

Bibliothèque des Histoires

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL



21000001649

MARCEL DETIENNE
ET
JEAN-PIERRE VERNANT

LA CUISINE
DU SACRIFICE
EN PAYS GREC

*Avec les contributions de
Jean-Louis Durand,
Stella Georgoudi, François Hartog
et Jesper Svenbro*

SBD-FFLCH-USP



127955

nrf

SBD/FFLCH

GALLIMARD

1979
Paris

050.4
D481c
e.2

Publication du
CENTRE DE RECHERCHES COMPARÉES
SUR LES SOCIÉTÉS ANCIENNES

LA CUISINE
DU SACRIFICE
EN PAYS GREC

Avec les contributions de
Jean-Louis Durand,
Stella Georgiadi, François Haverly
et Jasper Zuercher

455047

73073

© Editions Gallimard, 1979.

MARCEL DETIENNE

Pratiques culinaires et esprit de sacrifice

Pour choisir d'interroger les Grecs sur les problèmes du sacrifice sanglant, deux raisons semblent prévaloir. En premier, c'est qu'il s'agit d'une société où les gestes rituels fondamentaux, dans la pratique la plus quotidienne, sont de type sacrificiel. Pendant près de dix siècles, balisés par les règlements culturels gravés sur la pierre, les Grecs n'ont pas cessé d'entretenir des relations avec les puissances divines en procédant à la mise à mort strictement ritualisée de victimes animales dont ils consommaient les chairs collectivement et selon des règles précises. À cette raison factuelle s'en ajoute une autre, qui met en cause la présence des Grecs en nous par une histoire continue, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux sociologues qui s'interrogent avec Durkheim et Mauss sur les rapports entre la Religion et la Société, à travers une réflexion centrée sur le phénomène du sacrifice.

Les deux raisons confluent autour du récit orphique de la mort de Dionysos et lui assurent, en cette occasion, la place d'un mythe sacrificiel de référence¹. L'intrigue en est simple: un dieu qui prend l'apparence d'un enfant est égorgé par le groupe unanime des Titans, les Royaux de l'ancien temps. Couverts de gypse et portant un masque de terre blanche, les meurtriers font cercle autour de leur victime; avec des gestes prudents, ils montrent à l'enfant des jouets fascinants: une toupie, un rhombe, des poupées articulées, des osselets, un miroir. Et pendant que Dionysos enfant contemple son image

1. O.F., 34-36, 209-214, Kern. Le dossier est présenté par I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, 307-364. Interprétations et modèles dans DETIENNE 1977, 161-217.

captée par le cercle de métal poli, les Titans le frappent, découpent ses membres, les jettent dans un chaudron et les font ensuite rôtir à la pointe du feu. Les chairs de la victime une fois accommodées, ils entreprennent de les dévorer; et ils ont le temps de tout engloutir, sauf le cœur, soustrait au partage en parts égales, avant que la foudre de Zeus, venant châtier leur crime, ne réduise les Titans convives en fumée et en cendres, d'où va surgir l'espèce humaine d'aujourd'hui.

De ce récit mythique, vraisemblablement contemporain des débuts de l'écriture orphique, à la fin du vie siècle avant notre ère, l'interprétation fait partie intégrante. D'une part, c'est un récit conçu et fabriqué par des théologiens acquis au genre de vie dit orphique, qui entendent dénoncer le sacrifice sanglant et détourner les hommes des pratiques cannibales auxquelles ils se livrent à leur insu, chaque fois qu'ils offrent aux dieux une victime animale. Par ailleurs, dès le ive siècle, dans l'école d'Aristote¹, l'exégèse des autres prend en charge le Dionysos mis à mort, l'entraînant vers l'horizon sur lequel va s'édifier une théorie générale du sacrifice.

S'ébauche alors une lecture ritualiste qui va s'affirmer depuis le début de l'ère chrétienne jusque dans les analyses contemporaines d'inspiration anthropologique. Ainsi, au ive siècle de notre ère, en dénonçant l'usage crétois du taureau déchiré vif à coups de dents, Firmicus Maternus, dans le pamphlet *Sur l'erreur des religions profanes*², donne forme à une interprétation majeure qui articule étroitement un modèle rituel omophagique — d'après lequel Dionysos invite ses fidèles à dévorer toutes crues les chairs d'un animal — avec la reconnaissance d'un dieu, tantôt d'apparence taurine, tantôt de figure humaine, que ses fidèles incorporent en le dévorant ou qui vient s'offrir au désir communiel de ses dévots. Hier encore, dans une perspective délibérément ouverte à l'anthropologie, mais séduite par la certitude que le mythe s'épuise à raconter fidèlement un rituel dionysiaque, l'auteur des *Grecs et l'Irrationnel*³, E. R. Dodds, rassemblait l'histoire de Penthée, le récit orphique et d'autres traditions pour y reconnaître un modèle sacramental où le dieu, présent sous la forme de son « véhicule », animal ou humain, était déchiré et dévoré par ses fidèles assemblés.

1. DETIENNE 1977, 166.

2. 6, 5, éd. G. Heuten, 55-57 (*Commentaire*, Bruxelles, 1938, 152-156).

3. Berkeley (1950), trad. franç. (éd. 1959), Paris, 1965, 264-265.

— Récit exemplaire — et dont la permanence à travers des resémantisations multiples pourrait amener à se demander s'il ne fait pas appel, « en dernière instance », comme dit Wittgenstein¹, à quelque inclination en nous-mêmes —, la mise à mort de l'enfant Dionysos permet de nouer ensemble une série de problèmes sur les gestes et les pratiques du sacrifice sanglant chez les Grecs, et, dans un ordre plus général, de s'interroger sur les présupposés investis dans la construction d'une théorie du sacrifice comme figure centrale de la religion et de la société solidaires.

*

Il fallait beaucoup d'inattention aux détails du récit de la dévoration de Dionysos par les Titans pour y lire un rituel du manger cru, alors que la narration insiste sur l'alliance du rôtissage et de la cuisson par ébullition, si singulière en l'occurrence — car elle propose de rôtir le bouilli — qu'elle fournit la matière et l'énoncé d'un « problème » de la collection aristotélicienne. Ce sont précisément ces indications sur le mode de cuisson qui font dans le mythe référence aux gestes familiers et rituels du sacrifice sanglant².

La broche et le chaudron constituent, avec le couteau, les instruments solidaires d'une façon de manger que, dans les récits sur l'Égypte, Hérodote inscrit au cœur de la différence, de l'altérité qui permet aux Grecs de se penser en regard des Égyptiens³. En montrant de la répugnance à se servir du couteau d'un Grec, ou de ses broches ou de son chaudron, parce qu'ils sacrifient ou se nourrissent selon d'autres règles, les habitants de l'Égypte, racontés par Hérodote, renvoient aux auditeurs des *Histoires* une image d'eux-mêmes où le sacrifice grec, appréhendé sous son aspect instrumental, se trouve délimité par sa fonction alimentaire. Il y a là un premier trait qui justifie la place centrale du sacrifice sanglant dans la pensée

1. Cf. remarques sur *Le Rameau d'or*: « En vérité, les explications de Frazer ne seraient en aucune manière des explications, si elles ne faisaient appel en dernière instance à une inclination en nous-mêmes » (trad. franç. J. Lacoste, dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16, 1977, 37).

2. DETIENNE 1977, 171 sq.

3. II, 41.

sociale et religieuse des Grecs : l'alimentation carnée coïncide absolument avec la pratique sacrificielle¹ ; toute viande consommée est une victime animale égorgée rituellement, et le boucher qui fait couler le sang des bêtes porte le même nom fonctionnel que le sacrificateur posté près de l'autel ensanglanté.

Mais le sacrifice tire son importance d'une autre fonction renforçant la première : la relation nécessaire avec l'exercice du rapport social, à tous les niveaux du *politique*, à l'intérieur du système que les Grecs appellent *cité* . Aucun pouvoir politique ne peut s'exercer sans pratique sacrificielle. Entrée en campagne, engagement avec l'ennemi, conclusion d'un traité, travaux d'une commission temporaire, ouverture de l'assemblée, entrée en charge de magistrats, autant d'activités qui commencent par un sacrifice suivi d'un repas. Tous les citoyens remplissant des magistratures offrent régulièrement des sacrifices ; et, jusqu'à une époque tardive, une cité comme Athènes garde en fonction un Archonte-Roi² dont une des attributions majeures est l'administration de tous les sacrifices institués par les ancêtres, de l'ensemble des gestes rituels qui garantissent le fonctionnement harmonieux de la société.

Deux exemples permettent de donner la mesure de la solidarité entre le politique et le sacrificiel. Le premier est emprunté à l'espace carcéral que traversent provisoirement les citoyens en attendant la décision d'un tribunal ou l'exécution d'une peine. Tous les prisonniers partagent le feu et la table : sacrifice et repas confirment la communauté éphémère du groupe incarcéré. Seul est exclu de la célébration de ces sacrifices alimentaires l'individu typiquement asocial,

1. Reste à poser le problème du poisson, de son importance dans le système alimentaire des Grecs. Cf. D. BOHLEN, *Die Bedeutung der Fischerei für die antike Wirtschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Fischerei*, Diss., Hambourg, 1937. À l'exception du thon (seul poisson qui saigne) offert à Poséidon dans des circonstances exceptionnelles, jamais le poisson n'est sacrifié avant d'être consommé. Dans le discours *Sur la mère des dieux* (17), Julien en donne deux raisons. D'une part, ce ne sont pas des animaux domestiques ; nous ne les conduisons pas au pâturage, nous ne nous chargeons pas de leur reproduction. Par ailleurs, plongés dans l'abîme, ils seraient en quelque sorte plus « chthoniens » que les céréales.

2. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, 57. Sur la cité comme *Opfergemeinschaft*, cf. BURKERT 1977, 382-385.

rejeté par les codétenus, qui refusent d'allumer le feu avec lui et de lui faire une place dans leur cité réduite¹.

Le second exemple, au contraire, s'oriente vers l'extension de l'espace politique : pour fonder une colonie, il suffit d'emmener avec soi, depuis la métropole, une broche et une marmite contenant du feu². Le sacrifice ainsi rendu possible n'est pas seulement l'acte de fondation d'une nouvelle communauté politique engendrée par le feu de la première, il va demeurer le lieu privilégié des relations filiales qu'une colonie entretient avec sa terre d'origine. Thucydide nous raconte que si les Corinthiens haïssaient les gens de Corcyre — colonie de Corinthe —, c'est parce que dans les cérémonies religieuses, lors des distributions des chairs des victimes, les citoyens de Corcyre négligeaient de commencer par un Corinthien à qui aurait dû revenir la part d'honneur³. Par ailleurs, lorsque deux cités se lient par une convention, le partage du pouvoir s'opère selon le tracé de leur participation respective aux sacrifices. Ainsi, pour deux cités d'importance inégale, comme Myania et Hypnia en Locride occidentale, leurs contributions en juges, en ambassadeurs à l'étranger, en soldats, en magistrats de la communauté sont fixées proportionnellement aux sacrifices, c'est-à-dire en fonction du nombre des victimes fournies par chacun des partenaires dans les cérémonies qui les réunissent pour les activités cultuelles communes⁴. Inversement, qui n'a pas le droit de sacrifier, soit à titre individuel, soit au nom d'une cité, se voit dépouillé des droits politiques correspondants, qu'il s'agisse de prendre part à des concours prestigieux, comme ceux d'Olympie, ou de participer à des assemblées réunissant plusieurs cités autour d'un sanctuaire. C'est une des marques de l'étranger d'être tenu à l'écart des autels et de ne pouvoir sacrifier sans la médiation officielle d'un citoyen qui répond de lui devant les dieux et la communauté locale⁵.

1. DINARQUE, *Contre Aristogiton*, 9-10. Cf. U. E. PAOLI, « Pouvoirs du magistrat de police dans le droit attique », *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 3e série, 4, Bruxelles, 1957, 155.

2. ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 43-45, 356-360, 387-391.

3. I, 25, 4.

4. J. BOUBQUET, « Convention entre Myania et Hypnia », *B.C.H.*, 89, 1965, 665-681.

5. Ph. GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972, 45-47.

*

Pour analyser le système sacrificiel d'une société qui le met au centre de ses pratiques alimentaires et de sa pensée politico-religieuse, le *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes* a choisi une stratégie dont les axes sont au nombre de quatre.

1. Le premier vise à reconnaître le système de l'extérieur, à le définir en repérant l'ensemble des interdits en même temps que des transgressions qu'il autorise, de manière à dessiner en pointillé ses frontières et ses limites. En particulier, ce sont les formes de protestations, explicitées par les différentes orientations du mysticisme grec, qui permettent de dégager les règles implicites et de faire apparaître les grandes articulations du système sacrificiel.

2. À la reconnaissance du dehors répond l'analyse interne du système du sacrifice : son architecture vue du dedans, à partir de ses articulations majeures, avec ses valeurs fondamentales, à travers la configuration de chacun des termes du procès sacrificiel. La victime : son statut, sa place dans le bestiaire, le comportement requis, qualités, défauts, avec, cette fois encore, mais de l'intérieur, les procédures d'exclusion (animaux non sacrificiables, chairs non consommables). Procédés de découpe, partage entre les différentes parties internes et celles qui constituent d'une certaine manière l'extérieur de l'animal. Types de cuisson : valeurs respectives du non-cuit, du rôti et du bouilli. Significations de ce qui part en fumée : os, graisse, aromates. Enfin, modalités de la distribution et de la répartition des chairs de la victime : part d'honneur, morceaux réservés aux prêtres, statut de la peau, de la tête, des pattes ; modèle égalitaire des portions, tirage au sort, position des femmes, des métèques, des étrangers par rapport au cercle des comangeurs. Toutes questions qui se nouent avec d'autres et interrogent une série de relations centrales pour le symbolisme et la pensée des Grecs : entre les hommes et les dieux ; entre les animaux et les hommes ; entre les céréales et le monde animal ; ou encore, entre la femme, le corps féminin, et la viande ou les nourritures.

3. Le troisième axe est tracé par la vocation alimentaire et politique des pratiques sacrificielles. Il s'agit de les cerner dans leur articulation à d'autres types de pratiques telles que la chasse, la guerre, le

mariage et l'agriculture. La nature de la victime, qui doit être un animal domestique, pose d'emblée le problème des rapports entre le sacrifice et, d'une part, la chasse, de l'autre, la vie cultivée. Avec le sang que fait couler l'égorgeage de l'animal surgit le problème de la guerre et des symbolismes de la violence. Quant à la référence à la terre et aux nourritures céréalières, elle s'impose à partir de plusieurs aspects du sacrifice, comme par exemple le statut de la victime choisie ou la fonction des graines céréalières dans le rituel.

4. La dernière orientation vise le sacrifice comme opérateur mythique dans un ensemble de récits où sacrifier est en relation d'opposition et de complémentarité avec chasser, faire la guerre ou cultiver la terre. Ainsi, par exemple, les aventures d'Héraclès, tueur de monstres, mais aussi mangeur de viandes, si vorace qu'il va jusqu'à se saisir du bœuf placé sous le joug, tandis que, par ailleurs, il est, mais cette fois en tant que victime récalcitrante, au centre des sacrifices anthropophagiques organisés par Busiris, le roi sanguinaire des Égyptiens, les plus pieux des hommes.

*

Véhiculé par des gestes, porté par la pratique sans mémoire des conduites alimentaires, le système sacrificiel échappe très largement à la pensée claire et explicite ; il relève d'un savoir partagé dont les Grecs n'éprouvent le besoin de formuler les différents termes qu'à travers les exégèses déployées dans des milieux marginaux où s'élèvent et se font entendre les voix de la protestation. Les dénégations et les distorsions qui s'y donnent à lire permettent de dessiner, comme à travers une figure en miroir, mais brisée, les grandes lignes du système secret et implicite.

Naguère on s'accordait à reconnaître dans les milieux orphiques et pythagoriciens — deux orientations majeures du mysticisme — un goût très vif pour une sorte de végétarisme, et le bruit courait que l'abstinence de nourriture carnée dans les milieux sectaires avait pour seule raison le respect de la vie sous toutes ses formes. L'erreur était double : d'une part, c'était méconnaître la référence au sacrifice dans le comportement des non-végétariens, et, en conséquence, sous-estimer la rupture impliquée par une alimentation délibérément non

carnée. Par ailleurs, c'était oublier, au profit d'une motivation banale et sémantiquement pauvre, que la cuisine de Pythagore était plus subtile que ne le donnait à penser l'étiquette végétarienne. En réalité, le code alimentaire des milieux sectaires livre les coordonnées de chaque type de protestation, lui assignant sa position à la fois par rapport au système dominant du politico-religieux et en regard des orientations concurrentes du mouvement mystique.

Ainsi les pythagoriciens de stricte observance, les Purs, rejettent toute nourriture carnée, respectant les seuls autels que le sang ne peut souiller, et fuyant tout contact avec les cuisiniers ou les bouchers ainsi qu'avec les chasseurs. Les seuls sacrifices que ce milieu accepte de faire aux dieux sont des gâteaux de céréales, des rayons de miel et de l'encens, brûlés sur les autels. Mais, à côté des disciples de Pythagore qui refusent toute forme de sacrifice sanglant, il en est d'autres qui adoptent un régime alimentaire plus nuancé : s'ils refusent de manger la chair du mouton et celle du bœuf laboureur, en revanche ils dînent volontiers d'un morceau de porc ou d'une tranche de chevreau. Le partage entre les deux espèces de pythagoriciens n'est en réalité lisible que dans l'ordre politico-religieux auquel renvoient les options culinaires. Refuser de manger de la viande n'est pas seulement se conduire autrement que les autres ; c'est décider de ne pas accomplir l'acte le plus important de la religion politique. Ce soi-disant végétarisme est une manière singulièrement efficace de « renoncer au monde¹ ». La pratique rituelle du sacrifice dans la cité et les conduites alimentaires des milieux mystiques sont les deux termes d'une alternative. En conséquence, la différence entre les deux types de pythagoriciens est solidaire de leur position « politique » respective. Les uns ont emprunté la voie du renoncement : ascèse, mortification de l'âme, refus intransigeant de toute relation avec la viande et le sang ; quant aux autres, engagés dans la réforme et le salut de la cité, ils transigent avec les pratiques alimentaires mondaines et mettent au point un système fondé sur le partage entre viande et non-viande, où les valeurs de la nourriture carnée sont assumées par le bœuf laboureur, flanqué du mouton, tandis que les parties consommables des victimes

1. Le concept vient des indianistes, d'abord de L. DUMONT, « Le renoncement dans les religions de l'Inde » (1959), repris dans *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966, 324-350 ; ensuite de M. BIARDEAU et Ch. MALAMOU, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, P.U.F., 1976.

mineures sont tenues pour une nourriture non carnée. Les casuistes de la secte précisent que la viande, dans le cas des victimes autres que le bœuf et le mouton, commence avec le cœur et avec la matrice, et d'autres théologiens et ritualistes expliquent que la chèvre et le porc, les victimes sacrificielles les plus communes, sont dépouillés de leur vertu carnée parce que l'une et l'autre sont coupables d'avoir dévoré la nourriture réservée aux hommes par les dieux : la chèvre a brouté la vigne de Dionysos, et le porc a saccagé la moisson de Déméter¹.

L'orphisme ne connaît pas la tension entre le renoncement au monde et le salut de la cité qui définit la position des pythagoriciens. Celui qui choisit le genre de vie orphique est un marginal, individu voué à l'errance et coupé de la cité, depuis que la voix d'Orphée, relayée par l'écriture, a révélé aux hommes qu'il y a meurtre (*phónos*) chaque fois qu'un vivant est tué, chaque fois qu'un être animé est détruit. Or la cité des hommes est fondée sur le meurtre, elle vit du sang versé ; le crime est une institution, les vivants se mangent entre eux, et c'est le règne de l'anthropophagie légale ; les habitants de la cité s'imaginent rendre un culte aux dieux, et honorer leurs autels, alors que le père mange son fils et que le fils ronge la tête mutilée de ses parents. Le régime de la cité généralise le cannibalisme, celui-là même que les Titans, ancêtres de l'humanité, ont fondé en dévorant l'enfant Dionysos.

Le radicalisme de l'attitude orphique s'accompagne d'une critique systématique de la théologie officielle et du discours « orthodoxe » de la cité sur elle-même dans ses rapports avec les dieux et avec le monde animal, entre Nature et Surnature. Toute la spéculation des disciples d'Orphée, avec ses cosmogonies, ses théogonies, ses préoccupations anthropogoniques, se développe contre la pensée dominante du monde politico-religieux, contre le discours officialisé d'Hésiode et d'Homère, et en rupture complète avec le système de valeurs inscrit dans le récit hésiodique sur Prométhée et le premier sacrifice alimentaire et sanglant. Car, avec Prométhée, dans le rôle de médiateur ambigu entre Zeus et les hommes, se met en place, au cours du sacrifice offert pour sceller l'accord des parties, un monde qui privi-

1. Cf. « La cuisine de Pythagore », *Archives de sociologie des religions*, 29, 1970, 141-162 ; DETIENNE 1972, 71-114.

légie la relation dans la distance. Sur le plan alimentaire, le partage est nettement tracé : les dieux reçoivent la fumée des os longs calcinés, et le parfum des aromates jetés dans la flamme, tandis que les hommes se voient attribuer les parties charnues du bœuf sacrifié par Prométhée.

À travers ce mythe fondateur, référence implicite pour toute la pratique sacrificielle de la cité, comme en témoigne la critique entreprise par les disciples d'Orphée, la manducation de la viande ouvre entre les dieux et les hommes une distance dans le mouvement même qui accuse la communication entre ce monde-ci et celui des puissances divines. Désormais, les gestes de chaque sacrificateur rappellent que les hommes, en se nourrissant de chairs promises à la putréfaction, sont condamnés à la faim et à la mort, tandis que les dieux jouissent du privilège des odeurs parfumées, substances incorruptibles que les flammes du feu sacrificiel transforment en nourritures supérieures réservées aux puissances divines. C'est ce système de valeurs sous-jacent à la cuisine « politique » que l'orphisme tout à la fois dénie et découvre dans l'intention de combler la distance entre les hommes et les dieux et de revenir vers le temps de l'Unité primordiale ; Orphée choisit l'évasion par le haut, du côté des dieux, en ne consommant que des nourritures parfaitement pures, telles que le miel ou les céréales, aliments homologues à ceux que prescrit pour chaque puissance invoquée la liturgie orphique, quand elle dresse le catalogue des fumées odorantes destinées aux dieux¹.

Le dionysisme, à son tour, se définit dans le même espace, au moins par une de ses orientations majeures. Qu'est-ce, en effet, que l'*omophagie*, le déchirement d'un être vivant, chassé comme une bête sauvage et dévoré tout cru, sinon une manière de refuser la condition humaine, définie par le sacrifice prométhéen et imposée par les règles du savoir-vivre qui prescrivent l'usage de la broche et du chaudron ? En mangeant des chairs crues, les fidèles de Dionysos veulent se conduire comme des bêtes et, au sens strict, *s'ensauvager*, afin d'échapper à la condition politico-religieuse, mais, cette fois, par le bas, et du côté de la bestialité.

1. DETIENNE 1977, 163-217.

*

Si les transgressions délimitent le système quant à ses interdits majeurs, seules les contraintes internes permettent d'en dégager l'armature et d'en détailler les procédures. Comme, dans le sacrifice politique, il s'agit d'abord de viande, la relation avec le monde animal joue un rôle fondamental. Un trait de la légende de Pythagore y introduit par contraste : l'aversion du philosophe de Crotonne à l'égard des chasseurs et des cuisiniers, également haïssables parce que les uns et les autres appartiennent à la même espèce criminelle¹. La confusion est délibérée et met en question l'ensemble des relations entre les hommes et les animaux. Dans la cité, le cuisinier, que les Grecs appellent *mágeiros*, est aussi, indissociablement, le boucher et le sacrificateur. En revanche, la cuisine ne se confond nullement avec la chasse. Car, en règle générale, on n'offre jamais aux dieux des animaux sauvages. Pour une large part, la subversion de Dionysos est là. Aux animaux sauvages la cité fait la guerre ; mais elle ne sacrifie et ne consomme que des bêtes domestiques. Les Grecs partagent le monde animal en deux : les animaux chassés pour les dommages qu'on en redoute, les bêtes protégées pour les services qu'on est fondé à en attendre. L'éthique officielle, codifiée par Aristote, enseigne que les hommes doivent utiliser les animaux à leurs fins propres et que, s'ils y renonçaient, ils seraient en grand danger de mener à leur tour une vie toute bestiale.

D'ailleurs, les services rendus par certains animaux ne sont reconnus que pour mieux marquer leur position « à bonne distance » des hommes. Depuis Hésiode, le monde animal est le règne de la déraison ; il ne connaît ni justice ni injustice ; les hommes ne peuvent donc établir aucun rapport de droit avec des êtres dominés par la violence, depuis le manger cru jusqu'à l'allélophagie qui les fait se dévorer mutuellement. Seules certaines espèces, — les plus domestiques, parce que les hommes en contrôlent la reproduction — comme les bœufs, les moutons, les chèvres, les porcs, bien que dépourvues de raison, « existent en vue du bien de l'homme », comme

1. EUDOXE DE CNIDE in PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 7.

dit Aristote, et sont là pour l'aider dans ses travaux¹. Ce sont elles aussi qui fournissent les victimes des sacrifices.

Tous les gestes prescrits par le rituel que la cité a mis en place visent à maintenir fermement la distance entre les animaux domestiques et les autres, tout autant que la distinction entre le boucher-cuisinier et le chasseur. D'ailleurs, il y a dans le cérémonial sacrificiel une volonté d'effacer la violence, comme s'il fallait d'avance se disculper de l'accusation de meurtre. L'animal choisi comme victime est mené en procession jusqu'à l'autel, sans contrainte apparente, du même pas que les futurs convives; et le rituel prend soin d'obtenir son assentiment par un signe de tête. Le procédé régulier vise à mettre la victime animale en contact avec l'eau pure et les fruits de la terre, mais soudainement et par surprise: l'eau froide en inondant l'animal le fait frissonner, et la pluie de grains qui gicle sur sa tête lui fait branler le chef de gauche à droite, ce qui est, entre hommes grecs, la marque de l'accord. Les exégètes de Delphes allaient même jusqu'à lire dans les frissons de la victime la preuve qu'elle était pure, saine et intacte « quant à l'âme aussi bien qu'au corps² ». Certaines traditions legalistes, rattachées au même sanctuaire, insistent sur l'ambiguïté de la relation entre l'animal et les nourritures céréalières: l'oracle de Delphes — ce grand abattoir toujours en activité — aurait encouragé la mise à mort des premières victimes afin de venir en aide aux plantes et aux fruits de la terre, menacés par l'accroissement de la population animale, mais la crainte de verser le sang d'un vivant aurait conduit à rechercher un signe d'assentiment au moment de la libation, de manière à se mieux convaincre qu'aucune injustice n'était vraiment commise³. Inversement, quand certains animaux refusent d'aller vers l'autel, ou quand, plus rarement, ils s'y précipitent spontanément, souvent alors pour s'entre-tuer, le rituel du sacrifice est dénaturé et corrompu par des traits qui le font basculer soit du côté de la chasse, soit du côté de la guerre⁴.

D'une manière générale, le sacrifice se déroule dans un climat de prudence inquiète. Le montrent des mots et des gestes chargés

1. DETIENNE 1977, 140-142; UFS DIERAUER, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam, 1977, 100-161.

2. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 437 b.

3. PLUTARQUE, *Questions de table*, 729 f sq.

4. Par exemple, PAUSANIAS, IV, 13, 1.

d'ambiguïté. Ainsi, dans une loi sacrée de Cos, la victime destinée à Hestia n'est sacrifiée que si elle a marqué son assentiment, c'est-à-dire baissé la tête (*hupokúptein*)¹. Or le même verbe qui vient dire ici le consentement s'oriente dans deux autres directions: c'est un terme du vocabulaire de la supplication, et l'animal prend la posture du suppliant qui se met sous la protection de Zeus; parallèlement, c'est un verbe de la soumission: se courber sous le joug. Et, ici, il faut déployer l'image du lien. Il est d'usage, en Grèce, de laisser le bétail consacré aux dieux libre d'errer dans l'enceinte des sanctuaires. L'animal est alors qualifié d'*áphetos*²: libre de ses mouvements, il est affranchi de tout lien et, bien évidemment, de tout travail pour l'homme. Pour autant, il ne cesse pas d'appartenir à l'espèce domestique, mais il n'est plus dompté, et sa nuque ne connaît plus le joug qui marque la bête de labour. Cette liberté, discrètement surveillée, le rituel sacrificiel simule d'en obtenir le renoncement silencieux: en amenant la victime à baisser la tête comme si, d'elle-même, elle venait se mettre sous le joug (*hupokúptein*). Une fois l'accord obtenu, l'animal est assommé; énuqué, quand il s'agit d'un bovin; mais toujours par surprise, et afin d'éviter autant qu'il est possible de laisser affleurer la violence faite à la victime. Pour la même raison, le couteau qui fait jaillir le sang est en principe caché, dans une corbeille, sous des grains d'orge mêlés de sel³. À partir de ces quatre éléments: la viande, l'eau, les céréales et le sel, diverses figures symboliques se dessinent, qui se laissent repérer par le détour de rituels et de récits mythiques où, par exemple, les céréales sont remplacées tantôt par des cailloux, tantôt par des feuilles de chêne. Ainsi, dans un autre registre, l'itinéraire emprunté par un rituel funéraire argien: le feu souillé par la mort est éteint; la famille endeuillée ne peut revenir à l'alimentation carnée qu'en faisant le détour par les céréales. Pour avoir une portion de viande sacrificielle, elle doit apporter en échange l'équivalent en grains. Après quoi seulement, un feu pur emprunté au foyer de voisins vient consacrer le retour à la cuisine sacrificielle sus-

1. *L.S.G.*, n° 151, 1 sq. Pour les différents sens, voir *L.S.J.*, s. v.

2. PLATON, *Critias*, 119 d; *Protagoras*, 320 a; ESCHYLE, *Prométhée*, 666; HÉRACLITE, s. v. *anémotas*.

3. HUMBORG, s. v. *kanoûn*, *R. E.*, *Suppl. B*, IV (1924), c. 867-875; RUDHARDT, 259-261; J. SCHELF, *Das Kanoûn. Der griechische Opferkorb*, Würzburg, 1975, 23-25.

pendue par le deuil¹. Les céréales précèdent et annoncent la viande et le feu parce qu'elles sont naturellement cuites par l'éclat du soleil et qu'elles peuvent ainsi servir de substitut à la chair des animaux autant que préfigurer l'action culinaire du foyer.

Après avoir été dépouillé, le corps de l'animal est livré aux gestes de la découpe, qui s'organisent en fonction d'un modèle où le dedans, homologue au vital, se dédouble par contraste avec le dehors. Il y a d'abord une première opposition entre les organes internes et le reste de la viande: les viscères (foie, poumon, rate, rein et cœur) sont les parties gorgées du sang dont elles sont le produit. Mais dans les parties internes s'inscrit un nouveau partage entre les viscères et les entrailles contenues dans la cavité du bas-ventre, c'est-à-dire l'estomac et les intestins². Le rituel insiste sur l'opposition entre les viscères et les chairs de consommation, de deux manières: par l'ordre dans le temps et par les modalités de cuisson. Les viscères sont rôtis à la broche, dans la première phase du sacrifice, et mangés sur place à proximité de l'autel par le cercle étroit de ceux qui participent pleinement au sacrifice, tandis que les quartiers de viande, mis à bouillir dans le chaudron, sont destinés soit à un banquet plus large, soit à des distributions parfois lointaines. Quant aux entrailles, accommodées en saucisses et en boudins, elles sont reléguées en lisière du repas sacrificiel.

La règle du bouilli qui suit le rôti est si contraignante qu'en l'inversant, le récit orphique de Dionysos (bouilli puis rôti) entreprend de contester une histoire culturelle, ailleurs explicite et convaincue que l'humanité, engagée sur la voie du « mal au mieux », a nécessairement goûté aux grillades avant d'apprendre l'art des plats mijotés³.

Dans un rituel où les gestes de la cuisine ne font que prolonger ceux de l'égorgeement et de la découpe, le sacrificateur est en même temps boucher et cuisinier. En droit, tout sacrifiant est qualifié pour accomplir la série des opérations; ni l'égorgeement ni la découpe ne requièrent des vertus sacerdotales non plus qu'un savoir technique spécialisé. Toutefois, dans la réalité socioculturelle, à partir du ve siècle avant notre ère, les diverses opérations du sacrifice sont

1. PLUTARQUE, *Questions grecques*, 24, 296 f-297 a.

2. Cf. sur ce point les recherches de Guy Berthiaume. Ici même, 150, les remarques de J.-L. Durand.

3. DETIENNE 1977, 174-182.

assurées par un personnage, le *mágeiros*, le boucher-cuisinier-sacrificateur, dont le nom fonctionnel dénonce l'interférence entre l'abattage des victimes, le commerce de la viande et la préparation des nourritures carnées. L'apparition de ce fonctionnaire, souvent public, qui est attaché à un sanctuaire ou engagé à l'année, moyennant salaire convenu, est sans doute solidaire de l'importance prise par l'abattage des victimes dans une société largement urbanisée et démographiquement développée. Dans les sacrifices orientés vers la commensalité, le *mágeiros* est normalement l'égorgeur, autant que le cuisinier, et la contiguïté de ces deux rôles indique à quel point l'offrande d'une victime sacrificielle est pensée et pratiquée comme une manière de manger ensemble. Le système montre sa dominance en imposant aux gestes du boucher de se conformer à ceux du sacrificateur. Autrement dit, toute viande consommable doit venir d'une mise à mort rituelle. Différents règlements précisent, en effet, que la viande mise en vente dans les boutiques ne peut provenir ni de bêtes non sacrifiées, ni d'animaux non sacrificiables. De même que les victimes affligées d'imperfections physiques sont écartées de l'autel, les animaux morts de maladie ou de vieillesse, ou tués par des fauves, sont rejetés du cercle des viandes rituellement consommables¹.

Des trois rôles qui sont assumés par le *mágeiros*, celui de cuisinier est assurément le plus familier. Allumer le feu, dresser la table, pétrir la galette, ne pas oublier le sel, le vinaigre ou l'origan, autant de gestes quotidiens dont le cuisinier s'acquitte avec aussi peu de mystère que le boucher travaillant à la découpe, tantôt devant la table sacrificielle, sous les yeux de tous, tantôt derrière son étal, en plein marché, dans l'espace public. Le plus discret des trois est à coup sûr le *mágeiros*-sacrificateur. Son profil professionnel semble se réduire à mesure que l'espace du sacrifice se resserre. Dans le cercle étroit de la mise à mort de la victime, le *mágeiros* devient insaisissable, au point de n'être plus qu'un « instrument » grâce à qui ou grâce à quoi les sacrifiants immolent ou peuvent immoler rituellement une victime.

Comme l'a noté Guy Berthiaume, il est impossible de distinguer, sur le plan linguistique, celui qui est à la fois sacrifiant et sacrificateur de celui qui confie l'égorgeement à un subalterne. Autrement dit, quand le *mágeiros* est présent dans un sacrifice, on ne peut jamais

1. Cf. encore les recherches de G. BERTHIAUME.

affirmer que c'est lui qui porte le coup mortel à la victime. Il y a là une imprécision fondamentale. Car ce qui est ainsi occulté, c'est le geste nu de la violence. Comme s'il valait mieux laisser dans l'ombre les traits, la figure distincte de celui qui frappe, qui tue avec la hache ou avec le couteau. Autre manière de jouer le « jeu du furet », mais moins dramatique que dans le spectacle des Bouphonies, l'histoire de Qui a tué le bœuf? dont la conclusion: c'est le couteau, fait disparaître le coupable et s'évanouir tout sentiment de culpabilité, pour ne plus laisser en scène que le cercle des commensaux, installés paisiblement dans le régime carné¹. Ainsi que dans le drame du bœuf laboureur, le système sacrificiel infléchi par le *mágeiros* s'oriente vers sa finalité alimentaire, comme si, au principe même du dispositif sacrificiel dans la cité, se trouvait inscrit le refus d'écouter les accusations lancées par les Grecs de la frontière, par ces disciples de Pythagore qui confondent les *mágeiroi* avec les chasseurs, leur reprochent d'être des meurtriers et de s'identifier aux instruments, aux armes qui font couler le sang.

Dans ce monde où seuls les protestataires dénoncent à voix haute le meurtrier, le *sphageús*², enfoui dans chaque sacrificateur, il est étrange de découvrir, au centre du sanctuaire de Delphes, un dieu, le purificateur précisément, faisant l'éloge du couteau et s'entourant de desservants armés de l'égorgeoir. L'*Hymne homérique à Apollon* y insiste. Quand les Crétois de l'équipage détourné par le dieu en direction de Crissa débarquent sur le rivage, leur premier soin, avant de se restaurer, est de dresser un autel, d'y allumer du feu et d'y consacrer du gruau blanc, des *álphita leuká*. En ce lieu, Apollon n'aura droit qu'à une libation. Mais, une fois rendus au milieu des rochers où va s'élever le sanctuaire, les marins, inquiets de ne voir ni vignes ni pâturages, entendent Apollon leur prédire bonne table et viandes à foison: « Que chacun de vous saisisse son coutelas dans la main droite: il ne

1. Cf. les remarques de J.-L. DURAND, « Bêtes grecques », *infra*, 138: dans les images, « l'acte qui proprement ensanglante la lame et l'autel n'est jamais représenté ».

2. *Sphageús*, est, par exemple à Cos (*L.S.G.*, n° 151, 40-41), le nom technique réservé à celui des hérauts, *kérukes*, qui est choisi pour égorger le bœuf. CASABONA, 174-180, a relevé les connotations politiques de *sphagé*: massacre provoqué par des guerres civiles.

« arrêtera pas d'égorger les victimes¹. » Il y a plus d'une figure inquiétante dans le sanctuaire du Décocheur de flèches. À commencer par le Couteau, *Makhaireús*, fils du Banquet, *Daitás*, ce qui en dit long sur l'ambiance sacrificielle à Delphes, depuis la mésaventure de Néoptolème jusqu'à la fin misérable d'Ésope². Nulle part, sans doute, en plein sanctuaire, on ne fait de façon plus voyante l'éloge de l'arme du sacrifice, la *mákhaira*, l'égorgeoir que les fidèles serviteurs, figurés en sacrificateurs, portent à la ceinture sur les statues de taille d'homme déposées près du temple d'Apollon *Magétrios* et *Lakeutés*: sacrificateur et devin, dans le sanctuaire grec de Pyla (Chypre³), comme en Phocide, au centre de la terre.

Avec le partage s'ouvre la commensalité. Deux systèmes semblent se faire concurrence, tant pour la découpe que pour le mode de répartition. Le premier est centré sur le privilège, le *gérás*: privilège de viande. Les morceaux de choix: cuisse, hanche, épaule ou langue, sont attribués au prêtre, au roi ou aux premiers magistrats de la cité. Dans ce cas, l'art du boucher est de découper la victime en suivant les articulations naturelles, de détacher les membres l'un après l'autre⁴. Au contraire, dans l'autre système, homologue du modèle homérique du « repas à parts égales⁵ », l'animal est, semble-t-il, découpé tout entier en morceaux de poids égal, dont la répartition se fait par tirage au sort⁶. Mais, déjà dans la société aristocratique de l'épopée, les deux systèmes, loin de s'exclure, se combinent: une fois prélevés le ou les morceaux de choix, représentant le plus de viande accordé à celui ou ceux qui ont un *honneur* ou une *dignité* particulière, le reste de la victime peut faire l'objet d'un partage égalitaire, en accord avec une cer-

1. *Hymne homérique à Apollon*, 510-535.

2. BURKERT 1972, 136; G. ROUX, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, 88-89; et surtout, Gr. NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore, 1979, 118-141. Cf. *infra*, 235-236.

3. S. BERQUEZ, « L'Apollon *Magétrios* de Chypre », *Revue archéologique*, 8, 1936, 3-11; O. MABSON, « Kypriaka », *B.C.H.*, 90, 1966, 1, 10-24.

4. PLATON, *Phèdre*, 265 e; *Politique*, 287 c.

5. B. BOBECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek*, Prague, 1965, 9-30.

6. L. ROBERT, *Le Sanctuaire de Simuri*, Paris, 1945, 49-50, et les recherches de G. BERTHIAUME.

taine idéologie *isonomique* de la cité¹. L'égalité devant la viande se marque de deux manières dans le rituel: d'abord par le tirage au sort, qui peut aussi bien s'appliquer aux brochettes qu'aux portions de viande, interchangeables comme le sont les droits des citoyens dans l'espace circulaire de la cité. Mais aussi par des procès sacrificiels, comme le choix de la victime dans le sacrifice offert par les citoyens de Cos au Zeus de la communauté tout entière. Choisie parmi les animaux que chaque sous-groupe présente à la collectivité et soumet au jugement du prêtre de Zeus *Polieus*, la victime est conduite devant le Foyer de la cité, l'*Hestia*², c'est-à-dire en ce point central, le *méson*, où sont déposées les choses mises en commun, au cœur de l'espace circulaire qui se trouve à égale distance de chacun et par rapport auquel chaque citoyen occupe une position interchangeable. « Mise au milieu », la viande de l'animal ne peut que faire l'objet d'un partage égalitaire, où la portion consommée par chacun des convives consacre, dans l'ordre alimentaire et sacrificiel, la part de droits politiques qui revient à chaque individu, par son appartenance au cercle des citoyens, disposant, en principe, des mêmes droits à la parole et à l'exercice du pouvoir. Ici encore, les pratiques alimentaires renvoient le sacrifice à sa texture politique et au type de rapport social qui s'y trouve impliqué.

*

Une des conséquences les plus évidentes de l'analyse des procédures sacrificielles, conduite dans une perspective anthropologique qui se veut attentive à leur inscription dans un réseau de gestes, de pratiques et de symbolismes socio-religieux, c'est de mettre en question la pertinence des modèles proposés afin d'expliquer le fonctionnement du sacrifice comme institution autonome dans un ordre spécifiquement religieux. Ainsi, au début du siècle, quand Henri Hubert et Marcel Mauss proposent, dans l'*Essai sur le sacrifice*³, une théorie

1. PLUTARQUE, *Questions de table*, II, 10, 642 f-643 e, et les analyses de Laurence KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, F. Maspero, 1978.

2. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, 382-402.

3. Paru en 1899 dans le deuxième volume de *L'Année sociologique*, mais republicé dans M. MAUSS, *Œuvres*, I. *Les fonctions sociales du sacré*, éd. V. Karady, Paris, éd. de Minuit, 1968, 193-307.

qui doit rendre compte de la complexité et de la diversité des pratiques sacrificielles dans les principales cultures du monde, ils mettent en évidence, comme mécanisme central, un double procès de communication entre le sacré et le profane par l'intermédiaire d'une victime, appelée à jouer un rôle de médiateur entre le sacrificateur et la divinité. Deux pôles reliés par deux cheminements complémentaires: l'un, de sacralisation, mène du profane au sacré; tandis que l'autre procède en sens inverse, par désacralisation. Si bien que le sacrifice viserait essentiellement à établir une relation entre deux domaines séparés que la victime choisie permet de relier en même temps que de départager. Voici déjà vingt ans, les analyses de Jean Rudhardt¹ ont montré combien le modèle maussien, avec son mouvement d'aller et retour entre profane et sacré, était inadéquat dans le cas grec, où ni le sacrificateur ni la victime ne doivent à aucun moment sortir du monde, mais où, au contraire, 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.

Mais la théorie de Mauss n'est elle-même qu'un épisode de la grande entreprise qui, de Robertson Smith à Ernst Cassirer, produit la figure unitaire du sacrifice et l'installe au centre de ce qu'il est alors convenu d'appeler la Religion. L'illusion suscitée par le totémisme dans les mêmes années, entre 1885 et 1920, n'aurait pas été aussi complète si la figure du totem n'avait entraîné, avec le problème du partage entre l'homme et le monde animal et végétal, une interrogation inquiète sur les vertus imputées à certains rites sacrificiels d'entretenir entre l'homme et l'animal une forme de communauté². Parce qu'il oscillait entre la bête et l'apparence humaine, à l'interférence entre le vieux fond agraire du Proche-Orient et les nouveaux désirs des religions de salut, un dieu comme Dionysos a tenu un rôle majeur dans la mise en forme de ce savoir partagé des intellectuels, à la fin du siècle dernier, soucieux de tracer une frontière entre des rituels sauvages et répugnants, abandonnés aux Peuples de la Nature, et des modes de relation communiale dont la valeur morale et la visée

1. RUDHARDT, 295-296.

2. Cf. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962, 3-4.

spirituelle ne laissent aucun doute sur leur appartenance à la sphère de la Religion. Depuis Robertson Smith et l'analyse anthropologique de la religion des Sémites s'ouvre un trajet qui part du monde biblique pour aboutir en lisière du christianisme, jusque dans la spiritualité de la Raison occidentale avec la philosophie néo-kantienne de Cassirer. Sans doute le sacrifice est-il depuis longtemps, en terre chrétienne, l'acte du culte qui sert à la Religion de pierre de touche, dont les récits de voyages ne cessent de vérifier l'efficacité. « Il est — dit Lafitau en 1724 — aussi ancien que la Religion même, et aussi étendu que les Nations soumises à la Religion, n'y en ayant pas une seule chez qui le Sacrifice n'ait été en usage, et chez qui il ne soit en même temps une preuve de la Religion¹. » Mais c'est l'avènement d'une Science des religions, au milieu du XIX^e siècle, qui apporte au sacrifice son statut théorique. Une perspective domine : l'évolutionnisme, et dans l'enquête qui s'ouvre pour écrire une histoire des formes élémentaires de la religion, le totémisme, crédité d'un caractère universel, apparaît comme le prototype de tout acte sacrificiel. Dans la manducation de l'animal-totem immolé par le clan, Robertson Smith reconnaît les deux composantes essentielles de la première figure du sacrifice : le repas en commun et l'alliance par le sang². Il n'était pas indispensable d'attendre que Salomon Reinach dénonce bruyamment dans l'Eucharistie une survivance du totémisme³ pour découvrir que, dans son enquête, Robertson Smith « pensait avant tout à la communion chrétienne et trouvait dans le totem dévoré la préfiguration du dieu sacrifié ». En 1906, Marcel Mauss l'avait noté⁴, tout en prenant ses distances à l'égard de l'hypothèse totémique, coupable de ne pas avoir compris que le sacrifice *du* dieu

1. J.-Fr. LAFITAU, *Les Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, I, Paris, 1724, 163. D'ailleurs, le sacrifice porte toujours sur des animaux et des plantes dont les hommes faisaient leur nourriture et qui leur servaient à quelque usage. « On sacrifiait toujours ce qu'on avait de plus précieux. » Il faut même déchiffrer le sacrifice chrétien dans la religion des brachmanes : les restes du sacrifice et « le Ris qu'on distribue dans les Temples conserve chez les Indiens le nom de *Prajadam*. Ce mot Indien signifie en notre langue, divine grâce, et c'est ce que nous exprimons par le terme *Eucharistie* » (II, 126).

2. *Lectures on the Religion of the Semites*, Édimbourg, 1894, 226 sq.

3. S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, 1905, 103; III, 1908, 36; etc.

4. Texte repris dans *Cheuvres*, I, Paris, 1968, 12.

était venu après le sacrifice *au* dieu¹. Mais sa lucidité, en ce temps, ne pouvait aller jusqu'à déceler dans sa propre construction des motivations du même ordre. Évidentes cependant, dès lors que le modèle maussien avoue de manière explicite, dans son diagramme, que le dieu *se* sacrifiant désigne la forme ultime du procès sacrificiel. Il faut y insister. Dans l'*Essai* de 1899, si le sacrifice *au* dieu est premier, et s'il est, par la vertu d'abnégation inscrite en lui, l'opérateur du social, ce par quoi la société se constitue, le sacrifice *du* dieu qui *se* sacrifie définit, quant à lui, l'expression la plus haute et comme la limite idéale de l'abnégation sans partage². Mauss le dit en toutes lettres : « Transformé et sublimé, le sacrifice *du* dieu a été conservé par la théologie chrétienne³. » Ne peut-on en effet, ajoute-t-il, reconnaître dans l'agneau pascal qui désigne encore aujourd'hui le Christ la victime habituelle d'un sacrifice agraire ou pastoral, victime divinisée comme le taureau de Dionysos ou un autre animal symbolisant l'« esprit du blé⁴ » ? Mais ce point d'arrivée ne laisse pas de mettre en difficulté la théorie qui le choisit. Car si, incontestablement, tout calcul égoïste semble avoir disparu dans le sacrifice *du* dieu — alors que le désintéressement se mêle à l'intérêt dans le sacrifice *au* dieu, où l'on se prive pour recevoir⁵ —, il demeure que, dans le type de sacrifice le plus achevé, le terme intermédiaire sans lequel il n'y a pas, pour le modèle maussien, de procès sacrificiel s'efface et disparaît dans la mesure où le dieu *se* sacrifiant se confond avec la victime et, à la limite, avec le sacrificateur⁶. Autrement dit, l'analyse du sacrifice proposée par Hubert et par Mauss culmine avec une figure qui échappe à la règle du double jeu de sacralisation et de désacralisation, mais dont la position privilégiée semble tenir essentiellement à cet extrême renoncement qui se concentre dans le sacrifice d'une personne divine. Le triomphe réservé à l'« abnégation » — si complet qu'il entraîne le déclin du contractuel et du communiel — ne serait pas aussi éclatant si le terme d'arrivée dans la théorie de Mauss n'était également un point de départ, c'est-à-dire le seul lieu possible pour une lecture uni-

1. *Cheuvres*, I, 12-15.

2. *Ibid.*, I, 283-307.

3. *Ibid.*, I, 300.

4. *Ibid.*, I, 288.

5. *Ibid.*, I, 304-305.

6. *Ibid.*, I, 305.

taire du sacrifice dans une société où toute question relative à la Religion semble nécessairement s'inscrire dans le champ dessiné par la pensée dominante du Christianisme¹.

Mais c'est assurément dans l'œuvre d'Émile Durkheim, dans les *Formes élémentaires de la pensée religieuse* (1910), que s'avouent le mieux les présupposés d'une réflexion théorique sur le phénomène du sacrifice, entre 1880 et 1930. En 1910 déjà, le totémisme, où le social le plus primitif paraît coïncider avec le religieux le plus élémentaire, commence à devenir suspect²; mais, à la même époque, nul ne songe à soupçonner le sacrifice. Tout le monde est d'accord pour y reconnaître un phénomène fondamental, à la fois de la religion et de la société. D'aucuns disent même que l'instinct de sacrifice relève de la nature humaine³. Il ne fait pas de doute, en tout cas, que c'est, par excellence, l'action sacrée; et, dans un programme d'analyse des éléments constitutifs de la religion, Alfred Loisy le met sans hésiter en première ligne⁴. Ni à gauche ni à droite on ne met en question que le sacrifice est une « grande institution religieuse appelée à devenir un des fondements du culte positif dans les religions supérieures⁵ ». Quand Durkheim se dirige vers le totémisme, il sait pertinemment que c'est un hybride, un monstre qui rassemble des espèces différentes, mais qu'on peut le maquiller en lui fabriquant un masque à trois volets, qui ne laisse pas d'être insolite, avec un totem sexuel encadré par un totem individuel et un totem collectif. Le fondateur de l'École sociologique ne mènerait pas si hardiment l'entreprise s'il n'était sûr de trouver ce qu'il cherche: un mélange de croyances grossières, mais avec des sommets élevés, culminant à la hauteur où commencent les religions qui suivront⁶. Pour démontrer que le système

1. Avant de conclure, l'*Essai* (300) se termine par la phrase: « L'imagination chrétienne a bâti sur des plans antiques. » C'est vrai, mais ne l'est pas moins que l'imagination des sociologues, et des autres, a bâti sur des plans chrétiens.

2. C'est l'année où A. A. GOLDENWEISER publie « Totemism, an Analytical Study », *Journal of American Folklore*, 23. Cf. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, 6.

3. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*, II, Paris, 1925, 199.

4. Leçon inaugurale à la chaire d'histoire des religions au Collège de France, 3 mai 1909; *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920.

5. DURKHEIM, *Formes*, 480.

6. *Ibid.*, 422.

religieux le plus primitif contient déjà tous les éléments essentiels de la pensée et de la vie spirituelle, il faut, par-delà les croyances, porter la démonstration sur le plan des gestes organisés et des pratiques, c'est-à-dire dans le domaine du culte, en ce point précis où, selon l'interprétation venue de Hegel, le dieu prend conscience du moi et, réciproquement, le moi prend conscience du dieu¹.

Sur le terrain, le partage est tranché: le négatif d'un côté, le positif de l'autre. Et le premier précède, il introduit au second. C'est ce que Durkheim appelle la voie ascétique: les interdits, les formes d'activité inhibées, l'ensemble des pratiques qui visent à imposer des gênes, des abstinences, des privations, des souffrances, des renoncements². Le chemin est indiqué en clair: « Le culte positif n'est possible que si l'homme est entraîné au renoncement, à l'abnégation, au détachement de soi et, par conséquent, à la souffrance³. » L'ascétisme est la forme hypertrophiée du culte marqué négativement. Mais, en l'occurrence, le négatif n'est qu'envers d'une positivité qui en tire force et vigueur, dans l'argumentation durkheimienne, car, avant même d'avoir découvert la face positive du culte, nous ne pouvons plus mettre en doute que « l'ascétisme fait partie intégrante de toute culture humaine⁴ » et qu'il n'y a pas de religion sans désintéressement ni endurance.

Après cette mise en garde, il ne reste plus qu'à voir comment, dans le système religieux le plus primitif — dans la bibliothèque de Durkheim, celui des Arunta —, sont déjà disposés tous les éléments du sacrifice. Nous sommes conviés au spectacle de l'*Intichiuma*⁵. On nous présente le clan de la Chenille. Ce sont des gens importants, non plus une horde, « amas instable d'individus », comme ces Pygmées dont Durkheim se demandait s'ils possédaient un seul des attributs distinctifs des sociétés humaines⁶. Le clan de la Chenille forme une troupe; c'est une société qui participe de la civilisation; elle a son drapeau, un emblème animal, la Chenille, avec lequel le clan se confond sentimentalement. Et le clan de la Chenille a sa fête, fixée par son

1. Cf. CARRIER, 259.

2. *Formes*, 427-464.

3. *Ibid.*, 451.

4. *Ibid.*, 452.

5. *Ibid.*, 465.

6. *L'Année sociologique*, 1913, 52-53.

chef. Deux phases. Dans la première, des rites destinés à assurer la prospérité de l'espèce animale, rites marqués par des interdits et des pratiques ascétiques: les gens du clan font couler leur sang pour revivifier les vertus du totem et, dans le même temps, ils s'interdisent sévèrement de manger des représentants de leur espèce totémique. La levée des interdits marque la seconde phase: grande récolte de chenilles, et tous en mangent en abondance. Avec, au centre, le repas du chef, à qui on présente quelques spécimens qu'il incorpore solennellement afin de recréer l'espèce.

Quels sont les éléments essentiels de la figure sacrificielle inscrite dans ce spectacle primitif? Durkheim rend longuement hommage à la clairvoyance de Robertson Smith, qui avait, depuis Aberdeen en Écosse, et sans avoir jamais assisté à l'*Intichiuma*, reconnu dans le sacrifice originel un « acte de communion alimentaire », c'est-à-dire un repas qui permet à des hommes et à une puissance divine de communier dans une même chair en commémorant leur parenté naturelle¹. Le repas totémique, découvert par la suite, permet de préciser ce modèle en montrant que la communion alimentaire se fait par l'incorporation du principe vital du clan, de ce qui en est l'âme et la personne. On y mange l'être sacré, immolé par ceux-là seuls qui l'adorent. Mais Durkheim va plus loin². Le sacrifice n'est pas seulement communion, il est aussi, comme le montre sa forme primitive, renoncement et abnégation. Dans l'*Intichiuma*, le geste décisif n'est pas la manducation, c'est l'offrande; et il y a oblation pour une raison majeure: l'acte d'offrir implique l'idée d'un sujet moral que l'offrande est destinée à satisfaire. Grâce au clan de la Chenille, le doute n'est plus permis: il ne peut y avoir de communion sans renoncement. Le sacrifice le plus grossier, le plus primitif, est déjà inspiré par une force morale.

À la même époque, de nombreux historiens des religions, obéissant à des intentions différentes, mettent en parallèle le sacrement de l'Eucharistie, où le chrétien mange le corps du Seigneur et boit son sang, avec la pratique très ancienne des adorateurs de Dionysos qui déchirent les animaux pour les dévorer, en croyant manger la chair du dieu. Obligé ainsi les défenseurs de la foi chrétienne, comme

1. *Formes*, 480-486.

2. *Ibid.*, 486-491.

M.-J. Lagrange¹, de l'ordre des Dominicains, à dénoncer l'« aberration du sens religieux dans des clans très inférieurs » où se pratiquent des rites « charnels et dégoûtants » — dont les Grecs d'ailleurs sont innocents, car ils en seraient si bien l'horreur qu'avant de participer à la représentation du drame de Zagreus-Dionysos, « ils se couvraient le visage de plâtre, sûrement pour ne pas être reconnus ». Tandis que les mêmes apologistes, afin de montrer « comment l'humanité livrée à elle-même en vient à profaner, d'une façon dégradante, ses plus nobles tendances », mettent en évidence la nature spirituelle du rite chrétien où l'on mange *selon l'esprit*.

Pour éviter la confusion entre les rites grossiers des Peuples de la Nature et le mystère spirituel de l'Eucharistie dans la seule vraie religion, le partage se fait à l'intérieur du sacrifice entre un instinct dévoyé jusqu'aux pratiques abjectes de la dévoration de chairs sanglantes et, d'autre part, les nobles tendances d'un commerce purement spirituel, où les formes de manducation sont négligeables, et dont les aspects alimentaires sont érasés et comme déniés. Un des reproches majeurs que l'exégèse catholique fait précisément à Robertson Smith, c'est d'avoir brouillé la frontière entre ce que Lagrange appelle avec d'autres « Mythologie » — où sévit l'animisme, reconnaissable à ses façons scandaleuses — et, d'autre part, la Religion, qui ne peut être de plain-pied avec la Nature, car elle n'apparaît qu'au niveau de la civilisation humaine, avec l'exigence morale².

En montrant que l'offrande la plus primitive, et donc la plus simple, implique un geste de renoncement et postule un sujet moral, l'analyse durkheimienne va bien dans le même sens. Toutefois, pour Durkheim, entre le clan de la Chenille où la société s'institue sous sa forme élémentaire et les milieux catholiques, protestants ou juifs de haute spiritualité, il n'y a pas de coupure, seulement une différence de degré³. À l'un et l'autre bout, un même vouloir éthique, qui rend

1. M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, IV. *Critique historique*, I. *Les mystères: l'orphisme*, Paris, 1937, 207-210.

2. M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905, 2-40.

3. Position inadmissible pour un philosophe kantien comme J. Lachelier selon qui la vraie religion, celle du protestantisme et du catholicisme, ne peut être qu'un effort intérieur et, par suite, solitaire, menant à l'état d'isolement de notre être intime et de détachement de tout le reste (Discussion à la *Société française de Philosophie*, en 1913, reproduite dans DURKHEIM, *Textes*, II, 53-59).

négligeables les coutumes alimentaires, les gestes de la mise à mort, le statut des victimes, tout ce qui dans le rapport sacrificiel n'en est pas l'essence, c'est-à-dire l'esprit de sacrifice. « Nous sommes dans une phase de médiocrité morale¹. » Le constat que fait Durkheim en terminant *Les Formes élémentaires de la pensée religieuse* est la motivation profonde de l'École sociologique. Comme la science de la civilisation de Tylor², l'analyse sociale des durkheimiens est animée par l'esprit de réformation. La sociologie, écrit Georges Davy, devait être cette philosophie qui contribuerait à asseoir définitivement la République et à inspirer ses réformes rationnelles, en même temps qu'à donner à la Nation un principe d'ordre et une doctrine morale³. Dans sa réflexion sur l'État, dans ses leçons sur le Socialisme, lorsqu'il rédige, en 1916, au milieu de la Première Guerre mondiale, un cours de morale pour l'école primaire, Durkheim applique la même stratégie⁴. L'école de demain doit rétablir l'autorité morale, en inculquant à l'enfant la religion de la règle, en lui apprenant « la joie d'agir de concert avec autrui, suivant une loi impersonnelle commune à tous⁵ »; la mission du socialisme est de faire resurgir une nouvelle solidarité morale entre les hommes, dans un État qui est avant tout un organe de réflexion — « l'intelligence mise à la place de l'instinct obscur » — où tout le monde est, à des degrés divers, fonctionnaire de la Société, où tout individu accepte « de se plier à une discipline morale⁶ ». Discours qui est bien celui d'un grand prêtre de l'humanité, comme le note avec respect, en 1906, le philosophe André

1. *Formes*, 610.

2. « La science de la civilisation... est essentiellement la science des réformateurs » : E.-B. TYLOR, *La Civilisation primitive*² (1873), trad. franç. P. Brunet et Éd. Barbier, II, Paris, 1876, 581.

3. G. DAVY, « E. Durkheim : l'homme », *Revue de métaphysique et de morale*, 26, 1919, 188.

4. *Revue française de sociologie*, 17(2), 1976 : *À propos de Durkheim* (en particulier, les articles de B. Lacroix, P. Birnbaum).

5. Texte publié sous le titre « La grandeur morale de la France », le 8 janvier 1916, dans le *Manuel général de l'instruction primaire. Journal hebdomadaire des instituteurs et des institutrices*, 83 (17), 217-218 (reproduit dans la *Revue française de sociologie*, 17(2), 1976, 193-195).

6. DURKHEIM, *Textes*, III, 174.

Lalande¹. Et si la société fait violence à nos appétits naturels, précisément parce qu'elle a pour mission de nous élever au-dessus de nous-mêmes², c'est bien parce que le social s'enracine tout entier dans l'esprit de sacrifice et que la société n'est pensable que dans sa relation nodale avec la haute figure du Sacrifice.

À partir de 1880 — l'année du premier 14 Juillet, mémorable puisque le jeune Durkheim, dit-on, passa toute la journée dans la rue pour s'associer à l'enthousiasme populaire³ —, le Sacrifice a vocation pour remplir la fonction sociale majeure : mobiliser les énergies mentales et morales. Sans l'abnégation, les forces collectives seraient privées d'existence idéale, et il y aurait grand dépérissement du sacré.

Mais la figure unitaire du Sacrifice, entre 1880 et 1930, n'est pas enfermée dans le milieu des sociologues qui ont le plus contribué à lui donner le statut séducteur d'une forme universelle de la Religion. Elle occupe aussi une place centrale dans la réflexion d'un philosophe « européen » comme Cassirer, dont la *Philosophie des formes symboliques*⁴ fait de l'acte sacrificiel le noyau autour duquel se développe l'activité intellectuelle et, d'abord, s'organise la pratique du culte ; une pratique ordonnée selon une vérité inscrite dans les religions dites supérieures, parce qu'elles semblent mener à leur terme la tendance spirituelle de l'humanité, entraînant les formes du culte vers une intériorisation toujours plus poussée. La trajectoire de l'institution sacrificielle est tracée par ce qui en est la forme originaire : une négativité innée, ce que Cassirer appelle la limitation du désir sensible, un renoncement que le moi s'impose. « C'est là que se trouve un des motifs essentiels du sacrifice qui l'élève dès le début au-delà de la vision magique du monde⁵. » Les formes les plus simples de l'acte sacrificiel sont révélatrices d'une orientation nouvelle de la volonté dans l'action humaine. Jusqu'alors, c'est-à-dire dans l'état magique

1. À propos d'une conférence de 1906, dans DURKHEIM, *Textes*, II, 12, n. 2. Cf. les remarques de J.-Cl. FILLOUX, « Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin », *Revue française de sociologie*, 17(2), 1976, 259-266.

2. DURKHEIM, *Formes*, 452.

3. Témoignage de G. Davy, cité par B. LACROIX, « La vocation originelle d'Émile Durkheim », *Revue française de sociologie*, 17(2), 1976, 218.

4. CASSIRER, 257-271 : « Culte et sacrifice. »

5. CASSIRER, 260.

social
D. de
Cassirer
de B.

antérieur, le moi ne connaît encore aucune barrière qu'il ne puisse à l'occasion réellement dépasser. Dès que le sacrifice apparaît, tout change, car le plus obscur ou même le plus grossier des gestes sacrificiels implique quelque chose d'inédit : un mouvement d'abandon de soi. C'est l'intuition que tout élargissement, toute augmentation des forces du moi est liée à une limitation correspondante¹.

En conclusion de l'*Essai*, et en accord profond avec ce que Cassirer écrira vingt ans plus tard, Mauss fait observer que tout le monde trouve son avantage dans le sacrifice : la collectivité et les individus, la norme sociale et surtout la civilisation². Par l'activité sacrificielle, la collectivité gagne « ce caractère bon, fort, grave, terrible » qui est un des traits essentiels de toute personnalité sociale. La patrie, la propriété, le travail, la personne humaine sont à porter au crédit du sacrifice comme phénomène social³. L'ascèse interne à cette institution permet à l'homme de découvrir en lui-même un centre fixe : l'unité du vouloir, face au flux multiple et divergent des pulsions sensibles. Le don, l'envie de donner, l'oblation confirment cette orientation. C'est alors que l'être humain se détache, dans une certaine mesure, des objets du désir immédiat. Et ce mouvement s'amplifie, dans le sens d'une gradation ascendante, depuis les formes fondamentales du totémisme jusqu'à la mise en scène du sacrifice animal dans les religions des cultures hautement développées, avec, comme figure ultime, conférant au sacrifice sa vraie signification, le dieu qui se sacrifie, figure qui conjoint, pour Cassirer comme pour Mauss, la mythologie des mystères de Dionysos et la spiritualité exemplaire du mystère chrétien de l'Eucharistie⁴. Aujourd'hui, dans la distance que creusent encore davantage les analyses publiées en ce volume, il semble important de dire que la notion de « sacrifice » est bien une catégorie de la pensée d'hier, conçue aussi arbitrairement que celle de totémisme — dénoncée naguère par Lévi-Strauss — à la fois pour rassembler en un type artificiel des éléments prélevés ici et là, dans le tissu symbolique des sociétés, et pour avouer l'étonnant empire que le

1. CASSIRER, 261.

2. M. MAUSS, *Œuvres*, I, 16-17.

3. *Ibid.*, I, 306-307.

4. CASSIRER, 222-223, 270; M. MAUSS, *Œuvres*, I, 296-300.

christianisme englobant n'a cessé d'exercer secrètement sur la pensée de ces historiens et sociologues convaincus qu'ils inventaient une science nouvelle¹.

À la table des hommes

1. Avec l'essai de René GIRARD (*La Violence et le Sacré*, Paris, 1972, prolongé et explicité dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978), les origines chrétiennes du modèle « Sacrifice » sont intégrées dans un projet anthropologique total qui entend à la fois « expliquer » le principe fondateur de toute culture et comprendre le déchaînement de la violence dans le monde contemporain. Réhabilitant une des grandes motivations de l'analyse frazérienne, mais pour la généraliser en mécanisme unique et essentiel, R. G. découvre dans la « victime émissaire » — c'est-à-dire dans le noyau de la violence sacrificielle — le principe qui rend compte de l'ordre culturel et de la pensée symbolique. Non seulement l'unité de tous les rites s'accomplit dans la figure cosmique du Sacrifice, mais notre histoire entière se laisse déchiffrer par le mécanisme sacrificiel. Sous l'apparence d'une explication radicalement sociologique — « la société commence... avec le religieux, comme l'a vu Durkheim... mais le religieux ne fait qu'un avec la victime émissaire » (*La Violence et le Sacré*, 426) —, l'entreprise de Girard se situe exactement là où l'auteur la place, en pleine lumière : « La vérité vient des Juifs » (souligné par R. G. dans la discussion publiée par *Esprit*, 1973, 556), plus précisément des judéo-chrétiens. Toute notre histoire est inscrite entre deux événements réels : le lynchage fondateur (*La Violence et le Sacré*, 437) qui instaure une victime unique à la place de la communauté, menacée par la violence destructrice ; et le sacrifice de Jésus-Christ qui, dans sa mort, met un terme à la violence fondatrice, nous sommant de comprendre l'exigence nouvelle de la non-violence et nous donnant par surcroît la clef de notre passé et de notre avenir.