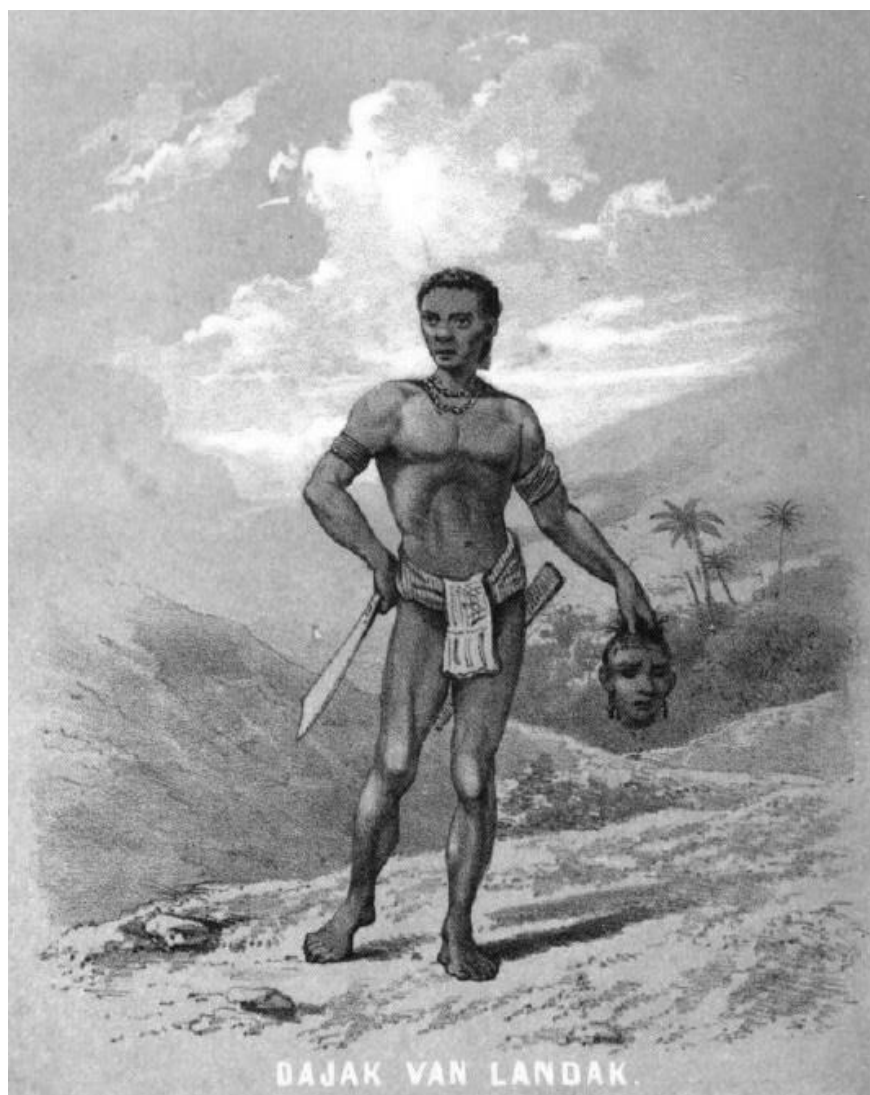


Fig. 5. Chasseur de têtes, Dayak de Landak, Kalimantan occidental (source : Schadee, 1903-1908).

Certes, la tête coupée joue un rôle social de trophée, exaltant la bravoure et le renom du guerrier et le prestige de son village. De même, chez certains groupes, elle participe d'un rite de passage de grade du jeune homme qui s'en est emparé ; ailleurs, de son accès au mariage. Mais c'est lors de la fête du retour d'expédition que d'importants rituels avec offrandes sont tenus pour incorporer à la communauté villageoise, en un processus d'appropriation, de « domestication », la tête ennemie, accueillie en grande pompe. Une tête « gagnée » contribue à stimuler la prospérité de la communauté, une tête « perdue » à l'ennemi l'inhibe. Ce rituel d'incorporation est rejoué périodiquement en une « fête des crânes », au cours de laquelle l'esprit de la tête est convoqué, nourri d'offrandes, puis congédié. Dans le cycle des représailles, les communautés ennemies s'efforcent inlassablement d'infléchir à leur propre avantage le décompte des têtes.

Tout à la fin du XIX^e siècle, la chasse aux têtes elle-même fut officiellement bannie. Elle se poursuit néanmoins dans la plus grande discrétion parmi certains groupes jusque vers 1980 et s'exprima de nouveau, alors ouvertement, lors de « guerres » ethniques ultérieures à

Kalimantan occidental et central. Aujourd'hui encore, dans les rituels de bien des groupes ethniques, orientaux ou occidentaux, on utilise d'anciens crânes ou même de simples petits morceaux d'os. Avec la christianisation ou, plus récemment, la folklorisation de ces cérémonies, les crânes peuvent être remplacés par des noix de coco, traitées comme des têtes ou des esclaves : par exemple, on les place sur les plateaux à offrandes, ou on leur porte des coups de lance.

L'esclave est sans aucun doute assimilé à un animal domestique ; des rapports soulignent que les esclaves sont désignés, considérés et traités par leurs maîtres comme du bétail. Il faut alors entériner le caractère « domestique » de l'esclave (et de sa tête), qui en fait une victime sacrificielle possible, relevant de la sphère culturelle, plutôt que d'envisager le captif et sa tête comme une sorte de « gibier noble », relevant de la sphère du « sauvage », de la nature.

On a pu écrire que, si l'on sacrifie bien des poulets, des porcs, des chiens et même, parfois, des êtres humains, la victime sacrificielle par excellence en Asie du Sud-Est demeure le buffle d'eau, les autres espèces offertes en sacrifice n'en étant que des substituts. Mon interprétation diverge décidément : c'est bien le sacrifice humain qui est le sacrifice ultime par excellence, le bovin n'en étant, historiquement, qu'un succédané (et le porc, dans le cas des groupes qui n'ont pas accès aux bovins). Dans ces sociétés, les familles éminentes (chefs, nobles, riches) possédaient des esclaves, potentielles victimes d'un sacrifice à effectuer à l'occasion de l'un ou l'autre des rituels majeurs déjà mentionnés, et tout porte à croire qu'elles firent généreusement usage de ce cheptel.

Ces pratiques du sacrifice humain et de la chasse aux têtes ont laissé chez les populations de Bornéo un traumatisme profond qui perdure aujourd'hui, même en milieu urbain. Chaque fois qu'un journal ou la télévision annonce la pose, par un ministre ou un gouverneur, de la première pierre d'un grand projet (barrage hydroélectrique, pont, grand hôtel, centre commercial), un vent de panique (*construction panic*) souffle sur la région concernée, les gens étant convaincus qu'un commando aura été payé pour s'emparer de victimes à sacrifier dans les fondations de l'ouvrage. Et parfois, en effet, des gens disparaissent. Ou seulement leur tête.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNELD, Junita, 2008, « Il sentimento della morte nella nostra cultura », p. 133-159 in P. Maiullari & J. Arnel (sous la dir. de) : *Patong. La grande scultura dei popoli del Borneo dalle Collezioni del Museo delle Culture di Lugano*, Milan, Mazzotta.
- COUDERC, Pascal & Kenneth SILLANDER (eds), 2011, *Ancestors in Borneo Societies. Death, Transformation and Social Immortality*, Copenhague, NIAS Press ("NIAS Studies in Asian Topics", 50), 390 p.
- DAVIDSON, Jamie S. & Douglas KAMMEN, 2002, « Indonesia's Unknown War and the Lineages of Violence in West Kalimantan », *Indonesia*, 73, p. 53-87.
- DE PRADO, Gabriel & M. Carme ROVIRA, 2015, *Els caps tallats d'Ullastret. Violència i ritual al món iber*, Ullastret, Ajuntament d'Ullastret & Museu d'Arqueologia de Catalunya, 128 p.
- DEVUNG, G. Simon *et al.*, 1990-1991, *Upacara tradisional 'kenangkay' suku Dayak Benua daerah Kalimantan Timur*, Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, 47 p.
- DOWNS, R. E., 1955, « Headhunting in Indonesia », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, p. 40-70.
- DRAKE, R. A., 1989, « Construction sacrifice and kidnapping rumor panics in Borneo », *Oceania*, 59, p. 269-279.
- GRABOWSKY, F., 1889, « Der Tod, das Begräbnis, das tiwah oder Todtenfest und Ideeën über das Jenseits bei de Djaken », *Internationales Archiv für Ethnographie*, 2, p. 177-204.
- HERRMANS, Isabell, 2011, *Towards the Breaking Day. An Ethnography of Belian Curing Rituals among the Luangans of Indonesian Borneo*, Helsinki, University of Helsinki ("Academic Dissertation, Research Series in Anthropology"), 253 p.
- HOSE, Charles & William McDOUGALL, 1912, *The Pagan Tribes of Borneo. A Description of Their Physical, Moral and Intellectual Condition With Some Discussion of their Ethnic Relations*, Londres, Macmillan, 2 vol. (rééd. 1966, Londres, Frank Cass.).
- HOSKINS, Janet, 1996, « Introduction. Headhunting as practice and as trope », p. 1-49 in J. Hoskins (ed.): *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

- METCALF, Peter, 1982, *A Borneo journey into Death. Berawan eschatology from its rituals*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 275 p.
- MILES, Douglas, 1965, « Socio-economic aspects of secondary burial », *Oceania*, 35 (3), p. 161-174.
- NEEDHAM, Rodney, 1976, « Skulls and Causality », *Man*, 11 (1), p. 71-88.
- NICOLAISEN, Ida, 2003, « Pillars of Faith. Souls, Fertility, and Mortuary Rituals among the Punan Bah of Central Borneo », p. 121-174 in W. Wilder (ed.): *Journeys of the Soul. Anthropological Studies of Death, Burial, and Reburial Practices in Borneo*, Phillips, ME, Borneo Research Council ("Monograph Series", 7).
- PELUSO, Nancy Lee & Emily HARWELL, 2001, « Territory, Custom, and the Cultural Politics of Ethnic War in West Kalimantan, Indonesia », p. 83-116 in N. L. Peluso & M. Watts (eds): *Violent Environments*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- ROSALDO, Renato, 1980, *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A study in society and history*, Stanford, Stanford University Press, 313 p.
- , 2013, « La chasse aux têtes », p. 247-273 in René Girard : *Sanglantes origines. Entretiens avec Walter Burkert, Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith*, Paris, Flammarion ("Champs-Essais"), (trad. Bernard Vincent), 392 p.
- ROTH, Henry Ling, 1968, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Singapour, University of Malaya Press, 2 vol. (1^{re} éd. : 1896, Londres, Truslove & Hanson).
- ROUSSEAU, Jérôme, 1998, *Kayan Religion*, Dordrecht, Foris, KITLV, 352 p.
- SARWOTO KERTODIPOERO, 1963, *Kabaringan, Religi dan Penghidupan di Pebuluan Kalimantan*, Bandung, Sumur Bandung, 88 p.
- SCHADEE, Marie C., 1903-1908, « Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 1903, 55, p. 321-343 ; 1904, 56, p. 532-547 ; 1905, 58, p. 489-513 ; 1906, 59, p. 207-228, p. 616-647 ; 1908, 60, p. 101-127.
- SCHÄRER, Hans, 1966, *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff ("Verhandelingen van het KITLV", 5), 2 vol.
- SCHILLER, Anne, 1997, *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, Londres/New York, Oxford University Press, 178 p.
- SELLATO, B., 2002, « Castrated Dead. The making of un-ancestors among the Aoheng, and some considerations on the dead and ancestors in Borneo », p. 1-16 in H. Chambert-Loir & A. Reid (eds): *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Crows Nest, NSW, Australie, Allen & Unwin, & Honolulu, University of Hawai'i Press.
- STÖHR, Waldemar & Piet ZOETMULDER, 1968, *Les Religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin, Paris, Payot (1^{re} éd. : 1965), 390 p.
- TESTART, Alain, 2006, *Des Dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Errance (2^e éd. révisée et augmentée, 1^{re} éd. : 1993, Paris, Armand Colin), 160 p.