

**B i b l i o t h è q u e**  
des  
**SCIENCES  
HUMAINES**

**Le sacrifice**  
dans les religions  
africaines

par

**LUC DE HEUSCH**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**



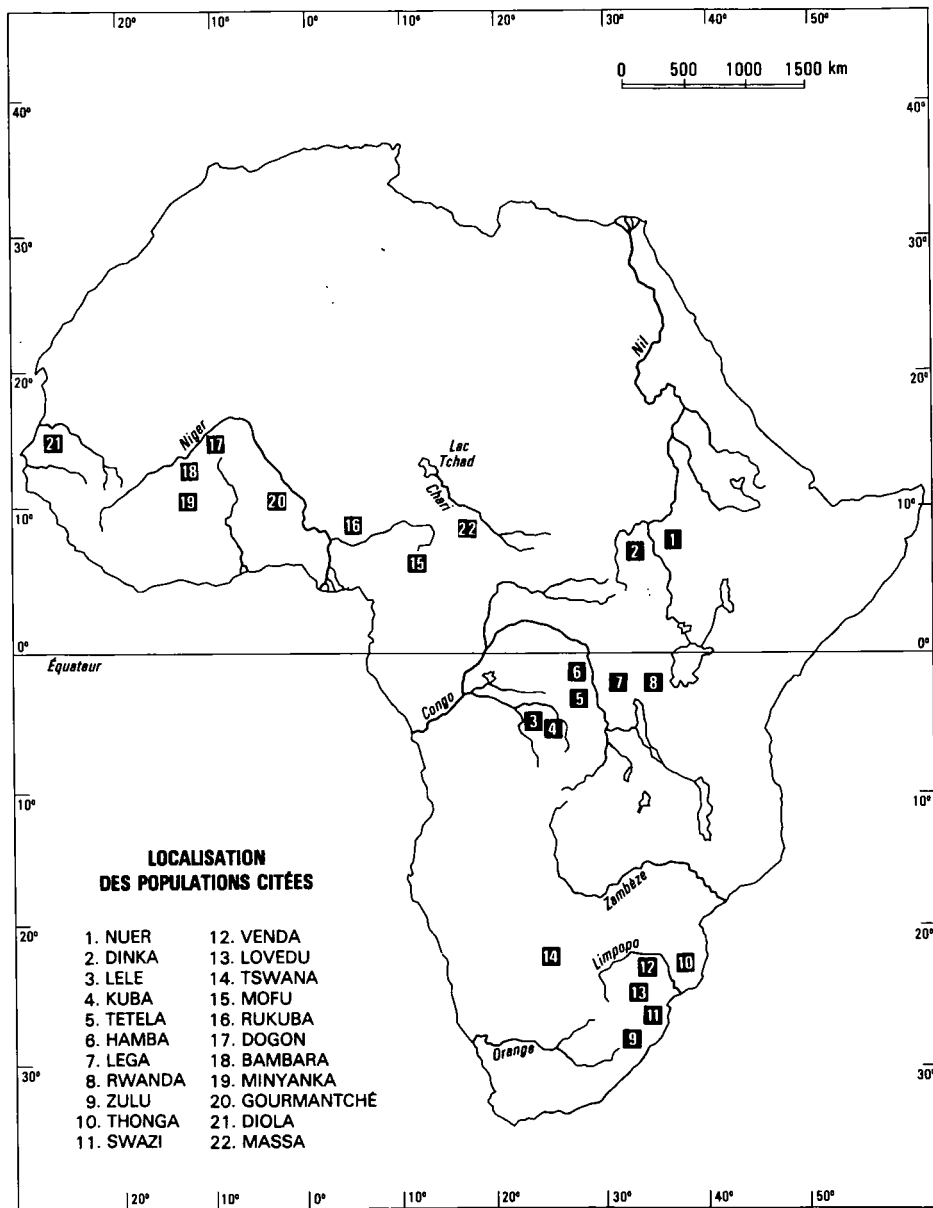






© *Éditions Gallimard, 1986.*

*Aux membres du Laboratoire  
« Systèmes de pensée en Afrique Noire »  
(École Pratique des Hautes Études,  
V<sup>e</sup> Section), associé au C.N.R.S., Paris).*





## INTRODUCTION

En 1975, le Laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire », dont j'assumais avec Michel Cartry la responsabilité auprès de la V<sup>e</sup> Section de l'École Pratique des Hautes Études et du C.N.R.S., inscrivait à son programme de recherches le thème du sacrifice. Nous ne savions pas alors que nous nous engageons dans une longue aventure, marquée par des dérives et des changements de cap, des périodes de découragement et des découvertes excitantes. Nous commençâmes par interroger nos propres matériaux de terrain, récoltés dans des civilisations fort diverses. Nous découvrîmes bientôt que nous avons souvent jeté un regard distrait sur le petit monde de la basse-cour, sur les chèvres, moutons et bœufs, voire sur les chiens. L'ethnographie africaine semble s'être désintéressée des prescriptions minutieuses — jugées *a priori* insignifiantes, auxquelles obéissent les rites sacrificiels. À cette règle de réserve, quelques grands travaux (*Nuer Religion* d'Evans-Pritchard, par exemple) font exception. Mais alors l'interprétation semble s'inspirer d'un schéma préétabli, laissant dans l'ombre de nouvelles interrogations. La théorie de Hubert et Mauss fut naturellement au centre de notre débat permanent. Quelle que soit la finesse de leur intuition, leur analyse nous apparut bientôt inadéquate à rendre compte de la complexité des rites sacrificiels et des systèmes de pensée qui les circonscrivent ou les justifient explicitement, à moins qu'ils ne s'y logent secrètement.

Plusieurs d'entre nous décidèrent d'approfondir sur le terrain ce secteur négligé de l'anthropologie religieuse, suivant l'exemple de Marcel Griaule et de Germaine Dieterlen qui

avaient découvert, il y a longtemps, que le sacrifice se trouve au cœur du mythe dogon. Naturellement, les nouveaux matériaux qui s'accumulèrent pendant cinq ans étaient loin d'indiquer toujours la même problématique. Divers axes de recherche ne tardèrent pas à se préciser. Quoi qu'il en soit, les perspectives que Griaule et Dieterlen avaient ouvertes s'avéraient décisives dans maintes sociétés au Mali et même au-delà (voir chap. VI et VII).

Germaine Dieterlen fut parmi nous tout au long de ce travail collectif; ses observations, voire ses critiques, réveillèrent maintes fois notre enthousiasme défaillant. Le Laboratoire a publié cinq Cahiers consacrés au sacrifice, respectivement en 1976, 1978, 1979, 1981 et 1983<sup>1</sup>. Plusieurs hôtes étrangers (Meyes Fortes, John Middleton, Jack Goody) nous firent l'honneur d'un exposé. De nombreux collègues non africanistes participèrent épisodiquement à nos travaux. Il n'est que justice de reconnaître que l'hellénisme et l'indianisme ont pris, dans le domaine que nous explorons, une avance considérable. Qu'il suffise d'évoquer ici les admirables publications de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, de Madeleine Biardeau et Charles Malamoud.

Ce livre ne prétend pas clore une recherche toujours ouverte, ni surtout se faire le porte-parole des nombreux auteurs qui collaborèrent aux Cahiers. J'adopterai à mes risques et périls une perspective structuraliste, que certains de mes collègues seront en droit de récuser. Je développerai d'abord les exposés que j'ai eu l'occasion de faire au Laboratoire à propos d'un certain nombre de sociétés bantoues. Celles-ci me sont plus familières que d'autres. Je tenterai d'y déchiffrer un premier champ de transformations symboliques qui, à certains égards, méritent d'être rapprochées des préoccupations sacrificielles des Mofu du Cameroun, décrits par Jeanne-Françoise Vincent et, plus lointainement, de celles qui animèrent les anciens Grecs.

Je m'efforcerai ensuite de repérer en Afrique occidentale un second groupe de transformations, en commentant librement les observations, et les analyses faites par Marcel Griaule, Ger-

1. Ces publications peuvent être obtenues auprès du Laboratoire associé n° 221 (Systèmes de pensée en Afrique noire), C.N.R.S., 27, rue Paul-Bert, 94200 Ivry, France.

maine Dieterlen, Geneviève Calame-Griaule, Youssouf Cissé (Dogon et Bambara), Jean-Paul Colleyn, Danielle Jonckers, Philippe Jaspers (Minyanka), Michel Cartry (Gourmantché). L'abondance des matériaux ne me permettait évidemment pas d'intégrer à ces essais, centrés chacun sur une ou plusieurs cultures particulières, l'ensemble de la très riche documentation réunie par notre groupe. Le souci d'économie et le désir de ne pas éparpiller l'attention du lecteur m'ont contraint à opérer un choix arbitraire, afin de mieux dégager quelques fils conducteurs. Ma dette de reconnaissance s'étend néanmoins à l'ensemble de mes collègues du Laboratoire, à qui cet ouvrage est dédié.

Il fut écrit en trois étapes. Max Gluckman m'avait fait l'honneur de m'inviter au titre de Simon Visiting Professor à Manchester; il disparut malheureusement avant que je puisse m'y rendre. Je dédie plus spécialement à la mémoire de ce grand anthropologue le chapitre consacré aux Thonga d'Afrique australe, qui fut élaboré à l'occasion des conférences données à Manchester en novembre 1976. Les chapitres dont les matériaux portent sur les Zulu, les Swazi, les Rwanda ont été l'objet des leçons données de janvier à mars 1980 au département d'Anthropologie de l'université de Western Ontario (Canada). Que Jim Freedman, qui m'accorda le temps libre nécessaire à la réflexion, trouve ici l'expression de ma reconnaissance. L'année académique 1980-1981, enfin, fut propice à l'achèvement de l'ouvrage. Je remercie tout particulièrement le Fonds national de la recherche scientifique de Belgique qui me permit de me rendre en mission aux U.S.A., et le Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences qui m'y accueillit, me réservant des conditions de travail aussi agréables que fructueuses.



## CHAPITRE PREMIER

### *Lectures préliminaires*

(De Hubert et Mauss à Evans-Pritchard)

Le célèbre « Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice » que Henri Hubert et Marcel Mauss écrivirent ensemble à la fin du siècle précédent semble marquer un point final dans l'exploration systématique d'un rite religieux majeur, que le christianisme a placé au centre de son propre système symbolique. On trouve fort peu de références aux sociétés de tradition orale dans l'« Essai », tout entier voué l'analyse des données hindoues, sémitiques, gréco-romaines. Ce court opuscule publié à Paris dans *L'Année sociologique* au tournant du siècle (1899) a néanmoins profondément marqué l'anthropologie. Mais, fort curieusement, les idées développées par les auteurs ont rarement fait l'objet d'un réexamen approfondi. Les informations ethnographiques se sont accumulées dans d'excellentes monographies, mais aucune théorie nouvelle, d'une envergure comparable, ne vit le jour. Evans-Pritchard, qui préfaça la tardive traduction anglaise de l'Essai en 1964, attribue cette situation à l'absence d'intérêt des sociologues et des anthropologues de la génération suivante pour les phénomènes religieux. Cette appréciation n'est pas tout à fait exacte car, en France, à partir de 1931, les missions Griaule font de la religion dogon l'objet privilégié de leurs recherches. Griaule découvre après la Seconde Guerre mondiale l'extraordinaire complexité de la pensée symbolique des vieilles civilisations d'Afrique occidentale non entamées par l'Islam. Mais Griaule était un homme peu enclin à la spéculation théorique. Il s'est voulu — comme, après lui, sa plus proche collaboratrice, Germaine Dieterlen — tout entier à l'écoute des Dogon. Jamais

peut-être autant de temps et de patience ne furent consacrés à la transcription fidèle d'une conception africaine du monde et de l'homme dont l'ampleur égale celle des plus grands systèmes métaphysiques.

On sait que c'est à Lévi-Strauss, disciple de Mauss, que l'on doit le regain d'intérêt pour l'anthropologie religieuse comparée en France. Deux conceptions différentes du rite semblent s'affronter dans son œuvre. La première est assurément la plus abondamment illustrée. Maints exemples convaincants mettent en lumière les relations symboliques étroites qui unissent les pratiques rituelles et les représentations mythiques. Mais dans les dernières pages de *L'Homme nu*, à propos d'une discussion avec Victor Turner, Lévi-Strauss en vient à adopter une position inattendue. Il estime qu'il y a lieu de distinguer soigneusement le rite proprement dit du discours exégétique, des commentaires divers qui l'accompagnent. Lévi-Strauss introduit à ce propos le concept fort intéressant de « mythologie implicite » dont je ferai mon profit. Mais il estime aussi, curieusement, que la nature même du rite diffère radicalement de celle du mythe. « Les gestes exécutés, les objets manipulés, sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler<sup>1</sup>. » S'il en est ainsi, la fonction du rite n'est pas de renforcer la pensée mythique, mais d'en renverser la démarche. Le rituel serait, à vrai dire, « un abâtardissement de la pensée consenti aux vicissitudes de la vie », une tentative désespérée d'opposer le « vivre » au « penser »<sup>2</sup>.

C'est dans cette perspective qu'il faut situer les quelques pages que Lévi-Strauss consacrait quelques années auparavant au sacrifice dans *La Pensée sauvage* (1962). Il y oppose radicalement le sacrifice, acte absurde, à la pensée classificatoire mise en œuvre dans les représentations dites totémiques; celles-ci constituent un code symbolique susceptible d'articuler les groupes sociaux avec l'ordre naturel par le truchement des espèces animales ou végétales, soigneusement différenciées les unes des autres.

L'usage des animaux et des végétaux dans le sacrifice est-il aussi déraisonnable que le laisse penser le célèbre concombre

1. LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 600.

2. IDEM, p. 603.

d'Evans-Pritchard dont Lévi-Strauss fait beaucoup de cas? On sait que l'anthropologue anglais affirme que les Nuer n'hésitent pas, en cas de dénuement, à « sacrifier » un fruit sauvage, le *Cucumis prophetarum* (Crawford) en lieu et place d'un bœuf. Si, conclut Lévi-Strauss, un concombre ou un poussin ou un œuf est réellement équivalent à un bœuf dans l'opération sacrificielle, c'est que celle-ci utilise à plein rendement le principe de substitution, véritable défi à la logique de la pensée classificatoire. En est-il réellement ainsi? Nous en jugeons au terme de cette étude.

Situons d'abord le propos de Hubert et Mauss, qui avaient caressé l'espoir d'élaborer un modèle général, un « schème sacrificiel » susceptible de s'appliquer à tous les systèmes religieux. D'une manière fort audacieuse pour l'époque, ils se refusent à poser la question des origines comme l'avaient fait leurs prédécesseurs évolutionnistes, Robertson Smith et Frazer. Hubert et Mauss commencent par s'en prendre au premier. Ils aperçoivent avec beaucoup de lucidité qu'il est tout à fait arbitraire de faire dériver le sacrifice des pratiques totémiques, sous prétexte que celles-ci imposent parfois la mise à mort rituelle et la consommation de l'animal interdit. La critique est exemplaire et mérite d'être citée textuellement: « L'erreur de R. Smith a été surtout une erreur de méthode. Au lieu d'analyser dans sa complexité originare le système du rituel sémitique, il s'est plutôt attaché à grouper généalogiquement les faits d'après les rapports d'analogie qu'il croyait apercevoir entre eux<sup>1</sup>. » À Frazer qui s'était intéressé plus spécialement à la mise à mort rituelle des esprits de la végétation et de leurs représentants, Hubert et Mauss adressent une critique du même ordre.

Lévi-Strauss soulignera le mérite de Hubert et Mauss à cet égard, tout en s'étonnant à juste titre que, pendant si longtemps, « l'histoire des religions ait pu voir dans le totémisme l'origine du sacrifice »<sup>2</sup>. À ces schémas évolutionnistes, Hubert et Mauss opposent une définition formelle générique: « Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit

1. HUBERT et MAUSS, 1968, p. 198.

2. LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 295.

ou de certains objets auxquels elle s'intéresse<sup>1</sup>. » Nos auteurs entendent utiliser les mots *sacrifice* et *consécration* dans leur sens étymologique<sup>2</sup>, « rendre sacré ». Ils annoncent ainsi la perspective sociologique que Durkheim défendra treize années plus tard dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). On sait que, pour Durkheim, l'opposition du profane et du sacré est au fondement de toute société, le sacré étant cet ensemble de figures symboliques, redoutables et radicalement séparées du monde des hommes, par lesquelles le groupe exprime sa propre existence transcendante, ses valeurs morales. Le problème qui se pose à Hubert et Mauss est dès lors le suivant : comment le sacrifice est-il le moyen par excellence d'établir une communication entre le monde profane et le monde sacré ? Le modèle qui s'impose à leur esprit est celui des rites de passage. C'est dans une zone isolée, coupée du reste du monde, que la « consécration » de la victime, son passage d'un état à l'autre, s'effectuera.

Nos auteurs estiment qu'il leur faut choisir, pour découvrir le schème sacrificiel universel, un rite suffisamment complexe et suffisamment bien décrit pour que tous les moments importants du « drame » y soient inclus. Ils décident alors de conférer une valeur paradigmatique au sacrifice védique de l'Inde ancienne. On y voit le sacrificiant subir des purifications préalables qui éliminent de son corps l'imperfection de sa nature profane. Il doit pénétrer, en effet, dans un lieu sacré, séparé par un cercle magique. Les instruments du rite sont eux-mêmes purifiés. La victime doit être parfaite car elle va être progressivement divinisée. Dans la phase ultime, la sacralité dont elle est revêtue est si grande que le sacrificiant hésite à s'en approcher. Il doit rester en contact avec elle néanmoins car la personnalité de l'homme se fond dans celle de l'animal et il court le risque de partager son sort. Le point culminant est la mise à mort. Celle-ci sépare le principe divin qui se trouve à présent dans l'animal de son corps qui appartient toujours au monde profane. La mort rend la consécration « définitive et irrévocable »<sup>3</sup>.

Le corps de l'animal investi d'une matière sacrée « sert à

1. HUBERT et MAUSS, 1968, p. 205.

2. IDEM, p. 237.

3. IDEM, p. 233.



développer les effets utiles du sacrifice »<sup>1</sup>. On peut soit attribuer la dépouille tout entière aux dieux protecteurs ou aux démons malfaisants, soit l'attribuer aux hommes (à qui elle communique sa vertu religieuse), soit la partager entre les uns et les autres. Il ne reste plus au sacrifiant qu'à effectuer les rites de sortie pour rentrer dans le monde profane.

Arrêtons-nous à ces deux premiers chapitres de l'« Essai ». Hubert et Mauss nous invitent avec beaucoup de talent à participer à un théâtre tragique. Le « drame » qui se joue sur cette « scène » est de l'ordre du crime, du sacrilège<sup>2</sup>. L'approche du sacré donne le frisson. Si ce scénario demeure valable dans l'ensemble pour l'Inde védique, nous constaterons cependant qu'il convient fort mal aux rites africains. En tout état de cause, une question essentielle se pose : fallait-il commencer par postuler l'existence d'une zone sacrée, séparée, interdite, comme la condition même du sacrifice ? Le schéma universel élaboré par Hubert et Mauss me paraît entaché d'une certaine dose d'ethnocentrisme indo-européen. C'est en latin en effet que *sacer* s'oppose à *profanus*. *Sacer* évoque un statut ontologique distinct, attribué au divin et présentant un caractère ambigu<sup>3</sup>. *Sacer* signifie en effet « consacré aux dieux », et « chargé d'une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur »<sup>4</sup>. On comprend pourquoi Hubert et Mauss affirment que l'immolation d'une victime est un crime, un sacrilège, un empiètement dangereux. C'est en latin que le mot *sacrificium*, dont nous avons tiré *sacrifice*, constitue une opération médiatrice qui, littéralement, « rend sacrée » la victime. L'analyse de Hubert et Mauss est pertinente pour la religion romaine, et Benveniste ne manque pas de le souligner<sup>5</sup>. Un *homo sacer*, porteur d'une véritable « souillure », est pour les hommes « ce que l'animal *sacer* est pour les dieux » : ils sont l'un et l'autre séparés de la société humaine, du monde profane<sup>6</sup>.

Mais on notera aussitôt que la mise à mort de l'animal, dans

1. HUBERT et MAUSS, 1968, p. 237.

2. IDEM, *ibidem*.

3. BENVENISTE, 1969, II, p. 197.

4. IDEM, p. 188.

5. IDEM, *ibidem*.

6. IDEM, p. 189.

laquelle Hubert et Mauss voient le point culminant du processus de transformation de la victime en objet *sacer*, est désignée par un nouveau terme, *maġtare*. Analysant ce verbe, Benveniste explique qu'il exprime « un accroissement, un renforcement du dieu, obtenu au moyen du sacrifice qui le nourrit »<sup>1</sup>. Nous découvrirons bientôt que les métaphores alimentaires et le circuit énergétique qui traverse le champ sacrificiel posent des problèmes particulièrement ardues, variables d'une civilisation à l'autre.

Examinons plus attentivement, à la suite de Benveniste, ce vocabulaire ancien sur lequel Hubert et Mauss appuient leur analyse. Il est pour le moins curieux qu'on ne retrouve pas dans les langues indo-européennes un terme commun pour désigner le « sacré », pas plus qu'on n'y décèle de racine commune pour exprimer le « sacrifice »<sup>2</sup>. En revanche, on trouve fréquemment deux termes distincts pour définir la structure du monde religieux. En latin *sacer* est complété par *sanctus*. Cet adjectif, qui a connu une fortune nouvelle dans le christianisme, désigne « ce qui est défendu par une peine (*sancitio*) contre toute atteinte, comme les *leges sanctae* »<sup>3</sup>. « *Sancire*, poursuit Benveniste, c'est délimiter le champ d'application d'une disposition et rendre celle-ci inviolable en la mettant sous la protection des dieux, en appelant sur le violateur éventuel le châtement divin »<sup>4</sup>. Mais n'est-ce pas là ce que les anthropologues subsument le plus souvent sous la notion d'« interdit »? Le mot vient tout naturellement sous la plume de Benveniste : « *Sanctus* est l'état résultant d'une interdiction dont les hommes sont responsables, d'une prescription appuyée d'une loi »<sup>5</sup>. Benveniste en arrive à conclure que l'étude de ces couples sémantiques dans les langues indo-européennes « conduit à poser, dans la préhistoire, une notion à double face : positive (ce qui est chargé de présence divine) et négative (ce qui est interdit aux hommes) »<sup>6</sup>.

Voici que se dessine dans la pensée romaine une zone bien

1. BENVENISTE, 1969, II, p. 225.

2. IDEM, pp. 179 et 223.

3. IDEM, p. 189.

4. IDEM, p. 190.

5. IDEM, p. 191.

6. IDEM, p. 179.

embarrassante pour la théorie de Hubert et Mauss, et en général pour la conception durkheimienne de la religion. Ne lit-on pas dans *Digeste*, I, 8, 8: « On désigne proprement comme *sancta* les choses qui ne sont *ni sacrées, ni profanes* [je souligne], mais qui sont confirmées par une certaine sanction, comme par exemple des lois sont *sanctae*; ce qui est soumis à une sanction, cela est *sanctum* quoique non consacré aux dieux<sup>1</sup>. »

Or la sociologie durkheimienne n'a pas hésité à amalgamer le « sacré » et l'interdit. Elle a confondu, bien à tort, ce dernier concept avec la notion équivoque de « souillure », que les Latins associent à *sacer*. Toute une phénoménologie des religions s'est emparée de cet amalgame (qui est déjà présent dans l'œuvre de Hubert et Mauss), pour proclamer le mystère ambivalent du Sacré. Dans la préface de l'édition française du livre de Mary Douglas (*Purity and Danger*), j'ai tenté de montrer que le système des interdits ne devait pas être confondu avec les représentations relatives à la « pollution », bien que le christianisme les associe dans la notion de péché; celui-ci est une souillure métaphorique résultant de l'infraction d'un interdit majeur. Mais les Africains n'envisagent pas les choses de la même manière. Nous devons insister sur cette importante question car les rites sacrificiels ont souvent pour fonction de restaurer la condition physique normale de l'homme, sa santé ou son statut, compromis par une « faute ».

Il s'agira donc de ne pas tomber dans le piège tendu par des mots qui n'ont de sens précis que dans des contextes symboliques particuliers: romain en ce qui concerne le sacré et le sacrifice; chrétien en ce qui concerne la transgression des interdits. Benveniste, si attentif par ailleurs aux variations sémantiques de termes apparentés, affirme avec une certaine imprudence que « le terme latin *sacer* enferme la représentation *qui est pour nous* [je souligne] la plus précise et spécifique du « sacré »<sup>2</sup>.

L'opposition profane/sacré est décidément un point de départ fallacieux pour l'analyse des rites. C'est cette bipolarité qui oriente le développement de la thèse de Hubert et Mauss,

1. BENVENISTE, 1969, II, p. 189.

2. IDEM, p. 187.

dont nous allons reprendre l'examen. Nos auteurs s'efforcent de montrer tout au long des chapitres trois et quatre de leur essai comment le schème varie selon les fonctions générales et spéciales du sacrifice<sup>1</sup>. Nous passons cette fois aux diverses formes que prendrait le schème sacrificiel, conçu comme moyen de communication entre le profane et le sacré. « Suivant la fin poursuivie, suivant la fonction qu'il doit remplir, les parties qui le composent peuvent se disposer suivant des proportions différentes et dans un ordre différent; les unes peuvent prendre plus d'importance au détriment des autres, certaines même peuvent faire totalement défaut. De là naît la diversité des sacrifices, sans qu'il y ait entre les combinaisons diverses de différences spécifiques<sup>2</sup>. » Les auteurs introduisent ensuite une distinction majeure entre les sacrifices de « sacralisation » et les sacrifices de « désacralisation ». Dans le premier cas, le mouvement se fait du profane au sacré, le sacrificiant est associé aussi étroitement que possible à la victime consacrée. Après le départ de l'esprit qui réside en elle, une communion alimentaire a lieu. Les rites d'entrée sont fort développés mais non les rites de sortie car « le sacrificiant, même rentré dans la vie profane, garde quelque chose de ce qu'il a acquis au cours du sacrifice »<sup>3</sup>. Dans les rites de désacralisation, il s'agit le plus souvent de débarrasser le sacrificiant d'une impureté contractée par la non-observance d'une prescription religieuse ou par le contact de choses impures. Cette souillure serait elle-même assimilée à une consécration; elle a projeté le pécheur, comme le criminel, dans la dangereuse zone du sacré, elle l'a transformé en objet sacré. La maladie, la mort, le péché seraient, « au point de vue religieux, identiques »<sup>4</sup>. Les rites d'entrée seront cette fois réduits et toute l'attention se portera sur les rites de sortie, qui purifieront le sacrificiant du dangereux état de sacralisation dans lequel il se trouve dès le début de l'opération. Le transfert du sacré se fait cette fois en sens inverse, du sacrificiant vers la victime. La thèse se complique par la suite, car Hubert et Mauss nous ont avertis d'entrée de jeu que l'on chercherait en vain « des exemples de sacrifice expiatoire où ne

1. HUBERT et MAUSS, 1968, pp. 255 et 266.

2. IDEM, p. 256.

3. IDEM, *ibidem*.

4. IDEM, p. 258.



LUC DE HEUSCH

## Le sacrifice dans les religions africaines

L'anthropologie a longtemps vécu sur l'illusion que le schéma d'interprétation développé par Hubert et Mauss dans le classique *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice* avait une valeur universelle. Luc de Heusch s'en prend à ce dogme d'un rite de passage entre le profane et le sacré comme aux spéculations de René Girard. L'idéologie du bouc émissaire ne lui paraît pas avoir vocation de modèle. Loin des explications globales et sur la base d'une étude attentive des rituels africains et de leur minutie maniaque, l'auteur, sans s'interdire les comparaisons avec la Grèce ou l'Inde, force à reprendre l'ensemble du phénomène.

Il commence par s'interroger sur le choix des victimes animales, qui, le plus souvent, est loin d'être indifférent. C'est le système du monde qui explique pourquoi chez les Lele du Kasai la capture rituelle d'un animal étrange, le pangolin, tient lieu de sacrifice. Les Zulu construisent autour du sacrifice une véritable mythologie. La mise à mort du calao ou du mouton noir fait tomber la pluie, tandis que le sacrifice du bœuf ou de la chèvre régularise la fécondité, assurée par les ancêtres, serpents immortels qui viennent lécher la vésicule biliaire de la victime, image de la matrice. Le sacrifice domestique est aussi cuisine rituelle; celle-ci obéit à un code rigoureux qui renvoie à son tour à une topologie, à un espace symbolique qui assigne leur place respective aux hommes et aux dieux en aménageant leurs contacts.

Mais l'homme est la victime sacrificielle par excellence lorsque le sort du monde est en jeu. Le roi, formidable machine symbolique, est au centre de la scène rituelle au Swaziland comme dans l'ancien Rwanda. L'auteur examine son destin sacrificiel dans une perspective renouvelée de Frazer qui l'amène à s'interroger sur la mise à mort des dieux : pourquoi le génie de l'eau, l'ancêtre primordial des Dogon, a-t-il été immolé au début des temps, pourquoi son corps dépecé, puis ressuscité, a-t-il servi à construire le monde ? Peut-on inscrire le christianisme, religion du sacrifice salvateur, dans cette lignée ?

Les deux grands systèmes sacrificiels, qu'ils relèvent de la sphère domestique ou cosmologique, obéissent à la logique des transformations; telle est l'hypothèse majeure de ce livre qui jette de nouveaux éclairages sur la pensée qui guide le geste du sacrificateur; et se refuse à l'emprisonner dans une formule unique, totalisante et simplificatrice.



9 782070 705894



Extrait de la publication

86-XI A 70589 ISBN 2-07-070589-7

180 FF tc