

La finitude consumée.  
Le sacrifice dans l'Inde ancienne,  
de l'orgiasme à l'ascèse

*François Gauthier\**

On dit souvent du sacrifice qu'il est le « rite religieux par excellence ». Les interprétations classiques, tout en stipulant l'importance de l'offrande (soit l'acte du don), insistent sur certaines dimensions de l'acte sacrificiel, comme une communication avec une sphère divine plus ou moins autonome, par exemple. Le sacrifice apparaît alors comme une sorte de communication avec une sphère « autre », que ce soit une hypostase de la société elle-même (Hubert et Mauss), ou par un transfert de pouvoir magique (Van der Leeuw)<sup>1</sup>. Une forme quelconque de violence ou de destruction, cependant, n'est pas unanimement perçue comme essentielle à l'accomplissement du sacrifice. Nous devons tout d'abord clarifier ces points théoriques.

Il n'est certes pas question de proposer ici une nouvelle définition générale du sacrifice, mais plutôt de tenter d'apercevoir comment se développe la cohérence, ou la logique interne si l'on veut, des différents aspects d'un système sacrificiel. Le cas de l'Inde ancienne et classique, dont il sera question ici, est d'un intérêt tout particulier pour ce genre d'analyse. L'évolution du rituel sacrificiel est un des piliers de l'évolution de la pratique et de la pensée religieuse en Inde. En effet, une majorité d'indianistes s'accordent pour y voir le déploiement d'une religion essentiellement ritualiste, au sein de laquelle le rite sacrificiel

---

\* François Gauthier termine une maîtrise en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

<sup>1</sup> On trouve un survol de ces différentes théorisations dans HENNINGER (1987). Le point de vue de l'article est qu'un abandon est nécessaire pour qu'il y ait sacrifice et que le receveur de l'offrande (*gift*) soit un être doté de « pouvoir surnaturel », tandis qu'une forme de destruction n'est pas obligatoire : « It is doubtful, however, whether destruction can be regarded as an essential element of any and every sacrificial rite. » (p. 547)

occupe une fonction déterminante<sup>2</sup>. La spécificité du sacrifice en Inde — et la raison qui nous pousse à vouloir en traiter — est redevable au large spectre qu'occupe l'objet, du rituel sanglant jusqu'à l'ascèse yoguïque : il s'agit là d'extrêmes qu'il ne paraît pas évident d'unifier au premier abord. De plus, le rituel sacrificiel est circonscrit par une abondance textuelle remarquablement explicite dans sa codification. On y constate qu'un même terme regroupe l'ensemble de ces réalités à travers l'histoire : *yajña*, en sanskrit, traduit unanimement en Occident par « sacrifice ».

D'où la question suivante, poursuivie par cet article : qu'est-ce qui, dans le mécanisme du sacrifice, assure l'unité de toutes ces formes ? Le génie indien, discriminant s'il en est, y pressent une continuité : est-ce là une aberration de langage ou n'y aurait-il pas, au contraire, un mécanisme symbolique — dont il serait possible d'esquisser quelques traits — à l'œuvre derrière cette unité *a priori* philologique ?

Le modèle qui sera appliqué ici, inspiré de la pensée de Georges Bataille sur la religion, se fonde tout d'abord sur la reconnaissance d'une forme de violence dans tout acte dit « sacrificiel ». Fondant l'unité du spectre rituel, cette perspective devrait aussi permettre de saisir quelques différences fondamentales entre les types de sacrifices et d'en articuler les expressions. Tout en acquiesçant à l'opportunité d'une approche généraliste dans l'analyse et la compréhension des phénomènes religieux, il ne faut pas non plus prétendre à l'exhaustivité, ni occulter l'importance des questions plus spécifiques. On doit espérer le dialogue entre les différents regards, et la conviction qui anime ces pages est celle que le modèle suivant, par ailleurs d'une heureuse fécondité lorsque appliqué au phénomène des déplacements du sacré à l'époque contemporaine<sup>3</sup>, est tout aussi porteur de sens lorsque projeté sur des objets plus « classiques » en sciences des religions.

---

<sup>2</sup> Voir entre autre LÉVI (1899) et BIARDEAU (1996) sur l'importance et l'évolution de la doctrine du sacrifice.

<sup>3</sup> L'auteur de ces lignes prépare actuellement un mémoire de maîtrise en sciences des religions sur le sujet des « technoritualités » contemporaines, phénomènes où figurent les *raves*, notamment. Il est également coresponsable de l'organisation du colloque *Technoritualités* (69<sup>e</sup> congrès de l'ACFAS, 14 et 15 mai 2001), ainsi que du numéro 24 (automne 2001) de *Religiologiques*, dans lesquels ces perspectives seront développées.

### Le sacrifice explicite

Pour un sociologue comme Georges Bataille, peu connu des indianistes, le sacrifice est un mécanisme que la religion met en œuvre afin de transgresser les interdits qui cernent l'ordre social profane en vue d'accéder à l'*excès*, soit au chaos et à la démesure qui caractérisent chez lui la catégorie du sacré<sup>4</sup>. Cet excès est à la fois source de vie et de périls. La religion, elle, a pour fonction de mettre en œuvre des formes rituelles qui permettent d'accéder au sacré et d'en refermer ensuite la brèche<sup>5</sup>. Dans cette optique, les formes les plus violentes du sacrifice sont celles qui donnent avec le plus d'éclat sur cette ouverture, permettant de « générer » ainsi une énergie religieuse plus intense. Les sacrifices où il y a mise à mort doivent incidemment être les plus solennels, les plus régis, puisque le danger de contamination y est proportionnellement plus grand. En revanche, plus le rite sera excessif, plus le passage à la marge du sacré sera hasardeux, et plus les bienfaits du sacrifice seront importants.

C'est en ce sens que le sacrifice sanglant, ou encore, de façon plus générale, tout sacrifice tenu pour receler un potentiel particulièrement grand dans une culture donnée, a le potentiel de révéler un ensemble de données méritant d'être considérées en première analyse. Vraisemblablement, ces rites ont le pouvoir de nous démontrer explicitement ce qui se cache dans l'efficacité symbolique de tout sacrifice. La perspective adoptée est donc contraire à une analyse évolutionniste en quête d'une « origine » au sacrifice<sup>6</sup> : c'est par le complexe et l'explicite que l'on expliquera le simple et le symbolique.

---

<sup>4</sup> Cette théorisation de la religion, et du sacrifice en particulier, est disséminée dans toute l'œuvre théorique de Georges BATAILLE. On référera tout particulièrement à *La part maudite* (1949), *L'érotisme* (1957) et *Théorie de la religion* (1973).

<sup>5</sup> Cette fonction administrative de la religion n'est pas sans rappeler la pensée d'un M. Mauss, par ailleurs.

<sup>6</sup> Ce qui est le cas, entre autres, de René GIRARD (1972), qui postule un acte premier de violence, une sorte de meurtre primordial, à l'origine du rituel sacrificiel interprété avant tout comme un mécanisme de gestion de la violence intestine d'un groupe. Si Girard, comme nous, juge la violence essentielle au sacrifice, la définition qu'il en donne est trop vague, puisque, d'une part, son analyse se concentre surtout sur la mise à mort, tout en clamant d'autre part l'identité de la violence et du sacré. Il n'est peut-être pas nécessaire d'insister plus sur ce modèle, sauf pour spécifier que nous entendons par violence non pas

Contrairement à Hubert et Mauss (Mauss, 1968), dont la théorisation sur le sacrifice était développée en partie sur le modèle indien, Bataille ne procède pas, pour sa part, en grande connaissance de cause de la réalité et de la mythologie indiennes. On sait toutefois que les ouvrages de Mauss sur le don et le texte de Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, comptent parmi les inspirations du philosophe et sociologue français (voir Bataille, 1973, p. 157) ; il ne faudrait donc pas s'étonner de la compatibilité de son modèle avec le système indien. En revanche, les écrits de Bataille sur le sacrifice demeurent épars, et sa pensée ne fut jamais employée avec rigueur dans un cadre comme le nôtre. En ce qui nous concerne, si certains éléments de sa théorie de la religion nous paraissent essentiels, il y a toute une ontologie — voire une métaphysique — chez Bataille, dans laquelle il est préférable de ne pas s'engager. Adhérant donc à une certaine conception bataillienne du sacré transgressif<sup>7</sup> et de la religion comme mise en œuvre des conditions de possibilité de cet accès au sens, ce sera notre travail de présenter une première analyse qui sera à l'affût des rites les plus explicites et considérés par la théologie comme étant les plus efficaces, voire les plus dangereux — pour ne pas dire, les plus *violents*.

### La violence dans le sacrifice

Un des principaux obstacles à une théorisation sur un vaste ensemble de structures rituelles sacrificielles est sans conteste la question de la violence. Celle-ci est souvent réduite à une mise à mort. La violence sacrificielle ne devient alors manifeste que dans le cas du sacrifice sanglant. Or, en Inde, le sacrifice animal, attesté abondamment dans la littérature védique (*Rig Veda*, *Brâhmanas*, *Çrauta-sûtras*, par exemple) a rapidement fait place aux sacrifices non-charnels (Gonda, 1962, p. 178). L'utilité limitée d'une définition stricte de la violence comme mise à mort compromet donc inutilement notre compréhension du sacrifice. Que la victime soit animale ou végétale ne semble pourtant pas occasionner, pour

---

une « substance » qui pourrait être assimilée au sacré (ce qui revient à substantialiser le sacré) mais bien un moyen par lequel on peut accéder à une altérité que nous appelons sacré.

<sup>7</sup> Conception que partagent aussi Roger Caillois (voir CAILLOIS, 1950, p. 128-168) et, dans une certaine mesure, M. Mauss.

les protagonistes, la conscience d'un changement radical dans la nature du rite. Il semble donc plus sage de chercher une définition qui puisse être la plus générale possible afin de pouvoir rendre compte des spécificités de notre objet.

Si la violence est nécessaire au sacrifice, c'est qu'elle est la seule à pouvoir signifier réellement l'abandon de l'offrande, quelle que soit celle-ci. Ce que le sacrifice fait, dans tous les cas, c'est opérer la perte de l'offrande ; et ce, le plus souvent, par une destruction physique de celle-ci. L'offrande au feu, l'oblation et la mise à mort ont ceci en commun qu'elles participent à la consommation de la substance oblatoire. Cet aspect est souligné, en Inde, par l'usage et la symbolique du feu dans lequel est versée ou jetée l'offrande (que ce soit du beurre, du lait, de l'eau, des céréales ou une partie de la chair animale).

Or, selon Georges Bataille, « la destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante » (1949, p. 94), tandis que la religion, pour sa part, se revendique comme lieu privilégié de l'inutilité (compris d'une manière non péjorative) et de la « dépense » (Bataille, 1949). Ainsi compris, le recours au sacré qu'opère le sacrifice est une mise en scène luxueuse de gestes et de substances vouées à un usage consumatoire. C'est dans cette perspective, peut-on renchérir, que la destruction de l'offrande prend tout son sens. Pourquoi ? Parce que la destruction est le plus grand luxe qui soit, à l'image de cette nature qui, en ses cycles, engendre pour détruire. En d'autres termes, la violence est essentiellement constitutive du sacrifice, et c'est ce qui différencie ce dernier des autres rites comprenant un don. Le sacrifice a recours à la violence parce que la mort et la destruction seules ont le pouvoir de montrer le caractère *définitif* de l'abandon : on ne retrouvera jamais la chose détruite. Celle-ci échappe à jamais à l'emprise de notre désir et de la productivité.

L'intuition qui fait que l'on s'accorde à dire du sacrifice qu'il est le rite par excellence nous apparaît être une compréhension profonde qu'il en est ainsi justement parce que le sacrifice pousse l'idée de la consommation jusqu'au bout, comme, parfois, dans la fête<sup>8</sup>. Autant par la mise à mort brutale que par la simple offrande

---

<sup>8</sup> Fête et sacrifice partagent le terrain commun de la consommation. C'est d'ailleurs pourquoi Roger CAILLOIS (1950), dans son chapitre sur la fête comme

au feu, on devra démontrer que la violence se définit essentiellement comme la *destruction d'un ordre*, un renversement des valeurs, une rupture transgressive dans les catégories qui font le monde profane.

La bête sacrifiée est une organisation de la matière que la culture a nommée (par la langue et sa place dans la mythologie) et domestiquée, c'est-à-dire insérée dans une catégorie particulière de l'économie et de l'ordre cosmique. Il en est de même pour l'offrande végétale (ou de tout autre produit) qui provient de la culture ou qui est transformée par elle. La violence, dans ce cas, annihile ces liens de subordination et les déterminations assignées à l'objet. Est donc violence rituelle ce qui met en œuvre, au moyen d'actions symboliques, une rupture, une transgression dans l'ordre profane, ouvrant de fait sur une force vive, chaotique, un instant d'indétermination et de possibilité que la structure rituelle se doit d'endiguer et de canaliser. Incidemment, plus la violence est foudroyante et brutale, plus la rupture est grande, plus elle sera ressentie comme telle par la communauté sacrificielle, et plus, en bout de ligne, elle engagera de sens.

En somme, dans sa fonction rituelle, la violence comme destruction d'un ordre est un moyen efficace de dire « là, il *se passe* quelque chose... ».

### **Évolution du rituel en Inde**

Le plus ancien rituel védique que l'on connaisse est le rituel domestique (qui remonte aux sources les plus reculées du *Rig Veda*, plus de mille ans avant notre ère). Celui-ci étant exécuté à la maison, on peut le considérer d'abord comme un rite hospitalier (Jamison, 1996). Le développement ritualiste verra le développement de formes solennelles du sacrifice sous l'autorité de la classe sacerdotale. Les *Brâhmanas*, plus tardifs, témoignent de la complexité croissante du rituel, en plus d'être le lieu d'une importante théorisation sur le rite : « la théorie du rite, l'explication de l'histoire par le rite, est l'essence des brâhmanas » (Gonda, 1962, p. 212). La théorisation sera ensuite caractérisée par une interprétation symbolique du sacrifice, tendant vers une intériorisation. Diverses trajectoires spéculatives et pratiques en

---

paradigme du sacré de transgression, se sent obligé de remarquer qu'une théorie de la fête devrait être articulée à une théorie du sacrifice.

naîtront, dont le sacrifice de l'action, *karma-yoga*, et l'interprétation de l'ascèse comme sacrifice de soi. Cette évolution n'est évidemment ni monolithique ni exclusive : les formes rituelles du sacrifice se perpétueront et se transformeront au fil du temps et jusqu'à nos jours, à côté des formes plus intériorisées.

Un rite particulièrement puissant (à toute fin pratique disparu de nos jours), sur lequel les commentateurs se sont longuement attardés, est le sacrifice du cheval, *açvamedha*<sup>9</sup>. Une forme simple du sacrifice du cheval est connue dès le *Rig Veda* (I, I62, 2) et « procure des bœufs, des fils, de la nourriture et la domination » (Gonda, 1962, p. 208). Jan Gonda y voit un rite « certainement préhistorique dans la civilisation indo-aryenne ». Une importante évolution formelle aboutit donc au rite solennel auquel on réfère ici<sup>10</sup>. Ce rite, vraisemblablement des plus anciens et au déploiement grandiose (entres autres effectifs matériels et symboliques, plusieurs centaines de personnes pouvaient y participer), fait partie des sacrifices solennels dits *çrauta* — de *Çruti*, la « révélation » des *Vedas*. Comme tout sacrifice solennel, on l'exécute sur un terrain consacré à cet effet (*vedi*), dit « ombilic de l'univers » (Gonda, 1962, p. 180), en marge du monde profane que représente le village. On y érige l'autel, le *yûpa* (poteau sacrificiel nécessaire aux sacrifices sanglants, sis sur la limite du terrain sacrificiel), et les feux sacrificiels. Le feu, qui est aussi le dieu védique Agni, est absolument nécessaire au sacrifice. Comme première règle, il n'y a pas de sacrifice sans feu, en Inde<sup>11</sup>. C'est dans le feu que sera ultimement consumée l'offrande, action qui dégage celle-ci de son lien terrestre et la fait pénétrer entièrement dans le domaine du sacré.

Tout sacrifice est d'abord l'affaire d'un seul homme (en général), le sacrificiant, *yajâmâna*, qui, dans le cas du rite *çrauta*, le

---

<sup>9</sup> De *medhah*, « sacrifice », « victime sacrificielle animale », « offrande », « oblation », « essence » ; et *açva*, « cheval ».

<sup>10</sup> Les variantes du rituel solennel de l'*açvamedha* auxquelles on a pu accéder en traduction (via la littérature secondaire) sont du *Çapatha-Brâhmana* XIII, *Taittirîya-Samhitâ* VII, *Vâjasaneyi-Samhitâ* XXIII. Les sources principales pour cette section, soit JAMISON (1996) et GONDA (1962), réfèrent aussi à d'autres textes. Les Épopées font également référence à ce rituel capital, dans le *Mahâbhârata* XIV et le *Râmâyana* I.

<sup>11</sup> Le rituel védique comporte en général trois feux, disposés autour d'une sorte d'autel (RENOU, 1951, p. 14). Pour un schéma du terrain sacrificiel, voir JAMISON (1996, p. 39).

commande et en défraie les coûts (y compris les honoraires sacerdotaux<sup>12</sup>). Il va de soi que la fonction sacrificielle doit correspondre de façon stricte avec le *dharma* et la classe du sacrifiant parmi les deux-fois-nés (*dvijas*). Dans le cas des sacrifices solennels, ce dernier doit se soumettre à une initiation rituelle, la *diksâ*, d'où il renaît dans un état de pureté qui lui permet de sacrifier<sup>13</sup>. *Préliminaire* à tout sacrifice, tous les éléments y participant doivent être ainsi élevés de la sphère profane (Mauss, 1968, p. 212-222).

Le sacrifice du cheval, pour y revenir, est le plus coûteux et le plus long des sacrifices solennels royaux ; requérant une phénoménale dépense d'effectifs, les ritualités entourant ce sacrifice durent un total de deux ans, soit un an de préparation et un an de cérémonies conclusives. Seul un « roi victorieux dont le pouvoir est incontesté » peut le commander et y tenir le rôle du sacrifiant. Ce sacrifice exauce tous les vœux, renforce le pouvoir, garantit la prospérité et purifie à fond : « il est la plus haute manifestation rituelle de la dignité royale » (Gonda, 1962, p. 203).

De façon générale, le but avoué de tout sacrifice, sanglant ou non, est personnel : bien-être, longévité, prospérité, santé, force militaire (dans le cas d'un roi) et, ultimement, le paradis après la mort, c'est-à-dire la vie illimitée, la *non-mort*. Le rite est, ultimement, le « dépassement de la mort » (Gonda, 1962, p. 227). Il n'y a donc pas, à proprement parler, de sacrifices sociaux ou nationaux dans l'Inde védique (Jamison, 1996, p. 30 ; Gonda, 1962, p. 173)<sup>14</sup>. Toutefois, le sacrifiant n'est pas seul auprès des prêtres qui officient au sacrifice : sa femme aussi y participe, ainsi que des membres de sa maisonnée. Mais on ne saurait réduire les effets de celui-ci à la seule réalisation des vœux du sacrifiant non plus qu'à

---

<sup>12</sup> Sur l'importance et l'économie des honoraires sacerdotaux (*dakçina*), voir MALAMOUD (1996).

<sup>13</sup> Inconnu du *Rig-Veda*, ce rite préparatoire est nécessaire pour l'élévation du statut du sacrifiant : « Since the sacrificer is already "twice-born" by virtue of the upanayana [le rite de passage au statut de « deux-fois-né »], this means that the purpose of the [*dikça*] is to "regenerate" him so that he can share in the sacred » (GONDA, 1965, p. 317 ; voir les pages 315-462 pour un exposé détaillé sur la teneur et l'évolution de ce rite).

<sup>14</sup> Ce qui ne signifie pas pour autant que le sacrifice solennel exécuté dans les marges de l'espace social ne requiert pas un public (VARENNE, 1989, p. 48) : le prestige et la dignité du sacrifiant exigent au contraire un affichage public et une reconnaissance.



un rite purement magique. Comme l'ont remarqué avec justesse Marcel Mauss et Henri Hubert dans leurs études sur le sacrifice, les effets du sacrifice débordent largement « le but étroit que le sacrifiant [et la théologie] assigne au rite » (Mauss, 1968, p. 303). Les autres fonctions du rite (y compris les fonctions sociales), telles la légitimation de l'ordre culturel ou politique, l'opération de changement d'état, l'expiation, etc., sont également servies.

De plus, dans le cas de l'*açvamedha*, les commentateurs sont plus enclins à y voir un rayonnement des bienfaits du sacrifice au-delà du *yajâmâna* lui-même : le royaume entier en retire des bienfaits<sup>15</sup>. De manière générale, un sacrifiant voit les bienfaits (ou méfaits) du sacrifice retomber, à travers lui, sur sa famille et sa maisonnée<sup>16</sup>. Ainsi, l'étendue du domaine de souveraineté sera proportionnelle à l'efficacité attribuée au rite : le roi, souverain d'un large territoire habité, commande un rite extrêmement puissant. Inversement, le maître de maison, pour le bon fonctionnement de sa maisonnée, requiert un rite de conséquence moindre. Ainsi, la forme minimale du rite extériorisé — et d'ailleurs le seul rite à être obligatoire dans l'orthopraxie — est l'*agnihotra*, l'offrande quotidienne au feu<sup>17</sup>. Comme dans les sacrifices plus complexes, la femme du sacrifiant doit être présente<sup>18</sup>. C'est le plus petit noyau de l'organisation sociale — la famille — qui en bénéficie. Le sacrifiant, dans cette perspective, est lui-même le représentant d'une unité sociale (au sens de regroupement), un médiateur entre celle-ci et le sacré. Cette

---

<sup>15</sup> « Rappelons qu'en vertu de la fonction de médiateur qui est celle du prince, le *râjasûrya* et les autres grands sacrifices royaux profitaient à tout le pays », ce que corrobore la liturgie (GONDA, 1962, p. 203).

<sup>16</sup> « Le père seul accomplit le rite, mais c'est au nom de tous les siens qu'il le fait. » (VARENNE, 1989, p. 37)

<sup>17</sup> L'*agnihotra* est le sacrifice védique solennel le plus simple, qu'opère au foyer le maître de maison. Louis RENO (1951) résume ce rite ainsi : « Le rite solennel le plus court est l'Agnihotra ou "Oblation au feu" : simple offrande de lait à Agni, exécuté par le prêtre manuel et le laïc, matin et soir [soit aux *limites* du jour et de la nuit]. » (p. 15) Les substances offertes dans le rite *non-solennel* (*grihya*) correspondant varient selon les textes, mais sont le plus souvent du riz ou des céréales, ou encore du beurre clarifié, du lait, de l'eau, etc. (GONDA, 1980, p. 178), soit généralement des aliments de l'économie ménagère ayant une symbolique positive.

<sup>18</sup> Une artillerie rituelle et liturgique peut être mise en œuvre pour remédier à son absence. Dans le cas de l'*agnihotra*, la possibilité de la poursuite du rite sans l'épouse est même débattue (JAMISON, 1996, p. 34-36).

corrélation entre le domaine de souveraineté et la gravité du sacrifice n'a pas été suffisamment appuyée à ce jour, et on en flaire l'importance dans la démonstration de l'unité du système sacrificiel : il n'y a pas de différence structurale majeure entre les différentes formes du sacrifice rituel. Il y a seulement, en fonction des objectifs que vise le sacrifice, une hiérarchie de rétributions en fonction de la rupture mise en œuvre et de l'indétermination avec laquelle flirte le rite.

**Rupture, consommation, consommation :**  
**l'extrême dionysiaque de l'*açvamedha***

L'*açvamedha* culmine dans la mise à mort du cheval, précédée d'autres sacrifices animaux, dont celui d'un taureau. On procède par étouffement pour mettre à mort les bêtes, préservant ainsi leur intégrité physique pour d'autres fonctions symboliques avant leur découpage. Ces fonctions révèlent la signification profonde du rite. Dès la mort du cheval, la Mahisî (grande reine) est menée au cadavre, accompagnée d'autres femmes du roi et possiblement d'une suite nombreuse. Après quelques circumambulations autour du corps de l'animal, la Mahisî s'étend auprès de lui et l'invite, selon la liturgie rituelle, à allonger ses jambes avec elle, avant qu'un prêtre ne les recouvre tous deux d'un tissu<sup>19</sup>.

Les textes présentent alors une rupture importante dans le langage employé, passant de la formalité rituelle marquée à une langue de plus en plus crue et sexuellement explicite, probablement empruntée au vernaculaire<sup>20</sup>. La Mahisî prend alors le sexe du cheval, raidi par la mort<sup>21</sup> et le place dans son propre sexe, ou, à tout le moins, sur celui-ci ou non loin, reproduisant (ou à tout le moins simulant) le coït. Comme le précise Stephanie Jamison, cet acte est un engagement réel, explicite, et non « paroles en l'air » :

---

<sup>19</sup> La description à laquelle on se réfère ici est celle de JAMISON (1996, p. 65-72), qui comprend une analyse critique des *çrauta-sûtras* dans leurs différentes versions. Cette version correspond avec celle, moins détaillée, qu'en fait GONDA (1962, p. 203-209).

<sup>20</sup> « The mantras now become crude ; the abstract, semieuphemistic, and hightoned vocabulary of the preceding mantras [...] gives way to racier terms (many of which we do not fully understand). And women's sexual pleasure is the theme — a rather startling one in light of what is happening. » (JAMISON, 1996, p. 68)

<sup>21</sup> Une conséquence naturelle de la mort par étouffement (JAMISON, 1996, p. 68).

« It is important to make this clear, because some discussions of this ritual refer to it as a symbolic copulation [...]. It is, of course, symbolic insofar as the horse is dead, but it is not simply a brief and perfunctory moment under the sheets with the wife squirming as far away from the corpse as possible. » (Jamison, 1996, p. 68)

Pendant ce temps, les prêtres et les femmes circulent autour du cadavre et de la Mahisî en s'invectivant, échangeant de « grossières plaisanteries » (Gonda, 1962, p. 206) : « The verses they exchange are clearly erotic, but not in a quite as direct way as those we have just examined [description de l'action par le prêtre ou le sacrifiant, insulte de la femme à l'égard du cheval]. They are full of bawdy slang and riddling images, so that though the sexual intent is clear, the precise references are anyone's guess (and were probably meant to be, even at the time). » (Jamison, 1996, p. 71) Le langage retourne ensuite à la dignité grave du discours rituel védique, de manière tout aussi abrupte qu'il l'avait délaissée.

À première vue, cette inclusion d'un discours aussi sexuellement explicite et vulgaire a de quoi étonner. En fait, ce passage a paru choquant, incongru et incompréhensible à la quasi-totalité des traducteurs occidentaux, en raison d'une profonde incompréhension de ce qui était alors à l'œuvre, ou encore par excès de pudeur, de sorte qu'on a le plus souvent préféré s'abstenir d'en rendre la traduction. Comment rendre compte de cette apparente anomalie ? L'hypothèse que défend Jamison (1996) à ce chapitre repose sur l'interprétation de ce passage non comme une aberration ou une extravagance incohérente, mais plutôt comme un lieu où se livre explicitement ce qui est habituellement sous-entendu dans le rite.

Ainsi, l'argumentation de Jamison veut démontrer que le rôle de la femme, quoique secondaire (au sens où elle n'est pas constamment sollicitée par le déroulement du rite), est tout de même essentiel, en ce que sa présence et ses fonctions permettent d'y injecter, à certains moments choisis, du désordre et de la sexualité (en lien avec une fonction procréatrice)<sup>22</sup>. Nous partageons ici ses conclusions tout en mettant l'accent sur la fonction de l'injection de ce désordre orgiaque comme rupture et

---

<sup>22</sup> La femme du sacrifiant est, selon l'expression de Jamison, la porteuse de paradoxes (« the bearer of all paradox », p. 257), soit une figure essentielle au centre même du jeu des représentations.

consumation. Ces actions ont l'effet d'une décharge électrique entre deux pôles, masculin et féminin<sup>23</sup>, autrement tenus à distance par l'ordre culturel par le biais des interdits que viole ensuite le rite, à profit. Mettre en jeu cette énergie sexuelle<sup>24</sup>, d'où s'affirme toute relation horizontale ou verticale (relations avec les hommes et les dieux), garantit par le fait même l'efficacité du rite. Cette énergie vive, efficience religieuse, n'a pas en soi de nature, de direction ou de détermination morale ; il revient à la structure rituelle de l'endiguer et de l'incorporer dans l'ordre du monde, de faire sens de cette énergie indéterminée. Mauss écrit, en rapport au sacrifice védique, que « c'est un rite amorphe ; il n'est pas orienté dans un sens déterminé, mais il peut servir aux fins les plus diverses » (1968, p. 212). Ce qui en explique la diversité. L'encadrement rituel de cet *événement* est ce qui permet de canaliser une énergie brute en l'orientant, en la limitant et en la transformant : en la *nommant*.

Il ressort de l'analyse que ce rite, en somme, met tout en œuvre pour signifier la rupture — éclatante — qui est en train de se produire dans l'ordre culturel. La mort qu'induit la violence semblerait être le seul moyen d'y accomplir définitivement l'abandon — *tyāga* — de l'offrande. C'est la violence, en somme, qui révèle l'abandon comme « acte essentiel du sacrifiant » (Biardeau, 1996, p. 19). Les actes suivant immédiatement la mort de la victime participent du chaos et du renversement carnavalesque, voire dionysiaque, qui est l'efficace même du rite sacrificiel. Si le carnavalesque renvoie à un renversement de l'ordre établi et de ses codes, l'évocation du dionysiasme, elle, en appelle à tout l'imaginaire de la licence, de l'excès, de l'ivresse et de la débauche — circonscrits ici, bien entendu.

Si la mort du cheval participe de la culmination de l'efficience du rite, on doit toutefois spécifier qu'elle n'épuise pas le sens du rite. Le désordre et la rupture ne s'éteignent pas à la mort du cheval.

---

<sup>23</sup> « Toute opposition naturelle, à l'instar de celle des sexes ou des saisons, peut faire naître des règles susceptibles de maintenir l'intégrité des principes dont elle manifeste l'antagonisme. » (CAILLOIS, 1950, p. 33)

<sup>24</sup> Sylvain LÉVI (1898, p. 107-108) soulevait déjà l'importante symbolique sexuelle et orgiaque dans laquelle baignent souvent les *Brâhmanas*, « ouvrant ainsi la voie aux pieuses obscénités des Tantras ». Le ton de Lévi laisse toutefois entendre qu'un jugement moral voile chez lui une réelle compréhension de la rupture sacrificielle.

Le moment fort est étiré, inscrit dans le langage, et on en tire pleinement profit, de la « copulation » de la Mahisî avec le cheval jusqu'aux insultes dérisoires. Au moment du coït, c'est comme si le cheval vivait encore, qu'il n'était pas tout à fait mort. En effet, la Mahisî se moque en disant qu'il dort (Jamison, 1996, p. 69). La mort par étouffement (devant laquelle les participants se détournent) ayant préservé son intégrité physique, le cheval n'est cependant plus lui-même, mais *autre chose* ; il est ainsi rendu disponible à une nouvelle possibilité symbolique. La Mahisî relevée, trois épouses font « des incisions dans la peau pour tracer au couteau son chemin »<sup>25</sup> (Gonda, 1962, p. 207), puis la bête est dépecée, prélude à la cuisson.

En somme, c'est une impressionnante symbolisation rituelle de la *consumation* suivie de la *consommation* propre au sacrifice à laquelle on assiste dans le sacrifice du cheval. On consume — mise à mort et offrande au feu — pour ensuite consommer — transgression sexuelle, ivresse et, plus évidemment, communion aux restes<sup>26</sup>. La consommation qui suit la consumation est le moment de l'intégration du sens, d'une communion avec le sens renouvelé par le rite. Il est peut-être délicat de vouloir trancher trop nettement entre ce qui peut relever de la consumation d'une part, et de la consommation, d'autre part. Ainsi, on peut comprendre la consumation comme violence, comme ce qui est au faite du désordre sacrificiel, ce qui en constitue l'éclat ; tandis que la consommation relèverait de l'assimilation de l'énergie consumatrice, de son inclusion dans un système de sens, du moment d'organisation sociale ou religieuse (on pense à la manière dont les restes et la commensalité structurent l'ensemble de la société en Inde), du début d'un retour au profane, avec transformation.

---

<sup>25</sup> La femme est ainsi une médiation entre les forces du sacré et le sacrificiant. Ces femmes doivent indiquer le chemin aux prêtres et leurs couteaux et la Mahisî « copule » avec le cheval : les femmes participent à la fois à la production de l'énergie religieuse et agissent comme des paratonnerres permettant de la rendre utilisable. Le sacrificiant, lui, ne peut toucher au cheval que par le truchement d'une tige de roseau. Sur ce rôle particulier de la femme dans le rituel, voir JAMISON (1996).

<sup>26</sup> Soit la consommation de la partie de la victime qui n'a pas été consumée dans le feu. Sur la notion de reste alimentaire, voir MALAMOUD (1989).

### **Le statut de la victime : « sacrifier quoi ? »**

La victime dans ce sacrifice, comme dans tous les sacrifices, a un caractère ambigu : elle appartient autant au sacré qu'elle représente le profane. L'identité de la victime et du sacrificiant apparaît clairement dans ce jeu de représentations, et est maintes fois attestée dans les textes : « animal ou végétal, la victime représente le sacrificiant. C'est quelque chose de lui-même qu'il offre, en lieu et place de lui-même tout entier, mais c'est un véritable substitut de sa personne qu'il abandonne ainsi. On pourrait accumuler presque à l'infini les détails du rituel qui montrent cette identification du sacrificiant et de la victime. » (Biardeau, 1996, p. 19)

La victime animale doit provenir du domaine domestique et présenter des qualités particulières (noblesse, force, valeur, etc.). L'offrande non-charnelle (végétale, produit laitier, eau)<sup>27</sup>, elle, devra provenir de l'économie ménagère, car (1) la nourriture offerte aux dieux est la nourriture que l'on consomme soi-même (Gonda, 1962, p. 175) et (2) il se doit d'y avoir une proximité entre la victime et le sacrificiant dans le monde profane. Par conséquent, on ne sacrifie pas d'animaux sauvages, animaux vivant dans la *nature*. On sacrifiera plutôt les animaux qui ont une importance dans l'économie de la *culture*, les animaux domestiqués<sup>28</sup>. La domestication rend l'animal culturel en le rapprochant de l'humain dans l'économie profane. Il en va de même pour les végétaux qui

---

<sup>27</sup> Le cas particulier du *soma* sera examiné plus loin.

<sup>28</sup> Les animaux sacrificiables (*paçu*) sont, en ordre de conséquence : l'humain, le cheval, le taureau, le bélier et le bouc. Notons que la majorité des cas interpellent une victime mâle, par identité avec le sacrificiant, ainsi que pour satisfaire la symbolique de l'accouplement avec la femme du sacrificiant. Le cheval est l'animal qui se rapproche le plus de la valeur sacrificielle de l'humain, et incidemment un « lieu-tenant » de haute conséquence. Plusieurs chercheurs pensent d'ailleurs que le sacrifice humain, *puruçamedha*, serait en fait postérieur à l'*açvamedha* et en reprendrait la forme « avec quelques ajouts » (GONDA, 1962, p. 209, en référence au *Çāṅkhāyana-çrautasūtra*), et ne serait donc pas son prototype archaïque comme certains l'ont soutenu. M. MAUSS soutient cette interprétation (en opposition à S. LÉVI (1899) qui croit que le sacrifice humain a dégénéré en sacrifice animal) en ajoutant que ce n'est que lorsque le sens de la représentation est obscurci, « quand la parenté des hommes et des bêtes eut cessé d'être intelligible » (1968, p. 195), qu'il est possible de sacrifier l'humain.

devront être *acculturés*, et le moyen privilégié pour ce faire est la cuisson<sup>29</sup>.

Dans l'*açvamedha*, c'est le caractère particulièrement précieux du cheval que l'on abandonne au sacré. Le cheval, un étalon, « noble et domestiqué, [devant] avoir bu le soma et être issu de deux chevaux ayant bu le soma » (Gonda, 1962, p. 204), avait été libre d'errer dans la campagne durant onze mois. On peut interpréter cette liberté provisoire de la future victime comme un périple dans l'indifférencié, une transgression des limites de l'ordre des choses visant à accroître le potentiel religieux de la bête<sup>30</sup>. En soumettant celle-ci (et le déroulement du sacrifice) aux aléas de la nature (que l'on peut comprendre ici en opposition à la culture profane), on se garantissait les faveurs du hasard si tout se passait bien (des formules et des rites étaient prévus en cas d'anicroche) et la victime s'imprégnait en même temps d'une certaine ambiguïté identitaire, appartenant à la fois à la sphère du domestique et à celle du sauvage, du « même » et de l'« autre ». On sacrifie donc quelque chose de cher, de précieux, ou, plus exactement, d'une valeur culturelle particulière. En tant que victime, cette chose devient sujette à servir de médiation entre l'humain et le sacré, agissant comme une sorte de paratonnerre.

Georges Bataille précise que c'est le limité qui est sacrifié dans l'animal pour faire place à l'illimité, que canalise ensuite le rite. En reprenant cela à notre compte, nous pourrions ajouter que la domestication, qu'elle soit agraire ou animale, équivaut au passage d'un statut naturel à un statut culturel. La domestication rend intérieur à la culture ce qui était auparavant dans l'extérieur de la nature. En même temps, la domestication renforce la distance symbolique entre la nature et la culture, distance qu'il est tout aussi important de maintenir que de franchir rituellement, de façon

---

<sup>29</sup> Cuire, c'est rendre culturel — *sanskrita* — et il n'y a que ce qui est cuit qui est digne des dieux (MALAMOUD, 1989, p. 48-50). Cuisson et sacrifice s'échangent. La chaleur — *tapas* — est ce qui détruit (consume), que ce soit dans la cuisson du feu de l'estomac ou dans la chaleur de l'ascèse (voir plus loin). Sur la cuisson comme transformation et acculturation en Inde, de même que sur le statut de certaines substances oblatoires (le lait par exemple), voir MALAMOUD (1989).

<sup>30</sup> Ce qui serait un peu le contraire du guerrier ennemi capturé par les aztèques, que l'on hébergeait ensuite dans une famille et dont on prenait le plus grand soin une année durant avant qu'il fût soumis au sacrifice. Ces soins avaient pour fonction de rendre un peu « même » quelque chose d'« autre ».

périodique. C'est donc la fonction du sacrifice que de réparer la continuité entre l'intérieur et l'extérieur, de restituer « au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane » (Bataille, 1949, p. 94).

En somme, si la culture a classé, catégorisé, limité pour fin utilitaire, la destruction que conduit le sacrifice, elle, est le meilleur moyen d'effectuer la négation de tout rapport utilitaire. C'est en ce sens que Bataille écrit que le sacrifice détruit la *chose* pour en libérer l'*essence*<sup>31</sup>. En restituant la « chose » à son statut d'objet, elle le libère de ses déterminations et débouche sur une nouvelle possibilité symbolique, au-delà de la dichotomie intérieur / extérieur. En d'autres termes, si le profane est le monde du travail, de l'utilitaire et des catégories, la violence, elle, vient détruire les liens de subordination associés à la victime et ouvre de fait à une potentialité symbolique indéterminée — et par là-même dangereuse — contenue par la structure rituelle.

Or, n'est-ce pas là ses propres limites que l'être humain met en scène par le biais du théâtre sacrificiel ? Le vœux du sacrificiant n'a-t-il pas comme finalité la santé, la prospérité, la longévité, le bon sort, la vie dans l'au-delà ou, éventuellement, la libération ? N'y a-t-il pas là matière à y voir autant de tentatives d'échapper à la sphère du limité et du contingent, pour enfin donner sur l'infini et la totalité ? Ainsi, en bout de ligne, par le jeu d'identité qu'affirme le rite entre sacrificiant et victime, *c'est sa propre subjectivité et sa propre finitude que le sacrificiant sacrifie par le biais de la victime.*

### **La violence dans les sacrifices non-charnels**

Est-il possible d'appliquer ce schéma général aux autres formes de sacrifices, y compris le sacrifice obligatoire de l'*agnihotra* ? On comprend que la nature de l'offrande, animale (chair ou produit laitier) ou végétale, ne change en rien le mécanisme essentiel du sacrifice. Les textes des *Brâhmanas* sont très clairs : la vertu rituelle aurait émigré au cours du temps. On raconte comment, sur le modèle du sacrifice du dieu par lui-même repris par l'homme, ce dernier est la première victime immolée. Puis la « vertu rituelle » passe de l'homme au cheval, et ainsi de suite jusqu'au bouc, ce

---

<sup>31</sup> Et non en croyant renvoyer à une « chose en soi » idéale, à une signification intrinsèque à la chose.



dernier constituant la victime animale la plus usitée. Puis on raconte comment la vertu rituelle est tombée au sol après l'immolation du bouc, et fut ainsi absorbée par le riz et l'orge (Lévi, 1899, p. 136-138). Peut-être n'y a-t-il là qu'un pâle reflet historique (Gonda, 1962, p. 179, n. 1). Néanmoins, « les sacrifices d'animaux ont été très tôt, et de plus en plus, relégués au second plan par ceux de végétaux » (Gonda, 1962, p. 178). Quelles en furent les raisons ? Répugnance à verser le sang ? Influence non-aryenne ? Difficulté économique de supporter un tel système ? Besoin de rapprocher le rituel d'une plus grande majorité autrement laissée pour compte ? La liste des possibilités ne s'épuise pas là et la question demeure ouverte. Toutefois, on constate le soin qu'a pris la tradition pour affirmer la continuité entre les différents types d'offrandes.

L'offrande végétale, pour moins explicite et plus distanciée dans son rapport d'identification avec le sacrificiant, recèle moins de potentialité symbolique — ce qui, en retour, en fait un rite plus « compact », avec une efficacité moindre. Plus on s'éloigne du sacrifice sanglant, plus la violence du rite accuse une perte symbolique. Les opérations sur les offrandes végétales n'engagent pas une transgression aussi conséquente, et ainsi le rite peut s'alléger (ce qui le rend plus accessible à une certaine « démocratisation »). On peut alors compenser cette perte en restreignant les objectifs de ces rites et en accélérant leur périodicité.

Le cas de l'*agnihotra* illustre bien ce qui précède. Simple offrande de lait dans le feu<sup>32</sup>, l'*agnihotra* est loin de commander une violence aussi explicite que l'*açvamedha*. Occupant une place importante dans la quotidienneté de l'économie ménagère, il en va que l'offrande n'en demeure pas moins quelque chose de précieux. Nous ne sommes plus alors dans la dépense luxueuse du sacrifice royal, mais plutôt dans l'offrande d'un symbole fortement lié à l'intimité quotidienne. La répétition du geste au jour le jour vise à donner une force au rite qu'il ne détient pas en lui-même, contrairement à l'*açvamedha* qui trouve son efficacité dans l'exceptionnel et le grandiose. Comme on l'a remarqué précédemment, ce dernier rite vise un territoire de souveraineté beaucoup plus grand, et l'ordre qu'il y instaure est l'emprise et la

---

<sup>32</sup> Voir note 17.

prospérité d'un pouvoir royal. Inversement, le sacrifice quotidien d'un maître de maison est d'autant moins éclatant qu'il n'a qu'un rayonnement sur la souveraineté de sa maison. L'*agnihotra* et son inscription dans une répétition ont ici un but précis : l'affirmation de la tradition et d'une transcendance, et donc l'institution d'une continuité avec celles-ci (relation verticale), en plus de l'insertion horizontale au sein du réseau social des devoirs (*dharma*). Toutefois, au-delà de ces différences, l'*agnihotra* est bel et bien lui aussi un sacrifice : c'est une offrande consumée dans le feu médiateur, un renoncement que marque une destruction. On doit offrir une partie de la nourriture aux dieux pour pouvoir ensuite manger ce qui reste (Malamoud, 1989) : ici aussi, la consommation permet la consommation et rattache l'existence quotidienne à un sens qui la transcende. La violence de l'*agnihotra* est donc tout simplement la destruction de la substance oblatoire par l'entremise du feu, et dans ce geste se résorbe l'essentiel de la mise en scène sacrificielle.

On peut ajouter que le feu étant assimilé à la présence du dieu Agni, la destruction ultime échappe à la seule volonté et action humaine. Cela rappelle le principe du « suicide partiel » de Lévy-Bruhl selon lequel les hommes ne sauraient prendre la responsabilité d'une telle violence<sup>33</sup>. Notons que la victime animale, dans les cas où il en est ainsi, est mise à mort par étouffement, conservant l'intégrité physique de l'animal et en évitant l'épanchement de sang, permettant par là au théâtre rituel de nier, en quelque sorte, la mort de l'animal. La liturgie, comme nous en avons offert quelques exemples, le considère encore — à toute fin rituelle — vivant, et ce jusqu'à ce que le couteau de dépeçage lui découpe la chair, préalablement à la cuisson et l'oblation. La finalité de la mort ne doit survenir que sous l'appel décisif des dieux par l'entremise du feu.

### **Le sacrifice du dieu et le jeu des représentations**

Le schéma induit de l'exemple du sacrifice du cheval peut donc aussi comprendre les autres sacrifices rituels, de l'offrande végétale à l'*agnihotra*. Ce que le sacrifice sanglant explicite est en quelque sorte implicite aux autres types d'offrande. La violence y étant

---

<sup>33</sup> En voir un résumé dans CAILLOIS (1950, p. 110-112).

moins spectaculaire, elle paraît nous échapper. On voit toutefois l'avantage de s'en tenir à une définition de la violence tenant lieu d'une abolition. Ainsi, la victime de tout sacrifice rituel est une représentation du sacrifiant que celui-ci doit abandonner pour bénéficier du rite — renoncement que marque la destruction de l'offrande, quelle qu'elle soit.

Le jeu des représentations trouve son achèvement dans le sacrifice du dieu, soit la représentation du sacré lui-même dans la culture. Avec un jeu de représentation minimal, la victime est *elle-même* le divin, et sa consommation recèle incidemment la plus grande potentialité religieuse. H. Hubert et M. Mauss ont démontré que le sacrifice de *soma*<sup>34</sup>, soit le rite extériorisé le plus puissant dans le système indien, est un parfait sacrifice du dieu : « [ce sacrifice] n'est pas le sacrifice d'un végétal cultivé, mais celui d'une plante choisie entre toutes, qui symbolise toutes les plantes » (Mauss, 1968, p. 14). Le dieu Soma est aussi la plante du même nom, un végétal sensiblement rare (et de plus en plus dans l'histoire), importé des flancs montagneux ou du plateau iranien, et duquel on extrait un liquide aux propriétés psychotropiques. Le *soma*, par ce caractère particulier qui lui vaut le titre d'élixir de vie (*amritam*), est « ce que l'on pouvait offrir de mieux dans le culte védique » (Gonda, 1962, p. 181). Le *soma*, en représentant la totalité du monde végétal, représente la vie.

On peut voir dans le curieux cérémoniel d'achat du *soma* le premier acte du sacrifice proprement dit, un mécanisme d'acculturation de cette plante naturelle. Le marchandage dont le *soma* fait l'objet se déroule sous de strictes prescriptions. Par les échanges verbaux codés et leur répétition<sup>35</sup>, l'achat du *soma* est clairement une façon de souligner, d'une part, l'inscription de l'échange dans un ordre symbolique qui transcende le profane

---

<sup>34</sup> Ce sacrifice est des plus populaires dès le *Rig-Veda*. Avec Gonda, on entend par « sacrifice de *soma* » « un grand nombre de rites d'inégale durée et de noms différents, dont le type de base est l'agnistoma, qui dure un jour » (GONDA, 1962, p. 181). Les textes comprenant ce rituel solennel tel que nous l'entendons se retrouvent dans les *Brâhmanas* et les *Çrauta-sûtras*. Le sacrifice de *soma* aurait été créé par Prajâpati, le dieu-sacrifice. Sur la divinité-substance, voir GONDA (1962, p. 81-86) ; sur les sacrifices de *soma*, voir p. 181-197.

<sup>35</sup> Lorsque se termine la *dikça* (rite de consécration du sacrifiant), il y a un négoce codé qui s'ouvre entre le sacrifiant et le brahmane-vendeur-de-*soma*. Le marchandage est répété trois fois avant que le *soma* ne soit libéré entre les mains du sacrifiant (GONDA, 1962, p. 184-185).

mercantile et, d'autre part, l'assimilation d'un élément sauvage dans l'économie du rite. De la même façon, l'étalon de l'*açvamedha* faisait l'objet d'une importante ritualité entre le moment de la fin de sa liberté et son entrée dans l'aire sacrificielle.

Une fois le *soma* acheté, « [le voilà] porté en procession à l'emplacement du sacrifice, non plus comme une plante, mais comme un roi sur son char » (Gonda, 1962, p. 185). Il est ensuite posé sur une peau d'antilope noire couvrant un trône royal, et on lui adresse un sacrifice d'hospitalité. Dès lors, on l'appelle Varuna dans les incantations, nom du dieu védique dont la nature semble difficile à déterminer mais dont l'importance et l'ancienneté est reconnue (Gonda, 1962, p. 93-106). Il semble en effet que ce dieu soit doté d'un caractère ambivalent, imposant à la fois le respect et suscitant l'adoration, s'incarnant dans une substance végétale sauvage dangereuse hautement susceptible de contamination, embrassant par là toute la bipolarité effective du sacré.

Le sacrifice de *soma* est une suite complexe d'opérations rituelles hautement symboliques qu'il serait fastidieux et peu utile de rapporter ici en détails. Pour l'essentiel, on procède au pressage des tiges, ce qui en extrait le liquide aux propriétés enivrantes, à des heures déterminées, en alternance avec les étapes du sacrifice du bouc. On assimile parfois le pressage du *soma* au coït<sup>36</sup>, ce qui n'est pas sans rappeler l'épisode central de l'*açvamedha*. Ce n'est d'ailleurs pas la seule opération rituelle qui soit connotée sexuellement. Pour ne citer qu'un exemple, le regard de la femme du sacrificiant se portant sur le beurre de l'oblation (identifié au sperme) est aussi comparé à un acte sexuel<sup>37</sup>. Lors de la consommation des restes, après le découpage et la cuisson du bouc et les libations de *soma* dont on asperge les feux, les prêtres y ayant droit boivent le *soma* servi dans des coupes<sup>38</sup>. Cette ingestion « les fait participer [aux] forces mystérieuses et entrer en communion avec les dieux » (Gonda, 1962, p. 189). Par l'enivrement et les

---

<sup>36</sup> Une correspondance notée par J. J. Meyer, reprise par GONDA (1962, p. 82).

<sup>37</sup> JAMISON (1996), en analysant le rôle de la femme dans le sacrifice, fait ressortir plusieurs de ces correspondances et autres transgressions sexuelles rituelles.

<sup>38</sup> Même le sacrificiant doit être brahmane pour en consommer, sans quoi il se voit offrir un substitut. La consommation du *soma* est qualifiée d'on ne peut plus dangereuse. Elle a autant d'effet pour ceux qui y ont droit dans le rituel qu'elle est hautement interdite à tous les autres.

références à la sexualité, la rupture rituelle s'inscrit encore dans une transgression dionysiaque de l'ordre des choses.

Le sacrifice de *soma* est une suite de transgressions rituelles qui commandent une rupture éclatante dans l'ordre des choses. Bien que moins explicite que le sacrifice du cheval, ne menant pas à un excursus explicitement orgiaque (on en reste aux équations et aux représentations), c'est le sacrifice du principe divin incarné par le *soma* qui confère au rite toute sa force. De plus, le pressage du *soma* est entouré du sacrifice du bouc, comme pour souligner le fait que mise à mort et consommation partagent une même nature et fonction. Le sacrifice sanglant, dans ce cas employé comme prélude à la manipulation du dieu Soma et à son sacrifice, vient organiser une hiérarchie des valeurs, plaçant l'offrande de *soma* au faite de l'efficacité religieuse. En associant le *soma* à Varuna, par ailleurs, on accentue le caractère évanescent et dangereux de la rupture, l'impossibilité de fixer *a priori* une direction ou une définition à l'énergie religieuse relâchée dans le rite. Ici encore, la violence comme mécanisme de brusque engendrement du désordre est une définition féconde qui permet de rendre l'efficacité du rite sans dénaturer la spécificité.

Le sacrifice de *soma* n'est pas celui d'un simple végétal : le *soma* sacrifié est bien, comme on l'a signalé plus haut, le dieu Soma lui-même. Les formules rituelles sont claires : « te voilà, dieu Soma, parvenu auprès des dieux ; me voici, homme, parvenu parmi les hommes avec une descendance et des richesses<sup>39</sup> », s'exclame le sacrifiant avant le meurtre rituel du bouc. Quant aux effets de la consommation du *soma*, on y retrouve la visée générale du sacrifice tel qu'on l'a déjà définie : « Nous avons bu le soma, sommes devenus "immortels"<sup>40</sup>, nous avons contemplé la lumière et trouvé les dieux. Que pourrait désormais contre nous l'homme hostile ou la méchanceté d'un mortel, ô Soma immortel ?<sup>41</sup> » C'est bien la finitude, l'existence limitée et périlleuse que le rite confronte et enjambe.

---

<sup>39</sup> Passage du *Taittirīya-samhitā*, traduit par GONDA (1962, p. 187).

<sup>40</sup> GONDA interprète « immortel » en ce sens : « nous ne mourrons pas avant l'heure fixée par notre destin » (1962, p. 191).

<sup>41</sup> *Taittirīya-samhitā* 3, 2, 5, traduit par GONDA (1962, p. 191).

### Renoncement et rétribution

Le sacrifice du principe divin introduit une considération qui nous rapproche sensiblement du sacrifice intériorisé. En effet, il devient probant que l'importance du renoncement engage l'importance des bienfaits. Si tous les sacrifices jusqu'alors étaient des gestes d'abandon avec un désir de retour, le « sacrifice du dieu », selon la typologie de M. Mauss, fonctionne au-delà du calcul égocentrique « car le dieu qui se sacrifie se donne sans retour. C'est que, cette fois, tout intermédiaire a disparu. Le dieu, qui est en même temps le sacrifiant, ne fait qu'un avec la victime et parfois même avec le sacrificateur. Tous les éléments divers qui entrent dans les sacrifices ordinaires rentrent ici les uns dans les autres et se confondent. » (Mauss, 1968, p. 305) Le renoncement est total. Dans le sacrifice du dieu, le jeu des représentations qui est à l'œuvre dans tout sacrifice se découvre, et la confusion que le sacrifice engendre est la confusion des parois mêmes du profane et du sacré. Le cosmos se trouve broyé puis résorbé en une promiscuité qui se traduit en efficacité rituelle.

L'abandon qui est actualisé dans l'offrande au feu du principe divin est gage de renoncement total. En exécutant le sacrifice de *soma*, c'est vers cet extrême du rituel que tend la doctrine, là où les possibilités sont les plus grandes, voire illimitées. C'est pourquoi on y retrouve la symbolique du don total, du rituel qui « coûte cher ». Le sacrifice *viçvajit* (une variante du sacrifice de *soma*), par exemple, duquel on « acquiert tout », exige une *daksinâ* (honnaire sacerdotal) de « mille bœufs et cent chevaux, ou tout l'avoir du sacrificateur » (Gonda, 1962, p. 192). L'importance du renoncement est directement proportionnelle à la valeur de la rétribution. Devançant peut-être les spéculations de la théologie indienne, on peut affirmer que c'est pourtant à cette efficacité même de la ritualité qu'il faudra, en bout du compte, renoncer, en faisant passer le renoncement à l'avant-plan de la doctrine religieuse de manière définitive.

En ce qui concerne la nature de la victime, il semble qu'il n'y ait rien que l'on puisse sacrifier de plus précieux que le divin lui-même. Seul le sacrifice d'un être mythique, idéal, permet la confusion des identités tel que mentionné ci-haut. C'est ainsi que le dieu qui se sacrifie tend à devenir à la fois l'expression la plus élevée et la limite effective du sacrifice. Cette limite est ce vers quoi tend le sacrifice de *soma*. C'est aussi pourquoi ce dernier est

incorporé dans les autres sacrifices à grand déploiement, comme l'*açvamedha*. En effet, « tous les grands sacrifices comportaient des libations de soma » (Varenne, 1989, p. 54).

Le sacrifice le plus élevé correspondrait donc à une sorte de suicide, une consommation sans reste du sacrifiant. Un sacrifice où la destruction serait totale s'en rapprocherait déjà. C'est le schéma de l'holocauste, dans d'autres cultures<sup>42</sup>. Mais le sacrifice, dans quelque culture que ce soit, va rarement jusque là. En Inde, tout particulièrement, l'économie des restes est fondamentale et par trop structurante pour pouvoir être escamotée. La destruction totale, sans reste, annule en effet la possibilité de la consommation d'une part de l'offrande, geste qui souligne l'intimité du consommateur avec la nature divine de la victime et l'absorption de la sacralité de celle-ci (Bataille, 1949, p. 94).

D'autre part, il ne faut pas entendre que tout suicide correspond à ce schème sacrificiel, bien au contraire. La fonction du rite qui contient la mise à mort assure une transformation, un retour de sens pour un individu ou plus souvent pour un groupe donné — tandis que le suicide, lui, est le plus souvent une fuite de sens, un rituel obsessionnel qui ne parvient pas à transformer le manque et le désir en signification. Le cas du martyr, cependant, s'avère un bon exemple du schème sacrificiel : le sens le plus élevé de son existence est trouvé dans la mort. C'est ce sens qui survit par ailleurs au martyr et lui succède dans la tradition sous une forme mythique. Ainsi, *il meurt pour une raison* : la mort ne peut être sacrificielle que si et seulement si elle débouche sur une plénitude de sens<sup>43</sup>.

Cette logique du sacrifice du dieu à la fois sacrifiant et sacrifié engendre un désordre particulier : la confusion des acteurs et l'effondrement efficient du jeu des représentations. On retrouve d'abondants exemples du sacrifice du dieu dans la mythologie la plus ancienne. Déjà dans les *Samhitās* du *Rig-Veda*, soit bien avant les codifications complexes des *Brāhmanas*, le célèbre *Purusa-sūkta* (*Rig-Samhitā* X, 90) présente un mythe cosmogonique où

---

<sup>42</sup> Il serait intéressant de se pencher sur la valeur singulière du schème de l'holocauste, ce qui le motive et permet de faire sans la communion des restes.

<sup>43</sup> Cet excursus sur le martyr n'est évidemment pas sans évoquer cet exemple bien indien qu'est celui de la veuve immolée, la *satī*, et il n'est pas impossible que l'allée théorique que nous empruntons permette une réévaluation compréhensive de ce phénomène si choquant pour nos mentalités.

l'homme primordial, le Purusa, qui incarne la totalité de l'espace, est sacrifié en totalité, générant le monde organisé. Comme l'entonne l'hymne, « les dieux sacrifièrent le sacrifice par le sacrifice » (Renou, 1956), où le Purusa « est à la fois le sacrifice et la victime sacrificielle » (Biardeau, 1996, p. 16). Le sacrifice du dieu est celui de la totalité du sacré que le rite transforme en intelligibilité et en organisation (p. 21).

Ailleurs, dans les *Brâhmanas*, c'est la figure de Prajâpati qui incarne cette totalité : « Entre toutes les divinités des Brâhmanas, le dieu par excellence est Prajâpati, le “ seigneur des créatures ” » (Lévi, 1899, p. 13). « Prajâpati est le sacrifice ; les deux termes sont identiques, et les Brâhmanas unanimes ne se lassent de le répéter. » (p. 15) Le monde organisé fut créé par le désir d'être de Prajâpati, lorsque le « non-être » dit pour la première fois : « Je veux être » (p. 14) ; soit quand la première formule prédicative fut émise. Lorsque, en termes philosophiques, le sujet fut séparé de son objet, qu'une distance apparut entre les deux : une distance-limite sous forme de finitude contre laquelle le rite, comme parole vivante du religieux, dut dès lors lutter. Premier sacrifice situé *in illo tempore*, sacrifice à consommation totale (sans reste) créant le monde organisé et limité depuis une totalité illimitée, le sacrifice de Prajâpati est un exemple pour tout sacrifiant humain qui doit emprunter à rebours ce chemin. On doit tout sacrifier pour gagner la plénitude : tel sera un des jalons d'une sotériologie sacrificielle à consommation totale.

### **Le sacrifice intériorisé**

Le passage du sacrifice rituel à son intériorisation symbolique est marqué principalement par la réinterprétation qu'en font les *Upanisads* : « Il ne s'agit évidemment pas ici d'une révolution soudaine et générale mais d'une évolution lente, hésitante, inégale à travers les divers milieux de brahmanes et de “ sacrifiants ”. » (Hulin, 1978, p. 30, n. 2) Les réponses à l'intériorisation du sacrifice seront diverses, elles-mêmes sujettes à une évolution, et cohabiteront avec les formes externes du rituel jusqu'à nos jours.

En parlant du « sacrifice de soi », on se réfère à l'ensemble de cette diversité : de la connaissance profonde, voire ésotérique, du rituel<sup>44</sup>, en passant par l'abandon de l'action à la divinité (le *karma-*

---

<sup>44</sup> On avance, par exemple, que déjà dans le contexte brahmanique, alors que l'acte purement manuel résulte en un fruit immédiat, matériel, l'acte issu d'une



*yoga*), jusqu'à la méditation et l'ascèse, qui en est un extrême. Toutes ces formes affirment que le sacrifiant est sa propre substance oblatoire (Coomaraswamy, 1997). Mais peut-on encore parler de « sacrifice » sous ces formes intériorisées ? La discussion qui précède a su réaffirmer ce que M. Mauss et H. Hubert soulignaient déjà à propos du sacrifice en général : le point de départ d'une analyse sur le sacrifice est toujours l'oblation et la destruction d'une chose ayant une fonction symbolique particulière dans la culture (Mauss, 1968, p. 15). Ainsi, en reportant notre regard sur le sacrifice intériorisé, on doit tenter de rattacher ces formes au schéma général. Mais peut-on encore parler de violence, dans ce cas ?

L'incorporation de la figure du renonçant (*sannyāsa*) au sein de l'orthodoxie brahmanique et sa substitution au maître de maison comme idéal religieux<sup>45</sup> ont eu pour effet de « prolonger la société sacrificielle dans le renoncement » (Biardeau, 1996, p. 65). Par lui, le sacrifice est comme renouvelé, centré sur la valeur du renoncement qui, dans le sacrifice rituel, devait recourir à une violence explicite pour se réaliser. Le sacrifice étant intériorisé dans la pratique de l'ascète, de même la violence qui réalise le renoncement empruntera-t-elle des formes différentes et moins explicites.

On peut en repérer une première lors du rite de passage à l'état de *sannyāsa*, où sont inhalés les feux rituels<sup>46</sup> : dès lors, le sacrifice sera intérieur. En même temps que la consommation est déplacée vers l'intérieur, le renonçant, lui, participe d'une véritable rupture d'avec la vie mondaine. Quoique provenant du monde et

---

« véritable connaissance » obtiendra des fruits dans l'au-delà (COOMARASWAMY, 1997, p. 192). Michel HULIN (1978) poursuit en l'expliquant ainsi : « Si toute vie peut être ésotériquement comprise comme sacrifice naturel, les fonctions — *karman* — entre lesquelles se distribue cette vie seront l'équivalent des rites qui composent le sacrifice extérieur. Il devient alors possible d'appliquer à l'existence " profane " de la rétribution sacrificielle élaborée par les Brâhmanas. Ceux-ci savaient déjà que le sacrifiant " renaît dans le monde qu'il s'est fabriqué (par ses rites) ". Les fruits variaient en qualité et en durée avec les rites, leur importance matérielle et la correction de leur mise en œuvre. » (p. 38-39, n. 2)

<sup>45</sup> Ce qu'explique notamment la création des quatre stades de la vie — *açramas* — qui posent le renoncement au monde comme étape ultime du deux-fois-né, tout en conservant le rôle du maître de maison au cœur des devoirs (*dharma*) de l'individu.

<sup>46</sup> Voir BIARDEAU (1996, p. 64).

entretenant des liens avec lui, le renonçant passe hors du monde, dans une sorte d'état de consécration permanente. C'est ici qu'il est possible de voir le premier moment d'une violence : celle de la rupture avec le monde et le passage à une marge sociale qui assemble en elle toutes les volontés d'une sotériologie absolutisée. En étant résolument en quête de la fin d'une existence limitée et d'ouverture sur l'illimité du *Brahman*, le renonçant participe à un sacrifice à renoncement total, comme celui du sacrifice du dieu.

Dans cette optique, le sacrifice de soi qu'inaugure l'ascèse du renonçant apparaît, *a posteriori*, comme une sorte d'évolution naturelle de la doctrine sacrificielle. Du sacrifice du dieu au sacrifice de l'individualité, il semble n'y avoir qu'un pas car le sacrifice extériorisé ne peut aller plus loin sans se consumer lui-même. Il y a ainsi deux voies qui s'ouvrent au sacrifice, selon la valeur du renoncement. D'une part, un abandon intéressé résulte en l'obtention de valeurs « terrestres », comme le pouvoir, le plaisir, une descendance, la prospérité ou la santé. De l'autre, un renoncement complet débouche sur un autre type de plénitude, hors du monde, celle de la libération (*mokṣa*)<sup>47</sup>.

La *raison* du sacrifice, ce que l'on *veut* de ce dernier — en somme, ce que l'on *désire* — détermine le sacrifice. Et *désirer tout* signifie, dans la logique sacrificielle, devoir *renoncer à tout*. Pour le renonçant, le désir lié à la vie dans le monde devient le principal obstacle à la libération<sup>48</sup>. Ainsi, si la rétribution « matérielle » est comprise comme un enchaînement, il devient apparent que le désir se ment à lui-même en s'attachant aux choses de ce monde. En éliminant toute trace du rite extérieur, en avalant le feu sacrificiel dans le rite de passage au statut de renonçant (Malamoud, 1989, p. 64), le *sannyāsa* signifie clairement le caractère « autre » du véritable objet du désir : la découverte du Soi, l'expérience de la rupture de la limite ontologique. Il s'unit alors à la nature même du sacrifice, le renoncement qu'affirme une rupture. C'est dans l'*intention* que réside la racine de la rétribution, et le renoncement intérieur apparaît encore une fois comme essentiel à un sacrifice à

---

<sup>47</sup> Cette nouvelle valeur sotériologique, dite *mokṣa*, apparaît — rappelons-le — avec les spéculations des *Upanisads*, soit postérieurement aux *Brāhmanas*.

<sup>48</sup> L'impératif qui conduit au sacrifice intériorisé n'est donc pas une *répugnance* morale à l'égard de la violence sacrificielle. La violence rituelle échappe à la morale puisque forcément transgressive : « tuer dans le sacrifice n'est pas tuer » (BIARDEAU, 1996, p. 54), disent bien les textes.

consumation totale, sans reste, sans germe, sans rétribution : sans renaissance.

### **Le sacrifice de soi**

En prônant le sacrifice de soi par l'ascèse, c'est à la subjectivité même que s'en prennent les théologiens. Cette subjectivité, source des catégories, pré-requis de tout ordre, est la cause même de la limitation humaine. Un principe psychique comme celui de l'*ahankâra*, par exemple, notion traduisible par « ego » ou principe d'individuation, est postulé par certaines écoles philosophiques comme étant une sorte de voile sur la réalité pure de l'*âtman*, principe divin objectif siégeant dans chaque individu<sup>49</sup>. C'est à la destruction du voile qui camoufle la « pure lumière de l'*âtman* » que l'être humain, ultimement, doit se vouer, afin de parvenir à la libération. Ce principe d'individuation, on est en mesure de le comprendre, n'est autre que la subjectivité elle-même, le lieu de l'ignorance, de la catégorisation et de la relativité.

Par conséquent, si la violence du sacrifice rituel est une destruction physique d'une chose pour en libérer l'ici-maintenant du *fait d'être*, on peut aussi appeler violence le mouvement qui provoque l'effritement du principe de structuration catégorielle — ce qui, en chaque individu, pose la première catégorie d'un « je » apposé au « monde » et qui accepte de subordonner les objets à une utilité, une limitation. Désordre, dans les deux cas, dans les plates-bandes d'un ordre, l'un externe, l'autre *intime*. La destruction du principe catégorisant dans la conscience libérerait ainsi le sentiment du *fait d'être* chez l'individu. Dans le sacrifice du dieu que le sacrifice de *soma* a permis de circonscrire, la destruction permettait à la souveraineté du divin de s'affirmer hors d'une utilité, d'un état de chose<sup>50</sup> (Bataille, 1973, p. 110). De même, en se sacrifiant soi-même à ses désirs et au social, en se soustrayant le plus possible à

---

<sup>49</sup> Principe soutenu par une ignorance ou une méconnaissance ontologique radicale (les notions d'*avidyâ* et de *mâyâ*). M. HULIN (1978) offre une remarquable synthèse des différentes théorisations sur le principe d'individuation. Sans entrer dans les détails, notons seulement que cette idée de voile sur la réalité immuable de l'*atman* est commune à deux écoles philosophiques des plus importantes et par ailleurs bien connues : le *vedânta* et le *sâmkhya*.

<sup>50</sup> On a vu comment l'achat du *soma* tentait déjà de soustraire celui-ci à une économie, soustraction que les opérations de pressage et d'oblation seules parvenaient pourtant à réaliser.

une économie mondaine<sup>51</sup>, le renonçant vise l'inutilité productive pour affirmer sa divinité.

Ainsi, après un passage à la marge, l'ascète recherche une mise à mort de la subjectivité relativisante provoquant une ouverture — éclatante elle aussi vu l'altérité de l'expérience — sur une plénitude : l'expérience mystique de la non-dualité. En somme, le sacrifice marque toujours le passage d'un manque à une plénitude. De cette manière, il semble que l'exemple de l'Inde s'inscrive dans un modèle qui proclamerait que c'est dans le sacrifice intériorisé que s'affirme la compréhension la plus profonde du sacrifice (Coomaraswamy, 1997) comme processus de transformation « de l'avoir en être » (Gusdorf, 1948, p. 264). Ou, plus précisément, là où s'accomplit *l'abandon systématisé de tout avoir au profit du tout-être*.

\*

On retrouve donc la trace de la violence du sacrifice intériorisé dans tous les éléments contribuant à exercer la rupture intime qui fait passer du subjectif à l'objectif, du limité à l'illimité, du monde profane au monde sacré. Sans médiation aucune, et sans besoin d'une référence à une sphère peuplée d'êtres surnaturels<sup>52</sup>, le sacrificiant s'assume dans le sacrifice de soi comme sa propre oblation. Don, rupture et destruction, voilà les composantes essentielles du sacrifice. En Inde, on a d'ailleurs conservé l'image du feu, où se consume nécessairement toute oblation sacrificielle, en l'intériorisant à son tour. C'est au feu intérieur que l'on sacrifie, et l'ascèse elle-même est considérée comme une chaleur intense — *tapas* — qui consume l'attachement à la subjectivité (Biardeau, 1996, p. 80). C'est d'ailleurs ce même schéma qui prévaut dans le cas du *karma-yoga*, quoique d'une façon plus minimale et quasi-analogique. C'est l'action qui est sacrifiée par le renoncement à ses fruits<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Manœuvre qui est d'ailleurs assez convaincante pour que Louis Dumont (dans son *Homo hierarchicus*) y voie une complète exclusion du renonçant dans l'économie sociale (économie au sens d'interdépendance inclusive).

<sup>52</sup> Contrairement à ce qu'affirme HENNINGER (1987).

<sup>53</sup> Le cas du *karma-yoga* ne mobilise pas toute une structure symbolique comme peut le faire celui du *sannyāsa*. Néanmoins, et comme le démontre la *Bhagavad-Gîtā*, le sacrificiant de l'action doit rompre avec les polarisations du bien et du mal. Cependant, la rupture ne sera jamais entière : le sacrificiant demeure encore

On peut donc conclure en reformulant une définition qui rende compte de l'unité du sacrifice en Inde tout en permettant l'articulation des spécificités de ses diverses formes, répondant ainsi aux questions soulevées au début de cet article : le mécanisme du sacrifice est essentiellement le renoncement que marque une violence, l'abandon par l'agent sacrificiant, au terme d'une série de représentations, de quelque chose de précieux, dans le but de puiser au sacré et d'en canaliser les effets vivifiants et fondateurs.

Par ailleurs, la différence principale entre le sacrifice rituel (extérieur) et le sacrifice intériorisé est tributaire de l'orientation du désir — d'une part, un désir ayant son objet *dans le monde*, et de l'autre, *hors du monde* — et non d'une orientation essentiellement morale<sup>54</sup>. Le thème de la *rupture*, tissé en filigrane dans le corps de cette analyse, permet de comprendre l'unité du mécanisme sacrificiel au delà de ces orientations. Ainsi, bien que sortie de la *vedi* (aire du sacrifice solennel), l'évolution de la doctrine sacrificielle *n'est jamais sortie du sacrifice*. On doit plutôt constater qu'elle a comme obéi à une poursuite de sens qui l'a entraînée vers son autre extrême, intime, celui du sacrifice de soi.

Conséquemment, l'orientation de la violence, nécessaire au sacrifice en ce qu'elle *réalise* l'acte essentiel du don, s'agence ensuite selon celle du désir, soit vers l'extérieur (dans le cas d'une victime identifiée au sacrificiant), soit vers l'intérieur (où le sacrificiant s'assume comme sa propre victime, coupant court au jeu des représentations), visant la consumation du principe même de la limitation individuelle. Comme haute manifestation de la pensée et de la praxis religieuses, la compréhension du mécanisme sacrificiel

---

et toujours sous la juridiction du *dharma*. C'est le renoncement qui est donc primé tout en demeurant dans le monde. L'exemple qu'offre la *Gîtâ* dans la personne d'Arjuna est d'ailleurs celui du *ksatriya* guerrier et dirigeant, qui occupe un espace particulier de l'organisation sociale et dont les fonctions sont en contiguïté avec une certaine violence. On excusera que le cas du *karma-yoga* soit esquivé de façon trop abrupte ici ; une analyse plus détaillée en serait nécessaire mais, en tout état de cause, le modèle proposé n'a évidemment aucune prétention dogmatique. On peut toutefois se défendre en rappelant que l'extrême du renonçant au monde offre un exemple plus conséquent et qui a l'avantage d'aboutir à des considérations à l'orée de la théorisation sur la mystique, autre champ d'étude privilégié de l'auteur.

<sup>54</sup> Si la théologie non-dualiste indienne a su donner un terrain fécond pour notre analyse du mécanisme sacrificiel dans son intériorisation, il serait très intéressant de pouvoir confronter ce modèle à un système sacrificiel débouchant sur une pratique mystique dans le contexte d'un dualisme essentiel.

François Gauthier

ouvre bien des portes à l'interprétation des phénomènes religieux en général et révèle surtout sa proximité avec cet autre grand et périlleux domaine de la religion, la *mystique*.

### Ouvrages cités

- BATAILLE, Georges, 1949, *La part maudite*, Paris, Minuit.  
\_\_\_\_\_, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit.  
\_\_\_\_\_, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard.
- BIARDEAU, Madeleine et Charles MALAMOUD, 1996, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Louvain-Paris, Peeters.
- CAILLOIS, Roger, 1950 [1939], *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- COOMARASWAMY, Ananda K., 1997, *La doctrine du sacrifice*, Paris, Dervy.
- GIRARD, René, 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- GONDA, Jan, 1962, *Les religions de l'Inde : Védisme et hindouisme ancien*, tome 1, Paris, Payot.  
\_\_\_\_\_, 1965, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haye, Mouton.  
\_\_\_\_\_, 1980, *Vedic Ritual : the Non-Solemn Rites*, Leiden-Köln, E. J. Brill.
- GUSDORF, Georges, 1948, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, PUF.
- HENNINGER, Joseph, 1987, « Sacrifice », dans Mircea ELIADE *et al.* (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, vol. 12, p. 544-557.
- HULIN, Michel, 1978, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahankāra*, Paris, Institut de civilisation indienne, Collège de France.
- JAMISON, Stephanie W., 1996, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, New York, Oxford University Press.
- LÉVI, Sylvain, 1899, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, PUF.
- MALAMOUD, Charles, 1989, *Cuire le monde*, Paris, La Découverte.
- MAUSS, Marcel, 1968, *Œuvres, I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit.
- RENOU, Louis, 1996 [1951], *L'hindouisme*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF.  
\_\_\_\_\_, 1956, *Hymnes spéculatifs du Vêda*, Paris, Gallimard.
- VARENNE, Jean, 1989, « L'Inde et le sacré : une anthropologie », dans Julien RIÈS (dir.), *Traité d'anthropologie du sacré*, vol. 2, Paris, Édisud, p. 33-83.