

Anthropologie du sacré et du sacrifice

chez Walter Burkert

Walter Burkert (né en 1931) est un philologue spécialiste de la Grèce ancienne qui a mis son savoir philologique très technique en rapport avec des données éthologiques, anthropologiques et psychanalytiques plus larges ; on trouve cité dans ses textes, outre une incroyable profusion de monographies spécialisées, aussi bien Frazer, Lorenz que Girard ou Freud. Je vais aborder les travaux de Burkert sous l'angle de la théorie du symbolisme, conformément au thème du séminaire, tout en remarquant d'entrée de jeu que Burkert n'a pas essayé de thématiser la notion de symbolisme en elle-même bien qu'elle soit souvent présente dans ses travaux, le plus souvent sous l'aspect très traditionnel de la conception qui remonte à Freud et à Hocart : le symbole est du *réel dégradé* et ce qui fut auparavant réel a été progressivement remplacé par un simple signe qui en est son succédané. On verra cependant à la lecture des textes de Burkert qu'un certain nombre d'aménagements doivent être pris en compte concernant cette théorie. Burkert s'est en revanche intéressé directement aux grandes étapes de l'évolution de l'humanité depuis la période la plus reculée des chasseurs-cueilleurs (Paléolithique supérieur) ainsi qu'aux rapports que cette évolution spécifiquement humaine pouvait entretenir avec notre nature biologique. Enfin, il s'est intéressé à la façon dont on pouvait rendre compte, à partir de l'époque historique et des données écrites grecques dont il est un spécialiste, de ce qui lui est chronologiquement antérieur et de ce qui permet de reconstituer un destin spécifique de l'espèce humaine au sein de l'évolution qui affecte les espèces. Quatre grandes hypothèses présentes dans son uvre peuvent être dégagés à partir de ce que je viens de dire :

1°. L'évolution humaine doit se comprendre dans la perspective épistémologique de la *naturalisation* et en particulier à partir des données de l'éthologie (une source principale de Burkert est Konrad Lorenz, souvent cité, aussi bien dans son recueil d'articles traduits en français sous le titre *Sauvages Origines* que dans *Homo Necans* ou dans *Creation of the Sacred*) et de la sociobiologie néo-darwinienne. La spécificité humaine par rapport aux autres espèces, à savoir la constitution et le maintien à travers les générations d'une culture, doit être comprise dans cette perspective.

2°. La constitution d'un ordre culturel spécifiquement humain est le résultat de mécanismes de *gestion collective de la violence* au moyen de pratiques rituelles de type sacrificiel qui sont à l'origine de la constitution d'une tradition (Burkert, dans la Préface à l'édition américaine d'*Homo Necans* - 1983 -, fait lui-même le rapprochement entre son travail et celui de Girard, paru en allemand la même année que *La violence et le sacré* - 1972 -). C'est donc par le biais d'une *théorie du sacrifice rituel* que l'on peut tenter d'approcher la nature de l'ordre culturel.

3°. La religion est un *hybride* entre traditions culturelles et biologiques ; Burkert essaye de dégager un certain nombre de traces marquant la permanence d'un soubassement biologique aux conduites humaines. En fait, plus que de biologie proprement dit, c'est de comportement animal qu'il s'agit : Burkert tente de mettre au jour les traces archaïques de comportement animal dans les comportements religieux humains telles que la *relation prédateur / proie* ou la réaction d'auto-mutilation dans la *conduite de fuite*.

4°. La Grèce ancienne est une société qui a ceci d'intéressant qu'elle est encore proche de la structure qu'elle avait avant l'apparition des formes sociales rendues possible par l'écriture et qu'elle en conserve bien des traits alors même qu'elle en est sortie (Cf. Son article "le mythe des Cécropides et les Arrhéphories ; Du rite initiatique à la fête des Panathénées" traduit dans *Sauvages Origines*, p. 85) ; un exemple particulièrement détaillé par Burkert est celui de la *tragédie grecque* (cf. l'article "Tragédie grecque et rite sacrificiel" traduit dans *Sauvages Origines*) dans lequel Burkert retrouve la trace du meurtre rituel du roi que l'on trouve décrit également chez Hocart (dans *Social Origins* - 1954) (et sous une autre forme chez Freud à la fin de *Totem et Tabou* - 1913).

Ce sont les deux premiers thèmes que je vais expliciter dans la séance d'aujourd'hui.

1. Le problème de la constitution de la culture dans son rapport à l'évolution des espèces : la perspective de la naturalisation

Burkert envisage la question de la nature du sacré et de la religion du point de vue de la naturalisation : il s'agit de comprendre les contraintes naturelles qui pèsent sur la constitution de la sphère du sacré à partir du cadre beaucoup plus large qui est celui de l'évolution des espèces.

Burkert situe son approche par rapport à d'autres courants naturalisants du XXème siècle, en particulier le darwinisme social des années vingt et la sociobiologie des années soixante-dix. Mais c'est surtout par rapport à la théorie éthologique de K. Lorenz qu'il situe sa démarche.

11. Position par rapport à l'éthologie de K. Lorenz

Le livre de K. Lorenz paru en 1963, *Das sogenannte Böse*, traduit en français sous le titre *L'agression*, basé sur l'observation éthologique, a développé le thème d'une agressivité positive à l'intérieur d'une même espèce pour préserver un certain équilibre dans la communauté. L'agressivité purement fictive et seulement jouée (à l'égard d'un ennemi inexistant dans l'exemple célèbre d'un couple d'oies sauvages) joue un rôle important dans le comportement rituel des animaux, en particulier chez les primates (agiter des branches, se frapper rythmiquement la poitrine, montrer son sexe ou lever les mains dans un geste de supplication). Lorenz en vient à définir le rituel comme un comportement qui a perdu sa fonction primitive mais qui, au lieu de disparaître, a acquis une nouvelle fonction, celle de communication, qui a, en retour, des effets sur le comportement primitif :

«Le rituel est un schéma d'action dévié en vue de servir à la communication, ce qui veut dire que les termes expressifs sont susceptibles de substitution, c'est-à-dire de symbolisation - ce qui se produit même dans le monde des insectes, quand un mâle plein de ressources offre à sa fiancée un ballon blanc ou un voile plutôt qu'un cadeau de mariage comestible».

Homo Necans, p. 41

Deux traits se retrouvent dans la fonction communicative propre au comportement rituel : la répétition et l'exagération théâtrale (*Homo Necans*, p. 23). Lorenz a noté des similarités entre certaines populations animales et les sociétés humaines, en particulier en montrant que la solidarité groupale se développait et était même symbolisée chez les animaux au moyen d'une agressivité collective à l'égard de l'extérieur. Burkert en conclut que

la fonction du rituel est de «dramatiser l'ordre vital qui s'exprime dans des modes fondamentaux du comportement, en particulier l'agression» (*Homo Necans*, p. 33). Il en conclut :

«Par extrapolation, il semblerait possible d'expliquer le succès de la solidarité religieuse sur la base des actes agressifs présents dans la chasse et le sacrifice.»

Creation of the Sacred, p. 9

Cependant, le cas de l'espèce humaine semble particulier du point de vue biologique, comme le remarque Burkert, dans la mesure où, chez les animaux prédateurs, l'agressivité interne à l'espèce est clairement distinguée (sur des bases biologiques de nature instinctive) des activités consistant à chasser ou à manger, alors que c'est précisément la *confusion* entre l'agressivité intra-spécifique et les activités comme chasser ou manger qui provoque, dans le cas de l'espèce humaine, la nécessité d'un comportement entièrement nouveau, à savoir la création du sacré. La cause de cette confusion est rapportée par Burkert au progrès technique : dès que l'homme a appris à tuer à distance au moyen de la sagaie, il devenait aussi simple de tuer un homme que de tuer une bête en fuite. Jusqu'alors, l'instinct permettait de mettre un frein à la possibilité d'une destruction mutuelle mais à partir du moment où il a pu y avoir confusion entre l'agressivité visant un extérieur à l'espèce et l'agressivité interne à l'espèce, il a fallu inventer un frein d'un autre type pour éviter que l'espèce humaine ne courre le danger d'une auto-destruction. C'est pour éviter le risque permanent de cette auto-destruction qu'il a fallu remplacer les règles instinctives déficientes par des règles d'un autre ordre qui, lui, n'est pas biologiquement spécifié.

12. Position par rapport au darwinisme social

Le darwinisme social a appliqué le principe darwinien de la "survie du mieux adapté" à la sélection des groupes sociaux. Cette théorie met l'accent sur la compétition et les conflits entre groupes sociaux : certains groupes sociaux sont mieux adaptés que d'autres et, à long terme, éliminent les groupes rivaux (Burkert remarque cependant que cette théorie tend à oublier les aspects de coopération entre groupes sociaux qui lui semblent tout aussi importants). La moralité et la religion pourraient faire partie des facteurs qui favorisent la survie d'un groupe au détriment d'un autre. Dans *Creation of the Sacred* p. 12, Burkert cite Otto Gruppe qui, en 1921, écrivait : «Les individus qui se présentent comme possédant des pouvoirs surnaturels en tirent de grands bénéfices parce qu'ils exercent un certain pouvoir sur la société dans laquelle ils vivent ; mais ils donnent aussi un avantage, moins facilement reconnaissable mais bien réel cependant, à leur propre groupe d'origine dans leur lutte pour l'existence en utilisant leurs pouvoirs supposés et en facilitant la croissance d'une volonté sociétale commune.» *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 243. Cette argumentation est très proche de celle de la sociobiologie qui tente de préciser ce qu'il faut entendre par "survie du mieux adapté" en introduisant la métaphore du "gène égoïste" popularisée par le titre du livre célèbre de R. Dawkins (1976).

13. Position par rapport à la sociobiologie

La problématique de la sociobiologie s'est développée à partir de la parution du livre du sociobiologiste E. O. Wilson *Sociobiology: the New Synthesis*, paru en 1975. Le décalage temporel entre le darwinisme social et la socio-biologie s'explique sans doute par le fait que les nazis se sont complètement appropriés, dans les années trente et quarante, un discours pseudo-darwinien sur la supériorité de groupes qui ne sont pas sociaux, les races et qu'il paraissait difficile de retravailler sur des thèmes qui avaient conduits à la catastrophe mondiale que l'on sait.

Deux points sont soulignés par Burkert : d'une part, le mot d'ordre de ce courant est "la co-évolution des gènes et de la culture" ; d'autre part la religion apparaît à E. O. Wilson lui-même comme «le plus grand défi pour

la sociobiologie humaine» parce que la dimension collective de la religion ne semble reposer sur aucune base "darwinienne" connue. Burkert appelle la sociobiologie la "version informatique du darwinisme social" (*Creation of the Sacred*, p. 10) qu'il dénomme ainsi parce qu'elle fait appel à la théorie des jeux et à sa modélisation informatique pour tenter de contrôler expérimentalement son postulat de base, à savoir "la co-évolution des gènes et de la culture" et leur interaction constante. Burkert cite Irons p. 10 : «Le succès dans le domaine de la culture consiste dans le fait de réaliser ces choses qui rendent probables le succès dans le domaine biologique (c'est-à-dire une grande adaptation globale).»

La sociobiologie se distingue néanmoins du darwinisme social en ce que ses modèles mathématiques ont très vite établi que la solidarité du groupe ne pesait pas suffisamment face à des comportements individuels de tricherie et que c'était donc non pas au niveau du groupe que se jouait la taille critique pour une théorie cohérente de l'évolution sociale mais au niveau de ce que l'individu transmet biologiquement, à savoir ses gènes. Toute la difficulté provient de la vérification de cette thèse, en particulier dans le cas d'institutions comme la religion dont on ne sait jamais, par manque d'une échelle qui permettrait d'opérer une mesure objective de la transformation des phénomènes étudiés, si suffisamment de générations se sont écoulées pour produire un avantage réel quant à la diffusion des gènes. Tout ce que l'on peut dire, au vu du succès remporté par la forme religieuse au cours des temps préhistoriques et historiques, c'est qu'il est raisonnable d'accorder à la religion une forme d'avantage adaptatif, sans qu'il soit possible d'en opérer une mesure objective, faute d'un contre-exemple accessible (il faudrait avoir à disposition une espèce semblable en tous points à l'espèce humaine qui aurait évolué sans religion pour qu'une comparaison devienne possible).

Burkert avance une raison pour justifier l'avantage adaptatif de la religion : elle permettrait d'endurer les temps de crise :

«Bien que l'obsession religieuse puisse s'apparenter à une forme de paranoïa, elle rend la survie possible dans des conditions extrêmes et désespérées. [] Les fonctions positives et auto-stabilisatrices de la religion sont plausibles et ne sont pas mutuellement exclusives ; il est toutefois difficile de trouver un moyen de les corroborer, tout particulièrement à cause du fait que l'ubiquité de la religion rend inaccessible l'existence de groupes de test neutres. Si du moins on les accepte, ces fonctions ne prouvent pas en fait qu'il y ait une corrélation quelconque entre la religion et la sélection génétique. Les religions s'établissent au moyen d'un enseignement, elles se propagent par le biais de l'imitation et d'un enseignement verbal explicite. Les traditions qui se développent de cette façon peuvent faire l'expérience d'une adaptation culturelle pour la survie sans aucun fondement génétique. L'Eglise Catholique Romaine fonctionne avec succès depuis soixante générations, menée par une élite qui renonce explicitement à la procréation. Les Juifs vivent dans un isolement relatif en suivant des règles spécifiques de mariage depuis cent générations et pourtant, il n'y a pas de gènes juifs. Le succès de certaines formes de religion paraît être moins dû à la procréation qu'à l'organisation, à la propagande, au pouvoir ou à la mode, selon des motivations très variées qui déterminent des choix ou des attitudes individuels.»

Creation of the Sacred, p. 16

Burkert en conclut sans ambiguïté :

«La perspective de découvrir des gènes religieux est faible»

Creation of the Sacred, p. 17

L'aspect intrinsèquement individualiste de la méthode de la sociobiologie qui lui permet d'appliquer des outils probabilistes à ses modèles informatiquement implémentés bute sur le fait que l'avantage sélectif de la religion, s'il existe, semble ne pouvoir provenir que de son aspect collectif, ce qui laisse mal présager d'une recherche, à l'échelle individuelle, des gènes religieux.

14. Position par rapport au néo-darwinisme

La question néo-darwinienne par excellence est celle de l'utilité adaptative du rituel. Tout d'abord, s'agit-il d'une utilité adaptative collective ou individuelle ? La théorie sociobiologique veut qu'il n'y ait pas d'utilité collective mais seulement individuelle. Si l'on s'en tient à ce point de vue, on doit trouver une utilité individuelle au rituel :

«A l'évidence, le rituel fut tellement capital pour assurer la continuation d'une société qu'il devint l'un des facteurs de sélection lui-même pour d'innombrables générations. Ceux qui ne voulaient pas ou ne pouvaient pas se conformer aux rituels d'une société n'avaient aucune chance [de survie] en elle.»

Homo Necans, p. 26

Un point me semble particulièrement important ici : le rituel n'est pas interprété comme ce qui est sélectionné (car il faudrait attribuer une raison à cette sélection, c'est-à-dire une utilité pour la survie conçue en termes darwiniens) mais comme *ce qui sélectionne* un certain type d'individus. Non pas qu'il ait une valeur intrinsèque au départ pour assurer la survie mais il acquiert cette valeur en tant que principe de sélection, c'est-à-dire que la culture devient le moteur de la sélection elle-même, en remplaçant ou en se superposant à la sélection naturelle (remarquons qu'il s'agit précisément du schéma que Darwin avait décrit pour justifier de l'apparition de la culture humaine). C'est ce renversement de perspective qui paraît fondamental parce qu'il me paraît permettre de définir la culture comme une entreprise qui s'auto-entretient en sélectionnant les outils (en l'occurrence, le rituel) servant à sa propre transmission. A partir de ce moment-là, le rituel peut jouer un rôle au niveau *individuel* (seul admis par la sociobiologie) et n'est pas seulement justifié en termes d'utilité adaptative collective.

2. La ritualisation de la violence comme source de la culture

Les travaux de Burkert s'inscrivent dans la tradition, à la fois anthropologique, psychanalytique et philosophique, qui s'est constituée à partir du XIX^{ème} autour du projet de constitution d'une science de l'homme et dont voici les auteurs principaux : Tylor (*Primitive Culture* - 1871), Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites* - 1894), Frazer (*The Golden Bough* - 1911/1936), Freud (*Totem und Tabu* - 1913), Hubert et Mauss ("Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" - 1899), (*The Meaning of Sacrifice* -), Hocart (*Social Origins* - 1954), Girard (*La violence et le sacré* - 1972), Burkert (*Homo Necans* - 1972), Detienne et Vernant (*La cuisine du sacrifice en pays grec* -1979) Hyam Maccoby, *L'Exécuteur sacré*, [1982], Paris, Le Cerf, 1999, Rosolato (*Le sacrifice* -1987). Dans cette tradition, certains auteurs (Freud, Girard, Rosolato et Maccoby) défendent explicitement l'idée selon laquelle la culture provient de la ritualisation de la violence ; les travaux des autres corroborent cette idée sans en faire explicitement le thème de leur recherche.

Considérer que la ritualisation de la violence est à la source même de la culture implique un raisonnement assez complexe dont voici les prémisses :

1°. Une remarque négative : il est difficile de décrire l'apparition de la culture en termes d'avantages sélectifs pour l'espèce humaine car il n'existe pas une espèce qui serait semblable à nous et qui aurait évolué différemment ;

2°. Un constat "darwinien" : c'est le problème de la violence interne au groupe humain qui nécessite l'apparition d'interdits culturels ; la prémisse se décompose comme suit :

a. l'espèce humaine ne possède pas (ou plus) d'interdits instinctuels suffisamment forts pour éviter que la violence intraspécifique ne se transforme en auto-destruction généralisée ;

b. il faut trouver et décrire les moyens évolutifs par lesquels l'espèce humaine aux instincts brouillés a jusqu'à présent évité l'auto-destruction.;

3°. Un résultat provenant de l'enquête ethnographique : le sacrifice rituel sanglant d'un animal de remplacement est précisément ce moyen ;

4°. Une théorie du symbole : le sacrifice rituel est la matrice de toute symbolisation et de ce fait, est à l'origine de la culture.

Une tel raisonnement doit permettre d'expliquer ce qui apparaît à Burkert comme le paradoxe du sacrifice rituel : le meurtre est exécuté en vue de renforcer la vie. C'est ce paradoxe qui est rendu effectif au moyen du rituel.

Enfin, dans la perspective de la naturalisation, les rituels humains dérivent d'un comportement animal absolument général, la *relation prédateur / proie* qui est une relation violente par nature. Mais dans le cas du rituel humain, cette relation peut être interprétée dans les deux sens : soit l'homme est en position de prédateur et la proie est animale (cf. *Homo Necans*), soit c'est l'homme qui est en position de proie (cf. *Creation of the Sacred*). Il faut donc envisager les deux côtés de la relation de prédation pour se faire une idée de la notion de rituel.

21. L'homme comme prédateur

Je vais commencer par donner la traduction d'un rite sacrificiel grec tel que Burkert le présente (cela correspond au point n°3 du raisonnement sur le rôle de la ritualisation de la violence, point que j'ai appelé "résultat provenant de l'enquête ethnographique"). Puis j'en viendrai à l'explication que Burkert en donne : le sacrifice sanglant d'un animal de remplacement est un comportement qui dérive de la chasse telle qu'elle se pratique depuis le Paléolithique.

211. Description d'un sacrifice rituel

«Grâce aux descriptions que l'on trouve dans Homère et dans la tragédie, nous pouvons reconstruire à peu près intégralement le cours d'un sacrifice grec ordinaire aux Dieux de l'Olympe. La voie qui mène jusqu'au cur de l'expérience sacrificielle est complexe. Les préparatifs incluent le fait de se baigner et de se revêtir de vêtements propres, de mettre des ornements et des couronnes ; souvent une abstinence sexuelle est requise. Au commencement, une procession, (*pompè*) même si elle est de petite taille, se forme. Les participants à la cérémonie se séparent du monde de tous les jours et se déplacent selon un même rythme, en chantant. L'animal sacrificiel est conduit parmi eux, il est, comme eux, décoré et transformé - ceint de serre-têtes, ses cornes recouvertes d'or. On espère généralement que l'animal suivra la procession de son plein gré ou même volontairement. Des légendes rapportent souvent que des animaux s'offrirent d'eux-mêmes pour le sacrifice, signe clair d'une volonté supérieure qui exige l'assentiment. Le but final est de se

rendre à la pierre sacrificielle, l'autel constitué depuis longtemps et qui va être tâché de sang. Généralement, un feu est déjà allumé à son sommet. Souvent, on utilise une boule d'encens pour imprégner l'atmosphère d'un parfum extraordinaire et il y a de la musique, généralement de la flûte. Une vierge ouvre la route, "transportant un panier" (*kanêphoros*), c'est-à-dire une jeune fille pure portant un panier recouvert. Une cruche d'eau doit être également à portée.

Tout d'abord, en arrivant à l'endroit sacré, les participants forment un cercle ; le panier du sacrifice et la cruche à eau sont portés autour de l'assemblée délimitant ainsi le royaume du sacré du monde profane. Le premier acte communautaire consiste à se laver les mains au commencement de ce qui va se produire. L'animal est aspergé d'eau. "Ebroute-toi" dit Trygaios dans Aristophane, car le mouvement de l'animal est censé signifier un "signe d'acquiescement", un "oui" à l'acte sacrificiel. Le taureau est aspergé de nouveau, de sorte qu'il baisse sa tête. Il devient alors le centre de l'attention. Les participants prennent maintenant dans le panier des grains d'orge (*oulai*) non moulus, le produit agricole le plus ancien. Ils ne sont pas destinés à être moulus ou à faire partie d'une nourriture quelconque : après un bref moment de silence, vient le solennel *euphémien*, suivi par une prière à haute voix - en un certain sens, plus une affirmation de soi qu'une prière - les participants lancent leurs grains sur l'animal sacrificiel, l'autel et le sol. Ils sont en quête d'une autre sorte de nourriture. L'acte qui consiste à projeter quelque chose simultanément et en groupe est un geste agressif, comme de commencer un combat, même si on choisit les projectiles les plus inoffensifs. Assurément, dans des rituels plus anciens, on utilisait des pierres. Caché parmi les graines dans le panier se trouve le couteau qui, maintenant, apparaît au grand jour. Le maître de cette cérémonie qui commence, le *iéreus*, s'approche de l'animal sacrificiel en cachant le couteau, de sorte que l'animal ne puisse pas le voir. Un coup rapide et quelques poils du front sont coupés et jetés à feu. Il s'agit d'un autre acte de commencement (*archestai*), quoique plus sérieux, de même que l'eau et les grains d'orge étaient un commencement. Le sang n'a pas encore été versé et aucune douleur n'a été infligée mais l'inviolabilité de l'animal sacrificiel a été irréversiblement abolie.

Vient maintenant le coup fatal. Les femmes poussent un cri perçant : qu'il s'agisse de peur ou de triomphe ou des deux, la "coutume grecque du cri sacrificiel" marque l'apogée émotionnelle de l'événement, étouffant les râles de l'animal mourant. Le sang qui s'écoule est traité avec une attention toute particulière. Il ne doit pas être renversé sur le sol ; il doit plutôt toucher l'autel, le foyer, ou la borne sacrificielle. Si l'animal est petit, il est soulevé au-dessus de l'autel ; sinon, le sang est recueilli dans un bol et on en asperge la pierre sacrificielle. Cet objet tout particulièrement peut et doit, encore et toujours, ruisseler de sang.

"L'acte" est consommé ; ses conséquences doivent nous retenir. L'animal est dépecé et vidé. Ses organes internes sont maintenant au centre de l'attention, ils s'étendent à la vue de tous, spectacle étrange, bizarre et inquiétant et cependant semblable à ce que l'on trouve chez les hommes, comme on le sait pour avoir vu des soldats blessés. La tradition spécifie particulièrement ce qui doit être fait pour chaque morceau. Tout d'abord, le cur, quelquefois battant encore, est placé sur l'autel. Un voyant est là pour interpréter les lobes du foie. En général, cependant, les *splagna* - terme collectif pour les organes - sont rapidement rôtis sur le feu de l'autel et immédiatement mangés. Ainsi le cercle interne des participants s'assemble pour un repas en commun, transformant l'horreur en plaisir. Seule la bile n'est pas comestible et doit

être jetée. De même, les os ne doivent pas être utilisés pour le repas qui suit, ils sont donc "consacrés" à l'avance. Les os, et tout particulièrement les os de la cuisse (*mèria*) ainsi que la hanche avec la queue (*osphus*) sont placés sur l'autel "en bon ordre". A partir des os, on peut encore voir exactement comment les parties de l'animal vivant s'imbriquaient : sa forme originelle est restaurée et consacrée. Chez Homère, un "commencement", c'est-à-dire une première offrande, consiste à placer des morceaux crus de la chair de chaque membre sur chaque os, indiquant l'intégralité de l'animal mis à mort. Les crânes des taureaux, des béliers ou des chèvres sont préservés dans un lieu sacré et font office de signe permanent de l'acte de consécration. L'écoulement du sang est maintenant remplacé à son tour par des offrandes provenant des planteurs qui versent du vin sur le feu et qui brûlent des gateaux. L'alcool fait monter les flammes et une réalité supérieure semble présente. Ensuite, comme le feu s'éteint, la fête agréable s'achève et la vie de tous les jours reprend son cours. La peau de la victime sacrificielle est généralement vendue au bénéficiaire du sanctuaire pour acheter de nouvelles offrandes votives et de nouvelles victimes ; de cette façon, le culte s'assure de sa propre continuité.»

Homo Necans, pp. 3-7

212. Explication du rituel

Burkert commence toujours par partir d'un comportement animal ou d'un comportement humain dérivant d'un comportement animal pour expliquer la nature et la fonction du rituel.

212. 1. La chasse comme comportement fondamental de la horde

Burkert part de l'idée que l'espèce humaine a passé plus de 90% (Burkert avance le chiffre de 99 à 95 % sans donner les moyens de contrôler ces chiffres) de sa durée d'existence en tant que chasseur-cueilleur à l'époque Paléolithique (le Néolithique et ce qui s'est produit ensuite apparaît, du point de vue de la durée, comme extrêmement limité). De ce fait, le groupe masculin des chasseurs (qu'il appelle le "hunting pack") a été investi de pouvoirs particuliers dans la mesure où il était responsable de la survie matérielle du groupe à la fois pour la quête de la nourriture et la résistance aux agressions. Dans des temps plus reculés encore, Burkert fait également allusion au comportement des primates australopithèques qui tuaient et mangeaient les babouins ainsi que quelquefois leur propre progéniture (*Homo Necans*, p. 74-75).

Burkert se repose sur l'essai de Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche* (1946) qui note des ressemblances frappantes entre les pratiques grecques du sacrifice et les coutumes de chasse et d'élevage des sociétés sibériennes contemporaines. Il relevait aussi des coutumes similaires à l'époque du Paléolithique moyen et citait également l'enterrement des ours pratiqué à l'époque de Néanderthal (bien que cette dernière question soit controversée). Les correspondances entre la chasse et le rite sacrificiel apparaît à la fois dans les rites préparatoires (purification et abstinence) et les rites terminaux (autour des os, des crânes et des peaux). De même, d'un point de vue psychologique, les chasseurs dans les sociétés de chasse encore accessibles à l'enquête ethnologique expriment des sentiments de culpabilité à l'égard de l'animal abattu : le rituel laisse apercevoir cette angoisse devant la destruction de la vie. Burkert en conclut :

«Les sacrifices sanglants prennent la suite des coutumes des chasseurs paléolithiques que la civilisation de la ville et des paysans a adoptées en raison de leur fonction socio-psychologique : dans l'espace réservé au sacré, les instincts de destruction et le désir de tuer ont le champ libre, pour

bâtir ensuite, au sortir de l'épouvante et du remords, un nouvel ordre consacré. L'expérience de la violence trace les limites du droit.»

"Bouzyge et Palladion" dans *Sauvages Origines*, p. 157

212. 2. La nécessité de déplacer l'agressivité du groupe des chasseurs

Comme je l'ai déjà fait remarquer à propos de Konrad Lorenz, c'est précisément parce que les humains ont dépassé les limites marquées par leurs instincts que l'espèce est toujours en proie au danger de l'auto-destruction. Éviter l'auto-destruction passe par une activité de remplacement qui provoque néanmoins une certaine satisfaction psychologique :

«Dans la chasse, l'agressivité intraspécifique se focalise sur l'animal chassé et évite de cette manière de se porter sur un homme. Mais pour que cette agressivité parvienne à son but, les instincts qui limitent cette agressivité - à savoir, les réponses à la sexualité féminine et au comportement des enfants - doivent être bloqués. Dans l'imagination du chasseur et dans les actes mutuels d'encouragement, la bête de proie ne pouvait apparaître comme femme ou comme enfant mais plutôt comme "grosse" et "masculine", même s'il ne s'agissait que d'un lapin. Le fait que le gibier le plus profitable fut les plus gros mammifères - vaches, ours, mammoths - et que les plus gros spécimens - même si ce n'était pas les meilleurs au goût - furent les mâles joua aussi son rôle. L'agressivité du chasseur fut, cependant, modifiée de façon remarquable. Son but n'était pas d'emporter la proie ou de la détruire mais plutôt de s'en emparer et de la faire sienne. Ainsi, d'une certaine manière, la proie "grosse" et "masculine" devenait membre du groupe, *philos* au sens premier du terme. Masculine, grosse, à la fois membre de la famille et destinée à mourir, la proie devient une sorte de père, un père symbolique, un père de substitution. L'acte conscient de tuer est une sorte de parricide.»

Homo Necans, p. 75.

Burkert fait remarquer en note que sur les vases archaïques grecs, on trouve souvent représenté la confrontation entre un prédateur et sa proie : le prédateur (généralement des lions) est habituellement sans sexe tandis que la proie (vache, mouton, chèvre, sanglier) est toujours dépeinte comme masculine. On doit remarquer que, dans le texte cité, il est bien difficile de faire une séparation stricte entre ce qui relève de l'imagination du chasseur (l'aspect masculin de sa proie) et de la réalité (il prend ce qu'il trouve au cours de sa chasse, même s'il préfère un gibier plus gros susceptible de nourrir plus de monde pendant plus longtemps) : le "parricide" a donc d'entrée de jeu une dimension symbolique, et n'est cependant pas forcément le substitut d'une action qui s'est réellement produite (je reviendrai plus bas sur la question du symbolisme).

212. 3. Substitution et identification à la victime sacrificielle

Burkert en vient à la constitution du rituel comme déplacement de l'agressivité vers un animal qui ressemble à l'humain sans lui être identique :

«Il n'est pas facile pour les mâles adultes de coopérer, et c'est particulièrement le cas pour le "singe nu" dont la sexualité s'est développée de manière disproportionnée en vue d'attacher les hommes aux femmes et d'assurer par ce moyen un soutien à la famille. L'agressivité intense ainsi

éveillée a pu être déviée vers le service à rendre à la communauté, comme l'a décrit Konrad Lorenz (*Das sogenannte Böse*, pp. 251-318), car c'est précisément la manifestation collective d'une agression dirigée vers ceux qui sont à l'extérieur du groupe qui crée le sentiment d'une communauté interpersonnelle intense. Le *Männerbund* devient un groupe fermé de conspirateurs par le moyen d'un potentiel explosif d'agressivité stocké de façon interne. Cette agressivité était libérée au cours de la chasse, dangereuse et sanglante. Les effets internes et externes de l'agressivité renforçaient mutuellement les chances de succès. La communauté se définissait par la participation à l'activité sanglante des hommes. Le chasseur primitif soumit bientôt le monde.

Parce que l'activité du chasseur était renforcée par un comportement visant originellement un partenaire humain - c'est-à-dire par le biais de l'agressivité intraspécifique - la relation, biologiquement implémentée, à une proie animale fut remplacée par quelque chose d'étrange : la proie animale devint un adversaire quasi-humain, dont on fit l'expérience en tant qu'humain et qui était traitée en tant que telle. La chasse se concentra sur les grands mammifères qui ressemblaient trait pour trait aux humains dans la structure de leur corps et dans leur mouvement, leurs yeux et leurs "visages", leur souffle et leur voix, dans la fuite et la peur, dans l'attaque et la rage. [] Plus que tout, la similitude avec l'homme devait être reconnue dans l'acte de tuer et de massacrer : la chair était comme de la chair, les os étaient comme des os, le phallus comme un phallus, le cur comme un cur et, le plus important, le sang chaud qui s'écoule était identique. La ressemblance de l'animal avec l'homme pouvait sans doute se ressentir de la manière la plus claire quand il mourrait. C'est ainsi que la proie se transforma en victime sacrificielle. De nombreux observateurs ont rapporté le lien quasi-fraternel qui unissait les chasseurs et leur gibier et l'aspect interchangeable de l'homme et de l'animal au moment du sacrifice est un thème récurrent dans les mythologies de nombreuses cultures, outre la culture grecque.

Dans le choc causé par la vue du sang qui coule, nous faisons à l'évidence l'expérience d'un reste d'inhibition biologique liée à la préservation de la vie. Mais c'est précisément ce qui doit être dépassé, car les hommes au moins ne peuvent pas se permettre de "ne pas voir" de sang et ils furent éduqués dans ce sens. Les sentiments de peur et de culpabilité suivent nécessairement l'acte consistant à outrepasser ses inhibitions ; et cependant, la tradition humaine, sous la forme de la religion, ne vise à l'évidence pas à faire disparaître ou à apaiser ces tensions. Au contraire, elles sont intentionnellement mises en relief. La paix doit régner à l'intérieur du groupe car ce qui est exigé à l'extérieur est illégal à l'intérieur.»

Homo Necans, p. 20-21

Je ne cache pas que ce texte est difficile à interpréter parce qu'il mélange les genres de discours et qu'il change sans transition de perspective. Mais c'est peut-être la loi du genre, celle de la reconstruction historique à la fois imaginaire et naturalisante telle qu'elle a pu être pratiquée au moins depuis Rousseau et il faut seulement aborder ce genre avec une certaine circonspection, en se rappelant l'avertissement que Rousseau formulait lui-même dans le *Discours sur l'inégalité* à propos de ses propres scénarios : «Je parle après toutes les histoires», c'est-à-dire après tous les faits historiques avérés. Dans le texte de Burkert, la référence au "singe nu" est une allusion au titre du livre de D. Morris, *The Naked Ape: a Zoologist's Study of the Human Animal*, New York, 1967.

Du point de vue stylistique tout d'abord, le texte de Burkert oscille sans avertissement entre la description de conditions anthropologiques générales (référence au "singe nu", à une sexualité hors norme et aux effets supposés

de l'agressivité) et le récit évocateur pur et simple («Cette agressivité était libérée au cours de la chasse, dangereuse et sanglante» ou encore «Le chasseur primitif soumit bientôt le monde»).

Trois points peuvent être soulignés ensuite concernant le contenu du texte proprement dit.

Premièrement, il met l'accent sur le rapport entre agressivité interne et agressivité externe mais deux points semblent problématiques : d'une part, il laisse dans l'ombre le fait que la confusion entre agressivité externe et agressivité interne s'opère sur le terrain de la sexualité et plus précisément sur le terrain de la compétition des mâles ; d'autre part, le texte passe sans transition de considérations sur le couple à des considérations sur le groupe sans que soit explicitée la nature de cette relation de couple (les relations d'alliance sexuelle chez les singes ne sont pas construites sur le modèle du couple) et sans que l'on sache précisément si c'est bien la compétition sexuelle entre mâles qui rend nécessaire la réorientation de l'agressivité vers l'extérieur, à la façon dont Freud peut en parler pour le cas de l'espèce humaine à la fin de *Totem et Tabo*. Mais Burkert revient ultérieurement dans *Homo Necans* sur la question de l'agressivité et de la sexualité :

«La chasse est, évidemment, en partie rendue possible par les pulsions agressives dont la fonction originelle était les combats pour la possession des femelles.»

Homo Necans, p. 59

Deuxièmement, le texte, pour justifier la fonction cathartique du sacrifice rituel, insiste sur deux traits caractéristiques : la substitution et l'identification. Pour ce qui est de la substitution, Burkert insiste sur l'identification du prédateur à sa proie en vue de montrer qu'une violence exercée sur un animal peut avantageusement se substituer à une violence exercée sur un autre homme. Pour ce qui est de l'identification, Burkert suppose que c'est au moment de la mort que la ressemblance entre l'homme et l'animal se trouve être la plus forte. Se trouve ainsi justifié l'acte de mise à mort propre au sacrifice : il s'agirait dans le sacrifice de se tenir au plus près de la ressemblance, en vue de rendre possible la substitution entre l'autre homme et l'animal. Burkert mentionne, en passant et sans se livrer à une discussion approfondie, la thèse de Girard sur le mécanisme victimaire.

Troisièmement, du point de vue de la psychologie sous-jacente à l'acte sacrificiel, Burkert insiste sur la culpabilité comme ciment du sentiment d'appartenance collective. L'acte considéré comme criminel dans la communauté doit être commis à l'extérieur de celle-ci et le sentiment de culpabilité qui en découle chez les individus est un effet en retour de la substitution et de la mimesis : l'individu pourrait confondre ce qui se fait à l'extérieur et ce qui ne doit pas se faire à l'intérieur. Mais Burkert ne tire pas parti de ce schéma pour remarquer, comme Freud l'avait fait, qu'il peut y avoir alors chez l'individu une dissociation entre le destin de l'affect et celui de la représentation qui lui a été associée puisque ce que l'individu ne peut pas éliminer en rentrant dans sa communauté, c'est l'affect (la culpabilité) alors qu'il est instamment prié d'oublier la représentation qui lui est associée (le meurtre de l'autre homme).

213. Emergence de la culture

Il est possible de passer du groupe constitué dans l'acte rituel à la société en général parce que Burkert (et avec lui tous ceux qui placent l'acte rituel au cur même de la possibilité d'une société) fait l'hypothèse que *la communauté sacrificielle est un modèle de la société (Homo Necans, p. 37)*, autrement dit, une *forme élémentaire de la vie sociale* dont les autres institutions communautaires constituent le déploiement : c'est à cette occasion que les rôles hiérarchiques des groupes et des individus y sont définis. Il est malheureusement très regrettable que ce principe, d'une aussi grande importance pour la théorie de la culture qu'il défend, ne soit mentionné qu'en passant et sans qu'il soit en rien thématiquement pour lui-même : il me semble qu'il y a là une grave lacune dans toute théorie

"culturaliste" du sacrifice rituel. C'est en tous cas en se fondant sur ce passage de l'acte rituel aux rapports sociaux en général qu'il devient possible d'analyser un certain nombre d'activités sociales comme des *transferts seconds* à partir du *transfert premier* de l'agressivité de la horde qu'est l'acte rituel du sacrifice animal.

Il faut noter cependant que Burkert ne limite pas à la seule agressivité du groupe des hommes la force nécessaire aux transferts vers d'autres activités : il mentionne en particulier dans un chapitre à part la force de l'instinct sexuel sans qu'on sache toujours clairement le lien que l'agressivité entretient avec la sexualité, comme je l'ai déjà fait remarquer au § précédent.

213. 1. Transferts culturels

Burkert donne plusieurs exemples d'activités qui sont des formes ritualisées de violence servant à canaliser l'agressivité du groupe des hommes :

- *la guerre* : L'agressivité du groupe des mâles est de nouveau dirigée vers les hommes mais vers d'autres hommes, ceux qui n'appartiennent pas au groupe et rend possible l'intégration des jeunes à la communauté des mâles (c'est presque un rite de passage) :

«Dans le monde antique, la chasse, le sacrifice et la guerre sont symboliquement interchangeables.» (*Homo Necans*, p. 47).

En Grèce, sur les bas reliefs des tombes, les jeunes apparaissent indifféremment comme chasseurs, athlètes ou guerriers. De même, une expédition militaire commençait et finissait toujours par un sacrifice (un monument) et l'enterrement des victimes, y compris des ennemis, était une nécessité absolue.

- *l'enterrement* : c'est aussi un acte ritualisé et ce, depuis la chasse du paléolithique. Le rituel le plus largement répandu est le repas funéraire en l'honneur du mort. Sacrifier une victime au moment de l'enterrement donne une certaine maîtrise sur la mort, surtout qu'elle peut être réitérée : c'est ce qui permet de renforcer le lien de la communauté. Burkert remarque un double jeu possible entre l'animal sacrifié et le mort :

«La ritualisation du comportement de chasse rendit possible un double transfert : le mort pouvait prendre la place de la bête de proie - un substitut plus sérieux que ce qu'il remplace mais, dans la fête qui suivait, la place du mort pouvait être prise à son tour par l'animal sacrificiel.»

Homo Necans, p. 50

- *les rites de passage* : l'accueil d'une nouvelle génération au sein du groupe des hommes exige que soient passées avec succès un certain nombre d'épreuves. On trouve des représentations d'hommes léopards (le léopard est décrit par Burkert comme l'"ennemi originaire" de l'espèce humaine) dès Çatal Hüyük et les centaures et satyres grecs postérieurs leur ressemblent : les transformations de jeunes hommes en animaux sauvages pendant une période qui peut s'étendre sur plusieurs années font partie de rites de passage pour devenir membre de sociétés plus ou moins secrètes, comme celle liée au sacrifice nocturne à Zeus Lykaios en Arcadie pendant lequel on ingère les entrailles d'animaux mélangées à celles d'un homme ; celui qui croit avoir mangé de l'homme se transforme

alors en "loup" , déchire ses habits, traverse un lac à la nage et doit vivre isolé pendant huit ans :

«La métamorphose en loup, telle qu'elle est décrite par Euanthes, peut facilement être interprétée comme rituel d'initiation car déchirer ses habits et traverser un lac à la nage sont clairement des rites de passage.»

Homo Necans, p. 86

- les *contrats* : Burkert remarque que tout acte contractuel doit être précédé d'un sacrifice rituel basé sur l'acte de dépecer (couper des gâteaux ou des pains) ; Burkert en conclut :

«Les contrats sont scellés avec des libations de vin et les mariages sont célébrés en découpant un gâteau ou du pain. Couper ou casser doit encore précéder l'acte de manger, tout comme l'abattage précède l'acte d'ingérer la viande. Le symbolisme s'en détacherait facilement s'il n'y avait pas une contreforce pour le ramener à l'effrayante réalité [du sacrifice rituel]».

(*Homo Necans*, p. 45).

On déduit du dernier cas qu'il y a comme une démarche généalogique dans le fait de manger de la viande une fois entré dans l'ère néolithique : cela implique de revenir à l'étape la plus archaïque dans l'histoire de la culture, celle de la chasse paléolithique et du sacrifice animal sanglant. On voit aussi comment fonctionne ici la théorie du symbolisme : on ne reviendrait pas à l'étape la plus archaïque dans l'histoire de la culture si le symbolisme pouvait se détacher complètement de son origine première parce que, psychologiquement, l'origine en question implique l'horreur de l'épreuve de la mort, dont on chercherait plutôt à éviter le souvenir. Si l'on y revient, c'est donc parce que le symbolisme n'a pas d'existence autonome et qu'il doit conserver les traces de son origine réelle pour conserver le pouvoir de la signifier.

213. 2. Evolution temporelle de la culture

La notion de temps culturel devient pensable à partir de la notion de transfert culturel même si Burkert ne cherche pas à délimiter clairement les étapes de l'évolution culturelle; la seule chose sur laquelle il insiste est que le sacrifice rituel reste pratiqué bien après que les sociétés humaines eurent quitté le mode de production de la chasse. Burkert rappelle que le sacrifice a continué à l'époque néolithique et a été pratiqué à cette époque sur du bétail domestiqué. Comme l'ont montré les recherches archéologiques à Çatal Hüyük (cité dans *Homo Necans* p 44), on peut y suivre stratigraphiquement la disparition progressive du bétail sauvage et son remplacement par du bétail domestique qui devait être retiré de la vie de tous les jours et placé à l'écart (et devenait de ce fait sacré). De plus, il fallait se séparer d'une possession (l'animal sacrificiel) et non d'un animal capturé, ce qui devait entraîner d'autres ressorts psychologiques, tels que la renonciation et la gratification idéale. De même pour les grains utilisés dans les sacrifices, dont il fallait se séparer au lieu qu'ils soient consommés immédiatement (l'agriculture elle-même est liée à cette prévoyance et il y a donc, comme le soulignait déjà Hocart dans *Social Origins* - 1954 et a été confirmé depuis par Cauvin dans *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture* - 1997, une origine religieuse à la pratique de l'agriculture).

La découverte de statuettes dites "de Vénus" datant du passage du paléolithique au néolithique marque cette continuité entre les deux âges. A Çatal Hüyük, une grande déesse est représentée jambes écartées, donnant naissance aux animaux qui sont chassés et sacrifiés et entourée du groupe des chasseurs habillés de peaux de léopards : elle apparaît comme la reine de la chasse, du sacrifice et des proies. Ces représentations sont les ancêtres

d'Artemis, ainsi que d'Aphrodite, d'Istar et de Vénus.

22. L'homme comme proie

Il nous faut maintenant envisager l'autre rapport de la relation prédateur-proie, celle qui fait de l'homme une proie. Pour éviter l'anéantissement total, l'homme en position de proie doit se résoudre à opérer un sacrifice d'une partie de lui-même ou d'un objet qui lui est cher :

«Dédier un objet de valeur, ce qui est une pratique commune à tous les sanctuaires de l'ancien comme du nouveau monde, peut être interprété comme un substitut à l'acte de dédier le moi lui-même, *pars pro toto*. Une partie doit être sacrifiée pour sauver le tout.»

Creation of the Sacred, p. 36

221. Description d'un sacrifice rituel

L'exemple que je vais décrire se trouve au chapitre 2 de *Creation of the Sacred* : il s'agit du sacrifice des doigts. Pausanias rapporte qu'à Megalopolis en Arcadie, il y avait un sanctuaire des Furies (*Maniai*) dans lequel se trouvait un petit monticule appelé le Monument du Doigt (*Daktylou Mnema*) sur lequel se trouvait un doigt de pierre. La légende rapporte qu'Oreste, après avoir tué sa mère, avait été conduit là par les Furies jusqu'à ce qu'il s'arrache un doigt. Une fois l'acte accompli, les Furies, de noires qu'elles étaient, devinrent blanches et Oreste pratiqua immédiatement deux sortes de sacrifice, l'un pour les Furies noires, l'autre pour les Furies blanches. On retrouve la pratique du sacrifice de doigts dans des temps et des lieux les plus divers : dans les récits médiévaux de l'Odyssée ; dans les Friendly Islands, où, selon Frazer, la coutume était de se couper un doigt ou une phalange pour tenter de faire recouvrer la santé à un proche ; dans les récits de voyage du Capitaine Cook à propos des coutumes des bushmen d'Afrique du Sud, de même dans la tribu américaine des Pieds Noirs ; en Inde, avant l'arrivée des Anglais qui interdirent ce genre de pratique et qui continua sur un mode symbolique avec des doigts faits de pâte à pain ou encore des desseins des grottes paléolithiques des Pyrénées ou certains sites néolithiques d'Irak. Cette pratique remonte donc à au moins 20 000 ans et s'effectue encore de nos jours.

222. Explication du rituel

Burkert ne mentionne pas du tout la possibilité d'une diffusion du rituel à travers le temps et l'espace à partir d'une source unique, comme l'aurait fait Hocart et comme on aurait pu le supposer à la lumière de sa théorie du symbolisme puisque ce qui est symbolique doit être d'abord symbole d'un acte réel : il mentionne seulement une origine animale de ce comportement (cette explication n'est d'ailleurs pas contradictoire avec une théorie diffusionniste à la Hocart). Certaines araignées peuvent perdre une patte et échapper à un prédateur, de même les lézards dont le bout de la queue peut se détacher, ce qui implique, dans ce dernier cas, l'implémentation génétique dudit comportement. Dans le cas de l'espèce humaine, Burkert avance l'idée d'une "scène originelle" : un groupe d'hommes entouré de prédateurs qui ne doit son salut qu'à la perte de l'un des siens. Burkert en conclut :

«Les programmes de comportement de l'homme et de l'animal sont si proches qu'ils peuvent être décrits avec les mêmes mots, "sacrifice partiel en vue d'assurer la survie dans une situation de poursuite, de menace ou d'anxiété" - bref, avec le principe de la *pars pro toto*, la partie pour le tout.»

Creation of the Sacred, p. 41

Mais Burkert remarque bien qu'il ne s'agit que d'analogies et non d'homologies. Dans le cas de l'espèce humaine, le principe du *pars pro toto* relève d'un calcul rationnel et il a ceci de particulier d'être à la fois hautement rationnel et hautement émotionnel. Burkert opère deux dérivations capitales à partir du principe du *pars pro toto*.

Premièrement, il soutient que l'idée de *bouc émissaire* dérive de la configuration sacrificielle du *pars pro toto* : le sentiment de culpabilité qui s'abat sur ceux qui ont réchappé au sacrifice exige que la victime, c'est-à-dire la partie dont on s'est séparé, soit considérée comme coupable, impure ou souillée. Burkert renvoie à Girard à la note 68 p. 53 de *Creation of the Sacred* dans laquelle il reconnaît, plus que dans *Homo Necans*, l'originalité de son travail tout en mettant plus l'accent sur l'angoisse et la culpabilité que sur la compétition et le désir mimétique. Deuxièmement, Burkert tente de dériver la notion de rituel sanglant lié depuis le Paléolithique à la chasse à un rite propriétaire en essayant de montrer que la position de l'homme comme prédateur peut être englobée dans une relation plus générale où il peut tout autant être interprété comme proie :

«Dans la pratique de la chasse, à une étape beaucoup plus archaïque de la civilisation, le gibier pourchassé pouvait passer pour un cadeau accordé aux hommes par des pouvoirs surnaturels, un Maître ou une Maîtresse des Animaux qui, bien sûr, demandait des cadeaux en retour ; contrarié, le maître ou la maîtresse pouvait récuser leurs cadeaux et une catastrophe s'en suivait.»

Creation of the Sacred, p. 142

Burkert ne revient pas sur cette idée, qui change pourtant grandement la signification qu'il donne à la chasse et aux comportements humains issus du Paléolithique. On peut essayer d'analyser les deux types de ritualisation de la violence et les conséquences que cela peut avoir sur une théorie de la culture et sur la définition du sens.

23. L'évolution de la pensée de Burkert concernant la ritualisation de la violence

L'interprétation que Burkert donne du sacrifice rituel est dominée par l'idée de "mettre à la place de" : il reprend de ce point de vue la caractérisation traditionnelle du signe comme le "quelque chose qui se met à la place d'autre chose" ("*aliquid stat pro aliquo*"). Mais l'idée de "mettre à la place de" n'est pas interprétée de la même manière selon qu'il l'envisage comme *pars totalis* (dans *Homo Necans*) où l'homme-prédateur tend à s'identifier à la victime ou comme *pars pro toto* (dans *Creation of the Sacred*) où l'homme-proie tend à se distinguer de la victime même quand il est lui-même la victime dont il sacrifie une partie pour conserver intact le reste. Il y a là comme un infléchissement de la pensée de Burkert que l'on peut peut-être concevoir sur le mode d'une évolution qui va d'une interprétation métaphorique du sacrifice rituel (*pars totalis*) à une interprétation métonymique (*pars pro toto*).

23. 1. Interprétation "pars totalis"

Dans l'interprétation "pars totalis" du sacrifice rituel, la mise à mort est expliquée en termes de pulsions *naturelles* qui émanent de l'individu, au premier rang desquelles se trouve l'agressivité comme comportement biologiquement fixé dans la phylogénèse. La mort jouerait alors un rôle dans la transformation d'une entité (un animal) en signe (un animal humanisé) qui se mettrait à la place d'une autre entité (un autre homme), c'est-à-dire que la mort rendrait possible la constitution d'un signe comme superposition d'entités différentes en vue d'éviter le massacre généralisé des hommes entre eux, c'est-à-dire en vue de rediriger la violence vers des substituts en rendant possible des déplacements. La relation sémiotique peut se décrire alors de la façon suivante : une entité (un animal) devient signe quand s'opère sur elle une stabilisation du déplacement pour des raisons psychologiques

(pas n'importe quel animal : le "gros" gibier que l'on abat à la chasse et qui est valorisé parce qu'il permet l'identification au père).

23. 2. Interprétation "pars pro toto"

Dans l'interprétation "pars pro toto", ce n'est pas une identification et une superposition d'entités qui est requise puisque ce qui acquiert le statut de signe, c'est la partie que l'on détache de soi et qui acquiert de ce fait le statut d'objet séparé (un doigt par exemple). Il y a donc, au contraire de la relation "pars totalis", atténuation de l'identification (je ne m'identifie pas à mon doigt même si c'est bien le mien) et atténuation de la superposition (l'objet n'est pas en lui-même lui et un autre - homme et animal - il possède une *valeur*, c'est-à-dire qu'il fait déjà partie d'une structure).

On peut se demander si les deux interprétations sont mutuellement exclusives ou si au contraire, il n'y a pas là deux étapes *successives* de la constitution de la relation sémiotique puisque cette atténuation de l'identification et de la superposition correspondent à la théorie du symbole comme atténuation de l'acte réel et constitution d'une entité purement abstraite, théorie que partage Burkert avec la tradition classique. Venons-en maintenant à l'exposition de cette théorie du symbolisme.

24. La théorie du symbolisme chez Burkert

La théorie à laquelle se tient ouvertement Burkert quant à la notion de symbolisme est la théorie très classique selon laquelle le symbole est un substitut qui vient remplacer une action réelle. Je vais tout d'abord l'exposer avant de souligner un certain nombre de traits mentionnés par Burkert qui, en marge de cette conception classique, impliquent un certain infléchissement de la théorie.

24. 1. Le symbole comme substitut

Par substitut, j'entends qu'une chose est remplacée par son signe. Je reprends à Burkert deux exemples : les Romains ne conservent plus dans un endroit séparé les crânes des ancêtres, comme c'était le cas à l'époque néolithique, mais seulement leurs masques funéraires (cf. *Homo Necans*, p. 52), les Indiens ne se coupent plus de doigts ou de phallanges après l'interdiction d'une telle pratique par les colons britanniques mais font des offrandes votives de doigts en pâte à pain (*Creation of the Sacred*, p. 40). On a vu plus haut que, malgré le fait que, psychologiquement, l'homme pourrait vouloir oublier le sacrifice sanglant et l'horreur qu'il provoque, le symbole, de par le fait même qu'il soit symbole de la chose, y fait retour : même au temps de l'agriculture, l'acte de couper renvoie au sacrifice sanglant de l'époque paléolithique (*Creation of the Sacred*, p. 45).

La théorie du symbole telle que Burkert la présente est une conception naturalisante qui remplace la notion même de symbole dans le cours de la nature en en faisant l'un de aspects du comportement animal ritualisé :

«Le rituel est un schéma d'action dévié en vue de servir à la communication, ce qui veut dire que les termes expressifs sont susceptibles de substitution, c'est-à-dire de symbolisation - ce qui se produit même dans le monde des insectes, quand un mâle plein de ressources offre à sa fiancée un ballon blanc ou un voile plutôt qu'un cadeau de mariage comestible. Toute communication est symbolique dans la mesure où elle n'utilise pas de l'objet réel qu'elle veut communiquer mais y substitue un signe qui est familier et qui, de ce fait, est compris par celui à qui il s'adresse. L'objet qui sert de signe est substituable. Si celui qui l'envoie et celui qui le reçoit sont suffisamment familiers l'un avec l'autre, l'ensemble des signes peut être grandement

réduit. D'un autre côté, quand il y a une concurrence entre différentes communications, le signe est exagéré et renforcé. Les signes de substitution ainsi utilisés - qu'ils consistent en objets naturels ou artificiels, en images, en cris ou en mots - peuvent être appelés *symboles* au sens plein du terme. Ils ne sont pas choisis arbitrairement mais sont pris dans une tradition continue ; ils ne sont ni indépendants ni évidents par soi mais sont liés au système dans lequel ils fonctionnent. Leur richesse de signification coïncide avec les effets complexes qu'ils produisent dans des actions prédéterminées.»

Homo Necans, p. 41

Le symbole ne se détache jamais complètement de ce dont il est le symbole, c'est-à-dire de la réalité à laquelle il renvoie de façon détournée, à moins de sombrer dans le *symbolisme*, terme péjoratif sous la plume de Burkert (cf. par exemple *Creation of the Sacred*, p. 34 et 40 où Burkert rappelle l'histoire rapportée par l'un de ses collègues qui, lors d'un voyage en bateau et pendant une tempête, a vu un homme jeter des billets de banque à la mer et non pas essayer de se débarrasser de la cargaison pour alléger le bateau) : le calcul rationnel du sacrifice selon le principe de la "pars pro toto" est donc dépassé dans le cas du symbolisme parce que la relation du symbole à la chose est rompue, au moins pour celui qui observe ce lien de l'extérieur (mais c'est sûrement l'un des problèmes les plus difficiles du symbolisme que Burkert ne thématise pas en propre : pour celui qui vit la relation symbolique de l'intérieur, le symbolisme est omniprésent alors qu'il est totalement inexistant pour les autres, au moins de façon intuitive, et que ce n'est que dans l'après-coup que l'on reconnaît ses effets).

24. 2. Le symbole comme constituant

Il y a, dans les travaux de Burkert, une autre conception du symbole qui se fait jour bien qu'elle ne soit pas thématisée en propre, dans laquelle le symbole n'est pas seulement la mémoire passive d'un acte ou d'une chose mais possède bien un rôle actif, *le symbole étant plus important que ce qu'il remplace*. J'ai déjà cité le texte dans lequel Burkert fait remarquer à propos de la ritualisation de l'enterrement :

«La ritualisation du comportement de chasse rendit possible un double transfert : le mort pouvait prendre la place de la bête de proie - un substitut plus sérieux que ce qu'il remplace mais, dans la fête qui suivait, la place du mort pouvait être prise à son tour par l'animal sacrificiel.»

Homo Necans, p. 50

Si le mort est à la fois un substitut et plus important que la bête de proie qu'il remplace, c'est que le symbole n'a pas seulement un rôle passif d'enregistrement mais a bien une autonomie par rapport à ce qu'il symbolise. D'où lui vient cette importance ? Burkert ne répond pas directement à cette question puisqu'il s'en tient ouvertement à la théorie classique mais on trouve un élément de réponse dans la description qu'il fait d'un autre rituel, celui qu'observaient les Grecs lors de la cérémonie commémorant la victoire de Platées sur les Perses en 479 et que Plutarque qui fut sans doute un témoin oculaire, a décrite. Le sacrifice rituel suit exactement les mêmes étapes que celui décrit bien auparavant dans Homère quand Achille participe aux funérailles de Patrocle. La prééminence du symbole sur ce qui est symbolisé ne verse donc pas toujours dans le symbolisme au sens péjoratif du terme, du moins *quand le symbole s'inscrit lui-même dans une tradition au sein de laquelle l'événement peut se ranger* :

«Le rituel célébrant la défaite des Perses n'est donc pas une création liée à l'événement historique mais plutôt une forme traditionnelle assimilant