



Du sacrifice en théorie

Claude Rivière

Abstract. – Whatever research was bent on trying to understand all possible aspects of the sacrificial act could not avoid a multiplication of various and diverging interpretations (of sacrifice) to the effect that by now the corrections applied to long held viewpoints do indeed abound. Thus, we see that already Mauss, Loisy, Griaule, Gusdorf, and others have scaled down or modified E. B. Tylor's thesis on sacrifice as a gift to the spirits, yet serving the giver's interests; or the thesis of W. R. Smith according priority to sacrificial communion, or Frazer's thesis concerning the ritual murder of aging sovereigns. There are those psychoanalytical approaches which envisage links either to the violation of the murder taboo (Freud), or to a sacrificial rite performed on the son instead of the father (Rosolato), or to the fact that blood issues are power issues (Lempert), or to the sacrifice of the libido and to the attachment to the mother (Jung); they all are hung up in the air and remain unverifiable. While trying to prove that the founding principle of the social contract is born out by the exclusion of or the legitimate checking of violence – these views, on the one hand, challenge Girard and, on the other hand, they imply that violence is not any more a founding element of the social order than the sacrifice is of religion. [*Theories of sacrifice, religion, totemism, ritual, sacrificial communion, ritual murder, violence*]

Claude Rivière est professeur émérite d'anthropologie à la Sorbonne – Université de Paris V. Après avoir enseigné la sociologie à l'Université catholique d'Angers (1960–64), il devient doyen de la Faculté des Lettres en Guinée (1964–68). En Sorbonne à partir de 1968, il travaille auprès de Georges Balandier, va fonder et diriger au Togo (1976–80) le département de philosophie et sciences sociales de l'Université de Lomé, puis tout en étant professeur à Paris V, il dirige les Etudes africaines et le Laboratoire d'ethnologie de son université. Ses derniers ouvrages développant une "Introduction à l'anthropologie" (Paris 1995), s'intitulent "Socio-anthropologie des religions" (Paris 1997) et "Anthropologie politique" (Paris 2000).

Que le sacrifice ait été initialement un don intéressé aux esprits (conçus comme susceptibles d'être achetés) unissant contractuellement hommes et

dieux ("Je te donne, tu me donnes, laisse-moi en paix", *do ut des*, énoncé par E. B. Tylor et repris par G. van der Leeuw) ou une survivance d'anciens meurtres des hommes-dieux, liée au cycle de mort et de renaissance des végétaux et de la société, le roi sacré apparaissant comme figure sacrificielle privilégiée (J. G. Frazer); que la communion totémique ait été antérieure à l'oblation sacrificielle (W. R. Smith), ce sont autant de spéculations invérifiables sur l'origine du sacrifice, chez des auteurs marqués par le courant évolutionniste. On peut aussi ratiociner à l'infini sur les plausibilités fonctionnelles et psychologiques. A l'argument selon lequel le sacrifice primitif viserait à apaiser les fureurs inexplicables des dieux sanguinaires en leur donnant satisfaction avec déférence pour qu'ils n'exigent pas davantage, on peut répondre par une tout autre hypothèse: pourquoi ne serait-il pas aussi logiquement un don spontané destiné à remercier les esprits ou divinités?

Néanmoins chaque auteur, avant de construire sa théorie du sacrifice, a procédé à des comparaisons portant évidemment sur les matériaux limités de l'époque et sur ceux qu'il connaissait. Chacun a tenté, comme il arrive dans beaucoup d'argumentations, de tirer la couverture à soi, en privilégiant les arguments favorables à son interprétation, la plupart du temps sans preuve autre qu'une certaine vraisemblance. Mauss a été à l'origine d'une révision radicale du problème, suivi en cela par plusieurs ethnologues. Des philosophes se sont aussi essayés, pas toujours avec preuves factuelles, à élaborer de brillantes théories sur le sujet. Chacune de ces théories a été for-

tement influencée par la conception qu'avait son auteur de l'origine et du développement des religions.

1 De faux problèmes d'origine et d'évolution

Tylor: Le sacrifice comme don

Edward Burnett Tylor, l'auteur de "Primitive Culture" (1871), fut un des premiers théoriciens à lancer l'idée que le sacrifice était un prototype de toutes les pratiques religieuses qui se développeraient ultérieurement. Est aussi reprise en compte la théorie ancienne du sacrifice, présente chez Platon, selon laquelle cette pratique traduit une soumission aux dieux par le biais d'un don. Il s'agit en somme d'un don intéressé aux esprits, hommage certes, mais dont on espère des avantages en retour. Le commerce avec les esprits, par le moyen de la nourriture qui lie et oblige tout à la fois, s'opère en vue de se les rallier et d'en obtenir quelque récompense. Tel est aussi le point de vue de Richard Thurnwald dans "L'esprit humain" ([1931] 1953).

Selon Tylor, l'évolution du sacrifice aurait connu trois stades: 1) le don primitif: contrat utilitaire entre hommes et entités surnaturelles, calqué sur l'offrande au chef; 2) l'hommage d'une victime offerte à un dieu; 3) le sacrifice chrétien illustré par le renoncement de l'ascète. Du don intéressé, on passerait au don sans retour, du don d'un avoir au don de l'être.

Du primitivisme à l'esprit du judéo-christianisme, le chemin est sans doute mieux tracé que n'est décrit le rite lui-même, dont Tylor minimise la victimisation. Faire dériver le sacrifice d'une simple offrande, comme don gratuit ou échange contractuel, c'est en effet omettre ce qui le spécifie: l'immolation d'un vivant, homme, animal ou végétal; c'est le considérer comme une simple transaction sans signification morale; c'est aussi avoir foi en un schéma d'évolution linéaire uniforme, partant d'un animisme dans lequel les esprits de la nature, à la sphère de pouvoir limitée, se contenteraient de cet échange banal, pour en arriver par étapes au monothéisme qui insiste sur la relation personnelle de l'homme à son dieu et vise un perfectionnement moral. On a aussi reproché à Tylor de classer comme dérivés au sein d'une évolution non prouvée, des phénomènes différents de nature: offrande, sacrifice d'hommage, sacrifice de soi, dont on observe d'ailleurs qu'ils peuvent avoir la même finalité et être présents simultanément au sein de la plupart des religions. Mauss

saura différencier nettement *le sacrifice* et *le don* en en faisant les objets de deux essais magistraux.

Dans la lignée de Tylor, certains auteurs privilégient dans le sacrifice l'idée de don: 1) don généreux et sacralsateur opposé à une magie maléfique (Jan van Baal), mais on sait qu'il existe une magie bénéfique qui peut d'ailleurs, comme la magie noire, comporter des sacrifices; 2) don exprimant la réciprocité (Edmund Leach); 3) don symbolique de soi-même en vue d'un contact plus étroit avec le divin (Georges Gusdorf). Mais là encore, l'offrande ne diffère-t-elle pas du sacrifice? Si le modèle du don-contredon domine dans les structures de communication égalitaire, le modèle de l'hommage de soumission, dans les structures de domination féodales, royales ou religieuses, réclame une explication différente.

Le point de vue du Père Wilhelm Schmidt rencontre l'idée tylorienne du sacrifice-don, mais en concevant celui-ci chez les chasseurs-cueilleurs comme une action de grâces à l'égard du dieu suprême auquel tout appartient. Chez les éleveurs l'offrande du premier-né d'un troupeau, chez les agriculteurs le don des prémices serait interprétable comme cadeau certes minime mais significatif aux dieux et ancêtres censés apporter la prospérité. Une telle supposition historique manque d'éléments de démonstration autres que la plausibilité psychologique d'un sentiment de dépendance et de reconnaissance.

Robertson Smith: La communion sacrificielle

William Robertson Smith (1848–1894), professeur titulaire de la chaire d'hébreu à l'Université d'Aberdeen, auteur de "Lectures on the Religion of the Semites" (1889) a influencé fortement Frazer tout comme Durkheim et Mauss, d'une part en raison de sa méthode d'insertion de l'exégèse biblique dans l'histoire comparée des religions, notamment de celles du Proche-Orient, d'autre part en ce que son comparatisme s'appuie sur des données linguistiques, sur des rapprochements d'histoire économique et politique, pour tenter de retrouver la religion première des Sémites et d'en construire un type en partant de peuples parents à institutions analogues. Ses chapitres 7 à 11 traitent du sacrifice. Mais pour construire son entreprise archéologique, il va hélas recourir à une hypothèse, celle de son ami McLennan, sur le totémisme, qui séduit certes Durkheim, mais qui est désormais critiquée comme le point le plus faible de son raisonnement. Une autre hypothèse, celle de la

primitivité du repas communiel, lui sera aussi reprochée sévèrement.

Au moins a-t-il le mérite, par rapport à Tylor, de mettre en évidence la sacralité du sacrifice et son rôle dans l'établissement et le maintien d'une communauté. On reconnaîtra aussi le retournement important qu'il fait subir aux systèmes interprétatifs en vogue alors, et qui s'appuyaient primordialement sur les dogmes et sur les mythes. "Il est de la première importance de prendre clairement conscience, dès le début, que l'usage pratique et rituel était le tout des religions antiques" (Smith 1889: 21). La religion était une partie de la vie publique du citoyen, ramenée à des formes fixes, qu'il n'était pas obligé de comprendre et qu'il n'avait pas la liberté d'expliquer. "Le système d'une religion antique était partie intégrante de l'ordre social dans lequel vivait son adepte" (29). En bref, la religion fait partie d'un tout: la coutume sociale (ou la praxis traditionnelle) qui consiste en l'observance, en temps et lieu donné, de règles fixes de conduite traduites dans une activité corporelle.

Partageant l'idée courante à l'époque, d'un totémisme primitif à l'origine de la religion et des rituels, Smith pense que les premiers Sémites pratiquaient des cultes totémiques. Les fidèles pensaient leur dieu comme de même souche parentale qu'eux. La fraternité de sang était le principe de l'obligation morale. Dans le système tribal arabe des Bédouins, les membres d'un même clan se pensaient, selon Smith, descendants de leurs dieux liés à une image totémique. Des djinn arabes ont encore les attributs des animaux. Le totem clanique et le dieu sont de même sang que leurs adorateurs, le rite du sacrifice communiel entretient la vie commune qui les anime. En mangeant exceptionnellement le totem, habituellement interdit, en se l'assimilant, on s'allie à lui.

Clan, sang, parenté, solidarité, totem, religion, apparaissent comme des termes quasi convertibles: la parenté comme identité de sang se transmet par les ancêtres et se représente par le totem, lequel fonde l'éthique clanique, la vengeance de sang et la solidarité. Un lien est inviolable: celui du sang, c'est-à-dire celui de la parenté, inviolable parce que sacré, c'est-à-dire enserré de règles dont la transgression est sanctionnée par la menace de peines surnaturelles. Pour Smith, les dieux sont secondaires et proviennent des totems, donc, selon lui, Tylor avait tort de considérer comme premier le don fait aux dieux, puisque ces dieux ne sont apparus qu'ensuite. Il soutient même que l'important n'est en fait ni le dieu, ni le don, mais bien l'acte de nourrir, la nourriture, et le fait de manger ensemble.

"L'idée directrice dans les sacrifices sémites d'animaux n'était pas celle d'un don fait aux dieux, mais d'un acte de communion, dans lequel le dieu et ses fidèles s'unissent en partageant entre eux la chair et le sang d'une victime sacrée" (Smith 1889: 209). Les rites de sang scellent encore l'alliance, comme institution faisant partie de la parenté. L'efficacité du sacrifice provient moins de la mise à mort de la victime que de la commensalité et du surcroît de vie qu'on y gagne. Apporter au fidèle une particule de vie sacrée importe plus que de laver les péchés. Corollaire (fallacieux): le sacrifice d'expiation est plus récent que le sacrifice de communion. Preuve (spécieuse): ce n'est qu'à la fin de la royauté en Israël qu'ont pris leur essor les sacrifices piaculaires et les holocaustes (220). Est-ce à dire que le sens du péché était initialement inexistant et que le lien unissant la communauté était un phénomène particulièrement sacré, tel qu'il se produit dans le *zébah*, sacrifice de communion chez les juifs, différent du *minha*, simple tribut? On peut le croire, mais rien n'oblige le lecteur à entrer dans l'idée de sacrement totémique, quelque peu contradictoire en ce qu'il fait manger ce qui est normalement interdit (mais chacun connaît les levées de tabous); rien ne le convainc que le tabou primitif ne distingue pas sainteté et impureté. Quelles preuves donner à l'appui de l'idée selon laquelle "l'animal n'est pas sacré parce qu'il est choisi pour être victime, mais c'est parce qu'il appartient à une espèce sacrée qu'il peut être victime" (371)? Pourquoi admettre que le meurtre d'une victime soit la condition du maintien de l'unité d'une société et surtout que ce soit le principe rituel premier de toute religion? J'en frémis ou je refuse de croire! Néanmoins à Smith s'impose l'idée d'une tradition rigide, d'un certain matérialisme du rite, d'un symbolisme à prendre en son réalisme littéral: il faut nourrir les dieux, par exemple.

Même si Durkheim s'est fort inspiré de la vision totémique de Smith, même si l'aspect communiel a tout autant d'importance que le sacrifice-don dans un contexte d'absence relative de l'idée de propriété, même si la communion favorise une solidarité de la communauté (Durkheim le dira à propos de l'*intichiuma* des aborigènes australiens), même si les dieux d'Homère se repaissent de la fumée des viandes et si les divinités souterraines sont supposées boire les libations qui s'enfoncent dans le sol, on ne voit pas pourquoi les hommes consommeraient la victime chargée de maux avant mise à mort, selon une pseudo-logique totémique mise à mal par C. Lévi-Strauss. Comme le soulignent Hubert et Mauss, "l'erreur

de R. Smith a été surtout une erreur de méthode. Au lieu d'analyser dans sa complexité originare le système du rituel sémitique, il s'est plutôt attaché à grouper généalogiquement les faits d'après les rapports d'analogie qu'il croyait apercevoir entre eux" (Mauss [1899] 1968a: 198). Péril possible de la comparaison!

Aussi stimulante que la lecture de W. R. Smith ait été pour Camille Tarot, aussi agaçante elle lui paraît dans ce que cet auteur décrit comme l'illusion du primitivisme et la nostalgie de la communauté: Il est tout à fait insoutenable qu'on puisse, comme Smith, "ennomadiser les Sémites et ensauvager les Bédouins" (Tarot 1999: 542). Et quelle rude image des temps primitifs que celle des Arabes du désert mangeant soi disant de la chair crue pour communier ensemble! Et combien fantasmagorique cette reconstitution des premiers sacrifices du clan en Israël!

Que pense Mauss lui-même en tant que lecteur de W. R. Smith? Certes il dit avoir, comme Durkheim, mis à profit ce que Smith a dit du sacré, du tabou, du pur et de l'impur, mais il a rejeté son explication généalogique selon laquelle le sacrifice actuel dériverait de la communion totémique. D'une part, le sacrifice ne saurait être totémique s'il se pratique dans des sociétés où il n'y a pas de clan; d'autre part, là où se pratique le totémisme, le sacrifice n'existe pas ou n'existe plus. Par ailleurs, "ce terme vague de *piaculum* permet à Smith de décrire, sous la même rubrique dans les mêmes termes, des purifications, des propitiations et des expiations, et c'est cette confusion qui l'empêche d'analyser le sacrifice expiatoire. Assurément, ces sacrifices sont généralement suivis d'une réconciliation avec le dieu; un repas sacrificiel, une aspersion de sang, une onction rétablissant l'alliance. Seulement, pour Smith, c'est dans ces rites communiels eux-mêmes que réside la vertu purificatrice de ces sortes de sacrifices; l'idée d'expiation est donc absorbée dans l'idée de communion" (Mauss 1968a: 197).

Tributaire de la pensée de Mauss, mais plus encore de celle de Griaule, Joseph Chelhod, qui a consacré la plupart de ses recherches aux Sémites arabes, reproche aussi à Smith de rattacher le sacrifice arabe au totémisme (celui-ci, pas plus que le matriarcat, n'existe dans ce contexte) et d'en faire un repas communiel, alors que la viande entière peut être totalement abandonnée à des nécessiteux inconnus, et que la signification d'oblation dépasse de beaucoup celle de communion (non prégnante dans les formes sacrificielles de l'islam). Mais le don ne saurait être non plus, malgré ce que prétend Tylor, la forme primitive du sacrifice, car la pro-

priété privée n'existe pas à l'origine. En outre, le simple don alimentaire peut provoquer sans sacrifice la communion. Combien fragile aussi l'idée que le sacrifice primitif est une communion alimentaire, un repas de commensalité entre les dieux et les hommes, après immolation d'animaux considérés à ce stade comme étant eux-mêmes des puissances sacrées! D'ailleurs la commensalité ne crée pas la fraternisation entre hommes, elle la conditionne seulement. Et l'alliance se manifeste moins par le fait de manger avec un autre que par le fait de lui donner à manger.

Antérieurement au sacrifice communiel, n'y aurait-il pas eu des sacrifices de libération d'une force, afin de l'utiliser, et n'existe-t-il pas des sacrifices, même expiatoires, où la victime émissaire, chargée des impuretés du sacrifiant, est consommée licitement, tels le chameau en Arabie, le chacal dans une tribu chleuh du Maroc?

De telles critiques et bien d'autres ont désormais fait perdre le long crédit accordé au travail de W. R. Smith. On sait, après balayage de l'évolutionnisme, que la recherche d'une forme originelle, notamment en histoire des religions ou en anthropologie politique, est vouée à l'échec. Néanmoins, à la fin du XIX^{ème} siècle, Frazer reprend quelques idées de Smith en les exagérant et en développant le sacrifice du dieu. Il rapproche le sacrifice totémique du meurtre rituel des génies de la végétation.

Frazer et le meurtre rituel

Il n'est point de développements théoriques sur le sacrifice qui puisse occulter les apports riches, bien que contestables, de James George Frazer. Sacrifices humains, sacrifices des premiers rois, simulacres de sacrifice, sacrifices par procuration . . . constituent des thèmes récurrents dans "Le Rameau d'or" ([1898–1935] 1981–1984). Ce titre est issu de la coutume locale romaine selon laquelle le roi-prêtre de la forêt de Némi dans les monts Albains, avait obtenu son pouvoir par l'assassinat de son prédécesseur. Avant de mourir par les mains de son successeur, il cueillait un rameau d'arbre sacré que Frazer assimile au rameau d'or à pouvoir divin qui ouvrait à Enée l'accès à l'empire des morts.

Le meurtre rituel du souverain par son peuple a pour but d'éviter le déclin du groupe dont la force se confond avec celle du roi. Que le roi perde son efficacité de chef, ou qu'il utilise son pouvoir selon un arbitraire insupportable, alors une dégradation du royaume est censée provenir de la dégradation des forces du roi et de son juge-

ment. D'où les rites de régénération pour redonner verdeur au pouvoir en jouant sa genèse. Les interdits qui réglementent la vie sociale protègent simultanément l'âme du roi et la prospérité de la communauté. Le culte bénéfique de la végétation et la magie de la fertilité (thème amplifié par les folkloristes) ont pour verso le transfert sur un bouc émissaire des forces maléfiques qui affectent le groupe social. Les thèmes les plus exploités par l'anthropologie religieuse ultérieure seront ceux de la royauté sacrée, du meurtre sacrificiel, du dieu qui meurt, du bouc émissaire. Frazer insiste en effet beaucoup sur les idées de renaissance par la mort. Afin de revivifier le monde, le personnel sacré doit opérer une mise à mort d'un dieu pour que la divinité revive de la manière dont la nature se renouvelle annuellement. Le mime de la renaissance des dieux (après meurtre rituel ou rite du bouc émissaire) figure la renaissance de la société, et est analogue au renouvellement de la végétation.

L'idée forte de Frazer est que le politique est inséparable du religieux, non parce que les rois sacrés sont des dieux, mais parce que les premiers rois ont vu leur destin incorporé à des mythologies sacrificielles. L'humain s'articule ainsi au transcendant. Le pouvoir qui régit la société et la nature dépasse de beaucoup le corps du roi. Celui-ci se dégrade et périt, ou subit une mort violente; on le sacrifie, réellement ou symboliquement, pour que l'ordre du monde soit rénové, mais le pouvoir royal est maintenu quel qu'en soit le titulaire. Le pouvoir circule, varie en intensité, mais il demeure. Il y aurait danger à lier le destin de la société au destin du roi.

Même si l'on connaît la désinvolture du comparatisme frazérien, il est tout de même surprenant que Hubert et Mauss aient fait tant de renvois au "Rameau d'or" et que le chapitre V de leur "Essai" (1968a) s'intitule "Le sacrifice du dieu" et évoque si fort la problématique frazérienne du dieu qui meurt, reprise aussi par Dumézil, de Heusch, Tardits, Adler... Selon les mythes et légendes, en effet, des dieux meurent pour renaître, se suicident, se combattent, sont tués par leurs parents. Ils sont alternativement victimes et sacrificateurs. L'histoire divine justifie théologiquement la célébration de sacrifices rituels. A Delphes, une tombe portait l'inscription: "Ci-gît Dionysos, fils de Sémélé", mais il est vrai que Sémélé était une mortelle séduite puis foudroyée par Zeus qui coud l'enfant dans sa cuisse jusqu'à la fin de la gestation, et que par ailleurs les légendes ne concordent pas. Adonis, un dieu syrien, meurt, est pleuré par son amante, et ressuscite. Une liturgie pascale, bien

plus tard célèbre la mort du Christ pleuré par sa mère et ressuscité.

Même si, comme le pense Mauss, "le sacrifice du dieu n'était ni au début des religions, ni au début même du sacrifice" ([1906] 1968b: 12), il n'en demeure pas moins qu'est paradoxale l'idée que meure un être immortel. Les mythes veulent-ils souligner le caractère inéluctable de la mort en concevant les dieux selon l'image empirique de l'humanité? Pourtant, note Nicole Belmont, "le sentiment d'étrangeté que suscite l'idée d'un dieu qui subit la mort, et la mort violente, s'atténue un peu lorsqu'on s'aperçoit que cette mort n'en est pas une: le dieu ressuscite, ou bien il vit pour toujours dans l'au-delà, ou bien encore au souverain mort succède immédiatement un autre souverain ('le roi est mort, vive le roi!'), équivalent puisque investi du même caractère sacré (ainsi les pharaons qui sont successivement autant d'Horus, premier roi d'Égypte). Le mythe ne connaissant pas plus la contradiction que l'inconscient – dont il émane – n'hésite pas à représenter l'inverse de la mort par la mort et à élaborer des récits où la mort violente n'intervient peut-être que pour mieux être niée" (Belmont 1983: 383).

On sait que selon la légende, Osiris, fils du dieu de la terre, Geb, et de la déesse du ciel, Nout, épouse sa soeur Isis. Il règne sur la terre égyptienne où il introduit l'agriculture et le respect des dieux. Mais son frère cadet Seth, jaloux de lui, le fait mourir, le jette dans un coffre sur le Nil où il dérive jusqu'à la mer. Son épouse la magicienne Isis le retrouve, le réanime pour une dernière union sexuelle de laquelle naît Horus (qui vengera son père et qui est l'ancêtre de tous les pharaons historiques). Mais Seth averti retrouve Osiris dans le delta du Nil fait dépecer son corps qu'Isis reconstituera, sauf le sexe mangé par un poisson. En Égypte, les sacrifices de taureaux, porcs, gazelles, répètent le thème du dépeçage et de la résurrection d'Osiris. Les animaux sont mis à mort parce qu'un de leurs congénères a mangé le dieu et pour qu'ils l'exhalent. Le sacrifice du dieu, selon Frazer, a son origine dans le culte du blé. Il évoque la mort et la renaissance annuelle de la végétation. Même le végétal est l'objet de sacrifice, tel le *soma* dans l'hindouisme et le *peyotl* dans l'ancien Mexique.

Si Frazer ne semble pas avoir tort lorsqu'il énonce le principe selon lequel le don de la vie promet et conserve la vie, il insiste par trop sur les idées de renaissance de la vie dans la nature et de garantie de vie de la collectivité humaine assurée par le chef, alors que la résurrection des forces végétales n'est liée, dans beaucoup de cultures sans système politique centralisé et sans roi divin,

que fort rarement à un rituel magique de mise à mort du chef ou des dieux. Rien n'atteste que la mise à mort du roi sacré constitue une forme évoluée du sacrifice animal, ou que l'immolation du dieu soit un perfectionnement du sacrifice primitif, ou encore que le sacrifice de l'animal soit le substitut d'un sacrifice humain, en prenant le cas d'Isaac comme archétype. Tous les dieux primitifs étaient-ils mortels comme les hommes? En quoi les cultes d'Atys, d'Osiris et de Déméter, comportant des mythes de mort et de résurrection peuvent-ils être considérés comme paradigmes universels, de même que le sacrifice sublimé d'un homme-dieu dans le christianisme, le dieu et la victime ne s'identifiant généralement pas?

Beaucoup d'interprétations de Frazer sont douteuses et contestées. R. Girard entre autres n'est pas tendre à l'égard de l'auteur et il critique ses déficiences de compréhension des phénomènes relatés. Frazer "traite la substitution sacrificielle comme s'il s'agissait d'une fantaisie pure, d'un non-phénomène ... Comme pour prouver qu'il n'est complice de rien, qu'il ne comprend absolument rien, Frazer multiplie les interprétations dérisoires de tout ce 'fanatisme' et de toute cette 'grosièreté' auxquelles il a allègrement consacré le plus clair de sa carrière ... Le sens véritable de sa vaste convocation mythique et rituelle échappe à cet auteur comme lui échappe le sens de sa propre passion ethnologique" (Girard 1972: 441, 442, 445).

Et pourtant, Frazer a fait des adeptes. Quelques interprétations de Arthur M. Hocart s'inspirent en effet de lui: Toute organisation sociale dérive du sacrifice humain, les premiers rois ayant succombé comme victimes sacrificielles. Une telle idée serait à étayer de preuves multiples et, même vérifié, l'argument ignorerait les fondements de l'anthropologie politique concernant l'apparition tardive des sociétés étatiques. L'auteur de "Rois et courtisans" ([1936] 1979), encore frazérien en 1936, a, en outre, la faiblesse de croire qu'une des raisons d'être du roi est de coordonner les rituels et que l'origine de l'Etat est à chercher dans les rites de vie et de fertilité. Même si des cas grecs, chinois ou africains semblent valider l'hypothèse, il faut bien d'autres exemples pour dégager une constante. En fait les idées de Frazer et de Hocart sont concomitantes à celles qu'élaborent des sociologues français à la même époque dans des perspectives différentes.

2 Dans l'orbe de Marcel Mauss

L'essai théorique de Hubert et Mauss

Un texte de l'*Année sociologique* ([1899] 1968a), signé Henri Hubert et Marcel Mauss, intitulé "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", complété par une "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" préfaçant les "Mélanges d'histoire des religions" (1906), (textes repris dans Mauss 1968d), constitue une référence primordiale en ce qui concerne notre sujet, au point qu'Evans-Pritchard en parle comme d'une "grammaire du rite sacrificiel".

Cet essai a pour cadre la problématique de la fin du siècle dominée en France par Durkheim, oncle de Mauss, qui affirme que les phénomènes religieux sont des phénomènes sociaux et que la religion exprime la transcendance du groupe sur l'individu. Hubert et Mauss s'appuient sur la littérature disponible à l'époque privilégiant pour l'essentiel les références au monde sémitique (W. Robertson Smith, "Lectures on the Religion of the Semites", Edimbourg, Adam and Charles Black, 1889), au monde hindou (Sylvain Lévi, "La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas", Paris, Leroux, 1898) et partiellement à l'antiquité grecque et romaine encore mal connue. Quant aux faits amérindiens et africains, on les ignorait quasiment à l'époque.

La grande originalité de Mauss (par commodité nous dirons Mauss au lieu de Hubert et Mauss) tient à ce qu'il réoriente les perspectives jusqu'alors admises par les historiens. Au lieu de "genèse et histoire", le titre porte "nature et fonction". Il s'agit bien d'expliquer ensemble les variantes plutôt que les variations du sacrifice, le synchronique prévalant sur le diachronique. La question centrale est celle-ci: quelles que soient les manifestations du sacrifice, celui-ci est produit selon quel mécanisme?

Bien évidemment Mauss s'appuie sur la littérature existante. Même s'il accepte de Tylor l'idée que le sacrifice apparaît assez tard dans l'évolution des religions et le fait que le don confère au fidèle des droits sur son dieu, il reproche cependant à cet auteur d'avoir trop imaginé la genèse des formes sacrificielles selon la séquence: don (*do ut des*) → hommage → sacrifice de soi... et à Robertson Smith, de faire dériver le sacrifice de la communion totémique, de grouper généalogiquement les faits d'après seulement des rapports d'analogie, d'exclure la prise en considération, dans certains sacrifices, du désir d'expulsion d'un élément pathogène. Mauss délaisse les explications smi-

thiennes à propos du clan et du sang, de la parenté et du totémisme, tout en reconnaissant l'alliance communielle, mais sans donner à celle-ci une primitivité d'où dériveraient d'autres formes sacrificielles. Au lieu de centrer l'analyse sur le repas unificateur, Mauss se focalise sur l'élément d'auto-sacrifice et sur la victime de substitution. A Salomon Reinach est adressée une observation analogue en ce qui concerne le totémisme: les sacrifices des dieux du monde gréco-romain et de nombreux autres dieux de l'antiquité ne sont pas totémiques.

Mauss s'inspire aussi de Frazer pour souligner l'existence d'une chasse sacrificielle chez les Zuni du Nouveau Mexique. Il se distancie de l'auteur du "Rameau d'or" pour montrer que, dans l'*intichiuma* australien, il y a abattage et consommation, mais que manque l'oblation adressée à des êtres sacrés. Il conteste en outre que, chez les babyloniens, juifs et chrétiens, l'archétype du sacrifice soit le drame sacré de la végétation qui meurt à une saison puis ressurgit à une autre.

L'apport de Sylvain Lévi, Mauss l'a non seulement pris en considération mais médité longuement au point que le sacrifice védique lui fournit un fil conducteur qui lui permet d'une certaine manière de sacrifier le sacrifice. Dans le védisme, "le sacrifice n'est pas seulement auteur des dieux, il est dieu et le dieu par excellence. Il est le maître, le dieu indéterminé, l'infini, l'esprit de qui tout vient, mourant et naissant sans cesse. Il est le tout, le futur Brahman de l'Inde, de même que sa fin est le prototype du futur anéantissement bouddhique" (Mauss [1900] 1968c: 353; compte rendu de Lévi 1898).

Et Camille Tarot, l'un des meilleurs connaisseurs de Mauss, d'ajouter: "Les théories indiennes confirment donc ce que Smith avait senti: le sacrifice n'est pas d'abord ou essentiellement religieux si l'on met la définition de la religion dans la relation au divin. Loin que ce soient les dieux qui motivent le sacrifice ou qui le fassent fonctionner, en Inde, comme Lévi l'a montré, c'est le sacrifice qui est lui-même un dieu et qui engendre les autres. La foi efficace est la foi-confiance dans le sacrifice, dans le rite, non dans le dieu. Lévi confirmait dans son livre que le sacrifice en Inde fonctionnait sans les dieux ou avant eux. 'Le sacrifice a tous les caractères d'une opération magique, indépendante des divinités, efficace par sa seule énergie et susceptible de produire le mal et le bien'. Il rejoignait donc Frazer qui, après avoir suivi Smith, affirmait sa nature magique. Mauss au contraire se sert de cette oscillation pour montrer que le sacrifice n'est en soi ni magique ni religieux" (Tarot 1999: 548).

On ne saurait nier la souplesse et la complexité du sacrifice vu par l'hindouisme: on y ajoute ou retranche des étapes rituelles, et ses finalités peuvent être religieuses ou simplement morales.

Mais qu'en est-il de la théorie elle-même de Mauss? Comment se définit le système sacrificiel? Les aspects de communication religieuse et d'échange sanctificateur dominant dans les textes suivants. Le sacrifice est un "*procédé qui consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie*" (Mauss 1968a: 302). Soulignant l'aspect d'échange, ils notent: "Si le sacrificiant donne quelque chose de soi, il ne se donne pas . . . s'il donne, c'est en partie pour recevoir . . . Au fond il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel" (304 s.). Et ailleurs: "*Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit on de certains objets auxquels elle s'intéresse*" (205). "Le sacrifice implique toujours une consécration; . . . un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux" (200). "Le point de départ est toujours, selon nous, l'oblation et la destruction d'une chose susceptible, en raison des représentations qui s'y attachent, de devenir divine entre toutes les victimes sanctifiées" (Mauss 1968b: 15).

Les hommes échangent donc la victime, qui est le support d'un message, contre la bienveillance des dieux qui sont censés présider à l'ordre du monde. La chose consacrée par le sacrificiant, individu ou collectivité, sert de médiation entre l'homme et la divinité, par une pénétration désirée et dangereuse dans le sacré. Pour le sacrificiant, le passage consécraire du profane au sacré comporte un changement d'état. Mais le contact avec la victime peut avoir lieu avant l'immolation pour que le sacrificiant, par imposition des mains, se décharge de sa souillure sur l'animal à immoler, tout aussi bien qu'au moment de l'immolation au paroxysme du sacré, ou encore lors du repas communiel.

Le mouvement sacrificiel consiste à aller vers le divin par la mort de la victime puis à revenir au profane. Ce trajet profane-sacrée-profane peut s'opérer de deux façons: ou bien dans un premier cas, la mise en contact avec le divin s'opère en vue du pardon des péchés et de l'obtention de bénéfices dans les rites dits "de sacralisation", ou bien dans un second cas, la communication avec le sacré vise à faire cesser des contacts non désirés avec le surnaturel dans les rites "de désacralisation". Dans les deux cas, le sacrifice est envisagé comme traversée de la frontière sacrée-profane, que Durkheim verra

plus imperméable. La victime n'est pas seulement un communiqué et une voie de communication, elle est également un communiquant (véhicule ou substrat) ainsi que le contenu de cette communication. Plus généralement, le mouvement hors de la vitalité, puis son retour, constitue l'élément commun à l'initiation et au sacrifice, ce qu'entérinera Evans-Pritchard en étudiant le sacrifice nuér.

Dans de nombreux mythes qui évoquent la mort et la renaissance des dieux, leurs combats, leur place comme victime ou sacrificateur, visant ainsi à justifier par un modèle théologique les pratiques culturelles, le sacrifice est un thème récurrent. Rites et mythes s'éclairent par quelques exemples choisis dont on reparlera à propos de l'Inde et de la Grèce. Dans le sacrifice du *soma* de l'Inde védique, des fidèles portent en triomphe une plante (*soma*) représentant le corps du dieu que l'on "presse" et que l'on "tue" pour que ses bienfaits se répandent sur le monde. Dans les Bouphonia, fête agraire de juin pour les Athéniens qui commencent à battre le blé, on offre à Zeus des gâteaux sur un autel et on lâche des boeufs. Le premier de ceux-ci qui touche à l'autel est abattu, dépecé et consommé sur place, sauf par l'auteur du coup qui doit s'enfuir et faire pénitence. Ensuite on empaille la peau du boeuf et on l'attelle à une charrue pour simuler le labour. Mauss interprète ce rite comme: 1) transfert sur le sacrificateur de la faute liée à la profanation des champs de blés murs; 2) communion des bénéficiaires de la récolte; 3) propitiation pour les moissons à venir, par ce simulacre de labour.

Après examen des sacrifices agraires (sacrifices au dieu), Mauss expose, en s'inspirant de Frazer, la problématique du "dieu qui meurt" (sacrifice du dieu).

Tout autant que ces interprétations, paraît original le découpage du schème sacrificiel en trois phases successives et distinctes:

1) *Les rites d'entrée* visant à augmenter le caractère sacré des agents du sacrifice: purification des deux personnages actifs, sacrifiant et sacrificateur (abstinence, toilette rituelle, vêtements spéciaux, interdits), préparation du sacrificateur, règles concernant le lieu, le temps, les instruments du sacrifice et la victime que l'on arrache du monde profane pour lui faire acquérir un premier état de sacralité.

2) *L'immolation*. C'est le moment critique du drame, celui de la dévitalisation de la victime. Le meurtre dégage une force redoutable que l'on dompte par des onctions, des attouchements, que l'on communique par des aspersion de sang, des inhalations par les dieux d'éléments incinérés, une consommation de la victime cuite. L'anéantisse-

ment de la victime est censée procurer une renaissance sociale.

3) *Les rites de sortie*. Il s'agit d'un processus de désacralisation après attribution de la victime généralement, en partie au monde sacré et en partie au monde profane. Des libations, un lavage à l'eau lustrale, un changement de vêtement permettent au sacrifiant métamorphosé de revenir à la vie quotidienne. Après destruction partielle au moins de la victime, comme offrande aux divinités, ont lieu le partage, le don, la consommation du reste, ce reste qui symbolise les bienfaits des retombées du sacré sur le sacrifiant, sur la personne ou le groupe destinataire, sur le sacrificateur et sur la communauté. Lorsque sacrifiant et sacrificateur sont déjà initiés, les rites d'entrée sont réduits. De même les rites de sortie, quand le sacrifiant garde quelque chose qu'il a acquis au cours du sacrifice. Le schéma se propose comme grille pour l'analyse de cas variés.

Points faibles de la démonstration

Bien qu'on reconnaisse au travail de Mauss (et Hubert, bien sûr) une place centrale dans les exégèses du sacrifice, il est en même temps l'objet de soupçons et de critiques radicales. Comme l'imagination chrétienne a bâti le sacrifice du fils de Dieu sur des plans antiques, remarquent Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant (1979: 28, note 1), les sociologues ont tendance à le bâtir sur des plans chrétiens, trop évangéliques. Catégorie de la pensée d'hier (comme le totémisme), le sacrifice exerce une fascination sur l'exégèse chrétienne au point que celle-ci prélève dans le tissu symbolique des sociétés, des éléments qui, rassemblés, semblent justifier une focalisation théologique sur l'idée même d'éminence du sacrifice, lequel est considéré comme l'apogée d'autres rites mineurs (E. Cassirer, R. Girard).

L'africaniste Luc de Heusch, après recherches dans le cadre de son laboratoire d'ethnologie, montre que beaucoup de sacrifices ne visent pas une communication avec le sacré mais qu'ils confirment ou restaurent la séparation du monde des hommes de celui des dieux ou des ancêtres. Dans une brillante discussion de 1975, après un exposé de Jean-Paul Colleyn sur "Le sacrifice selon Hubert et Mauss" (1976), il saisit chez Mauss deux théories complémentaires: 1) l'interprétation du sacrifice comme rite de passage subi par le sacrifiant, individu ou collectivité; 2) l'exposé de deux mécanismes formels représentant deux fonctions opposées du sacrifice: conjonctive et disjonctive, mais il se refuse à accepter la corrélation établie

entre ces deux théories, la première étant d'un faible secours interprétatif.

Si on admet la communication entre deux mondes, on ne peut négliger le continuum entre offrande et victime sacrificielle, remarque Alfred Adler (Colleyn 1976: 39), l'altération ne supposant ni participation de la victime, ni métamorphose de l'objet, d'autant que la valeur de l'offrande importe peu en raison de la substitution par exemple d'un morceau de peau à la place d'un boeuf, d'un concombre au lieu d'un poulet. Et Danielle Jonckers de souligner qu'un seul terme signifiant "donner" désigne chez les Minyanka du Mali, l'offrande et le sacrifice sanglant, bien qu'il y ait des termes différents pour distinguer entre sacrifice collectif et individuel, entre sacrifices de demande et de remerciement.

Et les autres intervenants (J.-F. Vincent, G. Le Moal, A. de Surgy, M. Cartry) de discuter avec J.-P. Colleyn, de ce qu'il en est dans un monde africain surtout agraire. D'évidence le sacrifice a un caractère social; pour exemple: l'offrande de prémices, désacralisation collective accompagnée de sacrifices, après sacralisation de la première récolte liée à l'extraction d'une force sacrée (Colleyn 1976: 40). Au Burkina Faso, cultiver c'est violer la terre. Au Mali, c'est la purifier. Ici il faut extraire l'âme de la graine pour la manger, là la réintégrer pour les semences. Et le meurtre dans tout cela? Couper le mil, c'est le tuer; c'est libérer son âme, dit Guy Le Moal; tout sacrifice recanalise la force vitale. Que penser du sacrifice de guérison d'une maladie? A-t-il pour seul but le retour à l'état antérieur de santé ou une réinclusion dans le groupe avec quelque chose de plus? Remise en ordre ou passage? On n'en sait rien. Peut-être les deux.

Et puis, curieuse chez Mauss, l'abstraction faite des dieux! Point question des forces auxquelles s'adresse le sacrifice, mais seulement de l'acquis pour le sacrificiant et la collectivité! Adoptant une perspective différente, Griaule soulignait que le sacrifice, pour les sacrificiants, est censé augmenter les pouvoirs de la divinité. Et puis la théorie de Mauss se focalise sur le sacrifice sanglant alors qu'il est dit que le sang n'est pas essentiel. Il faut donc clarifier la notion de victime. Et Jeanne-Françoise Vincent de préciser: il peut s'agir aussi bien de la destruction d'un peu de bière ou de bouillie que de l'immolation d'un animal.

Mais le plus important n'est pas énoncé dans ce débat entre africanistes. Même si l'on apprécie le progrès fait par la théorie de Hubert et Mauss par rapport aux travaux précédents, il n'empêche que les auteurs ont attribué une prééminence dif-

ficilement justifiable aux sacrifices védiques et judéo-chrétiens. Ils ont présumé qu'on pouvait construire une théorie générale à partir de ces cas tout de même particuliers qui supposent les référents sacré-profane. Des textes sanskrits, a été surtout retenue l'entrée du sacrificateur dans un monde séparé, après purification de lui-même et de la victime devenue objet sacré. Tout se passe comme si Hubert et Mauss conféraient une valeur paradigmatique au sacrifice védique dans l'Inde ancienne: purification des instruments, perfection de la victime, immolation séparant l'élément sacré de l'animal de son corps profane, puis rites de sortie.

De plus la théorie véhicule une certaine idéologie du sacré et une métaphysique sociologique peu convaincante. Qu'est-ce que rendre sacré? Qui ou quoi est rendu sacré? Par quel processus de passage du monde naturel au transcendant? Hubert et Mauss privilégient indûment la signification latine de *sacrificium*: faire du sacré, rendre sacrée la victime. Il ne s'agit que d'une explication à partir d'une langue spécifique et la pertinence de l'explication se limite à la religion romaine. Dans les langues indo-européennes, aucun mot générique n'équivaut au terme de "sacré". Selon Emile Benvéniste, *sanctus* est l'état résultant d'une interdiction dont les hommes sont responsables, d'une prescription appuyée d'une loi, la transgression de l'interdit entraînant *sanctio*. C'est dans le christianisme que se développe l'idée de souillure consécutive à la faute, celle de châtement de dieu et de rédemption par la valorisation d'un seul type de sacrifice, celui du Christ. Il y a en outre erreur à opposer le sacrifice religieux et le maléfice magique. La magie, souvent bénéfique, n'exclut pas le sacrifice et il est des religions sans sacrifice.

Surtout, le théâtre tragique du sacrifice n'est-il pas de l'ordre du sacrilège, de la violation d'une zone séparée, interdite? L'idée maussienne d'une victime, substitut du sacrificiant, succombant dans le domaine dangereux du sacré où elle a pénétré, et rachetant du coup le sacrificiant qui est resté à l'abri, suppose en effet une sorte de sacrilège qui devrait appeler punition plus que satisfaction, à moins que le sacré ne soit moins séparé du profane que Durkheim et Mauss ne le prétendent en en faisant le postulat des interprétations du sacrifice, de la prière et de l'interdit. La séparation sacré-profane n'existe pas en Afrique, dit Luc de Heusch, en forçant peut-être l'assertion. Par ailleurs, y a-t-il bien toujours immolation ou destruction complète de la victime? Enfin, le sacrifice ne diffère-t-il pas d'un don intéressé ou d'un contrat, et n'implique-t-il pas un échange inégal admis comme tel?

Quant aux critiques de Détiene adressées à Mauss, on les résumera brièvement:

- absence d'unité essentielle entre différentes formes de sacrifice;
- non pertinence de l'identification du sacrificateur et de la victime;
- réticences quant à des interprétations par l'abnégation ou la substitution.

Ajoutons des remarques maintes fois lues et qui sont devenues nôtres sans que nous puissions les affecter précisément à tel ou tel auteur. Il n'est pas sûr que l'objet et les fins du sacrifice soient partout semblables (mais Mauss ne l'affirme pas), ni que la chose consacrée doive être absolument détruite (absolument ou entièrement? animal tué, oeuf pourrissant, végétal sectionné ou cuit et abandonné?), ni que la mise en scène comporte trois temps fondamentaux, ni que l'acquisition d'une religiosité supérieure ne se mêle à la finalité de débarras d'une souillure.

En somme, il paraît impossible de définir le sacrifice interculturellement comme s'il avait une unité substantielle malgré la diversité de ses formes. Le sacrifice ne se limite pas à une mise à mort et à une consommation; il peut ne pas comporter d'identification avec des forces envahissantes; les matériaux ethnologiques ne permettent pas non plus de dire qu'il y ait partout identification du sacrifiant à la victime. Persuadés d'inventer une théorie originale du sacrifice (ce qui était le cas à l'époque), Hubert et Mauss, tributaires de l'état du savoir il y a un siècle, ont seulement méconnu la diversité culturelle et contextuelle des pratiques et ont surinterprété sous prétexte d'analyse profonde. En affirmant que l'animal sacrificiel est censé transférer au sacrifiant la marque divine qu'il a reçue, ils ne font qu'approcher la signification du sacrifice par des images. Où est la marque? Quel est le processus de transfert? Y a-t-il bien changement d'état et sacralisation du sacrifiant par l'intermédiaire d'une victime? Et sur quoi s'appuyer pour dire que les premiers sacrifices auraient été des *potlatch* de destruction pour libérer le *hau*, la force contenue dans l'objet donné ou sacrifié, et agir ainsi sur les esprits? Si les croyances religieuses n'effacent pas celles en la puissance magique du sang, peut-on opposer le sacrifice au maléfice comme la religion à la magie en ignorant l'association des deux dans la préhistoire et même dans l'histoire de l'humanité?

Le sacrifice totémisé dans l'oeuvre de Durkheim

Entre l'oncle Durkheim et le neveu Mauss, qui a inspiré l'autre? La question n'est pas simple. Il se passe treize ans entre la publication de l'essai de Mauss ([1899] 1968a) et celle de l'ouvrage de Durkheim "Les formes élémentaires de la vie religieuse" ([1912] 1968). L'essai du neveu traitait déjà du tabou et liait la sanctification à l'effacement de la souillure pour expliquer la pertinence du sacrifice. On immole pour rendre hommage aux dieux dont on a recherché le contact. Les choses sacrées (Durkheim l'avait déjà écrit dans "De la définition des phénomènes religieux", 1898) sont des choses dont la société elle-même a élaboré les représentations. Elles ne sont pas des faits transparents mais portent l'ambivalence du bienfaisant et du repoussant, projeté hors des consciences qui l'éprouvent.

Ce qu'affirme Durkheim en 1912, il l'éclaire en prenant pour exemple le totémisme australien des Aruntas (Aranda), comportant l'interdit alimentaire de l'animal-totem sauf durant les festivités où chaque clan se revivifie périodiquement en communiant dans la même parenté de sang, comme l'indique le sens du mot *intichiuma*: féconder, mettre en bon état. L'important pour Durkheim est de montrer, chez les dits primitifs, l'existence de l'offrande sacrificielle et de la communion pour s'incorporer un principe sacré. Pourtant les cérémonies ne visent que la multiplication de l'espèce et agissent à partir de métonymies: la partie vaut le tout. Faut-il dire que l'animal est naturellement sacré et non pas sacré par l'opération du rite? Durkheim ne se pose pas semblable question mais prend le parti de W. R. Smith: "L'animal immolé dans les sacrifices avait dû être considéré comme quasi divin et comme proche parent de ceux qui l'immolaient" (Durkheim 1968: 485). Il ajoute à son inspirateur l'idée suivante: L'homme "donne aux êtres sacrés un peu de ce qu'il reçoit d'eux et il reçoit d'eux tout ce qu'il leur donne" (488). Le sacrifice est communion certes, mais aussi don et acte de renoncement (490). Le sacrifice soutient la vie des dieux qui soutiennent les hommes par leur puissance de fertilisation des espèces naturelles (492). "Les dieux ne sont que l'expression symbolique [de la société qui] ne peut pas plus se passer des individus que ceux-ci de la société" (496). En fait, ce qui intéresse Durkheim c'est surtout de montrer que par l'intermédiaire du divin dans un cadre sacrificiel s'opère un échange spirituel entre la société et ses membres. Il va même plus loin en montrant que tout culte religieux n'est rien d'autre que l'adoration que

la société se porte à elle-même et qu'elle manifeste en des moments d'effervescence sociale marquant la sortie du quotidien profane pour restaurer le temps fort de la cohésion communautaire.

Jean Cazeneuve très influencé par les approches durkheimiennes et maussiennes consacre le dernier chapitre de sa thèse "Les rites et la condition humaine" (1958) au problème du sacrifice. S'il oppose le pur et l'impur et construit son argumentation sur la distinction sacrifice-don/sacrifice-communion, il s'éloigne de Durkheim en ce qu'il raisonne en protestant marqué par R. Otto et qu'il sait désimpermeabiliser les frontières entre sacré et profane en soulignant combien l'homme participe à ce qui le transcende. En fait, la théorie du sacrifice a déjà été élaborée et assez solidement à partir de l'histoire des religions dans l'oeuvre de Loisy, mais point chez Freud qui réinterprète à sa manière les idées de totem et de tabou, auxquelles s'attache encore Cazeneuve.

Approches psychanalytiques

Lorsque le fondateur de la psychanalyse s'engouffre dans le totémisme de l'époque, on le sent influencé par l'idée de repas communiel émise par W. R. Smith. Dans le totem sacrificié (mais habituellement tabou), Freud voit un succédané symbolique, par déplacement refoulant, du père primitif assassiné et mangé par ses fils. Fantômes sans preuves s'appuyant en outre sur le postulat que le totémisme serait à l'origine du sacrifice et des formes complexes de la religion, et sur l'autre postulat qu'un cannibalisme initial expliquerait par la suite les diverses manducations communielles. Pour Freud, le problème capital dans le sacrifice est celui du meurtre posé par quelques mythes.

"Psychologie collective et analyse du moi" ([1921] 1951) donne les clefs du complexe d'Oedipe avec deux thèmes centraux: le parricide et l'inceste, qui indiquent le destin tragique de l'espèce humaine. On en sait le mécanisme: identification du garçon au père, penchant libidinal pour la mère, désir de remplacer à tous égards le père même auprès de la mère, deux injonctions contradictoires (*double bind*): fais comme le père, ne fais pas comme le père, et une attitude ambivalente. Une fois les yeux ouverts, il reste à Oedipe à s'engager dans un sacrifice individuel par rapport à la communauté thébaine. Les trois grandes religions refouleront le meurtre du père, défieront ce père et amplifieront la culpabilité humaine, laquelle dans "Moïse et le monothéisme" ([1939] 1948) est la

conséquence d'un acte de révolte: Moïse égyptien, Moïse tué, ce qui est comme dans le totémisme une reconstitution pseudo-historique, appuyée ici sur des allusions ésotériques absurdes consignées dans "Le Zohar" (Ce "Livre de la splendeur", ouvrage fondamental de la Kabbale, a été écrit en araméen au XIII^{ème} siècle par le juif espagnol Moïse de Leon.)

Dans "Totem et tabou" ([1912] 1947), quelques indications, mais peu consistantes sont données à propos du sacrifice présent autrefois dans toutes les fêtes (affirme Freud sans preuves) et concernant l'excuse à l'animal égorgé parce qu'on viole exceptionnellement le tabou du meurtre. Le mécanisme curieux du sacrifice, c'est de faire virer une action criminelle en action sainte. La transgression d'un tabou totémique ne serait destructrice socialement que si elle n'était pas l'objet d'une participation collective unanime. Le sacrifice pour Freud se situerait aux origines de la religion comme le meurtre du père aux origines de la famille. Mais le raccord est impossible avec des données ethnologiques sûres.

Si "Le sacrifice" (1987) intéresse Guy Rosolato parce qu'il jette un pont entre psychologie individuelle et structures sociales, il faut bien dire que les structures sociales sont très peu présentes dans ses repères psychanalytiques, sauf mythes fondateurs des religions monothéistes, où la mise à mort du fils est plus importante que le meurtre du père analysé par Freud. Mais la psychanalyse a des ressources explicatives: "Le Dieu du monothéisme est une idéalisation toute-puissante du père, et conjointement l'opération sacrificielle sur le fils est le déplacement d'une action qui vise en premier le père et qui a pour fonction essentielle de détourner les désirs mortifères à l'égard de son substitut idéalisé et de l'autorité suprême" (Rosolato 1987: 9). Retournement du meurtre du père en meurtre du fils! Tout aussi bien l'instinct érotique peut se muer en thanatique, la pulsion de mort engendrer des mythes d'immortalité parce qu'intriquée avec les pulsions de vie (quand, comment, pourquoi? Réponse: l'inconscient, c'est-à-dire l'invérifiable sauf parole de psychanalyste). La logique du sacrifice pourrait être "il faut mourir pour vivre", mais n'importe quel homme sensé rétorquera: ceux qui vivent le mieux ne sont pas ceux qui meurent tôt.

Que la culpabilité pathologique pousse à des comportements auto-destructeurs ne nous dit rien sur le sacrifice dans tout le chapitre "Détruire". Dans celui intitulé "Fonctions du sacrifice", il est précisé que le sacrifice donne prise sur le mal et sur la mort (Rosolato 1987: 66) en opérant une

régulation de la violence, mais l'auteur le voit dans les fantasmes, les mythes et très secondairement dans des actes réels, en éliminant la majorité des rites sacrificiels, pour se concentrer sur l'holocauste, résultat d'une paranoïa collective au XX^{ème} siècle et sur la guerre comme engagement sacrificiel de masse, tout en évoquant rapidement les actes terroristes et les suicides collectifs. Les analystes préfèrent l'analyse des mythes à celle des rites: "les mythes sacrificiels ont un effet de protection à l'égard du pouvoir et de l'autorité en renforçant le refoulement des désirs de destruction les concernant" (7).

Là où l'auteur est convaincant, c'est lorsqu'il s'applique à l'étude des sacrifices dans les monothéismes juif, chrétien et islamique, lorsqu'il souligne les rôles du meneur, de la loi, de la promesse, de la préfiguration: exorcisme du meurtre du père Abraham et renversement dans une menace apparente de meurtre contre le fils; mythe d'incarnation de Dieu qui fait du fils (le dieu qui meurt) la victime émissaire des enfants d'Adam tachés d'une culpabilité de long héritage. Point n'est question de sacrifice d'animal, sauf métaphoriquement d'agneau de Dieu! En Islam, la fête commémorative du sacrifice d'Abraham donne une valeur exemplaire au combat de la foi. Aussi éclairante que soit la psychanalyse dans l'éclairage des névroses et psychoses, aussi ténébreuse elle est pour apporter une explication globale à toutes les formes historiques de sacrifice. Attendons qu'elle sorte de son enfermement dans la sphère père-mère-enfant et qu'elle saisisse les rites socio-culturels en évitant le réductivisme psychologique et la fixation sur des processus mentaux. Un meurtre n'est pas un sacrifice rituel; le sacrifice n'est pas un meurtre même s'il comporte immolation. L'auto-sacrifice ne relève pas de la même fête que celle des Aruntas dont parle Freud lui-même. Je croisais que la haine du père idéalisé se fixe sur la victime s'il y avait haine de la victime sacrificielle et si l'idéalisation du père n'était pas le processus suffisant de transmutation de la haine en amour.

Tout en se distanciant de Freud, mais en empruntant une démarche proche de la psychanalyse, Vittorio Lanternari interprète le sacrifice comme une réaction d'anxiété (1976). Selon lui, les cultivateurs du début du néolithique auraient considéré que ce qu'ils faisaient était une violation de la terre, un sacrilège, et qu'ils craignaient pour une fertilité ultérieure même si la récolte avait été bonne. Cet auteur n'est pas le premier à chercher au comportement religieux une explication névrotique (Freud voit la religion comme système

projectif d'une frustration et comme névrose obsessionnelle de l'humanité), mais il oublie que la vie religieuse, même quand elle cherche à surmonter les crises, s'insère dans telle tradition et telle culture, et que les peuples, à l'inverse des névrosés, ne se placent pas en position de défaite dans la vie quotidienne.

L'analyse du sacrifice par Carl Gustav Jung est incomparablement plus documentée et plus fine que celle-ci et que celle de Freud, avec pour idée centrale: le sacrifice de la libido et de l'attachement à la mère. (Freud se focalisait davantage sur le rapport au père mais pensait bien que l'éros et la libido constituaient des énergies entrant dans l'élaboration du sentiment religieux). Comme sa pensée sur le thème dans "Métamorphoses de l'âme et ses symboles" ([1953] 1996) fait proliférer les images, les analogies, les interprétations, nous y puiserons seulement quelques éléments d'un florilège sur le sacrifice lié à la libido et à l'inconscient.

"Il importe peu que soit sacrifié tel animal ou représenté tel ou tel dieu; l'important c'est uniquement qu'un sacrifice ait lieu" (Jung 1996: 700) agissant sur l'inconscient. "L'immolation de l'animal signifie immolation de la nature animale, c'est-à-dire de la libido instinctuelle" (687). "La libido enfermée dans les liens familiaux doit sortir du cercle étroit pour se porter vers un plus vaste" (673). C'est le cheminement de l'enfance à l'âge adulte, l'"abandon de l'attachement à la mère" (504). "Le sacrifice de la libido aspirant au retour vers le passé est à l'origine de la création du monde" (674). "Dans le sacrifice, la conscience renonce à la possession et à la puissance au bénéfice de l'inconscient. Ainsi devient possible une union des contraires qui a pour conséquence un déclenchement d'énergie" (703). "Par le sacrifice on atteint une plénitude de puissance qui touche à la puissance des dieux" (683). "Certes l'homme est mortel, mais il y a des exceptions, c'est-à-dire des hommes qui sont immortels, ou bien il y a en nous quelque chose d'immortel" (340). "Par le sacrifice on rachète l'angoisse de la mort et l'on se concilie l'hadès aux aguets du sacrifice" (701).

De nombreux sacrifices d'un dieu, d'un héros, d'un homme, d'un animal (dragon, taureau, cheval ...) sont donnés en exemples et interprétés avec cette grille de lecture. On y voit l'homme tantôt victime, tantôt sacrificateur. Et le sacrifice chrétien, rapproché du mithraïsme, sert fréquemment de point de comparaison pour des analyses de mythes védiques, babyloniens ou grecs. Hors de l'antiquité arrêtée aux Aztèques, point de déchiffrement des mythes par l'auteur!

Disciple de Jung, mais psychanalyste original, Pierre Solié conçoit “Le sacrifice” (1988) comme fondateur de civilisation et d’individuation, ayant pour but d’entretenir la vie ici-bas en provoquant une mort qui fait retrouver à la victime l’Eden sacré du Ventre maternel (12). Entre le cannibalisme ritualisé des Aztèques et la communion chrétienne au “Ceci est mon corps” se subliment les pulsions orales tout comme les pulsions sadomasochistes à la racine de tout sacrifice. Plus que les exemples puisés en Inde qui font assister à un processus d’intériorisation progressive du sacrifice, ce sont les cas grecs et hébreux qui permettent de confronter des situations où la victime était dévorée en entier (Bouphonies athéniennes, fêtes magnésiennes d’Anatolie) ou bien brûlée totalement (holocauste selon Homère, *Olah* hébreu archaïque), ou encore partiellement mangée et brûlée (*Thysia* grecque, *Zevach* hébreu).

Autant, dans l’ouvrage, le déroulement séquentiel des rites est présenté avec rigueur, autant la surinterprétation a tendance à gauchir les exposés sur l’imaginaire mythique et les opérations symboliques sacrificielles. P. Solié, le premier, a théorisé le concept de Grande-Mère-Nature (Déesse-Terre, antérieure pense-t-il à l’idée de père) qui dévore ses Fils-amants (dont le pauvre petit dieu-grain), substitués des Fils oedipiens meurtriers du père, selon Freud. Mais quelques mythes de notre antiquité occidentale ne permettent pas à notre avis de dire qui a été premier: de l’oeuf, du coq ou de la poule? Puisque “l’orgasme est le coeur même du sacrifice” (Solié 1988: 42), “c’est dans les racines cannibales de l’être humain que nous verrons se dérouler les orgies religieuses de la possession et de l’extase (orgasme et orgasme) suscitant omophagie (boire le sang fumant de la victime sacrificielle) et *diasparagmos* (manger la chair crue sur le vivant): retour à une oralité sauvage” (17). Folie d’Héraclès, possédé par Lyssa, tuant ses trois enfants et leur mère! Meurtre et découpe de Penthée par sa mère Agavé, possédée par Dionysos! Don de son fils par Tantale, pour qu’il soit mangé par les dieux. Mort, morcellement, dévoration, résurrection, l’histoire est celle de la faim des dieux au commencement, puis celle de l’apaisement, car on ne sait rien de la fin des dieux. Mais le psychanalyste se plaît dans les transes et les carnages, les dévotions et les crémations, les taureaux pour le péché, jusqu’à ce qu’*Eros* (génital) ne délaisse pas *Caritas* (anal) et s’entende avec *Agapè* (oral) dans le christianisme!

Il nous précise qu’il n’y a pas continuité du sacrifice humain au sacrifice animal. Il aurait pu

ajouter que les mythes de cannibalisme (même divins) ne justifient pas plus une reproduction rituelle que l’inceste mythique n’autorise l’inceste réel, et il aurait aussi pu éviter le délire verbal de ses pages 96–97, avant de gloser sur la monstruisation du Minotaure crétois par refoulement et forclusion. Il nous a bien dit que “le mot est le meurtre de la chose” (Solié 1988: 15), mais, dans le Verbe, son verbe, il faut distinguer le *logos hystericos*, double de la Mère, et le *logos spermaticos*, double du Père (109). (Ah!). Lorsque les Hébreux rencontreront les prêtres cananéens, à la fois mages et devins, alors la voix oraculaire des prophètes juifs (*hystericos*) se substituera au verbe de la Loi (*spermaticos*) monopolisé par les prêtres sacrificateurs (*kohen*) (124).

Même si nous agacent parfois quelques interprétations bourrées de jargon psychanalytique, au demeurant brillantes et innovatrices, il faut reconnaître à Solié une connaissance approfondie de ses dossiers touchant aussi bien à la mythologie grecque qu’au sacrifice aztèque, au forclos hébreu qu’à l’Imaginaire Jésus (confondu avec le taureau sacrificiel du style Baal et avec la Passion) à distinguer de l’imaginal post-sacrificiel et post-passionnel du Christ-Dieu d’un royaume hors de ce monde.

Bien d’autres travaux de psychanalystes touchent par quelque biais, mais secondaires, à ce problème du sacrifice, tel l’ouvrage de Marie Balmary, “Le sacrifice interdit. Freud et la Bible” (1986). Ils n’en révisent pas radicalement la théorie.

Tout-à-fait en marge de ces recherches psychanalytiques et précédant les dernières que nous avons exposées, la recherche historique a relayé la psychologie, la sociologie et la psychanalyse pour réduire les spéculations et montrer le rite tel qu’il fonctionnait dans les religions les plus connues de l’antiquité à nos jours. Place à un historien des religions!

L’“Essai historique sur le sacrifice” de Loisy

Sans ignorer Durkheim, Alfred Loisy s’appuie sur le travail de Mauss qu’il révère, tout en formulant quelques critiques: 1) le rituel n’est pas l’essentiel du sacrifice mais seulement un moyen d’action; l’essentiel réside dans la victime; le rite oriente et intensifie la vertu supposée de la victime. Il la dirige sans la créer de toutes pièces (Loisy 1920: 22); 2) le sacrifice n’est pas primitif, il a pour antécédent le don rituel et la reconnaissance de l’absurdité de l’action magique; 3) le sacrifice n’a pas toujours existé et il n’y a aucune solution

de continuité entre le rite magique du sauvage et le sacrifice commémoratif du chrétien.

L'important pour nous est de connaître la démarche et le gigantesque travail de Loisy par rapport à ceux qui l'ont précédé en traitant de ce thème. De 1909 à 1916, A. Loisy, au Collège de France, consacre ses leçons à l'analyse des transformations historiques opérées dans diverses religions. Peu à peu il élabore son "Essai historique sur le sacrifice" (1920). Dans ce livre, dès le début, la définition est posée bien que l'auteur reconnaisse les difficultés à l'élaborer: "Le sacrifice est une action rituelle – la destruction d'un objet sensible doué de vie ou qui est censé contenir la vie – moyennant laquelle on a pensé influencer les forces invisibles, soit pour se dérober à leur atteinte lorsqu'on les a supposées nuisibles et dangereuses, soit afin de promouvoir leur oeuvre, de leur procurer satisfaction et hommage, d'entrer en communication et même en communion avec elles (Loisy 1920: 5). Notons les éléments: rite, destruction d'une vie, rapport avec l'invisible, finalités de rejet d'un mal qui guette, de propitiation et d'action de grâces, communication, communion. L'important est énoncé.

Rite parmi d'autres, le sacrifice varie dans l'histoire et selon les cultures. Il n'a pas partout le même sens et l'on ne saurait en dégager un modèle qui soit unique. Si les leçons de Loisy ont porté successivement sur le monde sémitique (1909–1910), la Perse et la Grèce (1910–1911), Rome, les cultes à mystères, le christianisme (1911–1912), l'Inde et la Chine (1912–1913), les non-civilisés et l'Amérique précolombienne (1913–1914), les matériaux ont été repensés et ordonnés de 1914 à 1916, et l'ouvrage de 1920 s'organise, après trois chapitres sur les rituels, selon une classification typologique et non spatio-culturelle (qui manque d'homogénéité et conduit à des recoupements): rites funéraires, rites saisonniers, magie divinatoire, rites d'alliance et d'imprécation, rites de purification et d'expiation, rites de fondation et de consécration, rites d'initiation, service ordinaire des dieux, économies sacrificielles (c'est-à-dire spécificités des rites sacrificiels et de leur signification selon les religions).

Erudition et discernement constituent les qualités majeures d'une pareille recherche, dépassée désormais malgré tout, des points de vue de l'information et de l'interprétation, mais fort neuve à l'époque en ce qu'elle quitte au moins partiellement l'axe Athènes–Jérusalem privilégié par les historiens des religions à cette époque, qu'elle évite les synthèses philosophiques hâtives, qu'elle prend des distances à l'égard de l'herméneutique

officielle du christianisme, et qu'elle s'appuie sur une réflexion de logique scientifique laïque cherchant à expliquer le "gaspillage insensé de biens et de vies ... pour des objets chimériques", en essayant d'en comprendre l'utilité pour les sociétés qui ont chacune leur foi: "La foi au sacrifice a fait commettre mille atrocités. Mais la foi au sacrifice a ranimé souvent la confiance des peuples et les a sauvés de la ruine" (Loisy 1920: 540).

Loisy, l'auteur de "La religion d'Israël" (1933), connaît les mondes antiques, mais aussi les Aztèques, les aborigènes australiens, les Mélanésiens à travers Sahagún, Spencer et Gillen, Codrington. Il a lu le "Li ki" chinois et les études sur les Zuñi. Même si l'époque veut cela, certains regretteront, parmi les catégories les plus fréquentes, le magique et le moral, les non-civilisés et les demi-civilisés. Mais il nous paraît normal que le sacrifice, dans une phase "prédestinée" ait été considéré comme le transfert d'une force magique. Gerardus van der Leeuw dit la même chose à la même époque en 1920. Marcel Griaule insistera pour l'Afrique sur ce transfert de force à travers le rite. Par ailleurs, on sait que des sacrifices sans destinataires sont considérés comme ayant une efficacité magique. Il est vrai qu'entre la magie et le mystère, les frontières demeurent mal définies. Comment la parole du consacré réalise-t-elle une transsubstantiation? *Ex opere operato*, disent les théologiens catholiques! Et la spéculation brahmanique de concevoir le sacrifice comme continuation d'un processus cosmique dont même les dieux seraient les sujets. En Indonésie c'est le corps sacrifié des *dema* (êtres divins) qui fait vivre les plantes. Il n'y a qu'à croire!

Une grande partie de l'ouvrage de Loisy décrit et interprète des cultes divers, sans qu'il y ait partout rite sacrificiel. Mais l'auteur sait démystifier les mystères (et dogmes) chrétiens, comme les autres. S'il manque parfois d'élaboration théorique de notre point de vue, du moins satisfait-il les historiens des religions de l'époque au point de choquer les fidèles chrétiens tout en leur découvrant des religions qu'ils avaient intérêt à ignorer pour ne pas avoir à justifier de leur propre foi en de l'imaginaire élaboré en dogme après des siècles d'herméneutique qui dit rechercher le sens avant qu'un pouvoir théologique *ex cathedra* ou non ne l'impose.

Westermarck et les rites au Maroc

L'analyse de Edward A. Westermarck (1862–1939) n'est pas non plus sans s'inspirer de celles

de Mauss et de Durkheim. Westermarck donne pour finalité première au sacrifice l'expiation et le détournement des influences maléfiques. A mon sens, bien d'autres rites font la même chose! La même objection vaudrait à l'égard de Victor Turner qui finalise le sacrifice par la purification et la restauration de la communauté. Dans l'anthropologie britannique, l'explication dominante des sacrifices demeure de type fonctionnel, comme on le verra à propos d'Evans-Pritchard. Si l'on admet que chaque rite a plusieurs fonctions et que la même fonction se retrouve en divers types d'actions, on ne saurait définir réellement un type de rite par une fonction unique ou dominante, sans examiner les particularités de ses processus: offrande seule ou victimisation, repas et visée de mise en relation entre communicants, hommes et esprits.

Etudiant le sacrifice dans le contexte spécifique du Maroc ("Ritual and Belief in Morocco", Londres 1926), Westermarck fait des mascarades accompagnant le sacrifice une survivance d'un vieux paganisme berbère. La fête païenne avec masques s'oppose selon lui au sacrifice musulman et constitue une sortie rituelle du sacré. A. Hammoudi, dans son brillant ouvrage, "La victime et ses masques" (1988: 25), en critique les interprétations: "Pour avoir laissé son analyse chevaucher la raison fonctionnaliste, sans au préalable écouter ce qu'ils disent et observer par quels moyens ils le disent, Westermarck paradoxalement, se trouve assigner une même fonction au sacrifice et au théâtre joyeux qui lui succède: contact avec le sacré, expulsion du mal, sortie du sacré, etc. Sa démarche, du coup, souffre du même formalisme que celle d'Hubert et Mauss qu'elle prolonge. Car l'on pourrait, et avec juste raison semble-t-il, se demander ce que signifierait une telle 'sortie du sacré' pour une société qui, au contraire, recherche le contact permanent avec Dieu, ou en d'autres termes avec le sacré bienfaisant qui tient sous contrôle toutes les forces dangereuses".

Evans-Pritchard et les Nuer du Soudan britannique

Edward E. Evans-Pritchard lui aussi se focalise sur l'expiatoire. Il insiste certes sur les fonctions de communication avec le monde surnaturel, de socialisation et de régulation de la communauté, comme l'a fait Mauss, mais plus encore sur les fonctions de purification et d'expiation: l'offrande d'un boeuf qui est son avoir, non son être, débarrasse le Nuer d'un esprit pathogène. Dans le sacrifice du boeuf, le sacrificateur, qui est aussi

la plupart du temps le sacrificant, frotte de cendres avec sa main droite le dos de l'animal. Ce marquage paraît être à Evans-Pritchard "non seulement une consécration de la victime à Dieu, mais aussi l'identification de l'homme au boeuf" (1956: 208). Luc de Heusch voit mal au nom de quoi on peut alléguer une pareille identification (1986: 24). Dire que le sacrifice est communication avec Dieu et don de soi à travers la métaphore qu'est la victime sacrificielle expiatoire et rédemptrice, c'est appliquer indûment la théologie chrétienne de la transcendance, de la consécration et du rachat, aux matériaux nuer qui ne sauraient justifier semblable interprétation. Quoi qu'en dise Evans-Pritchard, il n'y a pas identification de la victime au sacrificant. Et si une infraction au code symbolique provoque un affaiblissement de l'être, traduit par une maladie, il ne s'agit pas d'une souillure comme nous l'entendons. Les concepts chrétiens de Dieu, du péché et du sacrifice comme expiation, ne sauraient être transposables au monde nuer à moins de lui construire, comme l'a fait Evans-Pritchard, une systématisme théologique tout à fait artificielle. En fait, le sacrifice nuer ne conjoint pas l'homme et la divinité, il disjoint le sacrificant et l'esprit qui a nui à l'homme par la maladie, la mort ou l'adultère.

Griaule et les Dogon du Soudan français

Ethnologue, comme Evans-Pritchard, et à la même époque, mais peu enclin à la pensée spéculative, Marcel Griaule, qui dirige à partir de 1931 l'expédition Dakar-Djibouti, devient le spécialiste des Dogon comme Evans-Pritchard l'est des Nuer. Sans prétendre vouloir généraliser, il propose une interprétation intéressante du sacrifice qui sera mise à profit par de nombreux africanistes. Il souligne notamment, à partir de son terrain de recherche, l'idée de redistribution d'énergie dans le sacrifice. L'immolation libère la force contenue dans le sang de la victime. Nourrie de ce sang, la divinité fait en retour bénéficier l'homme d'une part de sa force. Le sacrifice, sous diverses formes allant de la libation à l'immolation d'animaux suivie de consommation, a lieu dans le culte des morts chez les Dogon et dans le service des puissances surnaturelles. Selon les circonstances, il a pour finalités: la purification, la consécration, la divination, la propitiation, l'expiation, l'entretien d'une puissance divine ou de soi-même (Griaule 1966: 124).

Un mouvement de forces est supposé se créer dans un circuit composé du sacrificant, de la victime, de l'autel et de la puissance invoquée

(Nommo, Amma, ancêtre ...). Le sacrifice active le *nyama* des êtres, c'est-à-dire les énergies vitales répandues dans l'univers. Considérons le mécanisme sacrificiel décrit dans le *Journal de la Société des Africanistes* (Griaule 1940). La force vitale du sacrifiant, portée par sa prière, alerte d'abord la puissance invoquée. Suit l'égorgeement de l'animal. En détruisant le corps de la victime, support d'un *nyama*, le sacrifiant est supposé, par les Dogon, libérer et diriger la force de l'animal. La puissance destinataire du sacrifice, alertée par ce *nyama*, et nourrie du sang de la victime, distribuée à son tour un peu de sa propre énergie au sacrifiant. L'échange de force se fait autour de l'autel. "L'autel est un réservoir où s'emmagent les forces, où l'homme puise le moment venu et qu'il entretient. C'est aussi le point de rencontre de l'homme et de l'invisible. Tandis que l'autel est alimenté, que sa puissance est renouée par l'apport frais, le Nommo alerté par la parole, vient s'abreuer, se fortifier, entretenir sa vie. Et de fait, le mot dogon désignant le sacrifice vient d'une racine signifiant 'faire revivre'" (Griaule 1966: 124). Le sacrifiant s'enrichit et du *nyama* de la victime et de celui de la puissance, en mangeant le foie de l'animal où se trouve concentrée la force vitale. En somme, le sacrifice suppose l'utilisation complète d'une force rendue libre par la destruction de son support. Dans le sacrifice dogon, la réception de la force entraîne la diffusion de ses effets bien-faisants à tous les membres de la société, car le circuit sacrifiant-victime-autel-puissance n'est pas fermé. Le sacrifiant s'est rempli de la force des puissances surnaturelles et de celle des ancêtres qu'il communique ensuite par le *nyama* de son bon verbe en parlant à tous.

Si le circuit est précisé par Griaule, il reste à savoir comment s'opèrent les échanges énergétiques, si la prière accompagnant l'offrande guide bien le transfert souhaité, de quelle manière on conçoit que la circulation des forces mystiques rétablit l'ordre social et l'ordre cosmique. Un spécialiste du monde arabe, dont les analyses sémantiques et ethnologiques valent comme document remarquable, Joseph Chelhod, a calqué beaucoup de ses interprétations du sacrifice islamique sur celles de Griaule: moyen d'approche du divin, pouvoir rédempteur du sang, communion provoquée par le don plus que par le repas, contre-poids au déséquilibre provoqué par les fautes humaines, prévention de menaces, recharge d'énergie créatrice, rétablissement de l'ordre normal des choses (Chelhod 1955: 199). C'est Griaule qui d'ailleurs préface "Le sacrifice chez les Arabes" (1955) de Chelhod, et qui note: "Le mécanisme

de la mise à mort illustrant un échange de forces plutôt qu'une participation à un même principe, un système de rachat plutôt qu'un renforcement des liens de parenté, une oblation plutôt qu'une communion" (Chelhod 1955: viii). La critique de l'époque soulignera évidemment le tribut de l'élève à l'égard du maître, mais le Père Joseph Henninger, qui a du mal à sortir de sa perspective christocentrique, reprochera à Chelhod de faire trop de cas du pouvoir magique du sang, de ne pas distinguer suffisamment entre magie et religion (mais à notre avis aucune religion ne place la coupure au même endroit, s'il y a d'ailleurs coupure), d'interpréter comme expiatoire ce qui est sacrifice de rachat soit d'un mal physique ou d'un manquement à une règle (1963: 462–464).

De Heusch, Détienne, Vernant en d'autres champs spécifiques

Examinant cette littérature d'ethnologues et spécialement les matériaux africanistes, se situant aussi par rapport à Mauss, Luc de Heusch affirme que le sacrifice ne se réduit pas à son apparence d'offrande alimentaire, pas plus qu'à un rite de passage utilisant la victime comme le lieu d'une obscure sacralisation d'un être vivant profane en vue d'assurer la communication avec les dieux. La séparation sacré-profane, telle qu'envisagée par Mauss ne s'applique pas à l'Afrique, où il n'est pas non plus de frontière nette entre l'être et l'avoir. Si, dans ce continent, un fort contact s'établit entre les hommes et le monde invisible peuplé de dieux, de forces et d'ancêtres, c'est par la transe, non par le sacrifice.

Sur le même ton que de Heusch niant l'intimité homme-esprit dans le sacrifice africain, Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant affirment chez les Grecs la coupure entre les deux mondes visible et invisible et critiquent la crypto-chrétienté qui est sous-jacente aux interprétations de Mauss comme d'Evans-Pritchard. Dans "La cuisine du sacrifice" (1979), quelques idées nous paraissent centrales:

– Il n'est point d'unité telle, entre les différents phénomènes qu'on désigne comme sacrifice, qu'on en puisse dégager un schéma ou une théorie unique. Et pourtant Détienne et Vernant insisteront pour que leurs interprétations éclairent d'autres cas que ceux du monde hellénique. Du moins ont-ils le mérite de faire revoir à la baisse l'ambition théorique des philosophes du sacrifice.

– Il convient de ne pas s'enfermer dans l'interprétation purement religieuse et d'estimer à sa juste valeur l'importance politique des pratiques

sacrificielles. “C’est la participation à un groupe social ou à une communauté politique qui autorise la pratique du sacrifice et y trouve en retour de quoi confirmer la cohésion du groupe et la cohérence de l’image de la communauté en regard des puissances divines” (Détienne et Vernant 1979: 25).

– La cuisine et la consommation (comme le suggérait Smith; mais surtout la cuisine transformant l’animal pour le faire consommer par des humains) ont une importance centrale dans le sacrifice, la centralité n’étant pas attribuée à l’élément d’auto-identification du sacrifiant à la victime comme chez Mauss. Les hommes ont faim et réparent en mangeant l’usure de leurs forces, tandis que les dieux immortels et toujours jeunes n’ont point contact avec le monde corruptible. Les dieux se repaissent d’un fumet d’os et de parfums brûlés sur l’autel, ainsi que de la liqueur d’ambrosie.

– Pour élucider le rite sacrificiel grec, un recours est nécessaire au mythe de Prométhée. L’ancienne commensalité rompue, dieux et hommes sont désormais séparés. La coupure tragique s’affirme dans le premier sacrifice animal de celui qui a volé le feu au dieu pour le donner aux hommes, qui vont cuisiner désormais.

Bien d’autres idées-forces à propos des sacrifices grecs vaudraient qu’on les développe. Par rapport à Mauss, elles ont pris une énorme distance et modifié les problématiques antérieures du don, de l’immolation, de la communion, en évoquant l’économie de la consommation et la politique de la participation communautaire.

3 Quelques philosophies modernes du sacrifice

Une perte pour un gain selon Bataille

Georges Bataille (1897–1962) se situe bien, comme il l’avoue lui-même, dans l’orbe de Mauss, mais il apporte au sacrifice un éclairage tout à fait personnel. Il affirme notamment que le sacrifice “opère comme la mort, en ce qu’il restitue une valeur perdue par le moyen d’un abandon de cette valeur. Mais la mort ne lui est pas nécessairement liée et le sacrifice le plus solennel peut n’être pas sanglant. Sacrifier n’est pas tuer, mais abandonner et donner” (Bataille 1973: 66). On reconnaîtra à l’auteur le mérite de quelques intuitions développées dans “Théorie de la religion” (1973) et dans “La part maudite” (1969): la victime est arrachée au monde de l’utilité; à l’avance, le sacrificateur s’est séparé du monde des choses; la

mise à mort de l’animal (pas nécessaire à la lettre) est une manière de révéler la vie dans sa plénitude et de l’inscrire dans une durée qui, elle, ne semble pas se consumer et qui est comme l’antithèse de la production.

Sans doute Bataille exagère-t-il l’effet angoissant du sacrifice et oppose-t-il indûment le sacrifiant (l’individu) et la chose (la victime) tout en disant, dans une entourloupe aporétique, que “l’individu séparé est de même nature que la chose” (1973: 69); sans doute enfle-t-il la peur de la mort (qui, à mon sens, ne touche pas le sacrifiant à chaque sacrifice) et érige-t-il l’ordre des choses en un absolu très philosophique; sans doute dramatise-t-il à l’extrême en voyant le sacrifice comme l’embrasement de la foudre (72), comme la destruction propre à la fête; sans doute donne-t-il le ton, en insistant sur l’attitude de gaspillage et de munificence, à ceux qui orchestreront l’orgie, l’excès, le déchaînement (Caillois), en se focalisant trop sur les sacrifices d’esclaves conçus comme prolongements d’un combat guerrier; sans doute le sacrifice de la divinité, pour arracher les hommes à la violence et à l’ordre des choses, prend-il une coloration chrétienne; mais après tout, on peut dire n’importe quoi, par exemple que le sacrifice est une destruction ostentatoire de richesses condamnée par la pensée réfléchie (94), tant qu’on n’a pas à le prouver par des données précises, variées et concrètes.

Le totémisme incompatible avec le sacrifice selon Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss donne des arguments de poids pour montrer dans “La pensée sauvage” que le lien établi par des théoriciens comme Smith entre totémisme et sacrifice n’a pas de valeur logique:

– Le totem conjoint l’homme et son clan à un animal ou à un végétal éponyme tout à fait défini; le sacrifice, lui, fonctionne sur le principe de la substitution: faute de boeuf, on sacrifie un concombre.

– Le totémisme repose sur une homologie de structure postulée entre deux séries parallèles: espèces naturelles et segments sociaux (Lévi-Strauss 1962: 297); le sacrifice agit non par ressemblance mais par contiguïté, au moyen d’identifications successives: du sacrifiant au sacrificateur, du sacrificateur à la victime, de la victime sacralisée à la divinité, ou bien selon l’ordre inverse. Autrement dit, le totémisme confirme des différences; le sacrifice instaure une contiguïté.

– Le totémisme est un système de référence, il élabore un schéma d’interprétation; le sacrifice est

un système d'opérations, il propose une technique pour obtenir une efficacité symbolique.

– Le totémisme est un système linguistique classificatoire, un code en vue d'établir des sens; le rite sacrificiel est un discours "dénué de bon sens quoiqu'il soit fréquemment proféré" (Lévi-Strauss 1962: 302), en somme un discours insensé et adressé à un terme absent avec lequel on instaure une contiguïté vite rompue.

"Le schème du sacrifice consiste en une opération irréversible (la destruction de la victime) afin de déclencher, sur un autre plan, une opération également irréversible (l'octroi de la grâce divine) dont la nécessité résulte de la mise en communication préalable de deux 'récipients' qui ne sont pas au même niveau" (Lévi-Strauss 1962: 298): le réservoir humain et le réservoir divin.

Le problème de la communication, voilà bien l'axe majeur des interprétations de Lévi-Strauss, lequel affirme que cette communication est la fin première de l'homme. Mais cette communication lui paraît logique dans le cas du totémisme et imaginaire dans l'autre. Il est vrai que Lévi-Strauss a accordé très peu d'attention à l'action rituelle concrète. A. Hammoudi rétorque avec justesse au maître plus logicien qu'ethnologue: "S'il n'y a pas de distinction nette entre une action aux conséquences objectives et une action sans conséquences objectives mais qui n'a de valeur que subjective, bref entre une action technique et pratique et une action rituelle, pour la bonne raison que la première est subjective quant à son principe, centrifuge quant à ses conséquences, alors que la seconde apparaît à l'acteur comme une contribution à l'ordre naturel objectif, comment Lévi-Strauss peut-il justifier, au nom de ce juste principe, sa thèse du sacrifice comme discours insensé, parce que liant deux termes dont l'un n'aurait pas d'existence? On ne peut soutenir un tel propos sans vider de son sens la valeur subjective de l'acte sacrificiel et son orientation qui, pour l'acteur, a une existence indiscutée et pour l'anthropologue une objectivité aussi observable que celle de l'acte technique" (1988: 207).

Libre au lecteur de se gargariser comme Lévi-Strauss de combinatoire et de mécanismes de la pensée. Si le totémisme est fort logique, tant mieux, mais il est mort! Si le sacrifice est stupide, tant pis, mais il continue d'exister depuis des milliers d'années! Tandis que le positiviste structuraliste fait la nique au croyant, René Girard, lui, renvoie la balle, comme un jet de foi contre le classificateur structuraliste qui repère partout des différences. Pour Girard, "le sacré, c'est d'abord la destruction violente des différences et cette non-

différence ne peut pas apparaître dans la structure en tant que telle" (1972: 335).

Un mécanisme sacrificiel selon René Girard

Pourtant, dans "La violence et le sacré" (1972), René Girard développe une théorie, retentissante à l'époque, qui fait du sacrifice, vu comme meurtre victimaire, un mécanisme fondateur de la mise en ordre du social. En bref, pour l'auteur (1972: 203–207), l'homme est un être de désir, qui ne peut désirer seul, mais dont l'objet de désir est toujours désigné par un tiers. Au fond de la nature humaine s'inscrit ce désir mimétique, la *mimesis* étant comprise comme force d'imitation qui pousse à désirer ce que les autres désirent déjà. D'où une violence originelle pour l'appropriation du rare et de l'autre dans son être et son avoir. Il ne s'agit ni d'exploitation et d'aliénation marxistes, ni de rivalité oedipienne entre père et fils (ch. VII), mais bien de violence réciproque pour la satisfaction des désirs personnels, qui est la conséquence d'une imitation, source d'apprentissage et de conformisme, en même temps que de rivalités pour le partage de femmes, nourritures, armes, territoires. Lorsque les interdits ne suffisent pas à freiner la violence, un mécanisme de rechange est celui de la victime émissaire (118). Le sacrifice d'un bouc émissaire (être sacrificable tel qu'étranger, handicapé, enfant, animal, bien ou objet), événement fondateur de la communauté, permet rituellement à celle-ci de garder sa cohésion. Il opère un transfert collectif des problèmes intérieurs sur une victime de substitut. Il pose la violence du groupe à l'extérieur de lui-même, ce qui suppose, dans l'optique girardienne, que les hommes ne sont capables de se réconcilier qu'aux dépens d'un tiers. Ainsi se condense sur un seul la démesure collective, selon le processus métonymique consistant à prendre la partie pour le tout.

Le sacrifice est donc une technique rituelle d'apaisement cathartique visant à éliminer des tensions, rivalités et violences latentes en polarisant sur une victime les germes de la discorde. Pour Girard, la question de Lévi-Strauss: "Qui appartient à la catégorie des victimes consommables?" est sans grand intérêt, puisque le problème capital n'est pas celui du repas sacrificiel. N'importe qui ou n'importe quoi (prisonnier, animal) peut être désigné comme victime à condition qu'il n'attende pas à l'intégrité du groupe.

L'intérêt de ce schéma est de faire comprendre comment la paix peut succéder à la violence, et comment le sacrifice opère un renversement des

valeurs en jouant sur l'ambivalence du sacré, la victime, la pire hier, devenant éventuellement à terme la meilleure. La victime était-elle coupable ou innocente? La question surgit sans cesse en refrain dans les textes prophétiques du monde juif, puis de Jésus à Jeanne d'Arc en passant par les martyrs. L'exégèse chrétienne dit la fécondité de la mort pour la vie, la nécessité de la mort pour la résurrection. Et les légendes antiques insistent sur la purification obtenue par descente aux enfers. En outre, on reconnaîtra sans conteste l'art de la dramatisation chez R. Girard: l'entrechoc des désirs et les rivalités aboutissent au désir de mort de l'autre. Mais il vaut mieux qu'un seul meure plutôt que tous. Par l'élimination de la victime, le groupe prend corps. La violence disparaît par une sorte de magie pour que la société se ressoude.

Le modèle de Girard ne pourrait-il s'appliquer aussi au fonctionnement de l'information particulièrement à la présentation de l'actualité, comme le fait Jean Lambert? Sur fond de quotidien banal, un événement est épinglé: cyclone, séisme, pollution . . . , responsable de morts, ou bien un individu, un peu bossu, un peu arabe, un peu noir, ou juif, ou tordu, est facile à désigner comme bouc émissaire. On fait monter le questionnement, on varie le ton, on accroît le suspense, jusqu'au moment où une nouvelle actualité chasse tout simplement l'autre, à moins qu'un point final à la pression interrogative ne soit trouvé, qui calme la collectivité comme le fait le sacrifice. Toujours à propos des médias, il semble bien que la mode, la publicité, la propagande, aient pour résultat de provoquer l'emballement des désirs et que ceux-ci, même apprivoisés, soient toujours latents.

Une autre idée présente chez Girard, tout comme dans la thermodynamique moderne, c'est qu'il faut saisir le désordre comme commencement de l'ordre et qu'un peu de chaos se maintient toujours, la formule mathématique la plus précise n'arrivant jamais, dans l'humain, à tout ordonner parfaitement. Raymond Boudon (1984) et Georges Balandier (1988) ont orchestré sur d'autres registres ce que Roger Bastide avait énoncé concernant l'accroissement des mélanges et fermentations comme producteurs d'ordres nouveaux.

Le mythe de la violence sacrée au pilori

A cet ensemble théorique, admiré un moment par l'élite intellectuelle se piquant de philosophie mais peu au fait de l'archéologie et de l'ethnologie, bien des critiques d'importance ont rapidement été adressées. René Girard cherche à réduire les rites

à une explication unique et originelle, or l'unicité explicative séduisante (désir mimétique de ce que les autres désirent déjà, engendrant concurrence et violence) est une banalité psychologique (désir) et sociologique (*mimesis*), à signification approximative, expliquant certains cas seulement, et qui se fonde sur trois inexactitudes: le postulat de la rareté, focal dans l'argumentation, le désir d'appropriation non contenu, le *struggle for life* entre hommes considérés surtout comme accapareurs de femmes, de biens et d'espaces. L'auteur pense que lorsque les interdits ne suffisent pas à freiner la violence, un mécanisme de rechange est celui de la victime émissaire chargée arbitrairement de tous les maux du groupe. Il se méprend alors sur la force des tabous et sur l'irrépressibilité de la violence. Il érige en outre un cas rare comme paradigmatique et général, alors que souvent le dit bouc émissaire est seulement rejeté, éloigné, non sacrifié. Ce phénomène n'a rien d'un événement fondateur de la communauté, comme il le prétend, même s'il favorise sa cohésion. Il ne s'agit que d'un rite parmi d'autres. Que cette victimisation de substitut soit un remède curatif-préventif pour résoudre ou empêcher les explosions de violence, soit! mais le propre de toute société, en ce que la culture bride la nature, est justement, par toutes ses règles, et non point par ce mécanisme seul de bouc émissaire, de maîtriser, grâce à un pouvoir légitime, les risques de désintégration sociale.

Pour soutenir son raisonnement, R. Girard postule plusieurs idées erronées:

– *La pensée mythique se réfère toujours au commencement. C'est faux!* Que le mythe se présente comme atemporel n'est pas à généraliser absolument. *Le in illo tempore* n'est pas le *in principio*. La plupart des sociétés africaines qui pratiquent toutes le sacrifice n'ont aucun récit de genèse. Beaucoup de mythes chez nous ne sont pas plus datés que ceux de Narcisse ou de Méduse, mais pas plus initiaux.

– *La victime émissaire est mise à mort (pas toujours!) sous l'apparence d'un double monstrueux (rarement!). Toute créature sacrée est monstrueuse (erreur!) et joue successivement tous les rôles dans la violence (non prouvé!)* (1972: 348 et ch. VI).

– *Il y a à l'origine un meurtre dans tout rituel. Les dieux et les héros présentent le jeu de la violence dans son ensemble. Faux!* Même si les antiquités grecque et romaine semblent accréditer ce schéma, même si les Evé croient en un dieu de la foudre, en un dieu de la variole, en un dieu python et un dieu du fer, on ne saurait généraliser l'idée de la violence initiale à toutes les religions. Les divinités ne font souvent que représenter des forces de la

nature et non la violence en tant que telle. Certes existe dans l'hindouisme un sacrifice initial de Purusha Prajāpati mais une interprétation à la Girard est totalement exclue. Des références juives et islamiques au sacrifice non consommé d'Isaac ou d'Ismaël par le père des peuples sémites, une vision paulinienne et ecclésiale du sacrifice du Christ ne permettent pas d'inférer dans les monothéismes eux-mêmes à une centralité rituelle du sacrifice.

– *Penser le sacrifice comme rite central de toutes les religions est une erreur.* Bien des parties du monde l'ignorent, comme le prouve Alain Testart.

Machine à sublimation sociale certes, la religion n'a pas pour finalité, comme le pense Girard, de produire de la non-violence par un acte violent. Les chamanismes sont relativement pacifiques. Et logiquement la fin ne saurait justifier un moyen inverse, même sublimé. Il est faux de dire que l'impureté soit le contact avec la violence et que la moindre violence entraîne une escalade. L'idée de violence fondatrice demeure totalement indécidable. La fondation du lien social suppose, même logiquement, plutôt l'exclusion de la violence.

Est-il bien vrai qu'il y ait, comme l'énonce Girard contre Freud, une primauté de la violence dans le désir et un impératif d'imitation plus fort que le désir sexuel? Jusqu'où peut-on affirmer que le mimétisme et la violence sont naturels à l'homme? Konrad Lorenz a bien montré que, même chez l'animal, existent des mécanismes régulateurs de l'agressivité (soumission, fuite) tout autant que du non-grégarisme. Que de spéculations fragiles sur l'origine du déclenchement de la violence: instinct irréprensible, bêtise humaine, péché originel! Les postulats girardiens sont à pondérer.

Le réductionnisme philosophique est à son comble dans cet appétit de généralisation apodictique à partir de pré-supposés seulement logiques et insuffisamment étayés de données scientifiques, qui cèdent à l'habitude évolutionniste de tout expliquer par l'origine, comme si celle-ci n'était pas hypothétique, et comme si le complexe trouvait explication dans le simple, et l'actuel dans l'archaïque. De quel droit isoler le rite de ses divers contextes socio-culturels, comme si un signifié flottait hors des signifiants. Le sacrifice est-il vraiment hiérophanique et originaire? L'origine est-elle accessible et vérifiable? Peut-on résoudre l'étiologie de la violence hors de l'éthologie et de la préhistoire? La fonction du bouc émissaire a-t-elle la même efficacité reconnue partout et est-elle la forme unique ou majeure de ritualisation de la violence? Les religions (parfois meurtrières en Occident) sont-elles bien des remparts contre

la violence? Pourquoi le sacrifice n'expurge-t-il que temporairement la violence, qui malgré le rite, continue d'être entretenue?

Au total, Girard donne trop d'importance à une phylogénèse imaginaire de la violence. Le principe fondateur du pacte social est en fait l'exclusion de la violence. Le sacrifice n'est pas l'instrument premier qui a permis de dériver la violence et de la "tromper" (Girard 1972: 59). D'ailleurs qu'est-ce que tromper la violence sinon prendre une métaphore pour une réalité. Le sacrifice montre seulement l'association du sacré, du pouvoir et du droit dans le rite. S'il était l'artifice culturel pour évacuer la violence naturelle, il aurait dû diminuer en Grèce et à Rome (ce qui n'a pas été le cas) quand s'instaurait un système judiciaire qui le rendait normalement caduc.

En bref, on ne saurait placer le sacrifice en position centrale dans toutes les religions et dans tous les rituels. Une interprétation globalisante des sociétés et de leurs phénomènes religieux relève d'une philosophie bavarde, non d'une induction scientifique à partir de cas concrets et réels. Occidentalo-centrique et branché excessivement sur le judéo-christianisme, Girard n'a visité ni le polythéisme hindou ni les cultes africains.

La même insouciance dans la recherche de preuves variées se rencontre chez Burkert (1983). Lorsque celui-ci affirme que l'auto-domestication de l'homme provient d'un sacrifice réducteur de violence, il ne considère pas l'auto-domestication comme un processus qui s'étend sur des siècles et ne définit ni les formes sacrificielles ni les cultures concernées par le sacrifice. Par contre Alain Testart (1993) se souciera de ce problème d'universalité ou non du sacrifice, en procédant à un balayage historique et géographique des formes de ce rite dont rien ne prouve a priori qu'il soit essentiel à toute religion, ni primitif. Rien non plus ne permet d'en faire, sauf dans l'hindouisme et le christianisme, un acte d'abnégation ou un synonyme de renoncement, même si Gusdorf (1948) à la pensée subtile, aux matériaux riches et avec une argumentation bien conduite mais dans un cadre de pensée chrétien, voit dans le sacrifice le don symbolique de soi-même en vue d'un contact plus étroit avec le divin. Comme Mauss parlant du *hau*, il pense que la chose possédée n'est pas inerte, qu'elle s'enrichit du *mana* de son possesseur, que celui qui donne se donne en même temps, et que la partie du moi qui se prolonge dans l'objet donné tend à retourner à son point d'origine.

Toutes les théories jusqu'à présent évoquées se prétendent induites à partir d'expériences connues. Dans quelle mesure le sont-elles? Tel schéma

interprétatif ne s'appuie-t-il pas sur un modèle plus familier à l'auteur que les autres, parce qu'il est chrétien, parce qu'il aime les Dogon, parce qu'il a été fasciné par la culture hindoue ou grecque. De toutes manières, nulle théorie ne s'élabore sans l'examen d'une diversité de cas. Ceux qui désormais discourent sur le sacrifice ne sont généralement pas ceux qui pratiquent le rite et ceux qui le pratiquent (mis entre parenthèses le renoncement, l'ascèse et le don de soi) s'en remettent au discours théologique ancien ou répètent leurs rites sans les théoriser.

Références citées

- Baal, Jan van**
1976 Offering, Sacrifice, and Gift. *Numen* 23: 161–178.
- Balandier, Georges**
1988 Le désordre. Paris: Fayard.
- Balmory, Marie**
1986 Le sacrifice interdit. Freud et la Bible. Paris: Editions Bernard Grasset.
- Bataille, Georges**
1969 La part maudite. Paris: Les Editions de Minuit.
1973 Théorie de la religion. Paris: Editions Gallimard.
- Belmont, Nicole**
1983 Introduction. In: J. G. Frazer, Le rameau d'or. Vol. 2: Atys et Osiris. Paris: Laffont.
- Boudon, Raymond**
1984 La place du désordre. Paris: PUF.
- Burkert, Walter**
1983 Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley: University of California Press.
- Caillols, Roger**
1939 L'homme et le sacré. Paris: Editions Gallimard.
- Cassirer, Ernst**
1972 Philosophie des formes symboliques. Vol. 2. Paris: Les Editions de Minuit. [1ère éd. allemande 1923–1929]
- Cazeneuve, Jean**
1958 Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques. Paris: PUF.
- Chelod, Joseph**
1955 Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale. Paris: PUF.
- Colleyn, Jean-Paul**
1976 Le sacrifice selon Hubert et Mauss. *Système de pensée en Afrique noire* 2: 23–42. [Le sacrifice, 1]
- Detienne, Marcel, et Jean-Pierre Vernant**
1979 La cuisine du sacrifice. Paris: Editions Gallimard.
- Durkheim, Emile**
1898 De la définition des phénomènes religieux. *Année sociologique* 2: 1–28.
1968 Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: PUF. [1ère éd. 1912]
- Evans-Pritchard, Edward Evan**
1956 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, James George**
1981–1984 Le Rameau d'or. 4 vols. Paris: Laffont. [1ère éd. anglaise 1898–1935, 12 vols.]
- Freud, Sigmund**
1947 Totem et tabou. Paris: Payot. [1ère éd. allemande 1912]
1948 Moïse et le monothéisme. Paris: Editions Gallimard. [1ère éd. allemande 1939]
1951 Psychologie collective et analyse du moi. In: S. Freud, Essais de Psychanalyse; pp. 76–162. Paris: Payot. [1ère éd. allemande 1921]
- Girard, René**
1972 La violence et le sacré. Paris: Editions Bernard Grasset.
- Griaule, Marcel**
1940 Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon (Soudan français). *Journal de la Société des Africanistes* 10: 127–129.
1966 Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli. Paris: Fayard. [1ère éd. 1948]
- Gusdorf, Georges**
1948 L'expérience humaine du sacrifice. Paris: PUF.
- Hammoudi, Abdellah**
1988 La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb. Paris: Editions du Seuil.
- Henninger, Joseph**
1963 Deux études récentes sur l'Arabie préislamique. *Anthropos* 58: 437–476.
1986 Sacrifice. In: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion. Vol. 12; pp. 544–557. New York: Macmillan Publishing Company.
- Heusch, Luc de**
1986 Le sacrifice dans les religions africaines. Paris: Editions Gallimard.
- Hocart, Arthur Maurice**
1979 Rois et courtisans. Paris: Editions du Seuil. [1ère éd. anglaise 1936]
- Hubert, Henri, et Marcel Mauss (voir Mauss, Marcel)**
- Jung, Carl Gustav**
1996 Métamorphoses de l'âme et ses symboles. Paris: Georg. [1ère éd. allemande 1953]
- Lanternari, Vittorio**
1976 La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali. Bari: Dedalo libri. [2ème éd.]
- Leeuw, Gerardus van der**
1955 La religion dans son essence et ses manifestations. Paris: Payot. [1ère éd. allemande 1933]
- Lempert, Bernard**
2000 Critique de la pensée sacrificielle. Paris: Editions du Seuil.
- Lévi, Sylvain**
1898 La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris: Leroux.
- Lévi-Strauss, Claude**
1962 La pensée sauvage. Paris: Librairie Plon.
- Loisy, Alfred**
1920 Essai historique sur le sacrifice. Paris: Nourry.
1933 La religion d'Israël. Paris: Nourry.

Mauss, Marcel

- 1968a Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (avec Henri Hubert). In: M. Mauss (1968d); pp. 193–307. [1ère éd. 1899, *Année sociologique* 2: 29–138]
- 1968b Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux (avec Henri Hubert). In: M. Mauss (1968d); pp. 3–39. [1ère éd. 1906, *Revue de l'histoire des religions* 58: 163–203]
- 1968c Notes à l'“essai sur le sacrifice”. La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas. In: M. Mauss (1968d); pp. 352–354. [1900, extrait de l'*Année sociologique* 3]
- 1968d Oeuvres (présentation de Victor Karady). Vol. 1: Les fonctions sociales du sacré. Paris: Les Editions de Minuit.

Rivière, Claude

- 2003 Réalité et leurre du sacrifice. *Social Compass* 50: 203–227.

Rosolato, Guy

- 1987 Le sacrifice. Repères psychanalytiques. Paris: PUF.

Solié, Pierre

- 1988 Le sacrifice. Fondateur de civilisation et d'individuation. Paris: Albin Michel.

Smith, William Robertson

- 1889 Lectures on the Religion of the Semites. Edinburgh: Adam and Charles Black.

Tarot, Camille

- 1999 De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Paris: La Découverte.

Testart, Alain

- 1993 Des dons et des dieux. Paris: Armand Colin.

Thurnwald, Richard

- 1953 L'esprit humain. Paris: Payot. [1ère éd. allemande 1931]

Tylor, Edward Burnett

- 1871 Primitive Culture. London: Murray.

Westermarck, Edward A.

- 1926 Ritual and Belief in Morocco. London: Macmillan.