

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

156 | octobre-décembre 2000

Intellectuels en diaspora et théories nomades

Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp, s. dir., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*

Paris, CNRS Éditions, 1999, 465 p., bibl., gloss., index (« CNRS Anthropologie »)

Abdel Wedoud Ould Cheikh



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2750>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 272-275

ISBN : 2-7132-1348-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Abdel Wedoud Ould Cheikh, « Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp, s. dir., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel* », *L'Homme* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 29 novembre 2006, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2750>

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp, s. dir., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*

Paris, CNRS Éditions, 1999, 465 p., bibl., gloss., index (« CNRS
Anthropologie »)

Abdel Wedoud Ould Cheikh

- 1 PEUT-ON dégager des éléments d'un système sacrificiel un tant soit peu unifié en islam ou faut-il se contenter de repérer, dans le vaste corpus des usages des populations qui subissent l'influence de cette religion, l'ensemble des pratiques attestant d'une orientation ou d'une dimension sacrificielle ? L'intérêt limité de la littérature anthropologique, pourtant prospère dans ce domaine, pour le sacrifice en islam procéderait-il du caractère éclaté et souvent marginal de ces mêmes pratiques ? Serait-ce du côté de la théorie anthropologique du sacrifice, largement orientée par l'analyse des matériaux indiens (brahmanisme) et africains, qu'il faut chercher les raisons de ce déficit d'intérêt pour les pratiques sacrificielles en terre d'islam ? Qu'en est-il de l'objet « sacrifice » lui-même en tant qu'objet anthropologique ? Correspond-il à une configuration universelle assignable ou relève-t-il d'une constellation ethnographique qui ne serait qu'une somme d'institutions et de pratiques locales et particulières ? Les contributions de cet ouvrage collectif, qui cherche à explorer les « traces de représentations plus systématiques au-delà des ambiguïtés et de la diversité des rituels sacrificiels en islam » (p. 17), fournissent à la fois une riche matière première et une réflexion aussi dense que multiple pour aborder ces questions – et bien d'autres – dans une aire qui s'étend du Pakistan à l'Europe en passant par le Moyen-Orient, l'Afrique noire et le Maghreb.
- 2 Dans l'avant-propos, les trois responsables de l'édition rappellent les jalons essentiels de l'évolution de la réflexion anthropologique sur le thème du sacrifice. Au XIX^e siècle, Tylor y voyait un don fait aux esprits ou aux dieux marquant la distance révérencielle que les

hommes bâtissent avec les forces surnaturelles qu'ils souhaitent séduire ou domestiquer, tandis que Robertson Smith, examinant le sacrifice dans les sociétés sémitiques, se représentait au contraire le repas sacrificiel, réunissant les hommes et leurs divinités, comme un moyen d'abolir rituellement la distance qui les sépare. *L'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* de Hubert et Mauss (1899) fait la synthèse de ces deux points de vue en soulignant à la fois l'idée de séparation et celle de passage entre le profane et le sacré dans le processus sacrificiel. On connaît leur célèbre définition : « Le sacrifice, écrivent-ils, est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime. » Plus récemment, René Girard, inspiré à la fois par Freud et par Durkheim, explique que l'origine du sacrifice doit être recherchée dans la rivalité mimétique entre les hommes et dans l'absence subséquente et croissante de repères dont le seul moyen de venir à bout serait la mise à mort collective d'une victime émissaire, arbitrairement chargée de tous les maux, meurtre rituel qui ouvrirait la voie au rétablissement des identités et des différences abolies par l'impérieux désir de ressemblance. Les historiens/anthropologues de la Grèce ancienne (Gernet, Vernant, Detienne) mettent quant à eux l'accent sur la dimension locale, la portée civique des « cuisines du sacrifice » (Detienne) en tant que vecteurs de la (re)production du lien social. À la suite de Lévi-Strauss qui ne voyait dans le sacrifice qu'un « discours particulier », dépourvu de contenu classificatoire, Detienne en vient à rejeter la notion de sacrifice telle qu'elle se présente chez Hubert et Mauss qui auraient accordé un privilège peu justifiable, suspect de surcroît de christocentrisme, à la dimension adoratrice des manifestations sacrificielles qu'ils ont analysées. Une autre démarche, celle de Luc de Heusch, pourtant également fortement influencée par Lévi-Strauss, s'oriente, à partir des terrains africains, notamment celui des Dogons, vers la mise au jour de contenus classificatoires du logos sacrificiel, soulignant l'oscillation qui le structure entre l'oblation brahmanique d'un homme divinisé « qui se sacrifie pour entretenir la force vitale des dieux » et celle d'un « dieu anthropomorphisé, ancêtre des hommes, qui se sacrifie pour eux dans les rites dogons » (Luc de Heusch, cité pp. 13-14).

- 3 Tout ce cheminement conduit les éditeurs vers l'idée du sacrifice comme règlement d'une dette (qui peut se transformer, dans la logique du don, en crédit asservissant), opération de restauration ou d'instauration d'un ordre des choses et du monde, discours singulier à vocation cosmique, engageant, selon un schéma développé par les continuateurs de Marcel Griaule, une relation particulière et intentionnelle entre la victime animale et les acteurs du rituel, et participant d'une logique générale des classifications (le masculin et le féminin, le pur et l'impur, le licite et l'illicite, l'ordre et le désordre, le chaud et le froid, le cru et le cuit, l'humide et le sec, etc.) qui déborde le cadre posé par Hubert et Mauss.
- 4 En relation partielle avec l'évolution théorique ci-dessus esquissée, les études relatives au sacrifice en islam se sont développées dans deux directions : 1) les rituels sacrificiels liés à des cultes de possession (*zâr*, *gnâwa*, *'issawa...*); 2) les systèmes sacrificiels au Maghreb, dont d'ailleurs le thème précédent procède en partie. Plutôt que de tenter de donner un aperçu – qui serait forcément plus que sommaire – des diverses contributions, j'ai choisi de centrer les remarques qui suivent sur les principales questions soulevées par le chapitre introductif de Pierre Bonte qui, bien qu'assumé comme l'expression d'une somme de prises de positions personnelles, n'en résume pas moins, sans en escamoter les différences de perspective et les divergences, ce qui peut être retenu de ce remarquable ensemble monographique et théorique.

- 5 Un double constat parcourt l'introduction de Bonte : comparé aux modèles mazdéen (Ishtar et Gilgamesh), pharaonique (Isis, Osiris et Horus) ou même biblique (Sarah et Agar) dont il porte les traces, l'islam ne dispose pas d'une véritable « théorie du sacrifice » ; le « modèle ibrahîmien » qui lui fournit sa principale matière à penser le rituel sacrificiel porte l'empreinte d'un irrémédiable « inachèvement ». « La sublimation transcendante de la pratique sacrificielle comme soumission du musulman à Dieu à travers le “modèle ibrahîmien”, écrit-il, n'a pas éliminé d'autres logiques qui définissent cette pratique [...], parce que, d'une part, l'élaboration symbolique de cette sublimation est restée “inachevée”, et parce que, d'autre part, les pratiques sacrificielles musulmanes, qu'elles concernent la naissance, le mariage, la mort, ont joué de cet “inachèvement” pour développer leur propre logique » (p. 36). Inscrit dans l'orthodoxie véhiculée par la tradition (*sunna*), le sacrifice concernera essentiellement les célébrations de *al-'îd al-kabîr* et les festivités marquant la naissance d'un enfant (*'aqîqa*) ; géré par les « maîtres du désordre » (Bertrand Hell) de « l'islam sauvage » (Altan Gokalp), le sacrifice fera intervenir des configurations plus nettement marquées de transgression où se révèlent l'ambivalence et la polysémie des gestes et des matériaux qu'il mobilise, et tout particulièrement le sang.
- 6 Le principal sacrifice « orthodoxe » en islam est donc celui de la bête immolée le dix *dhu-l-hijja*, en souvenir, affirme la tradition, du geste accompli par Ibrâhîm (Abraham) sur son fils Ismâ'îl en signe majeur de soumission à la volonté divine, geste auquel Dieu répondit en substituant un mouton à la vie offerte de l'adolescent. Commémoration d'un pacte initial avec Le Créateur, la « geste ismaélienne », qui fonde généalogiquement la captation arabe – Ismâ'îl est « l'ancêtre » des Arabes – de la lignée prophétique, procède aussi de la thématique du rachat et de l'expiation selon des théologiens comme al-Shâfi'î.
- 7 Le sacrifice opéré au septième jour de la naissance, quoi qu'il ne soit pas situé sur le même plan dans l'échelle des actions rituelles véhiculées par la *sunna*, est lui aussi tantôt associé à l'idée de rachat, tantôt situé du côté des moyens de solenniser et de ritualiser l'imposition du nom (*tasmiya*). Certains segments du rituel (coupe des cheveux du nouveau-né...), certains indices d'identification de la victime sacrificielle et de l'enfant (traitement précautionneux de la bête abattue : ne pas briser ses os...) ont été interprétés comme marqueurs d'une rupture de celui-ci d'avec sa parenté maternelle (Robertson Smith) ou comme « rançon » (Morgenstern) de la vie qui lui a été offerte. En fait, la *'aqîqa* sépare moins les paternels des maternels qu'elle ne sépare l'enfant de sa mère, coupure symbolisée par la coupe des cheveux qui ont poussé dans l'utérus. La rupture ainsi organisée s'explique par la crainte du danger – associé au sang féminin versé à l'occasion de la naissance – que représente le passage de la vie *in utero* à la vie tout court. On trouve par ailleurs des traces de ce danger dans les analyses consacrées par Leach à l'Ancien Testament, analyses qui laissent entrevoir une pratique ancienne du sacrifice du premier-né parce qu'il « ouvre l'utérus » et inaugure une menace dangereuse de contagion pour la mère autant que pour son environnement immédiat.
- 8 Bonte, à la suite d'autres contributeurs, souligne la dimension classificatoire fondée sur le genre qui se développe à l'occasion du rituel *'aqîqa* et de quelques autres (*zâr* soudanais, *isgar* du Haut Atlas marocain, culte des *rab* chez les Lébu du Sénégal...) où sont clairement désignés et séparés des lieux, des formes et des moments d'intervention des hommes et des femmes. Même si ces dernières sont généralement exclues du moment le plus solennel du rituel, de l'acte de mise à mort proprement dit, elles ont, du fait de ce partage des tâches, une place nettement affirmée. L'opposition du sang féminin (virginité,

menstrues, naissance) et du sang sacrificiel s'inscrit partiellement dans cette configuration et montre la multiplicité des lectures possibles du « modèle ibrâhîmien ». « Les logiques symboliques en œuvre dans les rituels sacrificiels musulmans sont ainsi fondées, écrit Bonte, sur la distinction, la conjonction et la séparation de principes que l'on peut réduire ultimement à une opposition du masculin et du féminin et qui se développe de manière classificatoire au fondement de ces rituels » (p. 34).

- 9 Si, dans la vision « orthodoxe » musulmane des choses, le rituel sacrificiel ne peut prétendre être le véhicule d'une communication directe et immédiate entre les hommes et Dieu, la pratique populaire du culte peut difficilement s'accommoder, elle, d'une coupure radicale entre Le Créateur et ses créatures. Et puisque le règne du vivant témoigne de l'action et de la présence divine sur terre, toute mise à mort pourra fournir l'occasion, au moyen de quelque procédure rituelle, de rendre hommage à Celui qui dispense la vie. Mais le rapprochement avec Dieu mobilisera aussi, à l'occasion, tout un univers invisible d'agents d'intercession plus ou moins publiquement fréquentables – *awliyyâ* (saints), esprits, démons, etc. –, et qui, « obligés » par le sacrifice, apporteront un concours positif au but recherché (guérison, succès, protection...).
- 10 Dans l'opération d'intercession, le sang, à la fois réalité physique et système de représentations, occupe une place centrale. Véhicule du souffle vital (*rûh, nafs*), il doit, sauf exception canoniquement réglementée (la chasse...), être répandu « au nom de Dieu », rituellement séparé de la carcasse, pour que la viande de l'animal abattu soit consommable. Il est agent de pollution et de souillure, mais aussi signe de pureté (le sang du *shahîd*, du martyr, dont il ne sera pas débarrassé pour son enterrement) et vecteur de protection ; il marque la frontière entre le pur et l'impur, le licite et l'illicite. Autour de cette substance éminemment ambivalente se rejoignent abattage rituel et rite sacrificiel, *halâl* et *harâm*, au sein d'un réseau plus large d'oppositions classificatoires qui concernent les interdits matrimoniaux et sexuels, les prières, le Pèlerinage, etc.
- 11 Dans les rites de possession, comme chez les Gnawa du Maroc étudiés par Bertrand Hell, l'effusion de sang s'accompagne à la fois de transgressions (maculage et ingestion de sang, manducation de viande crue) et d'actes spectaculaires et dangereux qui témoignent de l'état second du possédé et de son aptitude à « digérer » le désordre (blessures infligées au moyen d'instruments contondants, ingestion ou manipulation de produits dangereux : verre, venin, braises...). Le sacrifice gnawa inscrit, comme les autres sacrifices « non orthodoxes », dans une demande à dominante propitiatoire et thérapeutique, ne réalise nulle intention de « soumission » ou de « purification ». Il procède plutôt, suggère Hell, des « ruses de la thérapisation » sur fond de partage : « le sang pour les génies, la chair pour les hommes » (p. 402).
- 12 La demande d'intercession peut aussi s'adresser à des partenaires moins sulfureux que les esprits malfaisants avec lesquels le thérapeute « sauvage » a coutume d'engager ses difficiles négociations rituelles. Le sacrifice animal entre alors dans un crédit de reconnaissance destiné à « obliger » un saint et à activer sa protection contre les agressions des *jnûn*. Le sacrifice se fait ici instrument de constitution ou de consolidation de hiérarchies, outil de maintien ou de création du lien social.
- 13 Rapprochant naguère les « frairies berbères » des « frairies antiques », Gernet avait montré le rôle social du repas sacrificiel (*ma'rûf*) pris en commun. Detienne, dans la même ligne de pensée, souligne la dimension civique des « cuisines du sacrifice » : la fonction majeure du partage de la viande sacrificielle est de définir les limites de la communauté, de produire du lien social. C'est la même idée que l'on retrouve dans le sacrifice

d'allégeance (*t'argîba*) des tribus maures du nord-ouest saharien, dans la *dhbîha* ou le 'âr maghrébin...

- 14 La création du lien social au moyen du sacrifice opère dans le même mouvement comme instrument de construction de l'altérité et d'intégration/exclusion des « marginaux » les plus visibles des rituels sacrificiels plus ou moins stigmatisés (et souvent, en sous-main, sollicités...) par les orthodoxies régnautes. « On s'aperçoit, conclut Bonte, que les rituels que nous venons d'examiner et les panthéons surnaturels auxquels ils se réfèrent, sont centrés sur une construction de l'altérité qui en est constitutive dans un double mouvement : celui, d'une part, d'une universalité locale qui en fait des instruments cognitifs de soi et des autres, conviés prioritairement à ces cultes, et celui, d'autre part, de la redéfinition de l'autre par rapport à l'islam, qui l'inclut aussi, fut-ce aux marges, en lui attribuant alors les formes transgressives qui apparaissent tout aussi nécessaires au statut du croyant, du "soumis", confronté à l'infortune et au malheur, que l'exercice canonique de cette soumission qu'incarne le modèle ibrahîmien » (p. 59). Autant de traits de la complexité des rituels sacrificiels en islam que les diverses contributions de ce bel ouvrage contribuent à éclairer.
-

AUTEUR

ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH

Université de Nouakchott, Mauritanie.