

De Hubert et Mauss à Valeri : le sacrifice védique, son public, sa violence

Marie-Josée Blanchard

Abstract : L'étude détaillée du sacrifice védique par Hubert et Mauss possède une lacune, en ce qu'elle n'explique pas le rôle du public lors de ce rituel. Grâce à la superposition du modèle hawaïen de Valeri sur cette théorie du sacrifice védique, nous nous rendons vite compte que le public possédait à l'ère védique le rôle hautement significatif de la validation du rituel qui venait de prendre place. À cette découverte, nous ajoutons une analyse symbolique de la violence inhérente au sacrifice védique, qui était pourtant niée au sein du rituel ; par là, cette violence acquiert le statut de non-violence.

Introduction

Le védisme, considéré comme l'une des formes les plus anciennes de l'hindouisme, se fonde sur les textes fondateurs de l'hindouisme, soit les *Vedas*, regroupés en quatre recueils d'hymnes en vers. Les *Brāhmanas*, commentaires ou interprétations sur la parole védique, suivent de près les *Vedas*. C'est à l'intérieur des *Brāhmanas* que l'on retrouve la doctrine du sacrifice et la justification théologique au rite sacrificiel hindou, rituel particulièrement rigoureux. Or, l'Inde védique ne possédait pas d'images de la divinité ni de temples ; le culte central était le sacrifice. On considérait le sacrifice comme le « nombril » de l'univers¹ et on le performait afin de maintenir l'ordre du cosmos (pour que le soleil se lève, que les pluies permettent les récoltes, etc.). Par conséquent, tous les êtres terrestres étaient structurés autour du sacrifice, qui était pourtant un rituel dangereux nécessitant la connaissance de sa science ; c'est pourquoi seul le brahmane, spécialiste du sacrifice, pouvait performer ce type de rituel. Parallèlement, c'est autour du sacrifiant et pour lui que le sacrifice était organisé.

¹ Leela Devi. 1989. *Vedic Gods and Some Hymns*. Sri Garib Dass Oriental 88. Delhi : Sri Satguru Publications, 37.

Le présent essai se donnera pour objectif, après avoir exploré les fondements du sacrifice védique, de développer la théorie du rituel sacrificiel védique, élaborée en grande partie par Henri Hubert et Marcel Mauss en 1899², grâce à une comparaison avec la théorie du sacrifice hawaïen de Valerio Valeri³. Nous apporterons une importance particulière au rôle du public dans le sacrifice védique, qui s'assurait, avec l'aide du *brahman*, de juger si le rituel avait été bien performé et donc, si ses résultats seraient bénéfiques ou non. Aussi, bien que Valeri n'explore pas le rôle de la violence dans sa théorie du sacrifice (en rejetant les théories de René Girard et Walter Burkert, qui selon nous ne sont pas non plus pertinentes en ce qui concerne le sacrifice védique), nous nous attarderons à son exploration, et plus particulièrement aux techniques mises en place afin de nier cette violence, pourtant inhérente au cycle de vie et de mort du cosmos, et donc, au sacrifice. Nous pourrions par là dénoter le début du développement de la pensée hindoue classique, qui donnera naissance à l'idée de non-violence (*āhimsā*), philosophie également partagée par le bouddhisme et le jaïnisme⁴.

L'Importance de la cosmogonie et la mythologie dans le rituel védique

La divinité occupe une importance primordiale dans le rituel hindou, tout comme la cosmogonie hindoue est centrale au sacrifice védique ; c'est dans la cosmogonie, et plus particulièrement dans l'histoire relative au dieu Prajāpati⁵, qui a été le premier à être sacrifié, que le sacrifice védique trouve sa source et sa nécessité. C'est pourquoi on dit du sacrifice védique

² Henri Hubert et Marcel Mauss. 1899. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique* II : 29-138.

³ Valerio Valeri. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago : University of Chicago Press.

⁴ Pour une exploration plus générale du sacrifice à l'intérieur des religions, se référer à la section « Études générales » de la bibliographie.

⁵ Prajāpati, le « seigneur des créatures », est aussi connu sous le nom de Puruśa dans le *Rig-Veda*.

qu'il était l'acte rituel par excellence, car il recréait l'histoire du début du cosmos basé sur ce premier sacrifice⁶.

Plusieurs mythes expliquent le rôle de Prajāpati dans le panthéon hindou. On dit parfois de lui qu'il est né de la fusion des sept mâles primordiaux formés par le non-être à l'origine de l'univers. Ainsi, un jour où il ressentit le désir brûlant de procréer afin de créer le monde, Prajāpati « fit de son désir un échauffement ascétique »⁷ en se sacrifiant lui-même pour créer le cosmos. D'autres versions de ce mythe affirment que Prajāpati devint à la fois « sacrifiant, sacrifice, celui à qui on offre le sacrifice et le résultat de ce sacrifice » (traduction libre)⁸. Il procéda ainsi à l'éparpillement de sa substance, donnant naissance aux êtres et aux dieux, et à son démembrement, qui donna naissance aux divers éléments du cosmos. Suite à la création du monde, Prajāpati était épuisé, vidé ; il demanda donc à son fils Agni (qui fût également aidé de ses frères et sœurs) de reconstituer ses membres disloqués afin de rétablir son unicité. Dès lors, toute chose serait née de ce premier sacrifice, allant des castes hindoues jusqu'aux éléments de la galaxie.

Agni, dieu du feu et feu sacrificiel en soi, prit beaucoup d'importance au sein du sacrifice védique, étant donné son rôle primordial dans le remembrement de son père, Prajāpati. Agni est à la fois le feu qui consume les offrandes, le feu de la cuisson, ainsi que le feu de la digestion⁹. Dès lors, lorsqu'une offrande était jetée dans le feu, le dieu Agni attendait que celle-ci soit suffisamment cuite avant de l'amener aux autres dieux. C'est pourquoi on dit du dieu Agni, porteur d'offrandes, qu'il était le pont entre le monde des mortels et celui des dieux ; il était le médiateur et l'ami de l'homme, messenger des hommes et des dieux. C'est également Agni qui pouvait convoquer les dieux à venir prendre place au banquet sacrificiel, où ils étaient les premiers servis. Agni, qui cuisait la nourriture amenée aux dieux,

⁶ C'est pourquoi le mot « sacrifice », en sanskrit, se dit *yajña*, ce qui signifie « naître en mouvement ».

⁷ Marcelle Saindon. 2000. « Aux sources du rituel funéraire hindou : le sacrifice védique », dans *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde : La tradition derrière les rites*. Québec : Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 36.

⁸ Devi, *Vedic Gods*, 2.

⁹ Voir Charles Malamoud. 1989. *Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : Éditions La Découverte.

était donc considéré comme « la bouche des dieux », bouche par laquelle les dieux pouvaient se nourrir et s'abreuver¹⁰.

Finalement, une autre version du mythe cosmogonique védique attribue le premier sacrifice de Prajāpati à un châtement pour le punir d'inceste (il se serait transformé en antilope afin de s'unir à sa fille, Usas), châtement pris en charge par Rudra¹¹, dieu créé à cet effet en combinant ce que chacun des dieux avait de plus terrible. Rudra, faisant lui-même partie du monde extérieur et interdit, se chargea conséquemment de ramener Prajāpati dans les normes en perçant sa gorge d'une lance. Le sacrifice, donc, devient cette délimitation du cosmos, de l'espace « bon », central et sacré, en opposition à l'espace « mauvais », sauvage, inconnu, profane et périphérique¹².

Ainsi, le sacrifice védique représentait une répétition de la dispersion des membres de Prajāpati (et de son remembrement) lors de ce sacrifice premier, et donc une imitation des dieux. Le rituel le plus révélateur à ce niveau reste l'*agnicayana*, qui consistait à construire un autel de briques cuites disposées en forme d'oiseau avec les ailes déployées : cette construction remémorait la reconstitution de Prajāpati. Cet autel n'était pas « la maison de dieu, [mais plutôt] son corps »¹³, recouvert « d'une sixième couche invisible, qui n'est autre que la Parole »¹⁴.

Le déroulement du sacrifice védique

Le sacrifice qui nous intéresse particulièrement ici est celui en l'honneur des dieux et des *pitri* (ancêtres), où le feu sacrificiel était toujours présent. Ce sacrifice était exécuté à la demande du

¹⁰ Voir Saindon, « Rituel funéraire hindou ».

¹¹ Rudra deviendra plus tard Shiva ; c'est pourquoi on le nomme souvent Rudra-Shiva.

¹² Mircea Eliade a écrit à ce sujet une fascinante analyse de la symbolique du « Centre » dans le premier chapitre de son livre *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux* (Paris : PUF, 1976), 33-72.

¹³ Charles Malamoud. 2005. *Féminité de la parole : Études sur l'Inde ancienne*. Paris : Albin Michel, 28.

¹⁴ *Ibid.*, 30.

sacrifiant (et de son épouse), homme assez fortuné, qui demandait alors aux prêtres officiants et à un *brahman*, sorte d'arbitre du sacrifice, de performer ce rituel afin d'obtenir une certaine « faveur » des dieux (une descendance nombreuse en fils, une victoire sur le champ de bataille, etc.). C'est le sacrifiant qui assumait les dépenses du rituel, y compris les honoraires offerts aux sacrificateurs à la fin du rituel ; aussi, c'est l'officiant qui bénéficiait de tous les effets du rituel (positifs ou négatifs). Le rituel sacrificiel, ayant comme public quelques prêtres ne participant pas activement au sacrifice, était donc performé par quatre prêtres principaux et quelques autres officiants, tout en étant supervisé par le *brahman*, « guérisseur », qui avait pour mission de veiller à ce qu'aucune erreur ne se glisse dans la procédure, faute de quoi, le sacrifice ne serait pas bénéfique. Le feu sacrificiel, contenu dans trois foyers distincts, servait à brûler toute offrande, animale ou végétale. L'autel, quant à lui, tracé à même le sol, était recouvert d'herbe sacrificielle où devaient prendre place les dieux et les ancêtres lors du repas suivant le sacrifice.

Après avoir obtenu le consentement de la victime animale, le bourreau pouvait « apaiser son souffle » en l'étranglant à l'extérieur de l'aire sacrificielle, où il la faisait cuire avec l'aide de l'épouse du sacrifiant¹⁵. De l'importance apportée au feu sacrificiel découlait le besoin primordial d'offrir des offrandes cuites aux dieux, car, selon le *Satapatha-Brahmana*, « ce qui est cuit est pour les dieux »¹⁶. Les seuls

¹⁵ L'importance de la présence d'une femme découlait du fait que, donnant elle-même la vie, elle pouvait faire renaître l'animal rituellement en faisant couler de l'eau sur lui. Voir Malamoud, *Féminité de la parole*, 255.

¹⁶ La cuisson était également d'une grande importance à l'intérieur du sacrifice grec et hébreu, où l'animal pouvait être brûlé en entier ou seulement en partie, pour ensuite être dévoré ou non ; cf. Pierre Solié. 1988. *Le sacrifice : Fondateur de civilisation et d'individuation*, Sciences et Symboles. Paris : Albin Michel ; James W. Watts, « *Ōlāh*: The Rhetoric of Burnt Offerings », *Vetus Testamentum* 56, n° 1 (2006) : 125-37.

aliments qui ne nécessitaient pas de cuisson étaient le *soma*¹⁷, car sa préparation en soi était déjà considérée comme un sacrifice et une cuisson, ainsi que le lait, considéré comme le sperme d'Agni et donc, déjà cuit. La fumée produite par cette offrande végétale ou animale cuite dans le feu montait aux cieux grâce à Agni et était ensuite absorbée, c'est-à-dire inhalée par les dieux : c'était à ce moment que les dieux, invités par le sacrifiant et les sacrificateurs, prenaient place sur l'autel afin de participer au repas sacrificiel, où les divinités se servaient en premier. Les *pitṛi*, ancêtres représentés par les brahmanes, pouvaient également être invités à prendre place sur l'herbe étendue sur l'autel à cet effet afin de se joindre au festin. Une fois les divinités repues et satisfaites, le sacrifiant, les prêtres et les officiants pouvaient à leur tour manger les restes des dieux.

Application du modèle de Valeri au sacrifice védique

Le sacrifice védique, comme nous avons pu le constater, est particulier et se distingue de la majorité des sacrifices ; mettant en place une mise en scène élaborée, voire même draconienne, il ne vise pourtant qu'une seule personne, qui à elle seule recueille tous les bénéfices du rituel sacrificiel, et ce malgré le travail des sacrificateurs et la présence d'autres prêtres, qui ne semblent être que des instruments du sacrifiant. Ainsi, les théories sur le sacrifice élaborées par Freud ou Durkheim, pour ne nommer que ces deux auteurs, ne peuvent s'appliquer à ce type de sacrifice, étant donné que ces derniers voient dans le sacrifice une façon pour la communauté de renforcer ses liens et perpétuer sa cohésion ; chez ces auteurs, le sacrifice bénéficie à tout le groupe

¹⁷ Le *soma*, associé au dieu portant le même nom, provenait d'une plante dont on devait écraser les tiges afin d'en obtenir un jus brunâtre qui était clarifié ou filtré. Ce jus avait des propriétés hallucinogènes, et provoquait donc chez l'homme, comme chez les dieux, une « sorte d'exaltation euphorique » qui se distinguait de l'ivresse provoquée par l'alcool. Son équivalent, chez les dieux, était l'*amṛta*, substance qui assurait leur immortalité. Voir Charles Malamoud. 1981. « Soma et l'échange. Substance sacrificielle et figure divine dans la mythologie védique », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (Volume 2 – K à Z)*, dir. Yves Bonnefoy. Paris : Flammarion, 453-55.

(directement ou non), et non pas à un seul individu¹⁸. Ceci dit, parmi les nombreuses autres théories appliquées au sacrifice, celle de Valerio Valeri semble pouvoir mieux expliquer le déroulement et la nature du sacrifice védique. En empruntant de nombreux termes et idées à Hubert et Mauss, Valeri s'attarde à une description du sacrifice chez les Hawaïiens¹⁹ qui se rapproche curieusement de celui de l'Inde ancienne. Notamment, l'importance accordée au rôle du « public » dans la théorie du sacrifice de Valeri s'avérera particulièrement pertinente pour son application face au sacrifice védique.

Le sacrifice chez Valeri, action purement symbolique, trouve d'abord sa motivation dans une lacune ou un manque quelconque, une imperfection à surmonter. La victime, qui représente le sacrifiant, est par la suite dévorée par les dieux, transformant par là le sacrifiant. Cette victime, par ailleurs, est divisée en deux portions; l'une appartenant au dieu, l'autre ingérée par le sacrifiant et les participants au sacrifice. Le sacrifiant, qui a, en quelque sorte, rejoint le dieu lorsqu'il a été dévoré par ce dernier, retourne à son statut mortel lorsqu'il prend place à ce repas. Ainsi, du stade A d'imperfection, le sacrifiant passe au stade C de guérison ou d'un état meilleur que A, en passant par le stade B de transformation (où, par ailleurs, le dieu subit également une transformation). À ceci, Valeri ajoute un quatrième joueur important lors du sacrifice : le public. Ce dernier participe à la transformation du sacrifiant, étant donné que sa mission finale sera de juger si le rituel a été bien performé, et donc s'il a été efficace ou non. Ainsi, ce n'est pas

¹⁸ Bien entendu, les bénéfices retirés par le sacrifiant lors du sacrifice védique sont idéaux. De façon plus pragmatique, il est notable que le sacrifice permettait un certain « roulement économique » dans la société : les prêtres étaient payés et nourris en accomplissant le sacrifice grâce au sacrifiant qui faisait par là circuler les biens qu'il avait acquis. En ce sens, le sacrifice permettait l'échange (de services) et la survie de la société.

¹⁹ Les observations de Valeri sont fondées sur divers récits écrits entre 1788 et 1825. Le peuple hawaïien était alors basé sur un système de chefferie et de caste semblable à celui des Hindous, où chaque famille se spécialisait en un certain domaine (construction, artisanat, etc.) afin de contribuer à la subsistance de la tribu. En se fondant sur un système complexe de tabous, la société hawaïienne possédait ainsi un code strict accompagnant chaque acte, rituel ou non. Le sacrifice accompagnait conséquemment chaque activité importante, allant de la construction à la pêche, jusqu'à la guerre et la danse, mais pouvait également permettre, par exemple, l'expiation de fautes ou la guérison.

tant le jugement divin qui détermine les bénéfices du rituel sacrificiel, mais plutôt celui de la collectivité ayant observé la séquence mise en place et ayant confirmé la transformation du sacrifiant. La divinité a tout de même sa part dans cette efficacité, étant donné que c'est elle qui détermine les résultats concrets subséquents au sacrifice (une bonne récolte, une victoire, une guérison, etc.).

Ainsi, suivant ce modèle, le sacrifice dans l'Inde védique est d'abord motivé par le désir, chez le sacrifiant, d'une descendance nombreuse en fils ou d'une victoire dans une éventuelle guerre, par exemple. Ayant fait part de son vœu au *brahman* et aux officiants, à savoir les sacrificateurs, le sacrifiant leur offrait une ou plusieurs victimes pour l'oblation, allant de la victime animale domestiquée et mâle (particulièrement le bouc) jusqu'aux substances végétales (beurre clarifié, miel, riz, sésame, graines, etc.). En donnant quelque chose aux dieux, le sacrifiant s'attendait à recevoir davantage en retour. Ceci dit, ce don devait être fait dans une « pureté d'esprit » parfaite : l'intention derrière elle devait être bonne, et le sacrifiant devait *croire* et avoir confiance, avoir la foi (*śraddhā*) en ce qu'il faisait et demandait. La victime, lors du sacrifice, devenait également une substitution du sacrifiant ; l'abandon d'une partie du sacrifiant était donc le vrai don dans le sacrifice. Il ne s'agissait pas de sacrifier littéralement le sacrifiant, mais seulement symboliquement, afin qu'il n'y laisse pas sa vie. En transférant une partie de lui-même dans l'animal, le sacrifiant espérait suivre ce dernier jusqu'aux dieux où il subirait sa transformation ; le sacrifice, sous cette optique, est donc un « billet aller-retour » vers les cieux, « une barque menant au ciel » tirée par l'animal sacrifié qui, lui, ne revient pas sur terre.

Le repas sacrificiel, en parallèle avec la théorie de Valeri, avait une grande importance dans le sacrifice védique : c'était grâce à la participation des dieux à ce repas que le sacrifiant pouvait subir sa transformation, étant donné qu'il ingérait les restes de la nourriture des dieux et s'appropriait ainsi une « part de divinité ». Comme chez les Hawaïiens, la viande cuite (donc, sacrée) dans le sacrifice védique était redistribuée de façon précise aux participants. Bien que toute la viande fût mangée par ces derniers, certains morceaux étaient réservés pour les dieux et les ancêtres, qui étaient représentés par les prêtres. Plus particulièrement, la partie de viande de l'animal (située sur la gorge) qui correspondait à la blessure infligée à Prajāpati par

Rudra pour le punir de son acte incestueux, était offerte au dieu Indra et mangée par son représentant, le *brahman*, qui était le seul à pouvoir accomplir cette tâche sans être blessé. Pour ce faire, il avait recours à Agni, et consommait donc cette offrande par sa bouche, le feu.

Finalement, le public de ce sacrifice, c'est-à-dire les autres prêtres observant le rituel sans y participer activement, et plus particulièrement le *brahman*, avaient un grand rôle à jouer à la fin du sacrifice. C'étaient eux, et spécialement le *brahman*, qui jugeaient, comme nous indique Valeri chez les Hawaïiens, si le rituel sacrificiel avait été bien performé, et donc si les résultats en découlant seraient bénéfiques ou non. Dès lors, la parole avait un rôle central dans le sacrifice védique. En effet, c'était grâce à la parole (spécialement les *mantras* appris par cœur), pouvant être considérée en soi comme une offrande, que le sacrificiant pouvait attirer les bonnes grâces des dieux et retirer les bénéfices du sacrifice. Les formules et hymnes devaient être parfaitement récités (tant les mots que les intonations), et s'avéraient donc la source première de l'efficacité du sacrifice. Ainsi, la parole « bien ajustée » reflétait un esprit « bien ajusté ». C'est également pourquoi le sacrificiant, au début du sacrifice, faisait le vœu de quitter « la fausseté pour aller à la vérité » ; en ne disant que la vérité (c'est-à-dire, en disant les formules prescrites sans les altérer), il quittait (momentanément) le monde des hommes pour aller rejoindre les dieux²⁰.

Il semble que le sacrificiant possédait pourtant une puissance toute particulière ; les dieux ne pouvaient ignorer son appel, et s'il était bien performé, son rituel s'avérait grandement bénéfique. Par ailleurs, le sacrificiant lui-même était traité comme un dieu lors du sacrifice. Cette sorte de *mana* du sacrificiant, également exprimée dans la théorie de Valeri, reflétait une pensée magique assez forte, magie assez puissante pour « manipuler » les dieux en sa faveur²¹. De la même manière, il n'y avait pas lieu à l'innovation dans le rituel sacrificiel, de peur qu'un résultat défavorable en résulte ; « l'action bien faite était

²⁰ Malamoud, *Féminité de la parole*, 15-16.

²¹ Notre définition de « pensée magique » se rapproche de la superstition, d'un point de vue sociologique, où des paroles et/ou gestes précis mènent à un résultat précis (souvent, un « contrôle » de la nature). Si cette action est performée selon les normes, les dieux *n'ont d'autre choix* que d'y répondre selon la règle.

celle qui était en conformité avec les prescriptions »²². Le sacrifice agissait donc « de façon magique ou automatique »²³, et n'était considéré efficace que s'il rapportait des résultats. Il avait « tous les caractères d'une opération magique, indépendante des divinités, efficace par sa seule énergie et susceptible de produire le mal comme le bien », et ne se distinguait de la magie que par son caractère régulier et obligatoire²⁴. Le sacrifice védique, à première vue, semble donc se suffire à lui-même, se concentrer autour du rituel et de l'approbation du public plutôt qu'autour des divinités. Il serait toutefois risqué de dissocier les dieux du sacrifice védique, comme il serait incorrect d'avancer qu'ils étaient les seuls destinataires de ce sacrifice ; du moins, bien que les dieux (et les ancêtres) étaient les destinataires privilégiés, ce rituel, en plus d'assurer le maintien du cosmos, avait plutôt pour fonction générale de « tisser des liens sacrés entre les êtres »²⁵ en établissant une communication avec toute forme vivante, avec l'Énergie créatrice, entre les mortels.

Valeri ne voyait pas la violence comme étant inhérente au sacrifice, et rejetait conséquemment les théories de Girard et de Burkert avec véhémence²⁶. Pourtant, bien que ces théories ne semblent pas s'appliquer au sacrifice védique, il semble que la dénégation de toute violence soit centrale à ce rituel. Comme l'indique Charles Malamoud, « la violence sacrificielle [...] n'est pas vraiment une violence, la mort infligée n'est pas vraiment

²² Saindon, « Rituel funéraire hindou », 31.

²³ *Ibid.*

²⁴ Sylvain Lévi. 2003. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*. Turnhout : Brepols, 129.

²⁵ Madeleine Biardeau et Charles Malamoud. 1976. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris : PUF, 20.

²⁶ Girard avançait l'idée que la violence était inhérente à tout acte et ce, dû au désir mimétique, où l'individu désirait ce que l'autre désirait lui-même. Afin de maintenir l'ordre dans le groupe, la communauté choisissait donc un bouc émissaire dans lequel elle concentrait cette violence à travers le sacrifice. Burkert, quant à lui, voyait l'origine de la religion dans la chasse : le sacrifice, remémorant la « chasse parfaite », permettait ainsi de concentrer cette violence primitive en un acte cathartique pour la communauté. Voir Robert G. Hamerton-Kelly, éd. 1987. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford : Stanford University Press.

une mort et ceux qui l'infligent ne sont pas des meurtriers »²⁷. Le sacrifice constituait pourtant en soi un acte de violence, où la destruction de l'offrande, animale comme végétale, était nécessaire ; ce contact avec la mort était dès lors signe de danger et d'impureté²⁸. C'est pourquoi, afin de limiter les dégâts de ce meurtre (dont on niait la nature), on procédait à de nombreuses techniques rhétoriques et symboliques.

D'abord, le sacrifiant s'assurait de minimiser sa responsabilité face à la violence à l'intérieur du sacrifice en laissant les officiants s'occuper du rituel ; bien que seuls ces derniers avaient les connaissances nécessaires afin de réaliser adéquatement le sacrifice, le sacrifiant s'éloignait tout de même de cette violence en déléguant les tâches. Aussi, en rendant la victime consentante à sa mise à mort et en l'étouffant à l'extérieur du cercle sacrificiel, on veillait soigneusement à contrôler cette violence et à ne pas en être souillé²⁹. En effet, on attachait la bête promise au sacrifice au poteau sacrificiel (*sthānu*), située à la limite du terrain liturgique et du monde extérieur, pour ensuite l'amener à l'extérieur de l'enceinte sacrée avant de la mettre à mort. Aussi, le bourreau limitait les signes de violence sur le corps à une toute petite partie, et ce en mettant l'animal à mort par suffocation ou strangulation grâce à un lacet ; ceci restreignait l'ampleur de la violence sur l'animal, qui devait se limiter aux dimensions d'un grain d'orge³⁰. Or, cette violente besogne de mise à mort n'était pas exécutée par le *brahman*, ni par le sacrifiant ou les autres officiants, mais bien par le bourreau (*śamity*, c'est-à-dire « apaiseur »), de qui on ne sait pas grand-chose. C'est lui qui apaisait la victime et obtenait son consentement³¹ (et celui de ses proches) avant sa mise à mort.

²⁷ Malamoud, *Féminité de la parole*, 242.

²⁸ J. Scheuer. 1981. « Sacrifice. Rudra-Siva et la destruction du sacrifice », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (Volume 2 – K à Z)*, dir. Yves Bonnefoy. Paris : Flammarion, 417.

²⁹ Voir Saindon, « Rituel funéraire hindou ».

³⁰ Scheuer, « Sacrifice », 417.

³¹ Tel était également le cas chez les Grecs, où l'animal devait se rendre de son propre gré vers l'autel afin d'être sacrifié ; cf. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard, 18.

Du moins, il s'assurait que l'animal ne gémisses pas lors de son exécution³². Nous ne savons pas si le bourreau était lui-même un prêtre ; il serait probable qu'il appartienne plutôt à une tranche de la société moins prestigieuse, étant donné son rôle promouvant la violence et la souillure. Nous pourrions le comparer aux intouchables (*parias*) de l'Inde postvédique, à qui incombent les pires travaux et tout ce qui a trait à l'impureté (la manipulation des morts, par exemple). Cette hypothèse peut être soutenue par le fait que chez les dieux cette tâche imposée au bourreau était exécutée par Rudra, un dieu chasseur vivant en marge du monde, dans les bois, sorte d'intrus, d'exilé.

La victime offerte, qui était le summum de la pureté, ne pouvait donc en aucun cas être souillée par le sang impur³³. On disait par ailleurs que toute victime du sacrifice, végétale ou animale, accéderait par cette mort à un plus haut statut lors de sa prochaine naissance³⁴ ; c'était là un argument afin d'obtenir son consentement à sa mise à mort et sa passivité lors du sacrifice. Ce consentement était particulièrement important, car ainsi, l'animal signifiait qu'il connaissait sa place et son rôle dans l'univers et qu'il accomplissait son devoir (*dharma*), maintenant par là l'ordre du cosmos. Puis, lorsque l'animal était tué en-dehors de l'aire sacrée, le sacrifiant et les officiants fixaient le feu sacrificiel destiné à l'oblation afin d'éviter de voir la bête mourir. Par une série de gestes rituels, le bourreau et l'épouse du sacrifiant, évitant de faire mal à la victime, ne « tuaient » pas l'animal, mais l'envoyaient « vivant » (c'est-à-dire avec un corps réunifié) vers les dieux et le paradis³⁵. Ainsi, notons que le sacrifiant et son épouse participaient activement à la violence du sacrifice, en reproduisant la création et la déconstruction, la vie et la mort rattachés au cycle du cosmos, tel que démontré par le mythe relatif à Prajāpati.

Ce court essai nous a démontré que le modèle du sacrifice dans l'Inde ancienne, tout d'abord exploré par Hubert et Mauss, a su être surpassé par la théorie du sacrifice élaborée par Valerio Valeri, qui s'était intéressé au sacrifice chez les

³² Scheuer, « Sacrifice », 417.

³³ Biardeau et Malamoud, « Le sacrifice dans l'hindouisme », 147.

³⁴ *Ibid.*, 54.

³⁵ Voir Malamoud, *Féminité de la parole*, 241-60.

Hawaïiens. Ainsi, par la transposition de ce modèle à celui déjà élaboré en grande partie par Hubert et Mauss, nous avons pu complexifier cette théorie du sacrifice védique en détaillant, notamment, le rôle du public lors du sacrifice, qui désignait alors si le rituel avait été bien performé et donc, si ses effets seraient bénéfiques ou non. Toutefois, Valeri ne s'attardant pas à la notion de violence dans le sacrifice hawaïien, nous avons pris la liberté d'élaborer une explication symbolique de cette violence à l'intérieur du sacrifice védique. Nous avons conséquemment constaté que le sacrifice védique semblait, malgré les apparences, constituer une façon détournée d'accomplir un acte de non-violence (*āhimsā*). En effet, « le sacrifice rend 'non violent' ce qui serait 'violence' en dehors de lui et purifie de toute la 'violence' que doit commettre le [sacrifiant] dans sa vie quotidienne »³⁶. Cette idée d'*āhimsā* continuera ainsi à se développer pour donner naissance, plus tard, à l'hindouisme upanishadique et classique, au bouddhisme et au jaïnisme.

Ceci dit, le sacrifice védique avait d'abord et avant tout pour mission de recréer la naissance et le démembrement de Prajāpati, et donc, la création et l'ordre du cosmos. Ce cycle cosmique était inévitablement souillé de violence, car de la mort naît la vie, et vice-versa ; la destruction, que ce soit par la bouche d'Agni, le feu, ou par la mise à mort de l'animal sacrificiel, était nécessaire afin d'accéder à la création (et au remembrement symbolique de Prajāpati). Le sacrifice védique, célébration de la vie terrestre et de l'ordre du cosmos, ne faisait donc que recréer ce cycle de violence inhérent à l'univers ; violence qui, malgré tout, semblait être niée par les participants au sacrifice. Aussi, peut-être le sacrifiant espérait-il, l'espace d'un instant, pouvoir quitter cette violence afin de se rapprocher des dieux, et avoir ne serait-ce qu'un goût d'éternité et un soupçon d'immortalité.

³⁶ Biardeau et Malamoud, « Le sacrifice dans l'hindouisme », 54.

Bibliographie

1. Études générales

Carter, Jeffrey, éd. 2003. *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*. London et New York : Continuum.

Detienne, Marcel, et Jean-Pierre Vernant. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard.

Eliade, Mircea. 1979. *Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard.

Hamerton-Kelly, Robert G., éd. 1987. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford : Stanford University Press.

Hubert, Henri, et Marcel Mauss. 1899. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique* II : 29-138.

Neusch, Marcel, dir. 1994. Le sacrifice dans les religions. *Sciences Théologiques et Religieuses* 3. Paris : Beauchesne.

Solié, Pierre. 1988. Le sacrifice : Fondateur de civilisation et d'individuation. *Sciences et Symboles*. Paris : Albin Michel.

Watts, James W. 2006. *Ōlāh*: The Rhetoric of Burnt Offerings. *Vetus Testamentum* Vol. 56, No. 1 : 125-37.

2. Ouvrages de référence

Biardeau, Madeleine et Charles Malamoud. 1976. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris : PUF.

Devi, Leela. 1989. *Vedic Gods and Some Hymns*. *Sri Garib Dass Oriental* 88, Delhi : Sri Satguru Publications.

Lévi, Sylvain. 2003. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*. Turnhout : Brepols.

Malamoud, Charles. 1989. *Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : Éditions La Découverte.

———. 2005. *Féminité de la parole : Études sur l'Inde ancienne*. Paris : Albin Michel.

———. 1981. « Soma et l'échange. Substance sacrificielle et figure divine dans la mythologie védique ». Dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, dirigé par Yves Bonnefoy, 453-55 Vol. 2 – K à Z. Paris : Flammarion.

Saindon, Marcelle. 2000. « Aux sources du rituel funéraire hindou : le sacrifice védique ». Dans *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde : La tradition derrière les rites*, 11-47. Saint-Nicolas, QC, et Paris : Presse de l'Université Laval et L'Harmattan.

Scheuer, J. 1981. « Sacrifice. Rudra-Siva et la destruction du sacrifice ». Dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, dirigé par Yves Bonnefoy, 417-20, Vol. 2 – K à Z. Paris : Flammarion.

Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago : University of Chicago Press.