

Dans le prolongement de l'initiative prise à l'occasion du numéro 31 du Bulletin, POSITIONS DE RECHERCHE accueille une contribution directement issue d'activités de l'IRMC.

En février 1994, lors d'une rencontre de chercheurs au Centre de Rabat de l'IRMC, **Raymond JAMOUS** avait présenté un **essai d'anthropologie comparative** à partir de recherches sur les rites sacrificiels qui, du Maghreb, l'ont conduit en Inde. Il a bien voulu en offrir une version écrite à destination des lecteurs de *Correspondances*.

### Rites sacrificiels en Inde et au Maghreb : Essai d'anthropologie comparative

Raymond JAMOUS, directeur  
de recherche au CNRS,  
dirige le Laboratoire  
d'ethnologie et de sociologie  
comparative (CNRS-Université  
de Paris X).

La question du sacrifice a été l'objet de nombreuses études depuis plus d'un siècle. C'est à HUBERT et MAUSS que l'on doit le premier grand essai sur ce sujet, écrit en 1899. Les deux auteurs ont voulu dégager la cohérence interne de ce type de rituel -comment il est construit- ainsi que sa fonction sociale- ce à quoi il sert. L'étude du schème commun à tous les sacrifices leur permet de mettre en évidence sa nature générale, son essence en quelque sorte. Il est significatif que HUBERT et MAUSS ne multiplient pas les exemples mais s'appuient principalement sur le sacrifice védique et secondairement sur celui de la Bible. Dans leur esprit, il suffit d'étudier quelques cas spécifiques complets et complexes pour pouvoir établir une série de propositions générales, c'est-à-dire s'appliquant aux autres cas. Du coup, la spécificité de chaque société et notamment de l'Inde védique, qui leur sert de référence, disparaît et la comparaison n'a pas d'autre objet que de réduire les différences entre les sociétés pour ne considérer que des ressemblances fondamentales. C'est ce postulat qui a provoqué toutes sortes de critiques et qui a amené de nombreux anthropologues à mettre l'accent sur la spécificité de chaque ensemble sacrificiel.

Des travaux récents sur telle ou telle société ou aire régionale ont souligné les formes spécifiques que prenait ce type de rituel. En particulier les travaux des africanistes (CARTRY 1987, HEUSCH 1986, ZEMPLÉNI 1987) ceux des hellénistes (DETIENNE et VERNANT 1979) ont apporté des contributions importantes. Les travaux sur le monde musulman qui ont été à l'origine de la réflexion sur le sacrifice (SMITH 1894), ont proposé récemment de nouvelles analyses (voir ci-dessous). Dans ces recherches ethnographiques qui sont fructueuses, c'est la comparaison qui est négligée. Il nous paraît que l'on ne peut étudier le sacrifice en ne retenant que l'aspect général ou l'aspect spécifique de chaque ensemble de sacrifices dans une société donnée. Il est temps d'en venir à une comparaison qui prenne en compte aussi bien les ressemblances que les différences. Mais il s'agit d'établir une méthode d'analyse.

Notre propos est de partir comme HUBERT et MAUSS du sacrifice dans l'Inde védique mais en y apportant un éclairage nouveau à la suite des travaux récents, notamment ceux de Ch. MALAMOUD (1974-75, 1976, 1982, 1988, 1989a, 1989b). A propos de cette civilisation, on s'est interrogé sur les implications du sacrifice "efficace" par son déploiement, par ses mécanismes internes et non par ses références externes. La comparaison avec le sacrifice dans les grandes religions monothéistes a souligné, dans un premier temps, des différences importantes : le sacrifice est avant tout "symbolique", "commémoratif", c'est un rite qui trouve sa raison d'être ailleurs qu'en lui-même. Mais l'examen de cas concrets marocains a montré comment des formes de sacrifice efficace dans le Maghreb permettent de mettre en valeur des rapprochements et des contrastes plus complexes avec l'Inde.



**Le sacrifice  
en Inde védique**

**Le sacrifice et la révélation**

Les sacrifices dont parlent HUBERT et MAUSS et que M.BIARDEAU (1976, 1969, 1981) et Ch.MALAMOUD (1974-75, 1976, 1982, 1988, 1989a, 1989b, voir aussi JAMOUS 1992) ont réanalysés sont ceux de l'Inde védique. Il ne s'agit pas de sacrifices observés mais de sacrifices décrits, analysés et commentés dans des textes sanscrits anciens et qui datent de plus de trois millénaires. Les textes de référence sont tout d'abord les *Veda* ou "Savoir" : ensemble d'hymnes, de poèmes, de chants, de louanges, de prières qui accompagnent les rituels sacrificiels. A ceci s'ajoutent les *brahmana*, qui sont des commentaires sur le sacrifice. Ces exégètes disent comment il faut comprendre les rites, pourquoi les hommes doivent les faire, comment les inciter à accomplir les paroles, actes et gestes rituels pour que le sacrifice soit efficace. Cet ensemble de textes fait partie de ce qu'on appelle la Révélation, ou plus précisément la *Sruti*, "Audition". Ils ont été révélés à des Sages de l'époque ancienne, des *rishi* ou "voyants" qui les ont vus avant de les transmettre en paroles aux humains.

Les caractéristiques majeures de cette Révélation est qu'elle est une parole sans auteur. Les dieux ne sont pas les créateurs de cette parole qu'ils ont reçue comme les humains. La Révélation n'a pas d'origine et ne fait référence à aucun événement marquant sa transmission aux hommes. Les voyants ne sont pas des prophètes, ils ne sont pas des intermédiaires entre les dieux et les hommes. Ils ont reçu de manière fragmentée ces paroles qu'ils ont transmises sans que l'on retienne les moments "historiques" ou des lieux de la révélation. Il n'existe pas un avant et un après de cette Révélation qui soit digne d'être retenu. La Vérité de la Révélation est inscrite dans la réalité des choses et des êtres. Elle n'est pas énoncée pour transformer le monde, pour changer la nature et la société des hommes. Elle dit ce qu'est l'ordre socio-cosmique (*rta* ou *dharmā*). Les normes, les valeurs sont inscrites dans l'ordre des choses et vont tellement de soi qu'il n'y a pas lieu de s'interroger sur leur validité ou de justifier leur autorité. Comme le dit si bien Ch.MALAMOUD : *La foi dans l'Inde védique, ce n'est pas la croyance aux dieux, c'est la certitude que le Veda est vérité* (1989 : 21)<sup>1</sup>.

**Unité, diversité du sacrifice, son espace, ses acteurs**

Le sacrifice indien est une construction complexe. Il n'y a pas un mais des sacrifices multiples, différents. La pensée indienne les a regroupés et classés en rites solennels, nécessitant trois feux et un ensemble complexe de séquences et d'acteurs, et rites domestiques avec un seul feu et des cérémonies plus réduites. Elle a aussi réfléchi sur leur unité comme dispositif, comme mécanisme, comme machinerie qu'un travail rituel met en mouvement comme l'ont bien vu HUBERT et MAUSS.

Cette construction rituelle nous renvoie tout d'abord à un espace sacrificiel qu'il faut délimiter. Tout en étant différent de celui du monde quotidien, profane, cet espace se situe à l'intérieur du monde socialisé, du monde villageois qu'il faut différencier du monde de la forêt, là où vivent les animaux sauvages mais aussi là où vont les ascètes qui veulent parvenir à la délivrance. Dans cet espace construit vont évoluer les différents protagonistes : le sacrifiant, les sacrificateurs ou officiants.

Le sacrifiant, celui qui doit assumer les dépenses, pour qui la cérémonie est faite et qui en tirera le bénéfice, doit être un homme marié, un maître de maison. Dans certains sacrifices, c'est le roi qui assume cette fonction. Il ne peut y avoir de sacrifice s'il n'y a pas de "désir" d'un sacrifiant particulier. Cela est la condition nécessaire. Mais cela ne suffit pas. Le sacrifiant doit être consacré, c'est-à-dire subir une sorte de transformation qui est une mort et une renaissance et son corps profane devient un corps divin. Mais cet acteur n'agit pas lui-même. Il a besoin d'officiants.

<sup>1</sup> Il faut savoir que toute la philosophie indienne part de cette affirmation, de cette vérité comme donnée. Chaque école philosophique est une point de vue (*darsana*) sur cette vérité, une série de commentaires et non une remise en question de celle qui l'a précédée ou l'accompagne. Ce n'est pas sur le doute que se construit la philosophie indienne (cf M.BIARDEAU 1969).



Les sacrificateurs, les officiants de ces rituels sont souvent multiples. Ils président les cérémonies, les conduisent et veillent à leur bon déroulement ; ils accomplissent les gestes rituels, prononcent les paroles nécessaires. Ils sont souvent issus du groupe des brahmanes, de ce qui sera par la suite la caste des prêtres. Selon la tradition, ils sont des dieux visibles sur terre. Ils sont consacrés en permanence tout en étant des humains. C'est pourquoi ils peuvent conduire les cérémonies qui mettent en relation les hommes, les bêtes et les dieux. Mais il ne faut pas rigidifier cette distinction sociale car il est des situations où un brahmane peut être sacrifiant et doit alors avoir recours à d'autres brahmanes qui vont être les officiants. Il y a congruence mais non totale correspondance, équivalence entre les distinctions rituelles et les distinctions plus morphologiques, plus sociales des fonctions. Ceci dit, on a ici l'amorce de ce que sera la distinction entre religion et politique en Inde, distinction qui sera fondamentale pour comprendre le système des castes. La distinction entre officiant et sacrifiant, centrale dans toute action rituelle, renvoie, entre autres, à celle entre la fonction de prêtrise et la fonction royale, à la séparation entre le point de vue religieux et le point de vue politique dans l'idéologie indienne, la subordination mais aussi l'autonomie relative du politique ayant fait l'objet de traités et de commentaires abondants (notamment l'*Arthashastra*).

Le rite suppose une "confiance", *sradhha*, entre les protagonistes et notamment entre le sacrifiant et le sacrificateur. Il s'agit d'une forme de foi, celle entre les partenaires. Comme le désir, la confiance est une condition nécessaire, mais non suffisante pour le bon déroulement du sacrifice. Il faut agir rituellement, c'est-à-dire prononcer les paroles appropriées, faire les gestes et les actes selon des règles. La construction rituelle du sacrifice dépasse par son déroulement et ses effets la visée d'acteurs particuliers. Elle a pour objet de mettre et de remettre en place un ordre socio-cosmique (voir ci-dessous).

#### **La dette, la vie et la mort**

L'homme est agent du rite. Il a la charge d'effectuer et de conduire le sacrifice. Les mythes soulignent que les dieux avaient ce privilège mais celui-ci échut aux hommes. Rien n'est dit à propos du moment et des circonstances.

Cette position de l'homme est définie par la notion de dette. En naissant, l'homme a des dettes en particulier envers ses ancêtres, les dieux et le *Veda* qu'il doit apprendre. Agir, c'est faire les rites sacrificiels pour rembourser ses dettes. Cela signifie très précisément que le fait de rembourser par l'acte sacrificiel établit le débiteur dans son statut et dans sa réalité en même temps qu'il établit le créancier.

A ce propos deux points méritent d'être signalés. *La dette n'est ni le signe ni la conséquence d'une chute, ni du reste de quelque événement que ce soit. Elle ne résulte pas d'un contrat, mais installe d'emblée l'homme dans la condition de débiteur. Ce statut lui-même se concrétise et se diversifie en une série de devoirs et de dettes partiels qui sont invoqués dans les codes hindous, pour justifier les règles de droits positifs qui organisent le régime de la dette matérielle* (MALAMOUD 1988 : 14)<sup>2</sup>. L'opposition est ici entre la dette et le péché, entre la dette et l'événement dont il devrait relever. Il n'y a pas un temps d'origine et un temps présent qui provient d'une chute ; il n'y a pas un événement qui produirait ses effets dans la dette. La dette ne renvoie pas à une origine, elle est un point de départ, et, de ce point de vue, l'homme en naissant a des dettes et il est une dette. La relation est affirmée d'emblée. L'action rituelle est le remboursement ou le déplacement de la dette vers ses propres enfants, ceux qui lui succéderont.

L'idée aussi de la dette est qu'elle suppose un manque, une incomplétude. Plus l'homme rembourse ses dettes, plus il se remplit, plus il tend à être complet. Le moment où il devient le plus complet, c'est celui de sa propre mort, au moment où il rend son corps, sa vie au Dieu *Yama*, le roi de la mort et des morts. Mais cela est insuffisant. L'homme mort doit être transformé en ancêtre, être inséré dans la chaîne des ancêtres (trois générations puis au-dessus les ancêtres collectifs anonymes). C'est son fils, le deuil principal, le sacrifiant qui doit, avec l'aide des

<sup>2</sup> Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de fautes ou de péchés dans le védisme mais qu'ils n'ont pas le caractère fondateur comme dans certaines religions monothéistes, en particulier le Christianisme.



officiants, le transformer, le faire passer de l'état de mort dangereux, de fantôme (*pret*) à celui d'ancêtre (*pitri*) qui aura une existence limitée car il est destiné à disparaître à terme, ou, du moins, à tomber dans la catégorie des morts anonymes, pour être remplacé par les nouveaux ancêtres. C'est le rite qui actualise, rend présents les morts et il n'existe pas d'autel, de lieu permanent qui les représente. Le fils accomplit la destinée de son père, celle de devenir ancêtre en même temps qu'il s'installe dans le lignage et dans la société. Ce double mouvement, compléter en quelque sorte le passé pour s'en débarrasser, tout en construisant le futur, est la tâche du présent rituel.

En bref, le sacrifice ne se fonde pas sur un temps originel dont les hommes sont les héritiers. C'est l'acte rituel du présent qui établit le rapport entre le passé et le futur, qui fonde la tradition comme reconstruction répétée de l'ordre des choses et des êtres. L'événement, de quelque ordre qu'il soit (l'origine de la révélation, l'incitation à l'acte d'agir : le désir particulier du sacrifiant d'obtenir un bienfait, la nécessité de rembourser sa dette), est relativisé dans sa portée et sa signification. La pensée indienne ritualiste est axée sur l'idée de la permanence d'une structure fondée sur l'interconnexion entre ses éléments et non sur des rapports de causalité.

### **Les dieux et l'efficacité du rite**

Les offrandes sacrificielles sont faites aux dieux qui doivent satisfaire les demandes des humains. Plusieurs remarques sont nécessaires ici. Tout d'abord comme le note Ch.MALAMOUD, les dieux védiques ont des attributs plutôt qu'une biographie : *Les dieux du brahmanisme sont en nombre indéterminé, variable suivant le point de vue adopté. Ils n'ont pas vraiment de généalogie et leur identité est trop labile pour être contenue dans quelque système de parenté* (MALAMOUD 1989a : 7). Ensuite, l'existence et l'immortalité des dieux dépend de cette nourriture sacrificielle offerte par les hommes. Enfin, si les hommes accomplissent le sacrifice en respectant les procédures, les dieux ne peuvent pas refuser aux hommes ce qu'ils demandent. En faire trop produirait l'effet contraire. C'est l'exact déroulement du rite qui produit ses effets, et les dieux pas plus que les hommes ne peuvent y échapper. Les dieux sont inclus dans les rites, ils sont nécessaires à son bon fonctionnement mais ils ne sont pas au dessus, hors de l'ordre socio-cosmique. L'acte rituel, son bon déroulement produit ses résultats et non une quelconque volonté des dieux. Certains des commentateurs indiens vont jusqu'à dire que les dieux ne sont qu'un nom, une invocation nécessaire, mais non une réalité transcendante. Et la vérité du rite est dans son immanence comme forme d'action.

### **Les victimes et le processus d'identification.**

La dernière catégorie à considérer est celle des victimes. Ici ce sont des animaux domestiques ou des végétaux mais non des représentants du monde sauvage ou plus précisément du monde de la forêt. La victime est un substitut du sacrifiant. Elle doit être consacrée comme lui. Des liens étroits sont établis entre ces deux catégories d'êtres qui doivent néanmoins rester séparés. Il faut que s'établisse une identification rituelle mais non une identité de corps entre le sacrifiant et la victime, car alors le sacrifiant risquerait d'accompagner la victime, c'est-à-dire de mourir aussi. Cette idée de substitution renvoie au processus d'identification orientée : du sacrifiant à la victime puis aux dieux.

### **Différenciation et hiérarchie**

Mais ce même mouvement, qui établit un processus d'identification, déploie aussi un processus de différenciation. Après avoir été rapproché de la victime, le sacrifiant doit en être séparé, après avoir été mis en contact avec le monde divin, il doit rétablir une distance avec lui. Il rachète son corps profane à l'officiant qui lui a fait parcourir un voyage rituel, en lui payant des honoraires (la *dakshina*).

Le mécanisme sacrificiel met en place des différenciations encore plus globales, et nous renvoie à l'ordre socio-cosmique : c'est-à-dire les hiérarchies, les distinctions stables entre les hommes (les quatre *varna* ou "état", catégories d'être humains composées des brahmanes, les "prêtres", des *khsatriya*, les "guerriers", des *vaishya*, les "producteurs" ou "artisans" et enfin les *shudra*, les "serviteurs" des trois autres), entre les hommes et les dieux, entre le village et la forêt (et tout ce qui caractérise cette opposition, le plein et le vide, le domestiqué et le sauvage, l'espace



social et l'espace des ascètes etc.), entre la vie et la mort, entre les trois mondes ou *loka* (le monde céleste, le monde terrestre et l'espace compris entre les deux). Le sacrifice assure la succession harmonieuse des saisons. Par ailleurs, l'homme est le seul habilité à faire le sacrifice, il doit l'exécuter pour régler les dettes dont il est chargé depuis sa naissance. *En sorte que le sacrifice est ce qui donne sens à l'activité humaine : il est même ce qui rend licite, pour l'homme, le simple fait de survivre, puisque la seule nourriture qu'il puisse absorber sans péché est celle qui, d'une façon ou d'une autre, est faite des restes du repas qu'il a offerts -sacrificiellement- aux dieux, à d'autres hommes, ou bien aux Mânes (MALAMOUD, 1989).*

Comme le souligne encore Ch.MALAMOUD, dans le sacrifice, *on décèle la volonté de mettre de l'ordre dans la masse des actes à accomplir, des matières à manipuler, des paroles à prononcer. Les auteurs védiques et les auteurs ritualistes qui les commentent sont amenés à constituer des paradigmes, mais aussi à dégager les catégories sémantiques du continu et du discontinu ; de la répétition et de la différence, du "principal" et du "reste" ; du périssable et du permanent ; de l'immédiat et du différé ; du plein et du vide ; de l'implicite et du déployé : catégories universelles mais qui ont cette spécificité d'avoir été pensées à propos de l'acte sacrificiel*<sup>3</sup>.

Plusieurs autres points sont importants dans cette réflexion védique sur le sacrifice. On en signalera très brièvement certains : (1) le sacrifice est non seulement un ensemble spécifique de rites mais aussi le modèle d'interprétation des autres rites, notamment ceux des âges de la vie (en particulier ceux liés au mariage et à la mort) ; (2) le reste de la victime offerte en sacrifice et plus généralement le reliquat du rite est ce qui permet à l'homme d'agir et de vivre ; (3) l'efficacité du rite perdure au-delà des moments de son exécution, il rejaillit sur le monde profane rempli d'ambiguïtés, de ratés, de conflits auquel il donne sens ; (4) le paiement des honoraires à l'officiant, la dette sont des faits rituels et constituent le prototype, le modèle de faits économiques ; (5) enfin, la pensée indienne a réfléchi sur l'au-delà de l'action rituelle, sur les renonçants, ces hommes qui quittent le monde pour chercher la délivrance, sur ce qui échappe à l'espace structuré, et qui constitue l'illimité, l'informe, l'indéfini, le vide de la forêt.

### Les mécanismes sacrificiels dans l'Inde moderne.

L'intérêt de cette pensée védique sur le sacrifice n'est pas qu'elle fournit la norme par rapport à laquelle il faut mesurer la réalité indienne. À l'inverse, il est peu satisfaisant de la réduire à n'être que l'expression d'une élite lettrée, en l'occurrence les brahmanes, occupés à légitimer leur autorité. Il est plus fructueux d'adopter un point de vue comparatif entre l'étude des textes classiques et celle des sociétés concrètes, basé non sur les éléments mais sur les principes à l'œuvre dans l'un et l'autre type d'objet. C'est ce dialogue, respectant la spécificité de chaque domaine, qui s'est établi entre l'indologie et l'anthropologie, nécessitant le dépassement d'une opposition entre discours «savant» et croyances «populaires».

Le sacrifice, après avoir été le rite dominant pendant la période védique, a cessé de l'être avec l'introduction de l'idée de non-violence sous la pression du bouddhisme. La période hindouiste (début de l'ère chrétienne) qui a suivi a introduit l'opposition du pur et de l'impur dans les rapports entre castes, le plus grand degré de pureté étant celui du brahmane, celui de l'impureté caractérisant à l'autre extrémité, les castes d'intouchables. L'accent ne sera plus mis sur le sacrifice *stricto sensu* (celui-ci n'a pas disparu, loin de là) mais sur les rites de purification et sur les oblations.

<sup>3</sup> On sait que LEVI STRAUSS a opposé la "pensée sauvage" et le sacrifice, et plus généralement le mythe et le rite : l'un s'appuyant sur le discontinu, l'écart différentiel permettant d'établir des classifications, l'autre procédant par substitution orientée, cherchant à établir le continu entre les choses et les êtres, l'un étant vrai, l'autre faux (LEVI STRAUSS, 1961, 1971). La pensée indienne n'a pas séparé les deux opérations de distinction ou de différenciation et d'identification ; bien plus elle considère qu'il n'est pas possible d'établir l'ordre socio-cosmique sans les associer étroitement dans l'acte rituel. Mais cet ordre n'est pas fondé simplement sur l'écart différentiel, sur les oppositions binaires, il doit être saisi dans le rapport du tout aux parties différenciées et hiérarchisées. L'asymétrie, l'orientation dans la relation des éléments du sacrifice indique bien que l'identification et la différenciation renvoient ici à une hiérarchie. La réflexion indienne relativise la perspective lévi-straussienne, et en associant étroitement représentations et rites, pensée et action, elle ouvre le chemin à d'autres formes de connaissance et notamment à d'autres manières de penser la relation entre mythes et rites.



Mais comme de nombreux auteurs l'ont noté, les mécanismes sacrificiels ont persisté et l'on peut les utiliser pour analyser les communautés de l'Inde contemporaine. La continuité entre le passé védique et la période hindouiste et contemporaine n'est plus dans les éléments du rite, qui sont très différents, mais dans la structure qui est similaire. Il est difficile d'exposer dans le détail ces convergences. Je donnerai brièvement, ici, quelques exemples d'analyse de rites dans le monde indien contemporain permettant de saisir cette continuité.

### **Le système *jajmani***

Dans une aire régionale, et plus particulièrement dans un village, il existe un grand nombre de castes différenciées, hiérarchisées, séparées les unes des autres par différents critères (endogamie, problème de nourriture et de commensalité, occupation de l'espace). A première vue, il s'agit d'une forme de ségrégation. En fait ce qui sépare les membres d'une communauté villageoise entraîne aussi leur interdépendance dans ce qu'on a appelé le système *jajmani* (REINICHE, 1977). Le terme *jajmani*, renvoie à *jajman* (dont l'origine *yajamana* désigne le sacrifiant, celui qui offre le sacrifice), le "patron", le chef de la maison qui reçoit une série de services rituels. Dans le cadre villageois, c'est essentiellement le chef de famille, membre de la caste dominante, généralement celle des guerriers, qui utilise les services rituels de membres de différentes castes, en particulier les brahmanes, mais aussi les barbiers, les potiers, les blanchisseurs, les bardes, les tanneurs, etc. Par exemple, le barbier n'est pas seulement celui qui vous rase quotidiennement, mais d'abord celui qui vous rend des services rituels à des moments particuliers pour enlever l'impureté liée à la chevelure ou la barbe lors de certaines cérémonies ou encore qui prépare (en particulier dans le nord de l'Inde) pour vous et vos invités la nourriture cérémonielle. Il en est de même pour les autres castes qui ont différentes fonctions de prêtrise, des plus purs au plus impurs. C'est parce que ces officiants interviennent rituellement pour leur patron, qu'ils peuvent exiger non seulement un paiement rituel (*daksina* ou *neg*) mais aussi de travailler sur la terre de ce même patron contre rétribution en nature (une partie de la récolte). Les rapports économique-politiques sont fonctions des rapports rituels et non l'inverse, ils sont modelés par eux. On voit ainsi comment dans le système *jajmani*, le système de relations rituelles de types sacrificiels ordonne aussi les pratiques non-rituelles, c'est-à-dire, ici, les relations politico-économiques.

### **Les rites des âges de la vie**

Le système *jajmani* fait référence aux rites que le *jajman* doit faire chez lui et pour lesquels il doit avoir recours aux services rituels des différentes castes. Ces rites sont notamment ceux des âges de la vie, le mariage et la mort. Dans mon travail sur les *Meo* de l'Inde du nord (JAMOUS 1991), j'ai mis l'accent sur les cérémonies de mariage comme faits sacrificiels en soulignant comment la relation frère-soeur doit être comprise comme une relation entre un sacrifiant et un officiant, puisque la soeur (comme les différentes castes) doit offrir ses services rituels contre paiement à son frère pour la transformation rituelle des enfants de ce dernier. Elle est dans ce contexte équivalente à un brahmane ou plus précisément à un officiant sacrificateur alors que son frère assume le rôle du sacrifiant. Le traitement de la mort et du mort est analogue à celui dont nous avons parlé plus haut dans la section sur la dette <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Le décès d'une personne rend impur sa parenté plus ou moins proche. La souillure touche plus ses fils et notamment l'ainé qui aura la tâche principale d'être le deuilleur. Il existe différentes manières d'opérer la transformation du mort (*pret*) en ancêtre (*pitṛ*). Dans beaucoup de groupes hindous, ce processus se fait en trois temps : on brûle le mort, ensuite on se débarrasse des restes grâce aux services des spécialistes rituels de castes inférieures (des barbiers), et on nourrit le mort dangereux pendant onze jours pour lui construire un corps dans le monde de l'au-delà ; enfin, le douzième jour, grâce au brahmane, c'est la transformation finale le mort devient un ancêtre en relation avec des ancêtres plus lointains : des boulettes de riz cuits figurent ainsi : le père (le mort), le grand-père et l'arrière-grand-père, et, avec le reste, on construit un tas figurant les ancêtres plus lointains, les ancêtres anonymes. Dans ce travail rituel, le deuilleur est équivalent au sacrifiant, les spécialistes rituels semblables au officiants sacrificateur, et le mort est la victime qui va rejoindre le monde de l'au-delà.



**Village, démons (mauvais morts) et divinités**

En Inde du sud, dans la communauté *Kallar* étudiée par L.DUMONT (1957), il existe une catégorie de démons, ou d'esprits malfaisants qui attaquent, rendent malade des personnes. Or le rite permet de transformer cette relation dangereuse, il s'agit d'installer ces êtres dans des autels, de leur faire des offrandes, des sacrifices. Ils deviennent des divinités inférieures, et ils sont entourés de représentations des divinités supérieures. De néfastes, ils deviennent fastes, de démons attaquant n'importe qui, ils se transforment en divinités de lignées agnatiques, ils ont leur culte régulier, leurs possédés et leurs prêtres. Je donne cet exemple car il montre de manière frappante comment le rite établit sa propre logique d'interaction, de transformation des choses et d'êtres et de leur hiérarchisation de manière analogue à celle du sacrifice. On peut multiplier ce type d'exemple de rite efficace. J'ai moi-même étudié des faits similaires dans le nord de l'Inde où la différence entre les *bhut*, les mauvais morts, et certaines catégories de saints musulmans, de pir, se traduit uniquement dans le fait qu'on rend un culte à l'un et non à l'autre (JAMOUS 1995a)

**Le sacrifice dans les grandes religions monothéistes**

Dans les grandes religions monothéistes, la Parole révélée, la Loi a un auteur : Dieu et un intermédiaire, un prophète ou le Messie, qui est chargé de la divulguer aux hommes ou à une communauté et de les amener vers la voie divine ainsi tracée. L'événement de cette Révélation doit être remémoré car il marque une rupture entre un avant et un après, entre les croyances polythéistes ou la période de l'ignorance et les injonctions du Message. La coupure est significative en ce qu'elle dévalorise le passé pré-révélation et oriente les croyants vers un monde futur. A la différence de la religion hindouiste, les trois grandes religions monothéistes se basent sur un décalage entre la Vérité et la Réalité, et la foi doit permettre de corriger l'erreur, la fausseté dans lequel vivaient les humains ou la communauté des élus, pour s'installer dans le monde tel que le demande la Loi divine.

Un article d'O.HERRENSCHMIDT (1979) précise ces points et fournit le cadre de la comparaison entre le sacrifice indien et le sacrifice dans grandes religion monothéistes. Dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, Dieu n'est pas inclu dans l'ordre du monde, comme c'est le cas dans la religion védique ou hindouiste, mais il le crée et le fonde. L'ordre naturel des choses est établi par Dieu et indépendant de l'action humaine. L'homme est une créature divine particulière parce qu'il reçoit une Révélation et qu'il établit une alliance ou un contrat avec son créateur dont il reconnaît la toute puissance. L'ordre humain et social doit être orienté et interprété dans le sens voulu par Dieu. Il n'existe donc pas de lien nécessaire et immédiat entre l'ordre naturel et l'ordre social comme c'est le cas dans la tradition indienne.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la place et la signification du sacrifice. Certes il existe des différences entre les trois grandes religions, mais elles ont en commun une série de caractères qui permet de contraster le sacrifice "monothéiste" et le sacrifice védique. Le sacrifice "monothéiste", comme acte fondateur, se différencie du sacrifice indien en ce qu'il instaure un rituel symbolique et non efficace. Dieu étant au dessus des hommes, il ne peut être contraint par eux. Ceux-ci agissent pour marquer leur foi, leur dévotion par les prières, pour demander la rémission de leurs péchés, pour souligner leur soumission à leur Créateur. Le rite est de ce point de vue symbolique en ce qu'il commémore de manière répétée, un événement passé, l'alliance ou le contrat entre un homme et Dieu <sup>5</sup>.

Mais O.HERRENSCHMIDT ne se contente pas de contraster le sacrifice indien et le sacrifice dans les religions monothéistes. Il montre que dans le judaïsme et le christianisme, il y a réintroduction par différents biais du sacrifice efficace. L'analyse de ce processus est complexe et ne peut être reprise ici <sup>6</sup>. Nous soulignerons quatre conclusions qui nous paraissent importantes dans ce contexte : (a) tout d'abord, comme Dieu ne peut être contraint, ce sont des intermédiaires (les

<sup>5</sup> Qu'on pense à la pâques juive, à l'eucharistie dans le christianisme et au sacrifice abrahmanique lors du *'id el kebir* dans la religion musulmane.

<sup>6</sup> Voir son analyse sur le rôle des prêtres dans le bas judaïsme et l'importance des sacrements à la suite du sacrifice du Christ dans le monde chrétien.



prêtres, les prophètes, etc.) qui vont agir ou être le moyen de l'action efficace ; (b) ensuite, le rite tente de réintroduire une certaine continuité entre ordre social et ordre naturel ; (c) un hiatus existe et continuera d'exister dans les grandes religions monothéistes entre le sacrifice efficace et le sacrifice symbolique ; (d) enfin, il n'y a pas de théorie générale du sacrifice efficace comme c'est le cas pour le sacrifice indien et il restera une tension entre les deux pratiques rituelles.

**Le sacrifice  
commémoratif et le  
sacrifice efficace dans le  
monde marocain**

Dans son article, O.HERRENSCHMIDT ne parle que du judaïsme et du christianisme et ne traite pas, sauf incidemment, de l'islam. Sa distinction entre sacrifice symbolique, sacrifice efficace et leur interrelation s'applique néanmoins à cette grande religion monothéiste et nous fournit une base de départ. Le sacrifice musulman annuel doit être accompli par chaque croyant. Il est symbolique en ce sens qu'il rappelle et réactualise le contrat établi entre Abraham et Dieu. On n'y insistera pas ici. Notre propos est de nous intéresser à quelques formes du sacrifice efficace en suivant une méthode quelque peu différente de celle de O.HERRENSCHMIDT. Celui-ci considère le point de vue des textes uniquement. C'est l'ethnographie du Maroc qui nous servira de guide pour l'étude du sacrifice efficace.

On est loin encore d'avoir des données comparables à celle de l'Inde ou de l'Afrique, mais les travaux ethnographiques et ethnologiques sur les rites marocains se multiplient. Il est possible d'esquisser quelques directions et orientations, de formuler des hypothèses pour relancer la recherche à ce sujet.

Un point de vue de méthode doit néanmoins être signalé. La comparaison que nous faisons avec les rites indiens ne peut se faire élément par élément. On n'est pas dans la même culture. Par exemple la distinction si importante en Inde entre sacrifiant et sacrificateur n'existe pas ou du moins n'est pas aussi nette dans le monde marocain et plus largement dans le monde musulman. La consécration du sacrifiant semble peu formalisée, etc. La comparaison ne portera que sur certains principes structuraux. Cela me paraît être un point de vue méthodologique important.

**Le 'ar comme sacrifice et comme honte**

Le 'ar sous la forme d'un sacrifice -un mouton égorgé devant la porte de celui qui en est l'objet- oblige ce dernier de céder à la demande de celui qui l'exécute, sous peine d'une sanction divine. Le "demandeur" devient en quelque sorte le protégé du maître de maison ; la relation entre les deux personnages est asymétrique (jusqu'à la satisfaction du désir du demandeur). La demeure du "protecteur" devient un sanctuaire un peu à l'image du territoire du saint. Si le 'ar est aussi une honte, c'est que l'acte n'est pas seulement jugé comme un acte "sacré" qui oblige, mais aussi considéré du point de vue de l'honneur. Les deux hommes face à face sont en principes égaux et exigent une protection, c'est reconnaître qu'on n'est pas capable de se défendre par soi-même, ou qu'on n'est pas prêt à affronter l'autre sur un pied d'égalité. Le sacrifice ici est efficace mais sa signification est ambiguë. C'est ce type de sacrifice qui permet de sortir des échanges de violences pour instaurer la paix de Dieu entre les protagonistes (JAMOUS 1981).

**Le sacrifice et l'homme à la peau**

Il existe des formes plus complexes qui conjuguent dans le même mouvement sacrifice commémoratif et sacrifice efficace. Je pense ici au beau travail de A.HAMMOUDI : *La victime et ses masques* (1988). Il s'agit d'une fête villageoise du Haut Atlas, qui associe étroitement sacrifice musulman et mascarade. Certaines peaux des animaux sacrifiés vont être utilisées pour revêtir le personnage principal de la mascarade, le *bilmaum*, le *boujloud*, "l'homme à la peau". Sans revenir sur les différents éléments de l'analyse de A.HAMMOUDI, je signalerai un aspect du *bilmaum* et du rite dont il est l'acteur principal. Du point de vue du mythe d'origine (143-145), les *bilmaum*, sont des jeunes qui ont commis un acte sacrilège - violer des femmes dans une enceinte sacrée, celle d'un saint - et qui se sont métamorphosés en «hommes à la peau» de manière permanente. Ils doivent vivre dans la forêt et s'ils s'approchent du village, ils sont dangereux comme le sont les *djnun*, les animaux sauvages. L'acte sacrilège entraîne leur marginalisation. Dans le rite, les choses se présentent différemment : le même personnage, le *bilmaum*, est rituellement au centre de la mascarade. Les peaux que revêt un jeune sont celles du



sacrifice du *Id*. Accompagné par ses complices, il parcourt le village déserté par les hommes adultes, rentre dans chaque maison. Cet être de la marge régénère en quelque sorte le village, ses demeures et son territoire. A.HAMMOUDI rapporte les propos d'un vieux qui se déchainait comme les acteurs de cette mascarade, "ces jeunes diables", mais quand l'anthropologue lui demanda pourquoi il ne leur interdisait pas l'accès de sa maison, il répondit : "Qui peut faire une chose pareille ?", et il ajouta en indiquant les ruines sur une colline voisine : "Les gens de cette maison en avaient interdit l'accès à bilmaum. Leurs affaires périclitèrent et leur famille disparut du pays. Il faut qu'ils entrent dans toutes les maisons. N'avez-vous pas vu que ceux qu'il oublie vont le supplier pour qu'il visite leurs maisons" (HAMMOUDI, 1988 : 143). C'est reconnaître que l'acte rituel a une efficacité qui est incontournable. La mascarade amène la prospérité au village et ces êtres de la marge que sont le *bilmaum* et ses compagnons sont comme sanctifiés : de dangereux et maléfiques (comme le signalent les mythes), ils deviennent bénéfiques et fastes. Ils sont de ce point de vue similaires aux *djnnun* ou aux êtres de la marge qui dans le cadre cérémoniel peuvent acquérir une certaine forme de sacralité et sont associés à l'efficacité rituelle (voir ci-dessous). Ce rite met en jeu les relations entre le monde villageois et le monde de la marge, entre le monde humain et le monde naturel, entre les jeunes et les vieux, entre les femmes et les hommes. Il souligne comment la communauté locale participe de la communauté des croyants tout en affirmant sa spécificité, son territoire, son appartenance à un ensemble régional. On retrouve, ici, sous une forme particulière, certains des aspects du sacrifice efficace indien. Il faut signaler, à la suite de A.HAMMOUDI, la réprobation de cette mascarade par les tenants d'un islam plus orthodoxe et par certains villageois. Il y a un hiatus entre le discours religieux des lettrés et la pratique sociale, entre le nécessaire déroulement du sacrifice symbolique et la manifestation locale du sacrifice efficace.

Différents travaux récents prolongent ce type d'analyse à propos du sud marocain. On signalera la recherche de A.LAKHSASSI (1989) sur les mascarades dans la région de Tiznit. D'autres, en particulier, H.RACHIK (1989) et N.ALAOUI (nd), étudient le déroulement de certains rites sacrificiels dans le Haut Atlas. Ils montrent notamment à travers l'étude des repas cérémoniels qui accompagnent ces sacrifices comment se définissent différentes dimensions des rapports sociaux et comment se construit un espace villageois et tribal en rapport au monde des saints et à celui des *djnnun*, comment l'espace social et le monde de la marge s'agencent dans un même tout par l'action rituelle.

### **Possession et sacrifice dans les confréries**

Il existe d'autres manifestations de cette transformation des personnages et de cette efficacité du rite. Je pense ici aux rites de certaines confréries, celles des *Aissawa* qui font intervenir des animaux sauvages (BRUNEL 1926, JAMOUS 1994, 1995b) ou celle des *Hamadsha* (CRAPANZANO, 1973) qui font intervenir des *djnnun*, des esprits. La relation qui s'établit est ici triadique : les acteurs en transe de possession, l'animal ou le *djinn* qui les possèdent ou qu'ils incarnent et le saint fondateur de la confrérie. Le rite doit commencer par le *dikr* qui amène à transe mystique avant de se poursuivre par la transe de possession pour se terminer par un sacrifice, soit celui d'une victime animale, un mouton égorgé et lancé par les adeptes-animaux sauvages qui le déchiquettent (*Aissawa*), soit le geste du possédé, se tailladant la tête et dansant face à son *djinn*, procédant ainsi à une forme d'auto-sacrifice (*Hamadsha*). Le résultat de l'action rituelle est de faire passer la *baraka* du saint à la victime animale déchiquetée par les possédés *aissawa* et au sang qui coule de la tête tailladée du possédé chez les *Hamadsha*. Dans ces deux cas, le monde sauvage ou le monde des *djnnun* n'est plus celui du danger, de la maladie, de la mort. Au contraire, il devient un monde faste en référence au saint. C'est-à-dire qu'il y a en quelque sorte sanctification de ces êtres, mais cela passe par une sorte de transformation, de domestication, et subordination de leur pouvoir à celui du saint dans le cadre rituel <sup>7</sup>.

7 Dans l'hagiographie *issawa*, on dit que les *djnnun* et les bêtes sont au service du saint Ibn Issa et des mythes racontent la visite que fait ce dernier à un autre saint, accompagné de ses disciples sous la forme de bêtes sauvages. Les légendes *hamadsha*, racontent que Sidi M.Dgoughi, le disciple du saint Sidi Ali ben Hamdush, ramena avec lui d'un voyage extraordinaire en Afrique noire, des *djnnun*, notamment Aisha Qandisha.



Cette brève incursion dans l'étude de quelques rites sacrificiels marocain amène à quelques conclusions méthodologiques et théoriques en formes d'hypothèses comparatives.

- Ce que les rites sacrificiels de l'Inde nous apprennent, c'est l'**interdépendance** qui existe entre les humains, les ancêtres, les démons et les dieux, entre le monde villageois et le monde de la forêt, entre le ciel et la terre. L'activité rituelle au présent est efficace par ses mécanismes et l'on peut parler d'une certaine manière d'une religion de l'immanence. Les religions monothéistes insistent au contraire sur la **dépendance** de l'homme par rapport à Dieu et les rites doivent en principe insister sur la distance insurmontable entre le Créateur et ses créatures. Mais les faits rituels marocains nous invitent à une vision plus complexe des choses. On y voit se conjuguer une reconnaissance de cette distance entre Dieu et les hommes et la mise en oeuvre d'un rite efficace qui associe les hommes, les esprits et les saints, le monde social et le monde de la marge. Le sacrifice symbolique et le sacrifice efficace peuvent s'agencer sans se confondre.

- Le sacrifice efficace s'inscrit dans un cadre local ou régional. Il ne s'applique pas au monde musulman en général mais spécifique, régénère tel groupe villageois, telle confrérie, etc. Agencer donc sacrifice symbolique et sacrifice efficace, c'est associer l'universel islamique et l'identité particulière des communautés. C'est ce que contestent certains lettrés pour qui l'infléchissement rituel local des valeurs islamiques est inacceptable.

- Dans le cadre marocain, il semble que les esprits *djnn* et d'autres représentants du monde de la marge n'interviennent que dans le sacrifice efficace. Par contre, on peut noter que les saints, comme élus de Dieu, se situent à la jonction des deux types de sacrifices et permettent leur articulation. De ce point de vue, il y a une différence majeure entre le rituel indien et le rituel marocain. Dans le monde indien traditionnel, les dieux, les démons, les ancêtres existent dans et par le sacrifice efficace. Par contre, dans le monde marocain, le rôle des saints est de conjuguer les rites symboliques et les rites efficaces, l'absolue transcendance divine et le caractère immanent qui régit les rapports entre le monde humain et le monde de la marge.

Raymond JAMOUS

**Repères bibliographiques**

**ALAOUI N.** - *Panser les rituels. Essai de ritologie berbère.* - Paris, Thèse de l'EHESS, nd.  
**BIARDEAU M. et MALAMOUD Ch.** - *Le sacrifice dans l'Inde ancienne.* - Paris : Presses Universitaires de France, 1976.  
**BIARDEAU M.** - «Philosophies de l'Inde», in *Histoire de la Philosophie 1, Encyclopédie de la Pléiade.* - Paris : Gallimard, 1969, pp. 82-247.  
*L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation.* - Paris : Champs Flammarion, 1981.  
**BROWN P.** - *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (traduction de l'anglais). - Paris : Ed du Cerf, 1984.  
**BRUNEL R.** - *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aissâoua au Maroc.* - Paris : Lib. Orientaliste Paul Geuthner, 1926.

**CARTRY M.** - *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire.* - Paris : Presses Universitaires de France, 1987.  
**CRAPANZANO V.** - *The Hamadsha, A study in Moroccan Ethnopsychiatry.* - Berkeley : The University of California Press, 1973.  
**DETIENNE M. et VERNANT J.P. (dir.)** - *La cuisine du sacrifice en pays grec.* - Paris : Gallimard, 1979.  
**DUMONT L.** - *Une sous-caste de l'Inde du sud ; organisation sociale et religion des Pramallai Kallar.* - Paris/ La Haye : Mouton, 1957.  
*Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes.* - Paris : Ed. Gallimard, 1966.  
**HAMMOUDI A.** - *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb.* - Paris : Ed. du Seuil, 1988.



- HERRENSCHMIDT O.** - «Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace», in IZARD M. et SMITH P. (ed) : *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. - Paris : Gallimard, 1979.
- HEUSCH L. de** - *Le sacrifice dans les religions africaines*. - Paris : Gallimard, 1986.
- HUBERT H. et MAUSS M.** - «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», in MAUSS : *Oeuvres, I*. - Paris : Ed de Minuit, 1968.
- JAMOUS R.** - *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. - Paris : Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1981.
- La relation frère-soeur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du nord*. - Paris : Editions de l'EHESS, 1991.
- «Les rites dans l'Inde ancienne. Perspectives d'anthropologie comparative», *Gradhiva*, n° 12, 1994, pp. 3-21.
- «Individu, cosmos et société : approche anthropologique de la vie d'un saint marocain», *Gradhiva*, n° 15, 1992, pp. 43-57.
- «Le saint et le possédé», *Gradhiva*, n° 17, 1995.
- «Faire', 'défaire' et 'refaire' les saints. Les pir chez les Meo (Inde du nord)», *Terrain*, n° 24, 1995, pp. 43-55.
- LAKHSASSI A.** - «Réflexions sur la mascarade de Achoura», *Signes du présent*, n° 6, 1989, pp. 31-39.
- LAOUST E.** - *Mots et choses berbères - Notes de linguistique et d'ethnographie - Dialectes du Maroc*. - Paris : Challamel, 1920.
- «Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas», *Hespéris*, 1921, pp. 3-66 et 387-420.
- LEVI S.** - *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*. - Paris : Presses Universitaires de France, 1898 (2° édition 1966).
- LEVI-STRAUSS Cl.** - *La pensée sauvage*. - Paris : Plon, 1962.
- L'homme nu*. - Paris : Plon, 1971.
- LIENHARDT R.G.** - *Divinity and Experience, The Religion among the Dinka*. - Londres : Oxford University Press, 1961.
- MALAMOUD Ch.** - «Compte rendu d'enseignement», *Annuaire, Résumé des conférences et travaux de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, (Vème section : sciences religieuses), 1974-75, pp. 122-127.
- «Terminer le sacrifice, remarques sur les honoraires rituels dans le Brahmanisme», in BIARDEAU M. et MALAMOUD Ch. - *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. - Paris : Presses Universitaires de France, 1976.
- «Les Morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme», in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (sous la direction de G. GNOLI et J.P. VERNANT). - Paris : Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1982, pp. 441-453.
- Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. - Paris : Ed. La Découverte, 1989 a.
- «Cosmologie prescriptive. Observations sur le monde et le non-monde dans l'Inde ancienne», in *Le Temps de la réflexion* (X), 1989 b, pp. 303-325.
- MALAMOUD Ch.** (dir) - *Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*. - Paris : Ed. EHESS, 1988.
- MANSOURI D.** - «Manifestations festives et expression du sacré au Maghreb», *Prologues*, n° 1, 1993, pp. 5-11.
- NAAMOUNI K.** - *Le culte de Bouya Omar*. - Casablanca : Ed. Eddif, 1993.
- RACHIK H.** - *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*. - Casablanca : Afrique/Orient, 1989.
- REINICHE M.-L.** - «La notion de 'Jajmani'. Qualification abusive ou principe d'intégration», *Purusartha*, vol. III, 1977, pp. 71-107.
- SMITH ROBERTSON W.** - *Lectures on the Religion of the Semites*. - Edimbourg : Black, 1894.
- SYSTEME DE PENSÉE EN AFRIQUE NOIRE.** - *Le Sacrifice*. - Paris : EPHE-CNRS, 1976-1983 : (Cahiers 2 à 6).
- ZEMPLÉNI A.** - «Des êtres sacrificiels», in *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, (textes réunis par M. CARTRY). - Paris : Presses Universitaires de France, 1987, pp. 267-317.