

Vers une définition systématique du sacré

René Girard

Volume 15, Number 3-4 (87-88), 1973

Parole, poème, sacré

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/30359ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Girard, R. (1973). Vers une définition systématique du sacré. *Liberté*, 15(3-4), 58-74.

Vers une définition systématique du sacré

Les rituels comportent fréquemment une espèce de mélange, d'inversion et même d'oblitération de toutes les différences culturelles et naturelles. Les hiérarchies sociales sont abolies, les saisons de l'année mélangées, les sexes échangés, les interdits transgressés. Dans de nombreux rites de passage, les futurs initiés sont privés de tout statut, même biologique.

Dans cette volonté d'indifférenciation, Lévi-Strauss voit le tout du rituel (*L'Homme nu*, 607-09). On peut penser, au contraire, qu'il n'y a là qu'un premier moment, et aussi un moyen, assurément très paradoxal, de réaffirmer et de renforcer les différences temporairement affaiblies ou supprimées. Loin d'être sa propre fin — en tant qu'il assurerait une « communication avec les dieux, » au sens où Mauss, sans doute, peut l'entendre, le processus d'indifférenciation conduit à un paroxysme qui engendre sa propre résolution, toujours différenciatrice. C'est l'effacement même des différences, par un mystère jamais expliqué, qui les met en état de reparaître, plus distinctes que jamais, de s'affermir et de se stabiliser. C'est le passage par l'indifférencié, culminant de façon typique dans la violence du sacrifice, qui accouche toujours encore des subdivisions entre groupes, des différences saisonnières, etc.

On ne peut pas négliger, sur un tel point, les grandes réflexions traditionnelles sur le sacrifice, l'hindoue, par exemple, qui voit dans le sacrifice le différenciateur par

excellence, (Sylvain Lévi, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*).

Si Lévi-Strauss voue les rites à l'indifférencié, il pense par contre que seules les différences concernent les mythes. C'est toujours d'une instauration ou d'un déploiement de différences que traite la mythologie. Rien n'est plus juste, il me semble, que cette définition, mais précisément parce qu'elle exclut l'indifférencié, elle lui ménage encore une place qu'il ne faut pas minimiser. Si les différences s'instaurent ce ne peut être que sur un fond d'indifférencié ; si le discontinu est conquis, il le sera sur la continuité. Et c'est bien ainsi que se passent les choses dans *Mythologiques*. On a toujours un premier moment, analogue il me semble à celui du rite, qui est celui de l'indifférencié. Lévi-Strauss ne le nie pas, mais il n'y voit qu'un point de départ inévitable, une pure nécessité logique privée de valeur intrinsèque.

Il est vrai, certes, que l'indifférencié joue un rôle moins spectaculaire dans les mythes que dans les rituels. Toujours, en quelque sorte, il est déjà recouvert par la différence. Et c'est bien naturel, ou plutôt culturel ; n'étant que différences, le langage, jusqu'à un certain point, ne peut jamais rien dire d'autre. Pour repérer l'indifférencié, il faut parfois aller le chercher dans des thèmes suspects et des différences instables, les monstres par exemple. La femme-jaguar diffère sans doute à la fois de la femme et du jaguar, il faut donc créer pour elle une troisième catégorie, poser une différence supplémentaire mais qui se définit, indubitablement, comme mélange des deux autres.

Si le thème des jumeaux joue dans des mythes innombrables, le rôle privilégié que l'on sait, est-ce à cause de la seule curiosité qu'éveillent les naissances jumelles ? N'a-t-on pas affaire, ici encore, à une différence, certes, mais à une différence pas tout à fait comme les autres puisqu'elle est différence de ce qui n'en a pas, différence de l'indifférencié. Les jumeaux, il ne faut pas l'oublier, sont des espèces de monstres.

Telle que Lévi-Strauss la définit, l'opposition entre mythe et rituel, à mes yeux, ne se justifie pas. Elle cherche à can-

tonner l'indifférencié dans une espèce de ghetto rituel qui ne fait qu'un, en dernière analyse, avec la pensée religieuse, par opposition à une pensée mythique, créatrice des différences et qui annonce la pensée scientifique. Pour en arriver là, il faut exagérer le rôle de l'indifférencié dans les rites, au point de ne plus voir que lui, et le minimiser au contraire dans les mythes, au point de ne plus le voir du tout. Il est difficile, certes, d'embrasser l'indifférencié et les différences d'un même regard, afin d'interroger leurs rapports. Pour ne pas glisser dans une solution de type philosophique, dans une dialectique hégélianisante, par exemple, il faut ne jamais perdre de vue les données empiriques.

Avant même de culminer dans le sacrifice sanglant, le processus d'indifférenciation rituelle se pénètre de violence. Les mélanges et promiscuités de la *fête*, par exemple, s'accompagnent souvent de querelles, de batailles plus ou moins réelles ou simulées. Par leur symétrie rythmique, par tous leurs caractères, les danses guerrières ou simulacres de combat qui précèdent souvent les sacrifices, et les préparent, participent de ce processus universel d'indifférenciation violente.

Notre pensée admet difficilement la conjonction pourtant évidente de l'antagonisme et de la différence *perdue*. Dans les préparations rituelles, cette conjonction n'est certainement pas étrangère aux phénomènes de frénésie collective qui vont parfois jusqu'à la transe et à la possession.

Le structuralisme parle des différences culturelles comme d'une réalité inaliénable, parce qu'elle tiendrait à la nature même de l'esprit humain. C'est là tenir un langage ambigu et qui n'est peut-être pas exempt d'un certain idéalisme. C'est mettre sur le même plan des différences qu'il convient de distinguer, par exemple, la différence entre le vrai soleil et la vraie lune d'une part, et, de l'autre, la *moitié* du soleil et la *moitié* de la lune. Ou encore la différence d'une part entre un aigle et un corbeau, tous deux réels, et d'autre part le *clan* de l'aigle, et le *clan* du corbeau. Du premier type de différence, pourquoi dire seulement qu'il est dans l'esprit humain ? Pourquoi, si on a choisi la science, ne pas dire d'abord et surtout qu'il est dans la nature elle-même. Si le

second type de différence n'est pas dans la nature, lui, il n'est peut-être pas non plus la même chose que l'esprit humain sans quoi l'ethnologie structurale ne réussirait pas à s'en affranchir aussi aisément qu'elle le fait, à en faire partout abstraction pour le constituer en tant que système.

Le second type est proprement culturel. La *moitié* du soleil et la *moitié* de la lune, se perçoivent mutuellement comme différentes en un sens qu'elles voudraient analogue à la différence du soleil et de la lune. Les rapports entre moitiés paraissent bien déterminés par cette différence, bien que le bilan final, à nos yeux tout au moins, soit toujours plus ou moins réciproque, identique des deux côtés. Si on regarde les moitiés du dehors, on voit surtout une identité et une réciprocité indiscutablement objectives sous un grand nombre de rapports, géographique, démographique, etc. C'est l'observateur venu du dehors qui voit et nomme les *moitiés*. L'identité objective est si frappante, du dehors, que la différence peut rester méconnue. Du dedans, au contraire, c'est la différence qui l'emporte, si bien que l'identité peut demeurer invisible.

Une question se pose. Est-ce que la différence, malaisément visible pour le dehors, ne peut pas le devenir pour le dedans ?

L'affirmation qui fait des différences culturelles un donné inaliénable serait absurde si elle signifiait que les cultures ne peuvent pas mourir, que nous ne pouvons pas les voir mourir. Cette mort, distincte de la nôtre, signifie que la différence peu visible du dehors peut également s'effacer du dedans, que le dedans peut faire défaut.

Les cultures ont à l'égard de leur propre mort, c'est-à-dire de l'indifférencié, une horreur qui n'est pas inférieure à celle du structuralisme lui-même. Par un paradoxe qui n'est peut-être qu'apparent, le structuralisme et la pensée moderne dans son ensemble, se refusent à accorder le moindre crédit à cette horreur. Ils la veulent toujours imaginaire, absurde, « phantasmatique ». En dehors de la condescendance irréductible qu'elle trahit à l'égard de la plupart des pensées non occidentales, cette attitude rejette une masse formidable d'indices concordants.

C'est bien parce que les différences de tout ordre entre les groupes et les individus sont perpétuellement menacées que les cultures, pour les stabiliser, les assimilent à des différences naturelles, c'est-à-dire aux seules différences vraiment permanentes et indiscutables, au moins pour des consciences non altérées. Sous ce rapport, bien entendu, le prétendu « totémisme » est exemplaire, mais le thomisme ne l'est pas moins quand il compare les différences entre les anges individuels aux différences entre les espèces, dans le règne animal. Il faut se garder soigneusement de perpétuer de telles entreprises.

Si les différences culturelles sont arbitraires, artificielles, et par conséquent périssables, quelle est la réalité sous-jacente qu'elles s'efforcent de nier ? Ce ne peut être que la non-différence, la réciprocité ? Pourquoi ce projet puisque, de toute façon, les échanges entre groupes différenciés, ne sauraient aboutir à autre chose, en fin de compte, et aboutissent peu ou prou, à la réciprocité ?

C'est là, précisément, qu'est le paradoxe fondamental des échanges proprement culturels. Ils ne s'établissent jamais, on dirait qu'ils ne peuvent s'établir que sur une base différenciée. C'est bien ce qui ressort d'une lecture attentive de l'*Essai sur le don*. Dès que la réciprocité devient trop visible, dès qu'elle tend crever l'écran de la différence, c'est sous la forme de la rivalité violente. On dirait que les cultures « primitives » et jusqu'à un certain point toutes les cultures ne peuvent pas tolérer longtemps des situations de concurrence trop explicites. Dès que la différence n'est plus là pour lui servir de masque, la bonne réciprocité implicite des échanges culturels, fait place à la mauvaise réciprocité explicite des insultes et des coups, au cycle destructeur des représailles.

Jamais, c'est un fait, les hommes n'ont pu s'installer dans la pure réciprocité. Les différences ne sont certainement pas inaliénables mais elles ne s'effacent jamais que pour reparaître, sous leur forme première ou sous une autre forme. Il y a toujours eu des différences. Les hommes, en d'autres termes, n'ont jamais appris à se passer de formes plus ou moins hiérarchisées. Limitée à ceci, l'affirmation structura-

liste n'est pas fausse. Elle ménage la possibilité de *crises* au cours desquelles les différences vont se décomposer mais toujours pour se recomposer. C'est forcément d'une mort culturelle en somme, qu'une culture doit renaître, la même ou une autre, peu importe. Or c'est là, précisément, ce que les mythes et rituels affirment avec un ensemble extraordinaire dont il est peut-être temps de tenir compte. A côté des glissements presque insensibles auxquels on songe toujours quand on s'interroge sur les changements culturels, il pourrait y avoir, également de véritables « crises de la différence », des bouleversements à la fois radicalement destructeurs et reconstituteurs dont les mythes et rituels nous apporteraient des échos assurément transfigurés mais toujours significatifs. La nature même des différences culturelles, arbitraires, artificielles, infiniment diverses et pourtant jalousement gardées, religieusement respectées, suggère qu'il doit y avoir autre chose dans leur instauration que le genre d'opération purement logique auquel Lévi-Strauss ramène le processus mythique. Bien qu'il apparaisse comme spécialiste de l'indifférencié, seul abilité à le manipuler, le religieux se constitue en même temps le garant et le gardien passionné de toute rigidité synchronique. On est donc amené à se demander si ce n'est pas vraiment d'une indifférenciation préalable que surgissent les différences, si les genèses culturelles ne s'effectuent pas à partir de crises paroxystiques probablement liées à tout ce qui peut passer pour épiphanie fondatrice sur un plan proprement religieux.

Il ne s'agit nullement de revenir à une interrogation historique de type traditionnel, de renoncer au progrès considérable que représente la mise en ordre structurale si nécessairement partielle et de ce fait partielle qu'elle puisse demeurer. Il s'agit de se demander si, grâce au structuralisme justement, il n'est pas possible d'aller plus loin et de se débarrasser de certaines restrictions qui furent utiles à leur époque pour échapper au magma de l'historicisme mais qui font obstacle à de nouveaux progrès, une fois que la perspective structurale est pleinement assimilée, et ceci sur un plan dont le structuralisme lui-même reconnaît qu'il est fondamental mais auquel

il n'a jamais rendu jusqu'ici que le plus platonique des homages, le plan de la diachronie.

Il s'agit en somme de poser à nouveau, mais sur des bases nouvelles, et en fonction des résultats acquis, dans une perspective non plus religieuse ou philosophique mais purement sociologique, la question la plus ancienne, celle des présocratiques : peut-on dégager un système du devenir culturel ? On doit se demander si les mythes, et en particulier les rituels, ne sont pas à même de fournir, sur ce devenir, des renseignements que nous écartons toujours sans les examiner, les supposant a priori d'ordre « mystique ».

Dans les descriptions assurément mythiques du chaos et de la violence indifférenciée, toujours productrice de sacrifices re-différenciateurs, il y a des éléments trop universels pour ne pas suggérer des constantes dans la façon dont se défont et se refont les systèmes culturels. Et ces éléments s'articulent très bien avec les remarques précédentes.

Il y a crise des différences quand les rapports, au sein d'une communauté, glissent peu à peu dans la réciprocité de la violence. J'appelle *doubles* les individus pris dans ces rapports d'antagonisme où la différence s'évanouit de l'effort même que fait chacun pour la récupérer. Il faut se garder de lire ces *doubles* réels, concrètement identiques l'un à l'autre sous le rapport du désir, des repréailles, etc., dans la clef d'un quelconque *narcissisme*, celui de Freud, par exemple, ou de Rank dans son essai sur *Don Juan et le double*. Les modernes pensent toujours les *doubles* à partir d'un sujet individuel que fascinerait sa propre image. Si autrui est présent, c'est toujours à titre subordonné pour se faire assimiler à une espèce de miroir. Ce n'est pas un hasard si la définition du *narcissisme* est simplement calquée sur la lecture non critique du mythe de Narcisse. Derrière ce mythe, il faut lire la crise des différences, les *doubles* au sens juste défini, la crise qui figure également derrière des sosies d'*Amphytrion*, tous les jumeaux mythiques, etc., mais qui n'est pas toujours représentée et de ce fait transfigurée de la même façon. Parce qu'il ne voit pas les *doubles* comme rivaux réels, Rank ne parvient pas à expliquer l'hostilité des jumeaux, les luttes des frères

ennemis. C'est au subjectivisme romantique, bien entendu, qu'il emprunte la majorité de ses exemples.

C'est à partir des *doubles* réels, véritable degré zéro de la structure qu'il faut poser la question décisive des re-structurations. D'innombrables indices d'origine rituelle suggèrent que la solution du problème se situe dans un mécanisme de transfert collectif rendu possible par les *doubles*. Une fois que les *doubles* sont partout, en effet, rien n'empêche la substitution de l'un à l'autre, ou même d'un seul à tous les autres. Pour que le transfert devienne unanime, il faut et il suffit d'en appeler à un mimétisme qui joue sans doute un rôle fondamental depuis le début de la crise.⁽¹⁾ On peut penser qu'aucune polarisation ne peut s'ébaucher sur un *double* quelconque sans exercer une attraction mimétique qui devient de plus en plus irrésistible avec la multiplication des polarisés. En très peu de temps, donc, la communauté entière peut se trouver rassemblée contre une victime en vérité quelconque mais unanimement perçue comme responsable de la crise, aussitôt massacrée en tant que telle.

Au-delà, donc, d'un certain paroxysme, les effets de *mimesis* qui ont d'abord joué dans le sens de l'indifférenciation conflictuelle peuvent rétablir d'un seul coup une harmonie différenciée dans son principe même puisque fondée sur une victime dont le choix en vérité arbitraire ne peut plus apparaître comme tel.

Imaginons une communauté déchirée par une crise terrible, interminable. La voilà soudain libérée. On admettra sans peine qu'elle désire passionnément perpétuer le répit miraculeux qui lui est accordé. Que peut-elle faire ? En bonne logique, elle doit se retourner vers le mécanisme qui l'a soulagée et s'efforcer de le reproduire d'autant plus exactement et scrupuleusement que l'essentiel de son fonctionnement lui échappe. On peut voir dans les rituels sanglants les résultats inévitablement fort divers mais toujours ressemblants malgré tout, de cet effort d'imitation. C'est d'abord dans un but de cohésion sociale que d'innombrables communautés humaines

(1) *La Violence et le sacré*, Ch. VI.

immolent des victimes qu'elles disent substituées à une victime originelle, conformément au modèle laissé par celle-ci.

Les hommes qui s'abandonnent à l'entraînement collectif de la violence sont enclins, par définition, à croire cette violence bien fondée, à voir dans leur victime le fauteur des troubles, l'assassin des différences, le fils parricide et incestueux, par exemple, tel Oedipe qu'on accuse de faire des Thébains un peuple de « pestiférés ». Si cette maladie mystérieuse se ramenait à une agitation purement interne, à la crise des *doubles* en d'autres termes, il suffirait pour faire l'apaisement de rassembler toutes les haines sur quelque malheureux dont l'unanimité même qui se reforme contre lui rendra l'innocence impensable, confirmera la culpabilité jusqu'à la rendre inébranlable, du fait même des heureux effets qu'on attendait de son châtement et que son châtement a réellement apportés.

Oedipe est seul coupable ; son expulsion, à elle seule, doit assainir la ville, purifier la cité malade. Voilà le contenu du mythe. Si le mythe nous est raconté dans la perspective des lyncheurs, il est bien évident qu'il ne saurait se définir lui-même comme lynchage. S'il y a une chose qu'il ne faut pas attendre du lyncheur c'est qu'il dise la simple humanité de la victime, le caractère arbitraire de sa violence à lui. Il dira au contraire l'inceste contagieux du criminel, l'innocence lésée de ses bourreaux. Il dira toujours les thèmes qui substituent à la réciprocité des *doubles*, une différence mythique entre Oedipe et les autres Thébains. Dire que le mythe est structuré par le mécanisme de la victime unique c'est dire que ce mécanisme sera toujours recouvert par les thèmes qu'il engendre, qu'il ne sera pas lui-même thématiqué. On ne peut jamais saisir la violence fondatrice thématiquement puisqu'une différence significative, toujours prise au sérieux par la culture, c'est-à-dire par le mythe et par ses usagers, qu'ils soient grecs, hellénistes ou psychanalystes, est toujours substituée au jeu aléatoire des *doubles*. Les effets bénéfiques de la victime unique paraissent confirmer le jugement unanime qui faisait d'elle la cause unique de la crise. Mais l'attitude collective vis-à-vis de cette victime ne peut pas demeurer

ce qu'elle était. Après avoir apporté la peste, voilà que cette victime, en disparaissant, apporte aux hommes la guérison. L'horreur terrifiée subsiste mais elle se double d'une vénération.

Dans d'innombrables rites, la victime est traitée d'abord en criminelle, insultée et persécutée. Aussitôt après sa mort, elle devient un objet d'adoration. Ce passage étrange du « maléfique » au « bénéfique » devient intelligible si on admet que le rituel cherche d'abord à reproduire la polarisation des sentiments agressifs sur la victime originelle. C'est cette polarisation même qui entraîne la mort, bien entendu, et qui libère la communauté, dans une répétition affaiblie mais réelle de la catharsis originelle.

Nous tenons donc une *hypothèse* qui permet d'ébaucher une genèse explicative a) des rituels, b) des mythes, c) du *sacer* et de toutes les notions équivalentes qui juxtaposent le pire et le meilleur, le maudit et le béni. Dans le mécanisme de la victime unique, le mécanisme qui met fin à la crise, nous verrons donc une véritable matrice culturelle, mais d'un type très particulier puisque c'est elle que toutes les formes religieuses s'efforcent de reproduire ou de représenter sans jamais y parvenir complètement, sans jamais accéder, en somme, à la lecture proprement sociologique. Les commémorations rituelles et les remémorations mythiques ne se retournent vers le mécanisme fondateur que pour le lire dans une clef différenciée, et c'est parce qu'il est ainsi transfiguré ou même escamoté que le mécanisme est fondateur sur le plan culturel.

Les objections qu'une telle hypothèse doit soulever sont évidemment formidables. Ses ambitions même la rendent invraisemblable. Constatant l'échec de toutes les théories du religieux primitif, Evans-Pritchard a condamné d'avance toute tentative nouvelle et il a pour lui l'opinion savante à peu près unanime. C'est une absurdité, semble-t-il, que de réduire le vaste ensemble du religieux à un schème conceptuel unique. Les formes particulières sont trop diverses pour s'adapter à un moule standardisé.

Mais il n'y a ici ni concept réducteur ni moule standardisé. Il y a un événement toujours à peu près identique à lui-même, sans doute, mais qui n'entraîne aucune rigidité puisque, s'il constitue le modèle universel du religieux, il demeure par définition inaccessible ; c'est ce caractère inaccessible qui ouvre la voie non seulement à la différence culturelle en tant que telle, mais aux différences infinies entre les formes religieuses concrètes.

L'événement primordial n'apparaît jamais qu'à travers les distortions religieuses. On doit le reconstituer dans un va-et-vient intuitif entre les données empiriques et les considérations théoriques. Il a donc un caractère hypothétique. Loin de constituer une faiblesse par rapport aux réflexions traditionnelles sur la culture, ce caractère franchement hypothétique me paraît marquer une avance. Le propre d'une hypothèse est de se détacher suffisamment des données empiriques pour qu'il soit possible d'opérer des confrontations décisives.

L'hypothèse prétend être cela même que toutes les formes religieuses visent sans jamais l'atteindre. Aucune forme religieuse concrète ne pourra par définition, coïncider avec elle. Mais aucune non plus ne peut lui devenir réellement étrangère. Plus encore, donc, que dans le cas d'une hypothèse de type courant, il faut multiplier les rapprochements, il faut confronter l'hypothèse à autant de formes que possible afin de constater si, oui ou non, celles-ci se disposent en cercle autour d'elle comme autour d'un centre invisible qui serait aussi leur vérité et leur mesure, ce à quoi il faut toutes les confronter pour les obliger en quelque sorte à se rectifier d'elles-mêmes, à révéler le pourquoi et le comment des distortions inévitables, sans lesquelles elles ne seraient pas

Seule compte l'efficacité de l'hypothèse, la puissance d'explication qu'elle va mettre au service des énigmes traditionnelles du religieux. On peut tout de suite constater qu'elle répond sans effort à une foule de questions épineuses. Nous nous sommes déjà demandés, par exemple, pourquoi, dans tant de rites, la transgression passe pour un bon moyen de perpétuer les interdits et même de les renfoncer. On nous

dira que les vacances d'interdits sont psychologiquement nécessaires à leur respect le reste du temps. Les tensions culturelles auraient besoin d'une soupape de sûreté, sans quoi le système éclaterait. C'est fort possible, mais ce n'est pas encore une explication. Les commentaires psychologisants ne nous montrent pas comment de tels systèmes ont réussi à se mettre en place, à moins, bien entendu, d'imaginer un cercle de psychiatres de bonne volonté autour des cultures primitives en gestation, comme autant de bonnes fées autour du berceau de la princesse.

Nous avons dit plus haut que le rituel s'efforce de reproduire le mécanisme de la victime unique, et c'est alors le sacrifice. Sans doute, mais ce mécanisme se greffe sur le paroxysme de la crise, il forme avec cette crise un ensemble indissoluble. La logique religieuse va fréquemment incorporer au rituel des éléments qui viennent de la crise et qui se situeront bien entendu au début. Le rituel rejoue le paroxysme de la crise afin d'éviter une rechute dans cette même crise. Le paradoxe s'évanouit, la contradiction s'explique si on admet qu'il n'y a de solution véritable à la crise qu'en fonction de son paroxysme ; seul ce paroxysme est vraiment capable d'accoucher des différences culturelles.

Autre trait rituel éclairé par l'hypothèse : de nombreux sacrifices exigent la participation unanime des assistants. Cette exigence va nous paraître enracinée dans quelque chose de très réel, dans l'unanimité spontanée du mécanisme fondateur, fort correctement observée par les imitateurs religieux. Que cette exigence disparaisse ou n'ait jamais été présente, ne signifie pas nécessairement que le modèle a disparu. Il se peut que l'unanimité ait passé inaperçue, ou qu'on l'ait ensuite oubliée, ou que son caractère fonctionnel ne soit pas reconnu.

Troisième exemple : de nombreux rites font dépendre le choix des victimes de quelque procédé aléatoire, le jeu par exemple, ou le tirage au sort. Là encore, il ne faut pas hésiter à admettre que la pensée religieuse a correctement observé un aspect essentiel du mécanisme fondateur, l'élément d'arbitraire dans le choix de la victime, d'ailleurs lui-même sacrali-

sé. Si on ne comprend jamais le religieux c'est parce qu'on le sous-estime trop, on en fait vraiment de la non-pensée. Une des forces de l'hypothèse est qu'elle adhère à la réflexion religieuse, qu'elle la suit très loin, parfois, dans l'appréhension des faits sociologiques, sans jamais se laisser dominer par le religieux.

Si aucune forme rituelle n'est susceptible, à elle seule, de nous diriger sur l'hypothèse, il n'en est guère, par contre, qui ne mette en lumière un aspect particulier du mécanisme fondateur ; dès que l'inventaire s'allonge un peu, il n'y a aucun aspect qui ne sorte de l'ombre. Le caractère transcendant de l'opération est lui-même une réalité que le religieux a parfaitement raison d'affirmer, à ceci près qu'aux yeux de la science, cette transcendance aura un caractère social et non pas sur-humain, surnaturel

La communauté qui échappe à la crise des *doublets* constate qu'elle est incapable de se sauver par ses propres moyens, c'est-à-dire de se réconcilier sans intermédiaire. Seule la victime collective peut ramener la paix. En l'absence de toute lecture sociologique, l'ensemble formé par la crise et la solution violente ne peut manquer d'apparaître comme le fruit d'une double intervention extérieure et toute-puissante. La première paraît rétrospectivement destinée non pas sans doute à détruire mais à châtier les hommes, la seconde à les sauver. Le jeu de la violence qui décompose puis recompose la culture se voit tout entier rejeté sur la victime, expulsé avec elle hors de la communauté. Ce jeu ne fait qu'un avec la puissance sacrée qui paraît déterminer tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, le destin de l'humanité.

Comment ne pas voir, dans ces conditions que la violence et le sacré ne font qu'un. On le voit encore dans les menaces qui ne cessent de peser sur les hommes du fait de ce sacré. Ne pas sacrifier, ne pas respecter les interdits, qui frappent les violences antérieures, c'est s'exposer à un retour vengeur, à un re-devenir immanent ou réciproque de la violence, en d'autres termes à une rechute dans la crise. Le schème éthico-théologique de la bienveillance et de la vengeance ne se serait jamais imposé universellement aux hommes s'il ne corres-

pondait pas à des mécanismes sociaux réels. Loin d'écraser les hommes, comme le ferait un savoir total de leurs possibilités violentes, ce schème limite leurs responsabilités à des règles parfois absurdes sans doute, mais plus souvent efficaces et nettement délimitées.

Suivant que la pensée religieuse mettra l'accent sur l'opération même de la violence, sur le renversement miraculeux, appréhendé dans sa généralité, ou au contraire sur la victime, qui passe aisément pour la cause efficiente de l'opération, parce qu'elle en est réellement le pivot, on aura affaire à un sacré impersonnel ou au contraire à un sacré « personnalisé ».

Les entités sacrées ou divines se distribuent généralement dans quelques grandes catégories, d'ailleurs mal définies, ancêtres « totémiques », dieux, demi-dieux, etc. Ces catégories semblent bien correspondre à l'éventail des possibilités qui s'offrent à une observation incapable d'embrasser le mécanisme fondateur dans son ensemble et frappé tantôt par un aspect particulier, tantôt par un autre. Faire remonter toute chose utile à l'homme et la culture elle-même aux aventures et surtout à la mort violente, parfois au lynchage parfaitement explicite d'un ancêtre, c'est affirmer une autre particularité véridique du mécanisme fondateur, à savoir que la victime unique appartient à la communauté.

Au sein du sacré personnalisé qu'engendre forcément une attention religieuse centrée sur la victime elle-même, la royauté divine va faire figure de simple variante. Dans cette catégorie, c'est la victime rituelle, remplaçante de la victime originelle, qui est divinisée de son vivant, par anticipation des effets miraculeux que son immolation doit produire. Les rites d'intronisation obligent souvent le roi à commettre toutes sortes de transgressions, y compris l'inceste, tout ceci visiblement destiné à polariser sur sa personne la violence de la crise qui fait rage. Il faut voir dans le sacrifice une mise à mort collective qui punit ces transgressions, en imitation d'une mise à mort antérieure semblablement motivée et qui a réconcilié la communauté. C'est dire que le système de la royauté s'inspire du même modèle que les autres rites, interprété

de façon légèrement différente. L'effet de divinisation anticipée n'est pas réservé à la royauté ; il se retrouve dans certains sacrifices humains, chez les Aztèques notamment, dont les victimes sont traitées de façon « divine », ou si l'on veut « royale », dans l'intervalle qui sépare leur désignation de leur immolation. Ce qui distingue la royauté n'est pas l'effet de divinité vivante mais son importance et sa durée qui en font un pouvoir effectif susceptible d'évoluer peu à peu, par atrophie graduelle des autres éléments rituels, vers ce que nous nommons simplement « la royauté » ou même « le pouvoir central ». Ces concepts sont si familiers qu'ils paraissent quasi naturels, innés. On peut au contraire voir en eux le fruit d'une longue évolution dont le premier moteur serait le rite.

Beaucoup de chercheurs reconnaissent que les institutions culturelles les plus diverses doivent sortir du religieux. Il y a là une évidence formidable mais qui attend encore de se concrétiser. Il ne suffit pas, en effet, de reconnaître abstraitement l'importance du religieux, pour lui donner la place qui lui revient, il faut encore lui découvrir une fonction réelle, essentielle, ce que la réflexion moderne n'a jamais pu faire. La pensée humaine ne connaît pas de milieu entre l'adhésion aveugle et une négation également aveugle qui assimile le religieux à l'imaginaire pur. La présente hypothèse constitue une rupture telle qu'elle attendra peut-être longtemps l'examen impartial et approfondi dont elle a besoin.

Le travail ébauché sur la royauté peut et doit se poursuivre sur toutes les grandes institutions culturelles, échanges matrimoniaux et économiques, systèmes juridiques, médecine, théâtre, éducation, etc. L'idée hindoue selon laquelle toutes les activités humaines sortent du sacrifice — à condition, il faut ajouter, qu'on en sorte — est une idée juste en ceci que le rituel non seulement fournit aux hommes le minimum de paix et de sécurité indispensables au développement de l'humanité, mais il se propose lui-même aux puissances d'attention et de réflexion qu'il éveille, objet premier et privilégié de leur exercice, modèle d'une richesse inépuisable. A partir de cet objet envisagé sous ses aspects divers, retourné de mille

et mille façons, même s'il demeure toujours partiellement méconnu, peuvent s'ébaucher, par différenciation progressive, les grandes formes de la culture humaine.

Le religieux a donc une fonction réelle et c'est de tenir à distance le sacré en s'aidant du sacré lui-même, c'est-à-dire de la violence. Le paradoxe du religieux et le scandale qu'il finit toujours par devenir vient de ce que le geste pacificateur par excellence, le rite, est lui-même mêlé de violence. Le rite permet à la fragile volonté de paix qui sort de la crise de s'appuyer sur des effets « cathartiques », historiquement nécessaires, semble-t-il à la création et à la préservation des sociétés humaines.

La présente hypothèse ne consiste donc pas à fonder l'anthropologie sur la seule violence. L'univers religieux et même socio-culturel dans son ensemble apparaît plutôt comme une « côte mal taillée » entre deux formes de réciprocité absolue, d'un côté celle qui exclut toute violence et qui rendrait tout rite superflu si les hommes pouvaient s'y résoudre, et d'autre part celle qui est violence pure, et qui affleure dans le moment indifférencié des mythes et des rituels, celle qui aurait depuis longtemps détruit l'humanité, ou plutôt ne lui aurait jamais permis de se constituer s'il n'y avait pas eu les rites. c'est-à-dire, en dernière analyse, le mécanisme de la victime unique.

Avant toutes choses, une théorie de la religion primitive doit s'interroger sur l'existence même d'institutions telles que les rituels sanglants. On ne peut pas continuer à prétendre que ce type de phénomène va de soi, sous prétexte qu'il fut jadis universel. Pourquoi alors ne l'est-il plus ? Le Freud de *Totem et tabou* est un des rares chercheurs qui ait reconnu cette exigence élémentaire de clarté et qui ait cherché l'origine du sacrifice là, de toute évidence, où il convient de la chercher, du côté du meurtre. C'est un mérite extraordinaire, quelles que soient, par ailleurs, les faiblesses de la réponse.

Parce qu'elle n'élude pas, elle non plus, ce problème, parce qu'elle propose une réponse globale, on peut aisément méconnaître la présente hypothèse et la croire vulnérable aux objections qui ont discrédité celle de Freud. Même s'il

est toujours plus ou moins identique à lui-même, le mécanisme que cette hypothèse postule n'est pas unique. Si le religieux le prend toujours pour modèle, il est vrai aussi qu'il ne l'atteint jamais. La diversité des formes est donc justifiée, et avec elle l'impression tenace d'unité que doit bien donner le religieux puisqu'on a toujours parlé de lui comme d'un tout, puisque nous désignons encore en lui « le religieux ».

RENÉ GIRARD