

CRITIQUE  
DE LA PENSÉE  
SACRIFICIELLE

## Du même auteur

*Désamour*

Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994

*Les Violences de l'école*

Audijuris, 1997

*Bizutage et Barbarie*

Bartholomé, 1998

*BERNARD LEMPERT*

CRITIQUE  
DE LA PENSÉE  
SACRIFICIELLE

*ÉDITIONS DU SEUIL*

*27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>*

Ce livre est publié  
sous la responsabilité de Jean-Pierre Dupuy  
dans la collection « La couleur des idées »

ISBN 2-02-041090-7

© ÉDITIONS DU SEUIL, OCTOBRE 2000

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

Extrait de la publication

# Ouvertures contemporaines



L'article du journal ne donne pas la date exacte, mais cela s'est passé vers la fin du mois de mars 1998, à Kaboul, sous le règne, pourrait-on dire, de ceux qui se nomment eux-mêmes *taliban* – étudiants en religion. Ce fut une cérémonie judiciaire : devant plus de 35 000 spectateurs réunis dans le stade de la ville, deux hommes accusés de meurtres et condamnés à mort sont égorgés à terre, « comme on égorgeait jadis les cochons dans nos campagnes<sup>1</sup> ». Le témoin précise : « En vertu de la loi islamique qui interdit l'image, il n'y aura pas de photos de cette scène sanguinaire. Difficile de savoir s'il faut s'en réjouir, car parfois il faut le voir pour croire à tant de barbarie d'un autre temps. » L'interdiction de *prendre* des images de la scène peut sembler paradoxale, dans la mesure où l'exécution s'est voulue publique. Puisqu'elle se donne à voir à tant de monde, pourquoi ne se montrerait-elle pas au monde entier ? Puisqu'elle s'est déroulée en pleine lumière – et l'article note : « sous un soleil printanier » –, pourquoi ne s'adresserait-elle pas, aussi, aux spectateurs du dehors, à ceux qui se massent sur d'autres gradins de la planète et qui ont pris l'habitude de regarder des images du monde ? Question de volonté politique

1. « Kaboul : Exécutions à grand spectacle », *Libération*, 28-29 mars 1998. L'article est signé J. H. avec AFP.

sans doute : cette scène-là a été organisée pour le public du dedans, pour le peuple de Kaboul soumis à son nouveau maître. Elle ne cherche pas – pas encore ? – à *impressionner* l'humanité entière parce qu'elle vise d'abord les siens. Elle est un déploiement de puissance de cet ordre nouveau qui tient une grande partie de l'Afghanistan sous son joug. Partagé entre la croyance dans les vertus pédagogiques de la terreur et le souci de ne pas continuer à ternir son image aux yeux de l'étranger, le pouvoir taliban trace une stricte ligne de démarcation entre une visibilité à usage interne et une opacité pour le dehors. Les spectateurs ont beau constituer une foule nombreuse, ils ont été ainsi quasiment « triés sur le volet ». Comme toute activité de propagande au service d'une idéologie politique, le spectacle définit sa cible, tandis qu'il chasse les importuns.

Il est vrai qu'en terre d'Islam l'interdit sur les images a un fondement théologique : comme il n'est pas possible de se représenter le divin, il n'est pas légal d'en donner des représentations. A partir de là, tout le domaine de l'image peut paraître suspect aux yeux de certains fidèles, au point que le caractère illégitime de la représentation de l'invisible finisse par concerner le champ du visible en son entier. L'injonction selon laquelle on ne doit pas faire d'image divine sert de socle théorique à la décision de ne pas tolérer des images d'activités humaines. Il s'agit en l'occurrence d'une instrumentalisation du discours religieux à des fins politiques, à moins qu'on ne considère que l'interdit cherche à donner à l'exécution une aura de sacralité, comme si la mise à mort entendait confisquer à son seul profit la fonction rituelle.

La scène ébranle manifestement le journaliste, qui n'hésite pas à faire part de ses propres questions au sein même de l'article. Cette manière de s'interroger est précisément ce qui lui permet de rester dans la position du témoin, et de ne pas *chuter* dans la catégorie du spectateur. En formulant

son dilemme – autant personnel que professionnel – il protège sa pensée de cette scène de destruction qui ne se donne à voir que pour se partager. Une contradiction pourtant se glisse en lui, lorsqu’il parle d’une « barbarie d’un autre temps ». Pourquoi faire référence à un *autre* temps au moment même de relater ce qui s’est vécu dans ce temps-là qui est le sien, et qui est par extension le nôtre – nous qui sommes les lecteurs du journal et qui formons une sorte de deuxième cercle loin, très loin du stade, mais quand même autour de ce stade-là ? Pourquoi définir cette barbarie comme celle d’un autre temps, alors que tout montre qu’elle est celle, malheureusement, de *notre* temps ? Ici encore, la pensée voudrait se mettre à l’abri. Nous voudrions croire qu’il s’agit d’une violence résiduelle échappée à la cruauté des époques anciennes, nous voudrions pouvoir penser que seuls les gens d’autrefois étaient capables d’agir atrocement, et que les modernes ne les imitent qu’occasionnellement, pour ainsi dire par accident. Nous avons besoin d’envisager l’horreur contemporaine sur le mode de la rechute, ce qui est une façon de ne pas la reconnaître dans sa pleine contemporanéité, et ce qui est surtout une façon de ne pas nous reconnaître nous-mêmes comme ses *absolus* contemporains. Au moment où le journaliste s’interroge sur le meilleur moyen d’accréditer son témoignage, au moment même où il mesure l’enjeu politique de son récit, il éprouve le besoin de *se décaler* un tant soit peu de ce à quoi il vient d’assister, en le qualifiant de « barbarie d’un autre temps ». Alors que d’un côté il reprend à son compte l’idée proverbiale qu’« il faut le voir pour le croire », l’« autre temps » auquel il fait allusion dessine en filigrane la proposition inverse : on a beau voir ce qu’on voit, cela ne peut être totalement une scène d’aujourd’hui ; c’est une scène du temps jadis ; c’est une plongée dans l’autrefois des temps barbares. La scène est bien reconnue comme réelle, mais elle semble venir et provenir de naguère, comme si ses racines n’étaient

pas de notre époque. C'est avouer implicitement que, à l'aune de nos critères, il y a là quelque chose de proprement incroyable qui vient de se passer. Si on relie ces propositions contradictoires, leur articulation nous saute aux yeux : il faut voir cela pour le croire, *parce que* cela est incroyable – tellement incroyable qu'il n'y a plus qu'une manière de l'attester, c'est de le montrer.

Le journaliste a presque peur de ne pas être cru, lui qui a dû peu ou prou lutter contre cette réaction de défense qui consiste à ne pas en croire ses yeux. Il faut donc, quant à nous, que nous reprenions à notre compte ses interrogations, que nous luttions pour croire en la réalité de ce que nous nous étions imaginé comme relevant de l'incroyable. Il ne suffit pas que lui ait sauvé sa position active de témoin et qu'il ait réussi à préserver son regard critique de la fascination morbide des spectacles, il faut que nous à notre tour nous puissions éviter de nous fondre et de nous dissoudre dans la foule des spectateurs, de crainte que notre passivité ne devienne, à notre corps défendant, le commencement d'une participation rampante aux pratiques de la destruction de l'humain.

Il suffit de penser à certaines expressions courantes – « ce n'est pas possible », « je rêve », « ce n'est pas vrai » – pour nous rappeler que nous avons tendance à renvoyer au mieux dans l'imaginaire, et au pire dans la catégorie de l'illusion, ce que nous avons de la peine à supporter. Il arrive que le réel soit ce qu'il y a de plus difficile à regarder en face, précisément *parce qu'*il nous fait face. Nous ne sommes pas alors en position de l'étudier comme nous le ferions de tout objet de connaissance, pour cette raison que nous sommes *confrontés* à lui, que d'une certaine manière il nous affronte, et qu'il a déjà commencé de s'en prendre violemment à notre esprit. L'analyse s'inscrit alors dans l'horizon de la lutte. Puisque l'horreur nous saisit à la gorge, notre réflexion n'est rien d'autre qu'une

manière de desserrer son emprise ; mais cet enjeu qui consiste pour nous à sauvegarder notre pensée de l'organisation des supplices ne prend sens que si, par la même occasion, nous entreprenons quelque chose – si peu que ce soit – pour lui soustraire ses victimes humaines.

Comprendre encore cette scène, c'est résister à une série de considérations hâtives qui relèveraient de notre propre violence culturelle. L'exécution publique de Kaboul, l'égorgeement à même la terre, les réactions passionnelles de la foule ne renvoient pas à une quelconque spontanéité morbide qui serait l'apanage des populations afghanes. La scène est entièrement construite, et c'est un projet politique totalitaire qui en est le maître d'œuvre. C'est lui qui manipule des composantes culturelles, ce ne sont pas les mœurs locales qui sont responsables du spectacle qui nous horrifie. Si nous nous laissons aller à mettre toute cette cruauté sur le compte de la *barbarie* de ces gens-là, nous serions nous aussi, comme le peuple de Kaboul mais d'une autre manière, victimes de ce qui n'est rien d'autre qu'une machination mise en place par les nouveaux maîtres. C'est le pouvoir et nulle autre instance – qu'elle soit socioculturelle ou pulsionnelle – qui depuis le commencement tire les ficelles et actionne la machinerie d'une parodie de justice inspirée des jeux du cirque. Il n'est de barbarie que politique. Et plus nous saisirons la manière dont ces gens – les spectateurs de Kaboul – sont manipulés par une nouvelle forme de totalitarisme qui s'applique à montrer l'étendue de sa puissance – tant par ses capacités de convocation que par le caractère implacable de la mise à mort –, plus nous pourrons nous retourner vers nous-mêmes et nous demander si nous ne sommes pas, nous aussi, dans une situation analogue chaque fois que nous assistons, de loin, à des massacres et que nous restons assis à la position de spectateurs.

A première vue, notre indignation et notre souffrance

morale se situent aux antipodes des ovations qui ont pu saluer l'éorgement des deux hommes de Kaboul. Mais nous savons qu'à partir d'un certain degré d'organisation politique la spontanéité est ce qui se fabrique le plus aisément. En revanche, nous ne pouvons pas savoir qui dans l'assistance souffrait du spectacle, combien de personnes s'efforçaient de résister à l'intérieur d'elles-mêmes, secrètement ; nous ne pouvons pas savoir qui ne s'est déplacé au stade ce jour-là que pour des raisons de sécurité personnelle, qui d'autre est venu sous la menace et sous la contrainte. Nous ne savons pratiquement rien d'autre que ce que les puissants ont choisi de donner à voir à ceux qui leur sont assujettis. Et si à un deuxième degré, et en quelque sorte malgré lui, le pouvoir taliban s'adresse quand même à nous, c'est pour nous faire croire qu'il n'y a pas d'opposition interne, que la foule est unanime pour condamner de cette manière-là ceux qui lui sont présentés comme des coupables.

Souffrance morale et indignation ne sont pas des spécialités occidentales. Notre représentation de l'exotisme fonctionne comme un mode de production de simulacres, et nous ne voyons pas que, pendant ce temps, nous sommes dans une position en partie analogue à celle des spectateurs de Kaboul, à la différence notable que notre sécurité physique n'est pas directement en jeu.

Le 17 novembre 1991, la ville de Vukovar en Croatie *tombe* après quatre-vingt-onze jours d'un siège qui s'est pratiquement déroulé au vu et au su du monde entier. Les troupes serbes de l'ex-armée yougoslave se livrent aussitôt à des massacres, et ce qu'il est convenu d'appeler « la communauté internationale » ne bouge pas. Le 1<sup>er</sup> avril 1992 commence un autre siège, celui de Sarajevo. La première victime est une étudiante de Dubrovnik, Serada Dilbero-

vic. Pendant près de deux années, l'ONU fait semblant d'intervenir, pour mieux entériner le fait établi de l'agression. Dans les mêmes conditions de spectacle donné au monde, la ville de Gorazde en Bosnie-Herzégovine agonise « en direct » du 15 au 23 avril 1994. Et c'est finalement Srebrenica qui à son tour tombe aux mains des massacreurs, après avoir été déclarée « zone protégée » – *safe area* – par la résolution 819 du Conseil de sécurité, c'est-à-dire après avoir été pratiquement livrée pieds et poings liés aux milices de Radovan Karadzic avec *la bénédiction de fait* des forces internationales.

1994, c'est l'année d'un autre génocide. Cela s'est passé au Rwanda, et tout le monde le sait, et tout le monde le savait au moment même où il se déroulait, parce que *le monde*, cette fois-ci encore, était là – forces de l'ONU et presse internationale en tête. Et tandis que la presse accomplit son précieux travail de témoin, les « soldats de la paix » reçoivent l'ordre de ne pas intervenir, de laisser faire – des soldats belges n'ont même pas le droit de se défendre et sont assassinés –, puis de sauver seulement les ressortissants des pays étrangers. La population tutsi du Rwanda subit des actes concertés et systématiques de destruction au nom d'une volonté d'anéantissement de *l'autre*, et cela quasiment sous nos yeux. Ici encore, le politique instrumentalise l'action humanitaire *pour* ne pas intervenir, donc pour signifier à l'agresseur qu'il peut poursuivre ses exactions que lui-même appelle son « travail ». Au nom d'une très improbable *Realpolitik*, l'incroyable reçoit l'autorisation d'envahir le réel, l'impossible obtient le laissez-passer nécessaire pour entrer dans le champ du possible au point de faire main basse sur toute la réalité qu'il peut atteindre. Il y a donc bien deux logiques complémentaires : celle de la destruction, et celle de la non-intervention de la part des tiers, autrement dit celle de la réduction du témoignage à l'organisation de spectacles tragiques. La scène et les gradins

forment les deux espaces d'un même lieu et permettent que se déroule de temps à autre ce partage d'inhumanité que nous saisissons – partiellement – à Kaboul, mais que nous ne comprenons pas dès l'instant qu'il implique une nation dite occidentale.

On pourrait objecter qu'il n'est pas juste de comparer des populations par définition innocentes et deux hommes accusés de meurtre. Ce à quoi il serait possible de répondre que, dans un pays dominé par un pouvoir totalitaire, aucune garantie de procès équitable ne saurait exister ; qu'il n'y a pas moyen de savoir si oui ou non ces deux personnes sont coupables ; que même si elles l'étaient, rien ne serait plus illégitime que d'en tirer prétexte pour mettre en scène publiquement leur exécution ; qu'enfin la peine de mort relève davantage de la vengeance que de la justice. Il serait aussi possible de répondre que les grands massacres concertés d'une population se déroulent à l'ombre d'une déclaration générale de culpabilité, que c'est au nom de sa prétendue *criminalité potentielle* qu'on assassine un innocent, qu'on le traite d'abord intellectuellement et sémantiquement comme un porteur de meurtres à venir afin de légitimer une violence qui se proclame elle-même préventive. La distinction réelle entre culpabilité et innocence n'intéresse évidemment pas les commanditaires d'un assassinat politique ou d'un génocide, ne serait-ce que parce que la conscience de la réalité dans son ensemble non seulement ne les préoccupe pas, mais représente à leurs yeux ce qu'il faut tenir radicalement à distance afin de préserver la toute-puissance de leur discours.

Les événements terribles de Kaboul et de Vukovar, ceux de Srebrenica et de Kigali ont beau relever de situations distinctes, ils partagent entre eux un certain nombre d'éléments : une forte capacité de convocation de la part du

pouvoir, l'exacerbation d'une identité collective, la valorisation d'une cause jusqu'à sa sacralisation, l'établissement d'un lien serré entre ordre social et représentation du monde, la destruction mise au service de cette représentation, la projection du mal sur l'ensemble des suppliciés, l'absence de pitié à leur égard, la mise en place d'une illusion de consensus pouvant aller jusqu'à la mise en scène d'un simulacre de consentement. Or, il se trouve que ces diverses composantes participent ordinairement de la violence sacrificielle, tant et si bien qu'il faut se demander si là ne réside pas le ressort commun qui anime du dedans des processus aussi divers qu'une exécution publique à Kaboul, des massacres en Bosnie ou un génocide au Rwanda. Et il faudra se demander en retour si la non-intervention politique ne se comprend pas à la lumière du même énoncé : la logique amère du sacrifice. Si l'inhumanité a pu se partager entre la scène et les gradins, c'est parce que acteurs et spectateurs possèdent des références communes, qui elles-mêmes relèvent finalement de la pensée sacrificielle. La différence entre les uns et les autres tient au fait que les premiers revendiquent ce qu'ils font, tandis que les seconds ne veulent pas reconnaître que leur présence est une forme de participation, et qu'à force de permettre ce qu'ils ne cessent de condamner ils pourraient apparaître comme des commanditaires implicites qui auraient fait appel, pour leurs basses œuvres, à la plus brutale des sous-traitances.

A peine a-t-on évoqué l'implication des processus sacrificiels dans les violences politiques majeures de notre temps qu'aussitôt surgit une nuée de questions qui assaillent de toutes parts : est-il légitime de comparer un tant soit peu des réalités qui se déroulent dans des champs de connaissance différents ? De quel droit mettre en parallèle la spécificité religieuse du sacrifice et les modalités des grands crimes politiques contemporains ? N'est-ce pas

une manière de jouer sur les mots au détriment de la plus élémentaire prudence anthropologique ? N'est-ce pas encore une façon de renforcer le nivellement des cultures pour le plus grand profit d'un phénomène de mondialisation sans mémoire ? Ne s'agit-il pas une fois de plus d'une entreprise de réduction systématique des langages symboliques et d'une négation de cette complexité originale qui caractérise *chaque* société humaine ? N'y a-t-il pas là une énième tentative de domination conceptuelle qui, en dépit de ses propres déclarations, ne viserait qu'à imposer une seule vision du monde et à balayer d'un revers de pensée généraliste les constructions subtiles qui président aux mille et un rituels ? Ne sommes-nous pas nous-mêmes en train de nous livrer à une sorte de massacre symbolique en ayant recours à un procédé qui relèverait tout bonnement de l'amalgame ? N'est-ce pas plutôt la dérégulation du sacrifice qui empêcherait dorénavant de contenir la violence humaine et qui serait à l'origine des pratiques d'anéantissement ?

Ces questions à l'évidence se posent, mais elles ne nous dissuadent pas d'avancer dans notre hypothèse – et cela d'abord pour une raison historique. Les pratiques d'extermination en Bosnie et au Rwanda *viennent* d'avoir lieu. Les nations du monde n'ont pas pu les empêcher, parce qu'elles n'ont pas voulu les affronter. Et s'il y eut une telle carence de volonté politique, ce n'est pas seulement à cause de considérations stratégiques, c'est parce qu'il y avait, dès le commencement des faits, une sorte d'incapacité à les comprendre pour ce qu'ils étaient. Il y a là une véritable défaite de la pensée, et il n'est pas illégitime de se demander si cette défaite ne devrait pas nous conduire à certaines révisions intellectuelles, si déchirantes soient-elles, « comme si une tragédie politique était aussi un échec des sciences sociales<sup>2</sup> ».

2. Véronique Nahum-Grappe, « L'usage politique de la cruauté », in *De la violence* (sous la direction de Françoise Héritier), Odile Jacob, 1996.

Or, il se trouve qu'un texte de Véronique Nahum-Grappe – « L'usage politique de la cruauté » – figure dans un ouvrage intitulé *De la violence*<sup>3</sup>, qui est un recueil de communications données dans le cadre du séminaire de Françoise Héritier, titulaire d'une chaire d'anthropologie au Collège de France. Parmi les autres textes, figure une analyse de Claudine Vidal à propos du génocide au Rwanda. On voit bien ici que l'anthropologie comme science, comme domaine de connaissance, non seulement ne se détourne pas des grands drames politiques du siècle mais veille à donner la parole à des témoins fortement engagés. En cela Françoise Héritier marque son propre engagement éthique, mais une lecture attentive de son texte d'ouverture – « Réflexions pour nourrir la réflexion » – présente à nos yeux une contradiction qui, précisément, *donne à penser*. Et si nous estimons nécessaire de nous attarder sur certains passages, c'est parce qu'ils nous semblent représentatifs d'un autre positionnement, typique de certains courants des sciences sociales, selon lequel l'observation attentive et l'étude des faits comportent en elles-mêmes une légitimité incontestable. De ce point de vue, il serait en retour illégitime de les soumettre à un questionnement extérieur qui serait immédiatement jugé *hors de propos*. C'est précisément cette façon d'observer, d'étudier, que nous voudrions interroger ici. C'est cette façon d'organiser l'analyse qui nous préoccupe, parce que nous gardons en mémoire que nous sommes engagés par ce que nous observons et que la position retranchée de simple spectateur – si savant soit-il – risque toujours de laisser le champ libre à la représentation du monde imposée par les détenteurs du pouvoir.

Françoise Héritier nous met en garde d'entrée de jeu : il ne faut pas confondre, selon elle, la violence déchaînée et

3. Françoise Héritier (sous la direction de), *De la violence*, *op. cit.*

intrinsèquement destructrice des massacres de notre histoire avec cette autre violence – contrôlée, canalisée, domestiquée, ritualisée – qui préside d’une part aux cérémonies sacrificielles, d’autre part aux rituels d’initiation. En clair – et c’est en cela que nos positions sont diamétralement opposées, et qu’à proprement parler elles se combattent –, Françoise Héritier ne laisse la parole à Véronique Nahum-Grappe et à Claudine Vidal qu’après avoir soigneusement protégé sa discipline, soit qu’elle ne considère pas quant à elle qu’une tragédie politique puisse être ainsi un échec des sciences sociales, soit qu’elle le craigne sans se l’avouer et qu’elle ait décidé de prendre les devants afin de mettre à l’abri et *hors de cause* cet objet de prédilection des études anthropologiques qu’est le sacrifice ! S’agit-il d’un déni-aveu ? Est-ce parce que l’anthropologie a mauvaise conscience au sujet de ses analyses de la violence sacrificielle qu’elle cherche à toute force à l’innocenter et par voie de conséquence à s’innocenter elle-même à son propos ? C’est ce que nous pensons. Nous pensons que si Françoise Héritier prend tant de précautions pour finalement *protéger* les rites sacrificiels, c’est parce qu’elle sait qu’une analyse des violences politiques peut atteindre, selon un processus de choc en retour, les violences de cérémonie. *Tirillée* entre son engagement éthique et ses scrupules épistémologiques, elle voudrait établir une ligne de partage entre les massacres et les rites, mettant d’un côté les crimes de masse et de l’autre les immolations religieuses et les épreuves initiatiques. L’initiation en tant que pôle d’innocence viendrait arracher le sacrifice à la sphère de la destruction. Il s’agit pour l’anthropologue de délimiter les situations « où la violence perpétrée est exercée à l’intérieur de la communauté, et correspond non à une volonté de destruction mais à une volonté d’agrégation des membres jeunes, ou, à une autre extrémité de ces systèmes de pensée, a pour objet de faire que le monde ne s’arrête pas,

continue d'être ce qu'il doit être<sup>4</sup> ». Elle précise que « le prototype du deuxième cas sera le sacrifice aztèque d'après Christian Duverger [...] ». Nous essaierons de commenter plus loin ce que Christian Duverger et Françoise Héritier disent précisément du sacrifice aztèque, mais nous pouvons d'ores et déjà manifester notre désaccord : ce n'est pas parce que l'arrachage du cœur des suppliciés se fait au nom d'une idéologie religieuse qui, par ailleurs, comporte une certaine vision *poétique* du monde qu'il n'y a pas ici une destruction de l'humain – *comparable* finalement aux mutilations pratiquées par les milices serbes et au découpage du corps de l'autre mis en vigueur par les Intera-hawmé. L'aspiration religieuse – si coutumière soit-elle, si sincère soit-elle – n'exonère en rien la cruauté des pratiques sur le corps de l'autre. Faut-il rappeler ce que Christian Duverger lui-même explique dans son ouvrage : les victimes sacrificielles des anciens Mexicains souvent n'étaient pas aztèques, il s'agissait la plupart du temps de prisonniers de guerre, c'est-à-dire d'ennemis neutralisés par une puissance politico-militaire, et cette puissance s'organisait sur un mode typiquement impérialiste, en étendant sa domination sur les peuples du pourtour au sein desquels elle prélevait la matière première – c'est-à-dire humaine – de ses cérémonies sanglantes<sup>5</sup> ?

On pourrait objecter ici encore que nous n'avons pas le droit de porter un jugement de valeur sur des cultures différentes de la nôtre, ni sur des cultures anciennes – qui plus est en l'occurrence détruites de l'extérieur par une intervention occidentale, la *Conquista*, elle-même fondée sur la domination et la négation. A cela nous pouvons répondre dès à présent – nous tâcherons d'être bientôt plus explicites – que

4. Françoise Héritier, « Réflexions pour nourrir la réflexion », in *De la violence, op. cit.*

5. Christian Duverger, *La Fleur létale. L'économie du sacrifice chez les Aztèques*, Le Seuil, 1979.

nous ne partageons aucune attitude de « supériorité contemporaine » qui ferait de nous des juges naïfs et péremptoires distribuant bonnes et mauvaises notes aux sociétés traditionnelles. Il ne s'agit pas de cela. Il ne s'agit pas de méconnaître et surtout pas de nier la richesse symbolique de chaque culture. Il s'agit même de reconnaître en quoi nous avons besoin pour nous-mêmes de toute cette mémoire, de ce trésor d'Ali Baba que les temps modernes menacent de pur et simple démantèlement. Il s'agit par voie de conséquence d'affirmer que nous avons besoin du patient et respectueux travail des anthropologues, sans lesquels nous serions dans l'ignorance d'une grande partie de nous-mêmes. Nous pensons avec Georges Balandier que ce « détour<sup>6</sup> » nous est nécessaire pour nous comprendre. Mais nous savons aussi, *grâce à eux*, que les questions concernant les sacrifices humains ne datent pas de la dernière pluie, qu'elles sont vieilles comme la Lune, qu'elles se sont posées aux anciens Mexicains comme aux anciens Grecs, qu'elles ont tourmenté les Hébreux de la même manière, que toute l'Afrique les a ruminées et remuées, que le bouddhisme est en partie né de ce type d'interrogations. La critique du sacrifice est aussi traditionnelle que la tradition sacrificielle, et c'est sur cette simple proposition que nous essaierons d'appuyer l'ensemble de notre pensée. Notre questionnement n'a rien de spécifiquement moderne, il ne relève pas d'une morgue inculte, il est au contraire l'humble prolongement des interrogations qui travaillent les cultures depuis des siècles pour certaines, depuis des millénaires pour d'autres. Presque toutes les cultures, à un moment ou un autre, se sont donc posé cette question : est-il possible d'accomplir le sacrifice sans sacrifier quelqu'un ? Est-il possible de perpétuer le rite sans faire couler le sang ? Est-il possible de maintenir une vision poétique particulière du monde en la

6. Georges Balandier, *Le Détour*, Fayard, 1985.

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL  
IMPRESSION SUR ROTO-PAGE  
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH À MAYENNE  
DÉPÔT LÉGAL : OCTOBRE 2000. N° 41090 ( )

