

Figures paradoxales dans quelques analyses de rituels

Dominique Casajus

► **To cite this version:**

Dominique Casajus. Figures paradoxales dans quelques analyses de rituels. Cahiers du CREA, 1993, 16, pp.141-155. <halshs-00122974>

HAL Id: halshs-00122974

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00122974>

Submitted on 7 Jan 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dominique CASAJUS

Figures paradoxales dans quelques analyses de rituels¹

Article paru dans les *Cahiers du CREA* (Centre de recherches en épistémologie appliquée, École polytechnique), n° 16, 1993 : 141-155.

Si le thème du rituel est un thème anthropologique, nous serions outrecuidant de prétendre en traiter ici en anthropologue ; il y faudrait pour cela l'érudition d'un Mauss, d'un Hocart ou d'un Turner. Nous avons parlé ailleurs, en anthropologue, de certain rituel dans certaine population de quelques centaines de feux ; les variations proposées ici ne sont pas autre chose que de libres suggestions, dont nous n'oublions pas que les *Cahiers* où elles paraissent relèvent en partie de ce que la profession appelle la littérature grise. Les travaux mis à contribution ont en commun d'avoir en leur temps apporté des vues nouvelles sur certains rituels et, parfois, d'avoir suscité débats et commentaires dans la communauté scientifique ; à ces textes proprement anthropologiques, on a ajouté des textes de liturgistes qui, à condition de ne pas trop s'agacer de leur ton apologétique, se révèlent riches d'un réel contenu anthropologique. Plus que d'une série d'assertions sur le rituel – qui oserait aujourd'hui s'y risquer ? – il s'agira donc d'une lecture croisée de quelques textes anthropologiques, ce que le titre entend marquer.

Prenons pour point de départ le caractère répétitif du genre de fait social que les spécialistes s'accordent peu ou prou à appeler rituel. Entendons-nous bien : nul ne saurait soutenir que la répétition caractérise le rituel, puisqu'on la rencontre aussi bien dans la musique, la danse, la poésie, etc. Il n'est même pas utile de rappeler qu'elle en est une propriété importante, car la chose semble acquise de longtemps ; pensons par exemple à l'« Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie » de Hubert (1909), ou bien à des remarques de Cazeneuve dans sa *Sociologie du rite* (1972, 12). Nous voulons seulement montrer que, si ténue qu'elle paraisse, cette propriété en réalité très contraignante induit d'emblée un grand nombre de traits de ce

¹ Ce texte est une version remaniée d'un exposé fait en janvier 1987 au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université Paris X-Nanterre.

que les anthropologues ont l'habitude de caractériser comme rituel, et notamment des effets qualifiés ici, faute d'un meilleur terme, de paradoxaux. La gageure qu'on propose de tenir est la suivante : peut-on, d'un point de départ délibérément choisi comme minimal, déduire un nombre appréciable de propriétés du rituel, où tout au moins de rituels qui ont particulièrement retenu l'attention des anthropologues ?

En parlant de répétition, nous ne pensons pas d'abord aux formules, gestes, ou prières répétitifs dont maints rituels font leur matière, mais au fait que l'officiant se souvient² que lui-même ou d'autres hommes depuis longtemps morts ont déjà accompli un rituel semblable, et sait que lui-même ou d'autres hommes encore à venir accompliront un jour un rituel semblable. Qu'à l'intérieur du rituel des paroles ou des actes se répètent n'est peut-être qu'un corollaire de ce caractère répétitif, posé ici comme premier, de l'ensemble du rituel ; de sorte que, ainsi considéré, le rituel devient une répétition de répétitions. De même, qu'un rituel puisse parfois être donné comme répétant un texte, mythique ou autre, ne fait qu'exprimer un caractère répétitif qui lui est en réalité interne ; avant de répéter un texte sacré, le rituel répète le rituel semblable accompli la veille, l'année précédente, lors de l'initiation de la classe d'âge précédente, lors de l'intronisation du roi précédent, lors de la précédente entrée en guerre, etc.

Ainsi, examinons un exemple qui, de prime abord, semble aller totalement à l'encontre des affirmations précédentes, celui du rituel chrétien de l'Eucharistie. Lorsqu'il dit en élevant l'hostie, puis le calice : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », le prêtre présente assurément ses paroles et son geste comme la réitération des paroles et des gestes de Jésus, tels que les textes fondateurs en fixent le souvenir³. Mais prenons garde au fait que c'est *dans le cadre* même du rituel qu'il présente son geste comme la répétition d'un geste originel et fondateur ; et il le fait sans le dire puisque seule l'économie du rituel désigne son geste comme la répétition de celui de Jésus. En substituant un geste contemporain par les paroles d'un texte ancien, le rituel comprend *comme un de ses moments* l'affirmation qu'il les répète. En d'autres termes, le prêtre ne s'abstrait pas du rituel pour dire : « Ceci est la répétition du texte d'institution ». Dès lors donc qu'on considère le cérémonial de la Consécration dans son intégralité, en n'omettant pas d'y inclure l'affirmation qu'il répète le texte d'institution, on doit admettre qu'il ne répète pas ce texte mais une autre de ses occurrences, où l'officiant déjà disait en accomplissant certains gestes qu'il répétait des gestes primordiaux. Affirmer dans ce cas

² Ce terme ne suppose pas de notre part une hypothèse sur la psychologie supposée de celui qui officie dans un rituel, semblable par exemple à celles auxquelles Geertz se livre dans le dernier chapitre de *Islam observed*. Il prend simplement en compte le fait que bien des rituels, et notamment le rituel chrétien de l'Eucharistie dont il va être longuement question, comportent explicitement un travail d'anamnèse.

³ Pour être plus exact, s'il ne parle pas en son nom propre, il exécute certains gestes en même temps qu'il récite un passage du texte fondateur.

que le rituel répète un texte serait confondre texte et contexte ; le rituel est ici le contexte de la profération du texte fondateur, et ne peut donc le répéter. Peut-être est-ce une intuition semblable qui fait dire à Péguy que ce n'est pas la fête de la Fédération qui commémore ou représente la prise de la Bastille, mais la prise de la Bastille qui fête et répète à l'avance toutes les Fédérations (cité d'après Deleuze, 1968, 8). Est-il d'ailleurs indifférent que le texte du rituel eucharistique, du moins dans l'Église catholique d'aujourd'hui, n'est pas tiré de l'Évangile, c'est-à-dire de la relation des événements dont on pourrait prétendre qu'il les répète, mais d'un passage de la première Épître aux Corinthiens (11, 23-25), où l'apôtre Paul confronte déjà des usages liturgiques à des événements réputés fondateurs. Le rituel fait donc ici référence à lui-même ou, plus précisément, il fait référence à lui-même comme faisant référence aux gestes fondateurs⁴.

On trouve quelque chose d'analogue chez les Magar du Népal, et c'est d'ailleurs à Anne de Sales (1991), que nous empruntons le terme, si heureux, de sous-titrage⁵. Les Magar sont une population montagnarde du Népal, où le seul dignitaire religieux, à l'exception de brahmanes qu'on ne voit guère, est le chaman, auquel ils font appel pour des cures. Le chaman qui officie est censé aller en quête de l'âme du malade, et la remmener des mondes infernaux pour la réintroduire dans son corps. Tandis qu'il fait revenir l'âme, il chante un hymne contant comment le premier chaman, Pudara, fit revenir l'héroïne Biselme du monde d'en-dessous ; ce faisant, il porte le malade sur son dos, faisant mine de le remmener du monde d'en-bas, et cette mimique figure le véritable retour de l'âme (*ibid.*, 181). Là encore, l'officiant ne dit pas : « Je répète les gestes de Pudara », mais fait revenir une âme en disant : « Pudara fait revenir l'âme de Biselme » ; exactement comme le prêtre rompt le pain eucharistique en disant : « Il rompt le pain ». Et il est remarquable que, bien avant d'entreprendre l'apprentissage des chants relatant les événements mythiques, les chamans magar apprennent les gestes rituels sans les référer explicitement à rien ; puis, l'expérience venant, ils raffinent leur

⁴ Nous n'ignorons pas que, même dans les Synoptiques (Mt 26, 20-29 ; Mc 14, 17-25 ; Lc 22, 14-20), le récit d'institution, à supposer même qu'il fasse référence à des paroles historiquement prononcées par le Nazaréen, a probablement été élaboré alors que des pratiques cultuelles (repas du Seigneur, fraction du pain) avaient déjà cours dans les premières communautés judéo-chrétiennes, et qu'il visait à sanctionner la signification spécifique que ces pratiques – peut-être d'origine juive – avaient prise dans les milieux chrétiens (voir la lecture que W. Rosdorf [1976, 7-28] fait de la *Didachè*, laquelle n'épuise évidemment pas les difficiles problèmes posés par la *Didachè* ; voir aussi Xavier Léon-Dufour, 1982). Il n'empêche que, même s'il a un caractère cultuel, le récit d'institution apparaît dans un contexte biographique alors que, dans l'Épître aux Corinthiens, il est inséré dans une longue admonestation concernant bel et bien des problèmes liturgiques.

⁵ Le présent travail provient même de l'enthousiasme provoqué en moi par la lecture de cette belle monographie, dont l'auteur a eu la bienveillance d'estimer que la lecture que je faisais de ses matériaux ethnographiques n'était pas dénuée d'intérêt. La version publiée du présent article s'appuyait sur une première version de cette monographie, qui se présentait alors sous la forme d'une thèse de doctorat (Sales 1985). L'auteur en a par la suite publié une version très remaniée (Sales 1991), et c'est à cette version que je renvoie ici, d'où quelques modifications par rapport à la version publiée. [Note ajoutée à la version mise en ligne].

pratique rituelle en y incluant, mais comme pratique rituelle, la relation d'événements mythiques.

Le formalisme des gestes et des paroles rituels, par lequel on a parfois voulu caractériser le rituel, n'est, si l'on veut bien y regarder de près, qu'une conséquence presque tautologique de ce caractère répétitif ; dire qu'un geste, une parole, ou une séquence de gestes et de paroles, sont formalisés, c'est dire qu'aux yeux de celui qui les accomplit ou les profère, ils se trouvaient là, comme en réserve, attendant d'advenir à l'être, et donc étant déjà advenus autrefois et susceptibles d'advenir, comme peuvent le faire les gestes d'un danseur ou d'un pianiste. On sent bien cela dans le rituel de l'Eucharistie ; l'officiant n'y dit pas : « J'agis comme Jésus a agi », mais accomplit certains gestes en disant : « Il a fait ces gestes, il a pris du pain... » ; soit, en d'autres termes, « Moi, l'officiant, tandis que j'agis, je dis : "Il a agi", ce qui revient à dire que mes gestes ne sont pas les miens mais "les siens". » Et si le mot « il » fait ici référence à Jésus, donc au texte d'institution, il faut y voir aussi, tout simplement, *il* s'opposant à *je*, le pronom de la troisième personne comme s'opposant à celui de la première personne. Notons d'ailleurs que Jésus n'est pas nommé, et n'apparaît que comme un pronom personnel de la troisième personne. Ce qui est la meilleure manière d'exprimer que « mes » gestes ne sont pas les « miens »⁶.

Dégageons maintenant quelques conséquences formelles de ce trait minimal. La répétition d'un rituel, comme répétition et indépendamment de ce qu'il contient, introduit un rythme et un ordre. Cet ordre peut s'expérimenter comme donnant lieu à une réalité extérieure à ceux qui accomplissent le rituel, et transcendant chacune de ses occurrences, alors même qu'elle n'est pas faite d'autre chose que des gestes et des paroles qui le composent puisqu'elle est produite par leur répétition. Là encore, on retrouve bien cela dans le rituel de l'Eucharistie. « Mes gestes, semble y dire le prêtre, sont assurément les miens, mais ce sont aussi "les siens", ils me sont étrangers. En les disant siens alors qu'ils sont miens, je porte témoignage de ce que l'accomplissement de ces gestes depuis toujours produit une réalité qui transcende chacun de leurs accomplissements séparés. »

L'extériorité de la réalité créée par la répétition semble parfois se déposer, précipiter sur des objets. Pensons aux lances des sacrificateurs dinka (G. Lienhardt, 1961, 252 *sqq.*). Un officiant dinka, lorsqu'il récite les invocations précédant le sacrifice, brandit une lance sacrée. Ces lances, propriété de certaines familles de prêtres, ont un caractère sacré, une force, une efficacité rituelle, qui leur vient de toutes les invocations prononcées avec elles par des générations de prêtres. Voilà donc un cas où ce que

⁶ On trouve des remarques comparables sur la valeur des pronoms « il » et « vous » (« vous ferez ceci en mémoire de moi », qui conclut un récit en troisième personne) dans le récit d'institution chez L.-M. Chauvet (1987, 280). On peut faire la même remarque bien sûr pour les chants chamaniques magar.

produit la répétition du rituel ne se perd pas mais prend une réalité tangible, qui à son tour donne une qualité particulière à des gestes et des paroles rituels à venir. Le geste que j'accomplis avec une lance, pourrait dire le prêtre dinka, est lourd de tous les gestes semblables déjà été accomplis avec elle, alourdi d'une valeur presque palpable puisque présente dans cette lance que je porte. Pensons de même à la tente touarègue ; lieu d'habitation, elle est aussi un objet rituel, et les rituels principaux solennisent sa transmission ; elle est aussi vue comme un objet identique à lui-même depuis le début des temps, fabriqué selon un modèle céleste et, comme tel, exprimant une réalité dépassant ceux qui dans les rituels montent et démontent les tentes (voir Casajus, 1987, chapitres 1 et 6).

Faisons ici une courte digression. L'idée que la répétition d'un geste crée de soi-même une réalité transcendant chacune de ses occurrences répétées n'est assurément pas nouvelle, et d'autres l'ont exprimée beaucoup mieux qu'aucun de nous ne saurait le faire. Limitons-nous à l'un d'entre eux : Proust en effet ne l'a-t-il pas déjà fait ? Rappelons-nous le passage où le narrateur trébuche sur une dalle dans la cour de l'hôtel Guermantes et sent que ce geste involontaire réveille en lui un sentiment endormi depuis très longtemps. La même expérience, presque mystique, se renouvelle quelques instants plus tard dans la bibliothèque des Guermantes, alors qu'il entend le bruit de l'entrechoquement d'une cuiller contre une assiette. Ces incidents lui rappellent l'incident semblable de la madeleine, qui ouvrait le roman. Le narrateur n'avait pas alors élucidé la cause de la félicité que faisait naître en lui le goût de la madeleine, mais il sent qu'il est maintenant en mesure de comprendre la raison du sentiment si fugace qui vient, à la faveur d'incidents mineurs, de renaître en lui.

« Or cette cause, je la devinais en comparant ces diverses impressions bienheureuses et qui avaient entre elles ceci de commun que je les éprouvais à la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné, jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais ; au vrai, l'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul lieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps. » (*A la recherche du temps perdu*, III, 871.)

Ne pourrait-on voir dans la cause de la félicité du narrateur l'analogie, dans le ressouvenir, de ce que produit le rituel, dans la mesure où, si celui-ci se répète, chacune de ses occurrences est en un sens contemporaine de toutes les autres, et place l'officiant

du rituel, comme le narrateur de *La Recherche*, en dehors d'une certaine temporalité⁷. Mieux encore, on a relevé dans *La Recherche*, particulièrement dans les récits de l'enfance, un flottement entre le passé-simple et l'imparfait, ou bien l'utilisation de l'imparfait dans des phrases que d'autres indices grammaticaux désignent par ailleurs comme faisant référence à des événements uniques (John Porter Houston, 1980). Ce flottement, qui semble donner un caractère paradigmatique à des événements uniques – tel dimanche à Combray était tous les dimanches à Combray, tout en étant aussi ce dimanche-là et aucun autre – est la parfaite illustration grammaticale de ce que nous essayons de dire ; plus exactement, il représente l'impossible résolution de ce que nous appellerions le paradoxe du rituel, ou le paradoxe de la répétition. Disons que, contrairement à un acte profane, qui, une fois accompli, ne peut plus être décrit qu'à l'aide du passé simple, un acte rituel est celui dont on peut parler en usant de l'imparfait, n'eût-il d'ailleurs jamais été vraiment répété. Il nous paraît admirable qu'un phénomène grammatical analogue ait été relevé par L.-M. Chauvet (1987) dans le récit des pèlerins d'Emmaüs, qui doit être considéré, au même titre que le récit de la Cène, comme un des textes d'institution de l'Eucharistie. On sait que Jésus se fait reconnaître des deux disciples d'Emmaüs au moment où il rompt le pain devant eux et « le leur donne ». Or, le texte grec dit « il leur donnait » (*epedídou*), employant l'imparfait et non l'aoriste (*epedôken*, « il leur donna »). Ce qui, selon l'auteur, pourrait « souligner la permanence du geste du Seigneur Jésus à chaque Eucharistie » (*ibid.*, 170). L'emploi de « il » là où on attendrait « je », relevé plus haut, est une autre expression grammaticale du même souci.

Nous allons développer ces remarques en faisant une large place aux rituels sacrificiels. Quelque chose désigne en effet dans notre perspective ces rituels comme exemplaires. Le sacrifice est d'abord mise à mort. Or, un acte dont l'essence est d'en reproduire un autre semblable, accompli avant même la naissance de l'acteur, et d'en annoncer d'autres encore semblables, à venir après sa mort, se donne comme transcendant l'être mortel qui l'accomplit (pensons à Proust, là encore). A ce titre, le rituel est une prise de position par rapport à la mortalité de l'homme et donc par rapport à la mort. L'administration de la mort que constitue le sacrifice est sans doute la plus claire de ces prises de position. Et elle est même parfois explicite ; le sacrifiant indien, par exemple, sait, au moment où il officie, que le feu où il jette aujourd'hui la part des

⁷ Au moment où nous écrivions ces lignes, n'avait pas encore paru le beau livre de Luc Fraisse, *L'Oeuvre cathédrale. Proust et l'architecture médiévale* (1990). Nous y apprenons à la page 37 que « les manuscrits révèlent que le dernier chapitre du *Temps retrouvé*, la "Matinée chez la princesse de Guermantes", se divise en deux sections, "L'adoration perpétuelle" et le "Bal des têtes". » La première section s'ouvre précisément sur l'épisode dont nous parlons. L'auteur ajoute plus loin, à la fin d'un développement où il mentionne les allusions à « L'enchantement du Vendredi Saint » de Wagner présentes à ce point de l'œuvre, que cette section du *Temps retrouvé* reproduit symboliquement les étapes de la cérémonie du Vendredi Saint (*ibid.*, 44). L'intuition est voisine de la nôtre. Simplement, c'est plutôt à partir d'une réflexion sur ce que le Jeudi Saint commémore que nous avons pensé à Proust...

dieux est celui-là même qui dévorera son propre cadavre lorsque son heure sera venue (Madeleine Biardeau, 1976, 38). Pensons aussi au sacrifice grec, où la distribution des parts entre hommes et dieux rappelle le traitement du cadavre qu'on incinère (Vernant, 1979, 44). Le sacrifice est de plus manducation. Or, s'il est un acte dont la répétitivité est constitutive, c'est bien celui d'apaiser sa faim. Songeons à Hésiode pour qui, dans la lecture qu'en propose Vernant (*ibid.*), le rituel sacrificiel grec est le signe de la condition misérable des hommes, autrefois commensaux des dieux, aujourd'hui tourmentés par une faim sans cesse renaissante et ne pouvant s'apaiser que sous la forme pieuse du sacrifice sanglant ou du travail agricole.

Ainsi, revenons aux Dinka tels que les a vus G. Lienhardt (1961, chapitres 6 et 7). Le sacrifice dinka est exclusivement un sacrifice curatif, destiné à apaiser les divinités, les « puissances » (*powers*), qui ont frappé le malade pour le punir d'une faute dont lui-même ou l'un de ses proches s'est rendu coupable. Les fautes qui courroucent ainsi les divinités sont toujours liées à des querelles ayant troublé l'unité et l'harmonie du clan, et ces atteintes à l'unité du clan sont pour les Dinka le premier signe de la misère et de la faiblesse humaines. Rappelons brièvement les thèses célèbres de G. Lienhardt, exposées dans le chapitre 4 de son livre. Pour traduire les conceptions religieuses des Dinka dans des termes qui aient un sens pour nous, Occidentaux, il propose de voir dans leurs divinités les « images » d'expériences faites par les hommes. Dans cette optique, les divinités dont le courroux a frappé le malade seraient les images de ses souvenirs ou de ses remords. Ce que nous considérerions pour notre part comme l'objet de souvenirs et de remords dont le malade serait le sujet devient, dans la conception dinka de la personne, un agent actif agissant de l'extérieur, tandis que le malade est passif devant elles. Celui-ci est, nous dit l'auteur en jouant admirablement de l'étymologie et du sens ancien des mots, un *patient* tourmenté par des *passions* (*ibid.*, 151). Tout le mouvement sacrificiel fait progressivement passer de cette passivité à l'activité. Une fois que le devin consulté a isolé un agent du mal, on le transfère sur la victime sacrificielle ; sur l'animal immolé, on transfère les divinités, c'est-à-dire le poids des passions du malade. C'est au tour de l'animal de devenir l'objet passif de ces passions, que les hommes manipulent activement dans le processus rituel (*ibid.*, 239).

Les participants, et le sacrifiant en particulier, se trouvent donc finalement devant la victime agonisant à leurs pieds comme les forces obscures, les « divinités », qui les font ordinairement souffrir et qui les feront mourir un jour. De passif qu'il est d'ordinaire face aux divinités et à ses propres misères, le voilà devenu actif en ayant rendu passif — au point de le tuer — un être que les Dinka savent plus puissant qu'eux, un animal (*ibid.*, 237). Les divinités donnent la mort aux humains, ou tout au moins, parce qu'elles échappent à leur condition misérable et mortelle, se situent à leur yeux du même côté que la mort. Donner la mort en condition rituelle, c'est devenir face à la victime comme

les dieux sont d'ordinaire face à nous. On retrouve un peu l'équation de Hocart⁸, mais sous une forme plus intéressante, parce que mouvante : le sacrifiant prend, sous les yeux de son dieu et par rapport à sa victime, la position que ce dieu a d'ordinaire vis-à-vis de lui.

La nécessité de la répétition se fait sentir dans ce rituel, et ceci de plusieurs manières. Tout d'abord, les incantations cérémonielles rappellent que le sacrifiant ne tient son pouvoir que de ses « pères », c'est-à-dire de ceux qui depuis toujours ont accompli de semblables actes rituels (*ibid.*, 237) ; elles rappellent donc que le rituel n'est efficace que dans la mesure où il répète une infinité de rituels semblables. De plus, autant que mise à mort, la victime est « affaiblie » au point que sa mise à mort apparaisse comme presque superflue (*ibid.*, 236). Or, cet affaiblissement est obtenu grâce aux incantations, dont l'auteur souligne combien elles sont répétitives (*ibid.*, 219 et 233). La répétition de paroles rappelant que le rituel est une répétition d'autres rituels mène donc la victime à la condition désirable. C'est aussi elle qui amène l'assistance à la disposition convenable. Dans des pages qui sont sans doute les plus belles de *Divinity and Experience*, on voit l'interminable et lancinante répétition des invocations, dont le rythme approche peu à peu de la perfection, produire une concentration de plus en plus grande des participants (*ibid.*, 233-234). Et d'individus qu'ils étaient, les voilà qui vibrent de plus en plus à l'unisson, ne formant plus qu'un groupe qui atteint son maximum de cohésion au moment où s'abat la lance du sacrificateur. Ces incantations rendent donc les participants de plus en plus forts, leur font transcender la désunion qui est leur lot habituel et la marque de leur faiblesse, tandis qu'elles affaiblissent la victime, au point de la faire peu à peu défaillir et mourir.

Autre chose encore est remarquable dans le texte des incantations. Elles consistent certes, on l'a vu, à se réclamer du patronage des pères du clan, mais aussi à avouer sa faiblesse. Il y a là, aux yeux de Lienhardt lui-même (*ibid.*, 246), un paradoxe, qui répond un peu au paradoxe dont nous avons parlé plus haut. « Ma force, semble dire l'officiant dinka, me vient de la répétition de mes incantations, ainsi que du fait que j'agis avec ceux de mon clan, clan dont les divisions sont transcendées au fur et à mesure que le rituel se déroule, et que l'ambiance "prend" ». Mais le texte des incantations dont la répétition fait la force et recrée l'unité des participants rappelle en fait leur faiblesse. Ils y reconnaissent en effet, même s'ils font parfois mine de la nier, la réalité des querelles qui ont rendu le sacrifice nécessaire ; ou bien, ils gémissent de l'absence des divinités, ce qui revient toujours à avouer leur faiblesse. Cependant, la répétition même de l'aveu de cette faiblesse réunit et renforce peu à peu les fidèles, permet que les querelles passées soient

⁸ On sait que Hocart (1978) considère que le sacrifiant, la victime et la divinité à laquelle le sacrifice est offert sont d'une certaine manière réputés identiques. Mauss et Hubert avancent des remarques analogues dans leur texte sur le sacrifice cité plus loin.

transcendées, ramène auprès d'eux les divinités absentes, affaiblit enfin et, dans le meilleur des cas, tue la victime.

Seulement, alors qu'à l'instant de sa perpétration, le meurtre sacrificiel focalise l'attention d'un groupe qui est alors au plus haut de son union et de sa force, le partage des parts sacrificielles qui le suit immédiatement voit réapparaître la désunion et les querelles, c'est-à-dire les faiblesses qui sont le lot des hommes (*op. cit.* : 233-234). Le rituel s'achève donc tout de même par le retour de la faiblesse qu'il avait permis de dépasser. Cette faiblesse réapparue dès que la force acquise dans le rituel a fait sentir ses effets – dès que l'animal est mort – lorsqu'elle sera affirmée à l'occasion d'un autre rituel, les rendra forts à nouveau, et ainsi de suite. On a bien là un paradoxe premier, qui crée une répétition, laquelle crée un paradoxe de son fait. On peut parler d'une répétition se nourrissant d'elle-même ; ou mieux, penser qu'un paradoxe de ce genre implique une répétition, et que du coup, il est de peu d'importance que la répétition ait effectivement lieu ou pas. Notons d'ailleurs que, lorsque nous parlons d'une répétition se nourrissant d'elle-même, nous ne faisons que retrouver une idée ancienne sur un rituel, en l'occurrence le sacrifice agraire, dont Mauss et Hubert observaient qu'il « contenait en lui-même, abstraction faite du retour régulier des travaux agricoles, la condition de sa périodicité. » (« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in Mauss, *Oeuvres*, t. 1, 282).

Le sacrifiant grec tel que Vernant le met en scène n'expérimente rien de tel. Le sacrifice animal, rite par lequel il doit passer pour consommer de la nourriture carnée, est au contraire le rappel répété de sa condition misérable et mortelle. En consommant les chairs, la partie périssable et putrescible de la victime, tandis qu'il offre aux dieux les os, partie impérissable et imputrescible, il rappelle qu'il est mortel et que si les premiers hommes ont autrefois banqueté sur un pied d'égalité avec les dieux et à la même table qu'eux, ce temps-là n'est plus (Vernant, 1979, 44 *sq.*). Le rituel n'est ici rien d'autre que le rappel répété de la misère des hommes. Pourtant, dans ce pieux rappel de sa misère se trouve la seule possibilité pour le Grec d'établir un lien avec les dieux. S'il ne les ramène pas à un âge d'or dont il rappelle indéfiniment la perte, le rituel permet tout de même aux hommes de goûter aux seuls fruits auxquels ils aient encore droit dans ce monde. Et l'importance de la répétition dans l'affaire est soulignée : la part même à laquelle les hommes ont droit dans le sacrifice rappelle que leur faim est sans cesse renaissante, et Vernant s'amuse même à relever l'analogie entre cette faim et la sanction de Prométhée, lui-même victime d'une faim sans cesse renaissante et objet d'une dévoration répétitive. Ce que nous appelons le paradoxe rituel est ici admirablement illustré : dans la commémoration même de ce qu'ils sont séparés des dieux se trouve la possibilité pour les hommes de rester dans un certain contact avec eux et de prendre place dans ce qu'est devenu l'ordre du monde. Refuser le sacrifice, à l'inverse, c'est vouloir sortir du paradoxe,

comme le faisaient les Orphiques, pour lesquels la conjonction de l'humain et du divin était possible (*ibid.*, 83). Et là encore, la répétition est impliquée par le paradoxe : je suis séparé des dieux ; en l'affirmant, je me mets en relation avec eux, ce qui me lie à eux, mais en même temps m'en sépare puisque pour créer cette liaison, j'ai dû réaffirmer ma séparation, et ainsi de suite.

Sans doute le sacrifice rend-il plus claire la vérité paradoxale du rituel, à cause de ce qu'il met en jeu. Mais ce qui se joue dans le sacrifice ne lui est pas propre et se retrouverait sans doute dans bien des rituels. Pour nous en convaincre, examinons un rituel qu'on ne peut qualifier de sacrificiel même s'il utilise des sacrifices, le rituel chamanique magar. L'apport important de la monographie d'Anne de Sales est de montrer que le chaman, dans cette société d'échange généralisé, fait figure de gendre, de preneur de femmes, par rapport aux esprits auxquels il a affaire (Sales, 1991, 129 *sqq.*). Dans les récits d'origine que l'auteur estime fondateurs de ces rituels, une situation de plénitude est présentée à plusieurs reprises comme ne convenant pas à la condition humaine et comme finalement préjudiciable à la vie : les hommes que le demiurge originel façonne dans des métaux précieux ne vivent pas, seul s'anime celui que son épouse modèle avec des excréments (*ibid.*, 199). Les premiers hommes étant immortels, la vie sur une terre surpeuplée devient impossible, et seule l'apparition de la sorcellerie et donc de la mort la rend possible (*ibid.*, 200). L'inceste aussi serait une plénitude puisqu'il revient à ce que nous gardions pour nous nos filles et nos richesses, mais le mythe montre qu'il est contraire à la vie, et l'on voit périr dans un déluge les hommes coupables de s'y être livrés (*ibid.*, 204). La condition humaine apparaît donc comme ambiguë : elle est certes malheureuse, mais un bonheur, une plénitude complète serait en fait pire encore. Ce qui est déjà paradoxal : il nous faut mourir pour pouvoir vivre⁹. D'où le monde d'aujourd'hui, où nous mourons, où nos soeurs doivent nous quitter et où nos épouses sont des étrangères et à ce titre des sorcières potentielles – car c'est d'abord son extranéité qui fait d'une femme une sorcière (*ibid.*, 213). Un peu comme dans le texte d'Hésiode commenté par Vernant, la condition mortelle et le mariage (devenu ici le mariage asymétrique, le plus « exogamique » qui soit, celui dans lequel les soeurs sont données sans retour direct) sont les caractéristiques essentielles de l'humanité et le signe de sa misère. Et comme la femme est pour Hésiode le « beau mal », dont l'apparition suit de près l'instauration du sacrifice et le début des misères humaines, les épouses potentielles sont pour les Magar suspectes d'être des sorcières. Il revient au chaman, dont, assez logiquement, la figure se confond avec celle du gendre, de gérer par ses rituels les malheurs causés par les sorcières (*ibid.*, 213). Et, là encore, la non-répétition est

⁹ Ce qui peut d'ailleurs se comparer au mythe d'émergence dinka, où la précarité de la condition humaine vient de ce que le premier homme a préféré cette précarité, à cause de la relative autonomie qu'elle suppose, à la condition initiale de sécurité, mais de complète dépendance par rapport à la divinité.

impossible, puisque tant qu'on prendra des épouses, il y aura des sorcières et on aura donc besoin de rituels chamaniques. Ici, le cercle vicieux n'est pas confiné au seul rituel, mais disons que c'est toute la vie qui est un cercle vicieux, que les rituels chamaniques gèrent comme ils le peuvent. Et on voit bien l'importance de la répétition. L'ensemble de tous les rituels chamaniques, dont l'occurrence indéfinie est inévitable, gère les misères causées par l'ensemble des mariages exogamiques, dont la répétition est également inévitable, et même première par rapport à celle du rituel.

Peut-être peut-on relire dans la même perspective ce qu'il en est de l'Eucharistie. Nous suivons dans ce qui suit le livre déjà cité de Xavier Léon-Dufour (1982), mais on retrouve des intuitions analogues dans le livre également cité de L.-M. Chauvet (1987). L'auteur souligne que dans les quatre récits d'institutions, ceux des trois synoptiques et le texte de l'Épître aux Corinthiens, le récit de la Cène est lié à celui de la Passion, et même plus précisément au rappel de la trahison de Judas, que celle-ci soit mentionnée avant ou après la relation du repas. Le Jésus de la Cène est un homme qui va mourir, qui le sait et le dit. De plus, lorsqu'il prononce les paroles sur le pain et la coupe, elles n'apparaissent jamais comme des énoncés sur ce que sont devenus le pain et le vin, les « espèces », mais comme une invite où sa personne, ses disciples, le pain et la coupe, apparaissent comme en relation. Les paroles sur le pain et la coupe ne se comprennent que dans cette relation. « Ceci est mon corps » n'est pas une information que Jésus donnerait sur ce qu'est le pain, mais un geste à caractère prophétique, qui doit se comprendre : « il va en être de mon corps comme il en est maintenant de ce pain que je donne, il va vous être donné comme lui¹⁰. »

Jésus donc, au moment de partir, se donne dans un geste qui symbolise son départ et le don qu'il fait de lui dans ce départ. Jésus se donne au moment où il s'en va. Le corps dont il invite ses disciples à être proches est un corps bientôt à l'agonie. Et dans le texte de Luc, par exemple, l'épisode du don du pain et du vin a lieu après qu'il ait dit à ses disciples qu'il ne boirait et mangerait plus jamais avec eux. Autrement dit, Jésus ne se donne jamais comme si proche, aussi proche que le pain qu'il donne à manger, qu'au moment où il s'en va définitivement. Le seul dieu auquel on communique est ici un dieu absent, et même sur le point d'agoniser¹¹.

¹⁰ On peut dire la même chose de la parole sur la coupe, mais elle fait aussi intervenir tout le vieux symbolisme de l'Alliance qu'il n'est pas question d'aborder ici.

¹¹ Bien sûr, cette lecture du texte très brièvement évoquée – et dont Léon-Dufour estime qu'elle a dû être celle qu'en ont fait les Pères de l'Église, et qu'elle semble correspondre à la compréhension qu'a Saint Paul de la Passion et la Résurrection – n'est pas la seule possible. On voit peu à peu l'attention se déplacer du caractère relationnel des paroles d'institution, sur un énoncé qui serait posé sur le pain et le vin. Mais même les tenants les plus substantialistes de la présence réelle n'oublient pas que Jésus est présent dans les « espèces » non pas *in specie propria* mais *in specie aliena* (Chauvet, 1987, 395). Le dieu présent dans l'Eucharistie reste un dieu absent.

Criera-t-on au blasphème si nous croyons retrouver là la même figure paradoxale que dans le sacrifice dinka, où la mort de la victime, tuée par la force des participants, marque le retour de leur faiblesse ; ou que dans le sacrifice grec, où le sacrifiant n'entre en relation avec les dieux immortels qu'en se reconnaissant séparé d'eux. Et on ne peut pas manquer de remarquer que, dans les Synoptiques, Judas se révèle comme traître en plongeant la main dans le plat en même temps que Jésus. On ne voit pas les autres disciples manger (tout au plus les voit-on boire chez Matthieu, dans un geste où aucun ne s'individualise), le seul qu'on voit manger effectivement avec lui est le traître. Autrement dit, celui qui refuse le paradoxe selon lequel la divinité n'atteint avec le fidèle la proximité maximale qu'en s'absentant, s'appelle Iscariote, « le Traître », et est présenté comme celui qui veut s'opposer au plan de Dieu¹². Que cela soit ou non le sens du rituel pour les fidèles d'aujourd'hui, c'était au moins le sens que lui donnait l'apôtre Paul lorsqu'il disait que le repas partagé annonçait la mort de Jésus. Il l'annonce, ou il la proclame, il ne la commémore pas. Mort qui doit toujours être annoncée jusqu'à la fin des temps, puisque ce n'est qu'alors qu'il mangera à nouveau avec nous.

Ici s'achève notre lecture. Il faudrait pour conclure se demander si ces figures récurrentes que nous croyons relever dans plusieurs textes anthropologiques n'appartiennent qu'à ces textes ou si elles représentent la transposition d'une réalité effectivement présente dans ce dont ces textes parlent. Sachant le goût que nous avons tous, universitaires, pour les paradoxes, on serait tenté de penser que le paradoxe n'existe pas ailleurs que dans les textes. Mais peut-être que ce que nous désignons maladroitement comme paradoxe correspond-il à une paralogie réellement présente dans certains rituels. Laissons la question en suspens.

¹² Alors que nous avons suivi jusqu'ici les exégètes cités, cette dernière remarque nous est personnelle ; elle est donc plus risquée, mais elle ne touche pas à l'essentiel.

REFERENCES

- BIARDEAU, M., « Le sacrifice dans l'hindouisme » in Biardeau, M. & Malamoud, Ch. (éds.), *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, 7-154, 1976.
- CASAJUS, D. *La Tente dans la solitude*, Paris, MSH ; Cambridge, CUP, 1987.
- CAZENEUVE, J., *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1972.
- CHAUVET, L.-M., *Symbole et Sacrement*, Paris, Les Editions du Cerf, 1987.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- FRAISSE, L., *L'Oeuvre cathédrale. Proust et l'architecture médiévale*, Paris, José Corti, 1990.
- GEERTZ, C., *Islam observed*, New Haven and London, Yale University Press, 1968.
- HOCART, M., *Kings and Councillors* (1936), trad. fr. *Rois et Courtisans*, Paris, Les Editions du Seuil, 1978.
- HUBERT, H., « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », in Hubert, H. & Mauss, M. (éds.), *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 189-229, 1909.
- LÉON-DUFOUR, X., *Le Partage du pain eucharistique dans le Nouveau Testament*, Paris, Les Editions du Seuil, 1982.
- LIENHARDT, G., *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- MAUSS, M. & HUBERT, H., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in Mauss, M., *Oeuvres*, Paris, Les Editions de Minuit, t. 1, 193-307, 1968.
- PORTER HOUSTON, J., « Les structures temporelles dans "La Recherche" », in *Recherche de Proust*, Paris, Les Editions du Seuil, 88-104, 1980.
- PROUST, M., *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.
- ROSDORF, W., « La didachè », in *Le Point théologique*, 17, 7-28, 1976.
- SALES, A. DE, *Actes et paroles dans les rituels chamaniques des Kham-Magar (Népal)*, thèse de l'université de Paris X, 1985, 2 tomes.

SALES, A. DE, *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du Nord*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1991.

VERNANT, J.-P., « A la table des hommes, mythe et fondation du sacrifice chez Hésiode », in Detienne, M. & Vernant, J.-P. (éds.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 37-132, 1979.