



Systèmes de pensée en Afrique noire

2 | 1976
Le sacrifice I

Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu

Dogon sacrifice, God's violence

Luc de Heusch



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/span/309>

DOI : 10.4000/span.309

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1976

Pagination : 67-89

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Luc de Heusch, « Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 2 | 1976, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/span/309> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.309>

LE SACRIFICE DOGON
OU LA VIOLENCE DE DIEU

par
Luc de Heusch

Je me propose d'aborder le sacrifice par son aspect le plus fort, le plus dramatique : la destruction effective ou symbolique du corps même de l'homme dans la pratique rituelle et dans le mythe. Le christianisme nous invite à mener cette investigation puisque le rite central du catholicisme, rejeté par le protestantisme, est la réactivation du sacrifice sanglant d'un Dieu qui est aussi, significativement, le Fils de l'homme.

On sait suffisamment aujourd'hui, grâce aux analyses pénétrantes de Marcel Griaule et de Germaine Dieterlen, que tout sacrifice se réfère chez les Dogon à un prototype cosmogonique : l'éviration par Amma du génie Nommo au titre de "punition" pour la faute commise par son frère, Ogo, le futur Renard pâle. Ce sacrifice céleste qui a permis la remise en ordre de l'univers et la poursuite du grand projet de Dieu trouve sa réplique terrestre dans le sacrifice du septième ancêtre, maître de la parole, étroitement associé à l'ancêtre Lébé, dont le culte est véritablement central si l'on veut comprendre la pratique rituelle des Dogon.

C'est de cet avatar terrestre du sacrifice cosmogonique du Nommo qu'Ogotemméli s'entretient avec Griaule, avant que celui-ci n'ait pu prendre connaissance de la version forte du mythe, admirablement exposée dans *Le Renard Pâle* (1). Commençons par celle-ci.

(1) Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli* (Paris, 1948). Marcel GRIAULE et Germaine DIETERLEN, *Le Renard Pâle* (Paris, 1965).

L'analyse exemplaire que Mme Dieterlen a entreprise des composantes de la personne chez les Dogon montre à l'évidence que celle-ci porte l'inscription profonde et multiple du Nommo (2). Si Dieu réalise ainsi son dessein créateur, manifeste son intérêt pour l'homme, n'oublions pas tout de même que cette élaboration fantasmatique est chargée de rendre compte d'un certain nombre d'embarras existentiels considérables. C'est cette face voilée de la spéculation théologique que je voudrais tenter de mettre en lumière pour rendre compte d'un certain nombre de contradictions singulières dans la démarche philosophique qui sous-tend l'édifice religieux des Dogon et en particulier leur théorie du sacrifice.

Le Nommo celeste est le père mythique, le géniteur de l'humanité. Par ses diverses âmes *kikinu* qu'il doit au Nommo, tout homme est directement relié au Dieu suprême, qui dépose dans le fœtus les quatre éléments de base. Mais pourquoi ce Nommo, moniteur de Dieu, prototype céleste de l'homme, a-t-il été sacrifié par son propre père ? Pourquoi cette relation christique en partie inversée : la descente du Fils sur terre a lieu après le sacrifice et la résurrection, qui se déroulent ici au Ciel empyrée, alors que dans le mythe chrétien ces événements fondateurs d'un nouvel ordre se réalisent sur terre, après la descente.

Pourquoi faut-il que Dieu châtie un fils innocent et plein de zèle ? On nous assure que l'eau contenue dans le sexe du supplicié tombera sous forme de pluie. Mais quel besoin la pluie avait-elle de se nicher là ? Nous sommes évidemment ici au cœur même du mystère du sacrifice salvateur, thème commun à la religion dogon et à la religion chrétienne, en dépit des divergences évidentes des orientations métaphysiques et morales.

Il faut prendre acte d'un fait structural décisif : le châtement de Dieu est double : l'éviration du Nommo ne peut être dissocié de son aspect complémentaire au plan mythique, la circoncision d'Ogo ; le futur Renard Pâle, somme toute, s'en tire, lui le coupable, à fort bon compte. Tout se passe comme si le fils rebelle échappait très largement

(2) Germaine DIETERLEN, L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon, *in La notion de personne en Afrique noire* (Paris, Éd. du C.N.R.S., 1973), p. 214.

à l'emprise de Dieu. Dans cette perspective, le sacrifice cosmogonique scelle l'alliance dramatique de Dieu et des hommes (comme tout sacrifice ultérieur) alors que la circoncision marque la mésalliance, la révolte éternelle du Fils. En fait, en circoncisant Ogo, le sacrificateur a agi trop vite : "s'il n'avait pas été circoncis, Amma aurait simplement détruit Ogo pour l'empêcher définitivement de nuire."

(*Le Renard Pâle*, p. 283).

Fort curieusement, le Renard, cet admirable Renard qui porte en lui tous les ferments du désordre et de la liberté, ne semble avoir laissé aucune empreinte dans les diverses composantes de la personne. Or, pièce maîtresse d'une pensée éminemment dialectique, le Renard a, de toute évidence, quelque chose à voir avec l'homme. Il dévoile son avenir alors que le Nommo garantit l'enracinement dans le passé mythique. L'avenir est sans doute, pour les Dogon comme pour nous, aussi passionnant que le passé dont le Renard, en tout état de cause, fait aussi -- et avec quelle force -- partie. Par ailleurs, si la théologie Nommo de la personne élimine purement et simplement le Renard, elle n'ignore pas que celui-ci "incarne, selon l'expression même de Mme Dieterlen, les contradictions inhérentes à la condition humaine" (*ibid.* p. 53). La figure du Renard est donc absente-présente dans l'homme. Présent de manière lancinante dans ses aspirations réprimées, le Renard échappe fort curieusement à toute tentative de récupération par le Dieu législateur qui tente de lui imposer son ordre. C'est sans doute pourquoi il n'a pas laissé d'empreinte visible dans la personne humaine, dont il est la part secrète.

La vérité est peut-être que le Renard, fils révolté de Dieu, échappe à la visée de celui-ci, alors que le très sage Nommo est l'instrument docile de la volonté de Dieu.

1. *La geste des ancêtres terrestres.*

La relation entre Nommo et Ogo, le Renard Pâle, se trouve exprimée sous une autre forme dans la geste des ancêtres terrestres, telle que Griaule la rapporte dans *Dieu d'eau*. Le premier sacrifice effectivement réalisé sur terre est celui du septième ancêtre, qui n'est autre qu'une transformation de la figure du Nommo. L'incident est des

plus curieux : le septième ancêtre se mit en colère parce que le huitième, rompant l'ordre des préséances, descendit avant lui de l'arche céleste. Alors le septième "se retourna contre les autres en arrivant au sol et, sous la forme d'un grand serpent, il se précipita dans le grenier pour y prendre les graines" (*Dieu d'eau*, p. 57). Dans cette version, le Forgeron, premier ancêtre (et lui-même transformation du Nommo), conseille aux hommes "de tuer le serpent, d'en manger le corps et de lui en confier la tête" (*ibid.* p. 57).

Cet épisode passablement obscur me paraît crucial pour la compréhension du sacrifice chez les Dogon. La motivation du Nommo-Forgeron d'abord est singulière : il suggère cette mise à mort "pour se débarrasser d'un adversaire et poursuivre les grands desseins de Dieu", commente Griaule. Il s'agit évidemment d'un sacrifice de fondation, garant de la prospérité future ; en effet, "le Nommo ancêtre septième a été tué par les hommes sous sa forme de serpent et sa tête enterrée. Mais on peut dire aussi qu'il était le grenier descendu des cieux, qu'il a été brisé et divisé, que la terre des parois a été répandue dans le champ primordial, mêlée à celle des habitations, que les graines de son ventre, au moment des semailles, ont été enfouies dans le sol. On peut dire que le Septième a été tué et détruit et inhumé comme le Serpent, comme grenier, comme graines" (*ibid.* p. 58).

Griaule pose alors la question centrale qui nous préoccupe tous ici : pourquoi fallait-il que le Maître de la Parole meure ? Et Ogotemméli élude la réponse. Il se contente de dire : il est mort vers la mi-novembre.

Et plus tard, Griaule revient à la charge (*ibid.* p. 71). Mais pourquoi le meurtre du septième ? Il n'obtient pas de réponse. Ogotemméli ajoute seulement, en contradiction avec le récit précédent, comme si une certaine censure mythique jouait : le Nommo septième s'est sacrifié, lui seul pouvait le faire. Ce commentaire transforme curieusement l'objet passif du sacrifice en sujet actif. Mais n'est-ce pas de la même façon ambiguë que le théologue catholique interprète le mystère central de la mort du Christ ?

Ogotemméli cependant ajoute de nouveaux commentaires au mystère dogon du sacrifice primordial, mais sans apporter de réponse anthropologique satisfaisante. Peut-être ne voulait-il pas, à cette époque, mettre en liaison le premier sacrifice terrestre avec le sacrifice

Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu

cosmogonique du Nommo au ciel. Mais cet événement mythique primordial pose à son tour une énigme fondamentale ; la théologie dogon, somme toute, éclaire seulement la finalité du sacrifice, la réorganisation du monde, sans rendre compte de la double violence qui se loge en lui, au ciel comme sur la terre.

Violence tragique du Nommo éviré en guise de "châtiment" pour un crime qu'il n'a pas commis. Violence du Forgeron qui veut "se débarrasser d'un adversaire" lui-même violent qui, dans un geste de colère, s'est approprié la totalité des graines. Ce sacrifice terrestre fait figure d'opération médiatrice mettant fin à un accaparement excessif ; le sacrifice terrestre redistribue les graines, et les remet en circulation avec toutes les énergies vitales qu'elles symbolisent, Griale le verra très clairement par la suite. A cet égard, le sacrifice dogon réintroduit l'ordre démocratique de la production et de l'échange, menacé par un ancêtre courroucé. Il faut observer que le septième ancêtre, bien que Nommo, maître de la parole, répète singulièrement la tentative d'Ogo le rebelle qui, au ciel, s'était emparé des graines sans réussir à instaurer l'agriculture. Le Forgeron occupe dans cette transformation la place de Dieu lui-même, en temps que sacrificateur, lorsqu'il conseille le sacrifice d'un être excessif qui agit pour son propre compte. La nouveauté de la geste des ancêtres par rapport à la version cosmogonique est qu'elle charge la figure du Nommo sacrifié : elle le rend responsable d'une faute qui est précisément celle du Renard. Mais cette fois encore, la figure qui occupe la place du Renard (l'ancêtre huitième qui a voulu prendre le pas sur son aîné, comme Ogo se séparant prématurément de son jeu) échappe au châtiment. On dirait que cette version, qui reprend le thème du sacrifice cosmogonique à une étape historique ultérieure de la création, exprime le souci de justifier le geste absurde d'un Dieu castrateur immolant un Nommo innocent en lieu et place du rebelle hors d'atteinte : elle proclame que le Nommo lui-même est coupable, comme Ogo ; ou plus précisément, la faute d'Ogo se déplace sur le Nommo, le contamine, le rend vulnérable, accessible à la colère. C'est donc que son *nyama* (force vitale associée au sang) s'est agité, est devenu chaud, que son foie est devenu rouge (3). Le premier

(3) Germaine DIETERLEN, *L'image du corps...*, *op. cit.* p. 214.

sacrifié terrestre est un ancêtre qui se trouvait en état de perturbation, de désordre, comme l'était l'univers à la suite de l'action d'Ogo : l'ancêtre septième résume l'état du monde après la perturbation d'Ogo.

La figure du septième ancêtre fait chiasme avec celle d'Ogo :

<i>Geste des ancêtres terrestres</i>		<i>Versions cosmogoniques</i>
septième ancêtre (Nommo), aîné bafoué		Ogo, voleur de graines au ciel
accapareur de graines sur terre		aîné abusif

Cette figure permet d'éclairer un autre chiasme, inscrit dans la langue cette fois : un jeu de mot oppose Yurugu (Ogo en tant que voleur de mil) à Yuguru (nid de mil), nom donné au serpent protecteur des céréales, figure ambiguë du septième ancêtre Nommo, le premier sacrifié terrestre. On pourrait interpréter ce jeu de mot comme un raccourci de l'épisode mythique que je viens de commenter et sur lequel se fonde le sacrifice : pour faire un nid de mil, un univers de travail socialisé où les produits sont partagés et non accaparés, il faut détruire le voleur de mil qui sommeille dans le vieil homme, dans l'ancêtre septième ; façonné à l'image du Nommo, l'homme risque toujours de choisir le camp du Renard solitaire. Un léger glissement, un mouvement d'humeur peut toujours transformer un Yuguru en Yurugu. Le sacrifice est là à la fois pour le rappeler et pour conjurer le péril. Derrière la fonction cosmogonique du sacrifice, se profile sa fonction sociale. Il rappelle et favorise la loi des échanges généralisés, au niveau socio-économique comme au niveau rituel. Dans cette perspective, le sacrifice est une machine illusoire de production et de redistribution démocratique.

"La parole, dit Ogotemméli, est *pour tous* (c'est nous qui soulignons) en ce monde : il faut l'échanger, qu'elle aille et vienne, car il est bon de donner et de recevoir les forces de vie." (*Dieu d'eau*, p. 165). Morale admirable, conversion remarquable de la violence fondatrice du sacrifice en ordre social égalitaire.

Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu

Transformation du sacrifice cosmogonique en sacrifice terrestre

Amma sacrificateur au ciel	Nommo éviré (innocent)	Ogo circincis (coupable)
Forgeron sacrificateur sur terre	septième ancêtre décapité	huitième ancêtre (exempt de châtement)
	coupables d'un excès	

On voit que la décapitation du serpent terrestre est homologue à l'éviration du Nommo céleste. Dès lors le sacrifice que le Forgeron, continuateur de l'oeuvre de Dieu, recommande, peut être à son tour interprété comme une castration symbolique, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la psychanalyse.

La geste des ancêtres fournit un indice supplémentaire de la nature occultée du sacrifice : cet acte violent répond à la violence qui est elle-même réponse à une violence première ; le septième ancêtre courroucé s'est précipité sur les graines parce que le huitième, son cadet, a rompu l'ordre des préséances. Le sacrifice corrige donc un désordre social qui gagne les maillons terminaux de la chaîne des ancêtres et risque de détruire toute production, tout échange. Le sacrifice se trouve ici justifié comme violence socialisée, rétablissement de la justice. Il perd, en partie au moins, le caractère absurde, transcendant, qu'il affiche dans la version cosmogonique. Il s'humanise doublement : il concerne les ancêtres et il se justifie en termes de morale. Mais en même temps le Forgeron, qui s'autorise de Dieu (se substituant à lui dans sa fonction de sacrificateur), qui se prend pour Dieu, affirme à travers cette histoire sa maîtrise sur l'agriculture. A la fois Dieu et Nommo sur terre, il est l'instigateur ambigu d'un meurtre politique : il veut se débarrasser d'un adversaire, lui-même paré de la qualité de Nommo, comme Dieu a tenté de se débarrasser d'Ogo. Par le sacrifice du Nommo, Dieu a affirmé son autorité sur le monde et établi sa suprématie sur le grand rebelle : le Renard. Le pouvoir cheffal avorté du forgeron dogon se laisse déchiffrer dans *Dieu d'eau* ; il ne devait jamais cultiver lui-même ; au moment des récoltes, il court le pays pour prélever son tribut (p. 106). La violence sacrificielle est donc associée aussi à une prise de pouvoir. Le forgeron s'assied sur la tête du serpent immolé, du supplicié accapareur de graines, pour que la machine agricole fonctionne. Mais nous

sommes dans une société démocratique et, on l'a vu, le sacrifice trouve sa justification principale dans la nécessité d'établir (ou de rétablir) le réseau des échanges menacé par un Nommo en colère, qui passe brusquement du côté du Renard.

Le partage et la consommation alimentaire du corps du serpent par les autres ancêtres (représentant l'ensemble de la communauté) correspond au partage des graines. Le sacrifice-communion primordial, garant d'un ordre social égalitaire, est anthropophage. Démembrement d'un être excessif (ou de ce qu'il y a d'excessif dans l'être), il rétablit la loi compromise du partage.

Reprenons le schéma des transformations du sacrifice cosmogonique. Le geste des ancêtres opère une concaténation des figures du Nommo et d'Ogo dans la partie terminale de la chaîne ancestrale, là où l'homme va s'accomplir. Pour la première fois, un ancêtre qui n'est pas encore tout à fait humain puisqu'il a la forme d'un serpent, participe à la fois du Nommo et d'Ogo. Le septième et le huitième ancêtre sont les deux premiers responsables du désordre dans ce monde pré-humain, comme Ogo le fut dans l'univers en gestation. En lisant la suite du récit dans *Dieu d'eau*, on voit se réaliser finalement une espèce de symbiose entre l'ancêtre septième ressuscité et un descendant du huitième. Cette opération fonde le très important culte du Lébé, que j'interpréteraient volontiers comme un *pacte de réconciliation*. Il faut entrer ici dans les détails d'événements mythiques particulièrement complexes. Une nouvelle fonction sociale du sacrifice se laisse déchiffrer : l'alliance.

En réalité, dit Ogotemméli, le septième ancêtre ne pouvait pas mourir puisqu'il était Nommo (*Dieu d'eau*, p. 61). Griaule pose alors sous une nouvelle forme l'énigme du sacrifice et une fois de plus Ogotemméli contourne l'obstacle, sans doute parce que le sacrifice comporte une part cachée, une part qui doit être tue : la violence initiale de Dieu frappant un innocent. Griaule demande : "Et pourquoi tromper les hommes ? -- Pour leur faire mieux comprendre les choses, répond l'aveugle." Et il passe outre.

Mais voyons comment a été instauré le culte du Lébé, où se rejoue chaque année le sacrifice primordial de l'ancêtre septième, sous la forme de l'immolation d'une chèvre. Ogotemméli commence par éclairer

les relations ambiguës entre l'ancêtre septième et le huitième. Le récit précédent nous a appris que le huitième avait rompu l'interdit des préséances, outrageant le septième. Mais en fait, l'ancêtre huitième avait un privilège particulier : il était le véritable support de la Parole qu'avaient les sept premiers et que le septième enseignait. Voici donc nos deux héros apparemment innocents de toute faute, purifiés de toute allégeance au Renard. Il doivent intervenir tous deux, à tour de rôle, dans l'enseignement de la parole, le septième d'abord, le huitième ensuite. Au thème du conflit se substitue cette fois le thème de la collaboration et c'est autour de ce noyau que le culte du Lébé et le sacrifice annuel qu'il implique vont se construire, s'imposer comme solution dialectique, comme principe réunificateur de la société menacée par la violence.

Le plus vieil homme, le Lébé, appartenait à la huitième famille ; il meurt quelque temps après le sacrifice de l'ancêtre septième (*ibid.* pp. 60-61). Pas d'explication sur cette seconde mort dans *Dieu d'eau*, mais *Le Renard Pâle* nous apprend que l'ancêtre mythique Lébé Sérrou fut sacrifié à la suite d'une faute, d'une rupture d'interdit, afin de purifier la terre cultivée de la souillure qui en résulta (p. 31). Les deux premiers sacrifiés terrestres font donc figure de *coupables*. Nous assistons ensuite à une double résurrection. Lorsque retentit pour la première fois le bruit de la forge, le septième ancêtre ressuscita sous une forme mi-animale, mi-humaine. Il nagea la première danse, comme dit superbement Griaule, se dirigeant vers la tombe du Lébé, et le déglutit par la tête pour le régénérer (*Dieu d'eau*, p. 62). Il remplaça le corps par des pierres. En vomissant ces pierres, dites pierres d'alliance, l'ancêtre septième organisa la société humaine, l'ordre des clans totémiques.

Voici une nouvelle façon de dire que la fonction du sacrifice-résurrection, dont l'ancêtre septième est l'objet, est de créer -- ou de garantir -- l'ordre social. Mais les ancêtres septième et huitième sont précisément ceux qui compromirent cet ordre, dès l'origine, par leur conflit. L'ambivalence du sacrifice terrestre s'impose de plus en plus à l'attention. En fait, c'est le Forgeron qui, par son travail, assume la résurrection de l'ancêtre sacrifié. Celui-ci est donc toujours objet passif, lié au Forgeron, véritable moniteur de Dieu. Il progresse aussi dans l'humanisation : il réapparaît avec une queue de

serpent et un tronc humain et il devient à son tour créateur généreux, après avoir été principe d'accaparement excessif. Le désordre initial et la violence anthropophagique du sacrifice engendrent l'ordre et le partage car les prêtres totémiques emporteront avec eux les pierres d'alliance au cours des migrations.

L'ancêtre septième a été sacrifié parce que, bien que Nommo, il a réactualisé la faute d'Ogo, l'accapareur de grains. On pourrait dire que le sacrifice abolit en lui la part du Renard, cette parole tue. Après sa résurrection son oeuvre n'est cependant pas exempte de souillure : il vomit avec les pierres d'alliance "une eau qui charriait la souillure" ; les grands Nommo célestes la remplacèrent par l'eau pure et bénéfique de la pluie (*Dieu d'eau*, p. 71). On dirait que l'ancêtre septième est une réplique terrestre amoindrie, chargée d'impureté, du Nommo céleste en voie d'humanisation, c'est-à-dire de dégradation. Le sacrifice aurait pour fonction dès lors d'enrayer ce processus, de régénérer l'ancêtre. Celui-ci n'était plus porteur que d'une partie de la Parole du Nommo, une partie elle-même corrompue par la colère, source de désordre. Ils sont huit à collaborer à l'entreprise créatrice terrestre, alors que les Nommo célestes sont deux. Bientôt les hommes seront innombrables et exposés à la véritable mort.

On a parfois l'impression que la multiplication progressive, inexorable des hommes, conséquence de la perte de l'unité gémellaire, est le problème central de la philosophie dogon. Le nombre est facteur de troubles, lit-on dans *Dieu d'eau* (p. 38). Le sacrifice du Nommo ou de l'ancêtre septième apparaît dès lors comme une tentative de restaurer l'harmonie primordiale à travers le démembrement d'un corps individuel, pour affirmer que l'univers (le corps du Nommo céleste démembré), comme la société (le corps décapité et dévoré de l'ancêtre terrestre septième), ne sont que l'expression d'une unité perdue qu'il faut rétablir à tout prix, sans quoi la diversité se développerait sous forme anarchique. Le sacrifice dogon ne serait rien d'autre que la réconciliation dialectique de l'un et du multiple.

Mais pourquoi ce problème philosophique s'exprime-t-il à travers la violence d'un meurtre, injuste ou mal justifié du point de vue de la morale des hommes, alors qu'il s'agit précisément d'instaurer une éthique ?

2. *Sacrifice et dévoration.*

Approfondissons la dialectique du sacrifice et de la dévoration. L'ancêtre septième sacrifié passe du statut de dévoré à celui de resuscité dévoreur pour assurer le salut de l'humanité : lui qui a été mangé par ses frères, déglutit le Lébé, descendant du cadet de ceux-ci, le huitième. C'est le plus *vieux* des hommes d'alors, descendant du plus *jeune* ancêtre, que l'ancêtre septième dévoré prend pour objet de dévoration en vue de le régénérer : il fait de ce corps vieilli, menacé, le corps immortel de la société totémique en vomissant les pierres d'alliance dans la tombe du Lébé. Cette opération s'accompagne de la fusion intime du dévoreur et du dévoré, de la force vitale de l'ancêtre septième et de celle du Lébé. Ainsi s'accomplit la réconciliation des générations, de l'aîné et du cadet, sous le signe de l'alliance des clans totémiques. On voit se profiler ici, sous une forme inversée, la problématique de Cronos, le plus jeune des Titans qui, après avoir émasculé son père, enferme ses frères dans le Tartare et dévore ses propres enfants nouveau-nés.

Une nouvelle interrogation surgit : pourquoi ce conflit fondamental met-il en jeu les deux derniers ancêtres, le septième et le huitième ? Parce qu'ils détenaient, répondent les Dogon, le maximum de puissance. "Sept, dit Ogotemméli, est le rang du maître de la parole. Le huitième rang est celui de la parole elle-même." L'aîné et le cadet ne devaient donc pas s'opposer, leur action étant complémentaire. L'affrontement de ces deux ancêtres n'est pas sans évoquer la célèbre querelle d'Amma et de la terre, dont Griaule a recueilli la version dans *Masques dogon* (4). Ce bref mythe expose à son tour un conflit de préséance qui a pour conséquence le retrait de l'humidité céleste, c'est-à-dire de la vie.

Mais dès lors la querelle des septième et huitième ancêtres réfléchit dans l'ordre sociologique, marqué par l'opposition aîné-cadet, l'opposition cosmogonique entre le haut et le bas qui traverse toute la mythologie dogon (5) ; la réunion dans le culte du Lébé des principes vitaux des deux ancêtres, leur fusion même, signifierait l'union

(4) Marcel GRIAULE, *Masques dogon* (Paris, 1938), pp. 51-52.

(5) Luc de HEUSCH, Le renard et le philosophe, in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais* (Paris, 1971).

dans l'homme du ciel et de la terre. Et le sacrifice, qui en est l'acte fondateur, aurait pour fonction de réaliser l'unité de la société en rétablissant celle de l'univers compromise par les velléités d'indépendance d'Ogo. Il faut se souvenir ici que le sacrifice terrestre de l'ancêtre septième n'est que la réplique du sacrifice céleste du génie de l'eau Nommo. Les vertus sociologiques du second étaient déjà contenues dans les vertus cosmogoniques du premier, ce qui permit la réorganisation de l'univers. En effet, si le Nommo "a fait passer son corps au monde" (*Le Renard Pâle*, p. 305), il est vrai aussi que "toutes les coutumes (croyances, institutions, rites) des Dogon sont le corps partagé du Nommo" (*ibid.* p. 359). A l'inlassable question de Griaule portant sur la finalité du sacrifice du septième ancêtre et de la dévoration du Lébé, Ogotemméli répond notamment cette chose étonnante : "Pour faire passer dans la nature humaine quelque chose qui était du ciel." (*Dieu d'eau*, p. 72). Il faut bien se garder, naturellement, de donner la moindre coloration chrétienne à cette formule.

Certains traits du sacrifice mythique s'éclairent dans cette perspective. La forme reptilienne de l'ancêtre septième comme les pierres sous la forme desquelles il recrache le Lébé sont des manifestations chtoniennes. Mais l'ancêtre participe aussi du ciel par sa qualité de Nommo, maître de la Parole. Il ressuscite serpent par le bas, homme par le haut. Cet être mixte est le premier maître des eaux terrestres, mais non des eaux célestes. Il est très exactement médiateur entre le ciel et la terre : il est significatif que la première pluie apparaisse après que l'ancêtre ressuscité a vomé les pierres d'alliance et les premières eaux terrestres encore impures. Par l'ensemble de ses conséquences proches et lointaines, le sacrifice terrestre primordial est réunificateur et conjoncteur, il reconstitue l'unité primordiale à travers l'affirmation même de la discontinuité (dépeçage de la victime, séparation de la tête et du corps). Détruire l'ancêtre serpent, le décapiter, c'est encore abolir la nature chtonienne excessive (incestueuse) de l'homme, pour préserver sa nature céleste, et affirmer la pérennité des principes vitaux placés sous le signe du Nommo. Uni au plus vieil homme qu'il a régénéré, l'ancêtre serpent ressuscite immortel : il était toujours en vie dans la tombe du Lébé lorsque les hommes, qui avaient décidé d'émigrer, l'ouvrirent pour emporter les ossements (*Dieu d'eau*, p. 71).

Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu

Chaque année, les Dogon sacrifient une chèvre sur l'autel du Lébé, peu avant les semailles. A cette occasion, ils réaffirment la finalité du culte : "Que Nommo et Lébé ne cessent d'être la même chose, qu'ils restent la même bonne chose, qu'ils ne se séparent pas de cette qualité d'être la même chose." (*Dieu d'eau*, p. 73). Ils nous renseignent ainsi sur la vocation ultime de tout sacrifice, puisque celui-ci est le prototype de tous les autres (*ibid.* p. 164) : réunir principe chtonien et principe céleste, refaire l'unité de l'homme et de la création. Mais tout sacrifice est symboliquement mise à mort d'une victime humaine ; dans le culte du Lébé, l'impur qui consomme rituellement le foie de l'animal sacrifié, où se consacre la force vitale de celui-ci, "donne sa propre vie", selon la formule d'Ogotemméli. Il s'identifie au Lébé, étroitement associé à l'ancêtre septième, c'est-à-dire aux deux premiers morts ressuscités dont la réunion mystique garantit l'harmonie universelle. Le sacrifice abolit le conflit cosmogonique et social primordial, c'est-à-dire l'obscur violence qui gît au coeur de l'homme depuis que le ciel et la terre se sont séparés par la faute du Renard.

La faute imputée au Renard n'explique cependant pas la violence de Dieu châtrant le Nommo, ni la violence des ancêtres décapitant puis dévorant le serpent. La violence est irréductible dans le système anthropo-cosmogonique dogon. On observera cependant que la répétition terrestre du sacrifice primordial du Nommo se justifie par un désordre qui doit être éliminé. Tout sacrifice est hanté par le meurtre du septième ancêtre, l'accapareur de graines, dont le corps dépecé puis recomposé, associé au descendant de son ancien rival, est à l'origine de la société totémique. Celle-ci est le résultat d'une violence surmontée. Telle est la fonction mythique de l'ancêtre assassiné par ses propres frères. La victime du premier meurtre sacrificiel devient héros, on lui consacre le plus important des cultes.

La mythologie dogon, en fin de compte, n'est-elle pas une variante de *Totem et Tabou* ? Le génie de Freud n'aurait-il pas consisté à rêver une réalité imaginaire qui existe effectivement comme mythe ? Dans les deux cas il s'agit bien de rendre compte de la fondation de la société totémique et de l'origine du sacrifice par le meurtre d'un ancêtre puissant, chef de horde ou maître de la Parole, accapareur de graines ou de femmes. Le Hogon, prêtre du Lébé sacrifié et ressuscité,

chef des prêtres totémiques, ne s'établit-t-il pas, dès son intronisation, dans une relation incestueuse contrariée ? Comme le Père incestueux de *Totem et Tabou*, il est censé devoir s'unir à sa mère, à l'instar du Renard Pâle. Il vit dans une *séparation* qui est aussi *rapprochement* symbolique, désir et interdit. "Aussi est-il dès son intronisation séparé d'elle, écrit Griaule (6). Il reste en relation avec elle, la nourrit, mais par l'intermédiaire de ses soeurs à lui, lesquelles sont à la fois ses filles, puisqu'il est le pseudo-mari de leur mère, et ses épouses, car elles sont comme des jumelles auxquelles il devrait être uni selon le mythe."

Dans ce texte, le chef spirituel des Dogon est explicitement assimilé au Renard Pâle. Mais, successeur du Lébé, il est aussi le représentant du Nommo sur terre (7). Le Hogon, témoin du premier sacrifice ressuscité rappelle la succession des violences premières, face au désir d'Ogo le solitaire : celle de Dieu évirant le Nommo, celles des ancêtres décapitant le serpent. Cette aventure métaphysique ne saurait certes être réduite au thème de la castration. Comment nier cependant que le sacrifice mythique dogon, exécuté par le père céleste d'abord, l'ensemble des frères ensuite, en porte la marque brutale à l'aurore de la culture humaine ?

On ne peut s'empêcher d'évoquer ici la thèse centrale du livre de René Girard, *La violence et le sacré* (8). Pour éviter toute équivoque, disons tout de suite en quoi celle-ci nous paraît problématique. Rien ne justifie l'affirmation que tout rite, et singulièrement tout sacrifice, assume partout et toujours la même fonction : conjurer la violence pour instaurer ou maintenir, grâce à ce simulacre cathartique, l'ordre social. On admettra cependant que le sacrifice dogon se fonde effectivement sur des rapports conflictuels ; mais loin de les dissimuler, dans un mouvement de refoulement qui serait fondateur de l'ordre symbolique religieux, la théologie jette sur eux la lumière la plus crue, sans même dissimuler la violence de Dieu. On pourrait se demander d'ailleurs si un mythe où la violence ne jouerait aucune part

(6) Marcel GRIAULE, Remarque sur l'oncle utérin au Soudan, *Cahiers internationaux de sociologie*, XVI, pp. 44-45.

(7) Marcel GRIAULE et Germaine DIETERLEN, The Dogon, in : *African Worlds* (Oxford University Press, 1954), p. 99.

(8) René GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris, 1972).

est concevable. Remarquons enfin qu'il serait hasardeux de conclure de la violence du mythe à la réalité cachée de celle-ci dans la pratique sacrificielle.

Girard intègre *Totem et Tabou* à son propre domaine, mais au prix de l'élimination du parricide. S'il crédite Freud d'avoir compris la nécessité du meurtre collectif, il lui reproche de ne pas en avoir perçu le véritable caractère opératoire, de ne pas avoir découvert "le mécanisme de la victime émissaire" (p. 270). On sait que, selon Freud, le sacrifice rejoue symboliquement la mise à mort du père-totem, assassiné par ses fils. Nous ne reviendrons pas sur la notion contradictoire d'un sacrifice totémique, dont Lévi-Strauss a fait justice (9). Nous avons exposé plus haut les relations complexes qui existent, selon les Dogon, entre l'ordre totémique et le sacrifice primordial. Contentons-nous d'observer que, loin d'abolir la problématique de *Totem et Tabou*, le mythe dogon la retourne. Le sacrifice du Nommo est manifestation de la souveraineté du père céleste : castration et mort du fils, et non parricide comme le paradigme freudien. Dans la version terrestre, le fils innocent, victime du sacrifice exécuté par Dieu au ciel, se transforme en un frère cadet coupable d'excès, exécuté par un gang fratricide à l'instigation de l'aîné d'entre eux, le Forgeron, réplique du père. Cette duplication de l'événement primordial surdétermine le sacrifice : le père castrateur se fait discret (il agit par l'intermédiaire du premier artisan, son émissaire ; la décapitation se substitue à l'éviration) ; la faute du fils est patente (il accapare les graines, signe d'une fécondité future qui doit être partagée par tous). Le sacrifice de l'ancêtre septième fonde l'ordre culturel, comme le sacrifice du Nommo fondait l'ordre naturel. Une fois de plus, sa vocation totalisante apparaît : le sacrifice est création fantasmatique du réel, un réel contradictoire, à la fois continu et discontinu. La violence du sacrifice dogon est double : castratrice, elle vise d'abord le sexe (ou la tête) de la victime ; elle s'applique ensuite au morcellement du corps pour en extraire le principe de la différence. Les motivations relèvent de divers ordres, psychologique, sociologique et philosophique : affirmation du pouvoir despotique d'un père céleste

(9) Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* (Paris, 1962), pp. 296-302.

bienveillant, tentative avortée de tuer le fils rebelle, création permanente à travers une inlassable chasse au Renard, tentative obsessionnelle désespérée de concilier la loi du Nommo, source de vie, et le désir stérile d'Ogo. C'est cette complexité même d'un chef-d'oeuvre d'ingéniosité dialectique que la thèse de Girard laisse échapper.

Le mythe d'origine du sacrifice ne peut être dissocié, chez les Dogon, du mythe d'origine de la mort. L'un et l'autre s'expliquent sur le même modèle : une rupture d'interdit, "une faute contre la règle" (*Dieu d'eau*, p. 201), un conflit de générations. C'est une figure analogue à celle du premier sacrifié, un ancêtre-serpent, qui intervient dans ce nouveau récit. "Avant sa métamorphose en Nommo, l'ancêtre qui mourut le premier s'était longuement querellé avec un homme de sa classe d'âge à propos de préséance. Ils voulaient chacun avoir le pas sur l'autre et chacun prétendait être le plus fort." (*Ibid.* p. 209). Lorsqu'ils furent transformés en serpents, ils reprirent la querelle. Finalement, le premier tua l'autre et le mangea. C'est alors que "le vieil homme serpent" rencontra les jeunes gens qui s'étaient emparés des jupes de fibres rougies par le sang de l'inceste primordial de la terre, encore chargées de la parole du Nommo. Le vieil homme invectiva ceux qui osaient exhiber ainsi les signes équivoques de l'humidité pure et du sang menstruel impur ("absence et désir de vie") ; mais les fibres absorbèrent sa parole et il mourut asséché, "bu par le Nommo" (p. 203). Ce premier cadavre véritable fut à l'origine du culte des masques. "A ce moment l'ennemi qu'il avait dégluti et qui n'avait été tué qu'en apparence, ressortit du corps de son vainqueur. Mais comme il avait été en contact avec le cadavre, comme il ressuscitait d'un mort, il périt lui aussi, par contagion. Cependant sa fin n'était pas comparable à celle de l'autre. Son vainqueur avait péri impur ; lui même disparaissait sans souillure, par simple contagion, comme devaient par la suite faire la plupart des humains. De celui-ci on rassembla le squelette, que l'on crépit et dont on fit un autel." (p. 209). En revanche, les principes spirituels du premier mort impur furent en partie fixés sur un masque taillé en forme de serpent et en partie transmis à une femme enceinte (p. 205).

Ce récit appelle une exégèse approfondie que nous ne pouvons envisager ici. Nous nous bornerons à observer que nous nous trouvons en présence d'une transformation limpide de l'épisode relatif à

l'origine du sacrifice terrestre. "Le vieil homme serpent" se querelle avec l'un de ses contemporains pour une question de préséance, comme l'ancêtre septième avec son frère cadet. Dans un cas le héros dévore le rival, dans l'autre un descendant de celui-ci. A partir de là les choses commencent à diverger. Le vieil homme serpent se dispute une seconde fois avec un *groupe de cadets* (les jeunes gens) qui font figure de meurtriers collectifs involontaires, alors que l'ancêtre septième est délibérément mis à mort par *l'ensemble de ses frères aînés*, immédiatement après la querelle unique. Mais c'est toujours le Nommo qui est responsable du meurtre, tantôt sous la forme culturelle du Forgeon, tantôt sous la forme naturelle de l'humidité contenue dans les fibres. Tout se passe, une fois de plus, comme si la victime assumait en fin de compte la faute du Renard. Dans un cas les frères la mangent, dans l'autre le Nommo cosmogonique en personne la "boit". Le premier sacrifié ressuscite pour déglutir, puis vomir, un descendant de son rival. Le premier mort a absorbé son rival de son vivant, il le vomit après son trépas, contaminant ainsi l'ensemble de l'humanité.

Cette mort non sacrificielle, impure et sans remède, est à la fois semblable et différente de l'autre, qui n'était qu'une *disparition simulée*, jouée en vue de la résurrection et de la réconciliation. On pourrait dire que la mort est aux yeux des Dogon un sacrifice manqué. Mais la formulation réciproque serait tout aussi juste : le sacrifice est une conjuration de la mort, une tentative désespérée de surmonter celle-ci au bénéfice de la société toute entière, de son corps totémique. L'aventure tragique qui survient au premier ancêtre qui aînt eu à subir la véritable, l'inexorable mort, emprunte à rebours le cheminement suivi par l'ancêtre septième, le premier sacrifié. Celui-ci, on l'a vu, est un serpent en voie d'humanisation (il ressuscite reptile par le bas, homme par le haut) ; son homologue dans l'autre partie du mythe est un homme qui se transforme en serpent et dont la faute est inexpiable : il rompt en permanence l'interdit de la violence. Littéralement, il ne décolère pas. Il se querelle avec son rival avant et après sa métamorphose en serpent-Nommo qui aurait dû lui assurer l'immortalité. La rencontre avec les jeunes gens revêtus des jupes de fibres rouges est alors fatale. Ni lui, ni le rival qu'il a dévoré ne pourront ressusciter *vivants*. La scène qui décrit en peu de mots la sortie de "l'ennemi", du cadavre de son vainqueur,

est, au sens strict, une *renaissance avortée* : l'homme nouveau, qui s'extrait lui-même du corps impur de celui qui l'avait dégluti, est condamné à disparaître *tout simplement*, "sans souillure, par simple contagion".

On aura noté au passage le rôle décisif que joue dans "l'invention de la mort" le sang menstruel qui imbibe les fibres rouges portées par les jeunes gens. Cette eau du Nommo, pervertie par l'inceste d'Ogo qui s'est uni à la terre, appelle de nouvelles investigations dans le même champ sémantique : on ne saurait isoler en effet le sang sacrificiel du sang de la circoncision et de la menstruation, pas plus que de la mort. J'ai montré, à propos de quelques sociétés d'Afrique centrale, que ces deux espèces de sang, versés respectivement par l'homme et la femme à titre de tribut culturel ou naturel, doivent être opposés au sang de la chasse (10). Mais la chasse à son tour nous renvoie toujours, d'une manière ou d'une autre, à la problématique générale du sacrifice, puisque celui-ci concerne, chez les Dogon comme ailleurs, les animaux domestiques (voire l'homme lui-même) et celle-là les animaux de brousse ou de forêt.

D I S C U S S I O N

G. Dieterlen : Ogotemméli a donné une version résumée et très différente de celle du Renard, mais qui contient cependant les mêmes idées. Il a concentré sur un personnage l'histoire de deux personnages mythiques.

Lébé Sérou et Dyongon Sérou sont exactement dans la même situation que le Renard. Dyongon Sérou mange le fonio "rouge" impur, par l'intermédiaire de Yasigui inspirée par le Renard. Lébé Sérou qui a la responsabilité de la terre cultivée, trompé par Yasigui, sa femme, mange, sans le savoir, le même fonio. La terre entière devient impure et improductive car les semences sont privées de leurs principes spirituels. Amma Sérou, chef de lignage, sacrifie alors Lébé Sérou et ensevelit le cadavre dans le champ du lignage. Le sacrifié ressuscite sous forme de serpent ; il restera vivant et actif jusqu'à la fin des temps.

Dyongon Sérou n'est pas responsable de la terre cultivée : lui seul est affecté par la consommation de la graine. Il est privé de l'un de ses principes spirituels. Étant incomplet, il ne peut procréer de jumeaux, comme l'ont fait ses trois frères aînés. Pour tenter d'avoir

(10) Luc de HEUSCH, *Le roi ivre ou l'origine de l'État* (Paris, 1972).

Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu

des jumeaux, il ajoute six parcelles au champ consacré à la culture du fonio blanc "pur" dont il est responsable. Puis, sans autorisation de ses aînés, ni de son géniteur mythique le Nommo, maître de l'eau, il va pêcher dans la mare de famille un silure qu'il place vivant sous l'autel qu'il a édifié dans son champ. Un second sacrifice est nécessaire pour rétablir l'ordre et la fécondité menacée, celui de Dyongon Sérou. Son corps est partagé en sept morceaux qui seront répartis dans les sept parcelles de ses champs. Il ressuscite aussi sous forme de serpent ; mais il lui manque l'un de ses principes spirituels de sexe. Il tente de le demander au Nommo qui l'en a privé, en se rendant successivement au bord de trente mares où siège ce dernier, mais en vain. Cette quête est réactualisée par les cérémonies ambulatoires du Sigi, tous les soixante ans. Dyongon Sérou est voué à une seconde mort. Mais avant sa mort, on tranchera son sexe qui servira d'appât pour pêcher des silures, symboles du foetus : ces poissons seront donnés aux jeunes femmes au moment de leur mariage au titre d'agents de la fécondité retrouvée.

Ogotemméli raconte en partie cette histoire, mais au niveau de la "parole de côté" et non de la "parole claire", c'est-à-dire en la réduisant à une variante plus simple.

Il ne faut jamais oublier que le Renard est un agent d'investigation et de développement. Les parcelles des champs de lignage ou privées sont, théoriquement, de forme trapézoïdale et disposées en spirale autour du village, au fur et à mesure de son extension démographique : les Dogon associent ceci à l'extension des champs de cultures comme à la poursuite du Renard qui en est l'instigateur ; il a semé le premier... Le serpent Lébé est représenté, dans certains contextes rituels, sous la forme d'un serpent de glaise, enroulé en spirale : il connote ainsi l'extension des terres cultivées dont il est le gardien.

Il faut également rappeler que le Nommo sacrifié et ses frères -- dont Ogo qui deviendra le Renard -- ont été créés sous forme de poissons à l'intérieur du grain de fonio initial. C'est là une des raisons profondes du sacrifice : Amma a reproché au Nommo de ne pas s'être opposé aux actes de son jumeau qui ont aboutis à communiquer une impureté définitive à la graine de fonio mâle qu'il avait volée et semée. En effet, lors de la réalisation de l'univers, lorsque se fut développé au maximum le tournoiement interne de la vie qui l'animaient, la graine de fonio femelle explosa : il sortit d'elle tout d'abord les Nommo puis le reste de la création. Ils sont donc les dépositaires directs des éléments vitaux qui animaient le premier grain, c'est-à-dire les dépositaires de la "parole" d'Amma. Les actes du Renard auront pour effet de perturber la création toute entière : il faudra reprendre cette "parole", rétablir l'intégrité de la vie et limiter les dégâts en luttant contre le Renard. Le sacrifice du Nommo s'inscrit dans cette lutte qui se poursuit d'abord au ciel puis sur la terre.

A Sanga, la "terrasse du Lébé" représente le placenta d'Amma où se développèrent les deux paires de jumeaux Nommo, dont celui qui sera sacrifié. Les nombreux autels qui jalonnent ce lieu sont consacrés aux représentations et aux rites relatifs aux deux sacrifices, celui du Nommo au ciel d'une part, celui de Lébé Sérou sur la terre d'autre part. L'autel central, dit du Lébé, connote, dans les deux cas, le lieu de leur résurrection. Chaque année, au moment de la fête des semailles, on commémore ces épisodes parallèles : tous les hommes de l'agglomération défilent en spirale sur la "terrasse céleste" en brandissant une tige de mil, après la récitation d'une prière. Le lendemain on effectuera sur les lieux un sacrifice de purification : seuls les

hommes dits "impurs" pourront consommer la victime.

La cérémonie annuelle que je viens d'évoquer est également consacrée aux cultures : dans le mythe elle est inaugurée lorsque tous les champs rituels "de fonction" ont été défrichés et cultivés, soit la cinquième année de la vie des hommes sur la terre. La croissance des céréales est liée à la commémoration de la mort et de la résurrection du Nommo, gardien des principes spirituels des semences et de Lébé Sérou, gardien de la terre cultivée. Une étymologie populaire fait dériver le terme *lebe* de l'expression *ley be*, "les deux ensemble". Le développement de la vie dans les grains cultivés est considéré comme semblable au mouvement spiralé créateur qui animait le premier grain de fonio, "germe du monde", mouvement perturbé puis rétabli par le sacrifice du Nommo.

L. de Heusch : Le sacrifice a permis l'agriculture.

G. Dieterlen : Les deux sacrifices sont ici associés : celui qui a eu lieu "au ciel" a inauguré les chutes régulières de la pluie et l'octroi aux semences des principes spirituels nécessaires à leur croissance, celui qui a eu lieu sur la terre a permis l'établissement des champs sur un sol purifié.

Y. Cissé : Quel est le sens de la circoncision d'Ogo par Dieu ? Est-ce pour le priver d'une force excessive parce qu'il a reçu au ciel l'enseignement de Dieu son père ou bien pour le punir ?

G. Dieterlen : C'est pour éviter toute possibilité d'appropriation de ses principes spirituels femelles, de sa jumelle, de son placenta, de son prépuce qui est femelle. Dieu le rejette hors de la féminité. Il est le premier à avoir complètement versé dans son sexe. Mais il a tenté de voler la semence du Nommo au moment du sacrifice ; c'est pour cela qu'elle lui fut retirée et qu'on le réduisit à une sorte de virilité "stérile".

Y. Cissé : C'est le contraire chez les Bambara.

G. Dieterlen : En fait il est incapable d'avoir une vie normale avec sa jumelle. Il s'est retranché prématurément du sein maternel et cherchera indéfiniment à retrouver son placenta. Il est séparé de sa jumelle qui, elle, est descendue sur la terre sous forme humaine. Il n'aura pas de rapports sexuels avec elle : il est rejeté hors de l'humanité et ne pourra se reproduire que comme animal. Mais la conjonction initiale reste : il devient le mauvais conseiller de cette jumelle.

La circoncision est considérée comme une nécessité pour faire définitivement verser dans la virilité l'homme originellement androgyne. La première attestée dans le mythe, celle du Renard, connote la séparation des sexes. L'excision, inaugurée par sa jumelle, aura un but parallèle en regard de la féminité.

L. de Heusch : On voit se manifester l'ambiguïté de la circoncision, notion aussi obscure que le sacrifice et curieusement ici liée à ce dernier.

G. Dieterlen : Le prépuce du Renard fut projeté dans le soleil, avatar du reste du placenta de ce dernier, qui l'absorba. Son témoin sur la terre est une sorte de lézard qui vit dans l'obscurité et dans les tas d'ordures ; il porte le même nom que le soleil, *nay*. On doit l'éviter car il est symbole de destruction et annonce un décès dans la famille de celui qui le voit.

M. Detienne : Je voudrais revenir, tout à fait en dehors des Dogon, sur le problème posé par L. de Heusch : savoir comment, à partir d'une société dans laquelle s'inscrit le sacrifice, on peut poser -- pour une enquête qui doit s'ouvrir à l'Afrique entière -- les problèmes du sacrifice dans le prolongement de la réflexion instituée par Mauss et peut-être par Lévi, mettant en jeu le sacrifice en général et son rapport avec le sacré, comme le fait Girard. Celui-ci lie étroitement violence et sacrifice ; je crois que pour la partie grecque il s'est complètement trompé, c'est-à-dire qu'il a nourri son livre à partir de ce que l'on peut trouver un peu partout et qui permettrait de justifier n'importe quelle thèse. Le sacrifice comme institution ayant son autonomie propre nous apparaît dans la science des religions essentiellement à partir de Hubert et de Mauss. L'Essai sur le sacrifice est la réponse à un certain nombre de questions que posait Sylvain Lévi. A partir de la société indienne, dans le contexte intellectuel où Sylvain Lévi écrivait, il s'agissait de savoir quelle relation il y avait entre le sacrifice dans le christianisme et les structures fondamentales du sacrifice en tant qu'institution. Je pense qu'il faut faire la critique de cette élaboration théorique du modèle de Hubert et de Mauss, qui est fabriqué à partir des modèles hébraïques et surtout gréco-romain, avec l'Inde en arrière-plan. Or dans le monde gréco-romain, il n'y a pas ce passage du profane au sacré avec retour au profane. Aucun texte ne permet de confirmer cette position de Hubert et de Mauss.

J.-P. Colleyn : Ni même l'opposition sacré-profane ?

M. Detienne : Cette position est fondée sur le fait que le sacrificateur est aussi la victime (comme dans le modèle chrétien). Pour Girard, Dionysos serait par excellence le personnage qui va se sacrifier. En réalité, cette lecture a été faussée par les problèmes urgents qui se posaient, entre 1910 et 1930, pour définir les "religions à mystères", pour savoir si le christianisme avait bien pillé les religions du paganisme et si le mystère chrétien n'était pas autre chose que ce rapide démarcage de choses. Or, le mystère chrétien est une construction nouvelle, entièrement originale et qui ne pose pas du tout les mêmes problèmes que la religion païenne. Le problème du sacrifice apparaît comme institution, comme entité, presque comme essence à travers cette littérature. En élargissant notre enquête, nous avons constaté que dans un certain nombre de sociétés, le sacrifice n'est pas une institution ; mieux, il n'existe pas. La violence, elle, est présente ; de temps en temps, on offre quelque chose, mais il n'y a pas de sacrificateur ; il n'y a pas cette présence fondamentale d'un rapport entre un dieu et un homme à travers un animal, selon le modèle défini par Hubert et Mauss (modèle central, par ailleurs, pour le monde grec). Le sacrifice grec est l'assise de l'action et de toute l'activité politique.

L. de Heusch : En Afrique, le sacrifice n'est pas toujours au centre de la religion : parfois même il n'existe pas. J'ai vécu dans une société, les Telela, où je n'ai pas vu un sacrifice en deux ans. Les Lele l'ignorent aussi complètement. Par contre, dans les sociétés où le sacrifice est central, il revêt, comme chez les Dogon, une force extraordinaire. C'est dans la diversité qu'il faut analyser le sacrifice ; il faudrait pouvoir rendre compte aussi de son absence.

J.-L. Durand : En tant qu'helleniste, je m'intéresse à des pratiques sacrificielles très précises ; je me demande dans quelle mesure

il ne serait pas plus efficace d'avoir, au départ, une typologie générale même succincte. Ne serait-il pas possible d'établir une géographie rapide de la place que l'institution sacrificielle occupe ou n'occupe pas dans une société. Le monde africain semble être un lieu dans lequel toutes les possibilités, de l'absence totale à la présence fortement structurante, existent. Y a-t-il chez les Dogon un récit qui explique pourquoi on est passé du premier Nommo au Nommo 7ème ? Y a-t-il un mythe qui explique pourquoi il y a un substitut ?

G. Dieterlen : Oui, mais on ne le dit pas. En réalité, il y a un sacrifice humain, qui est le substitut. Trois ans après la nomination d'un Hogon, on sacrifie un albinos ; ce sacrifice connote exactement le sacrifice du Nommo. La victime est consommée.

J.-L. Durand : Dans le monde grec, on ne consommait jamais la chair d'une victime humaine.

Y. Cissé : Chez les Bambara, la victime était aussi consommée.

G. Dieterlen : Symboliquement, l'animal représente un homme : son sacrifice répète celui du Nommo, et a les mêmes effets.

J.-L. Durand : Dans le monde grec, lors du grand sacrifice, l'animal sacrifié était un double de l'homme ; mais je pense que le sacrifice humain était intégralement fantasmatique et que ce sont des lectures modernes qui l'ont réintroduit comme un modèle expliquant sa fonction.

A. de Surgy : Porphyre, s'appuyant sur des textes, prétend que les anciens sacrifiaient des offrandes végétales. Est-ce vrai ?

M. Detienne : Tout ce que nous savons, c'est ce que Théophraste, réfléchissant sur le sacrifice, pouvait en dire au IV^e siècle avant notre ère. Cette théorie est intéressante dans la mesure où elle nous apprend ce que les philosophes pensaient du sacrifice à cette époque. Mais elle ne nous apprend rien d'autre.

J.-L. Durand : Il y a autant de lectures théologiques du sacrifice grec qui vont du côté du végétarisme que de lectures qui vont du côté de l'abattage des animaux. Je pense que ce ne sont que des lectures exégétiques. A Athènes, par exemple, il y avait les deux traditions : le premier sacrifice sanglant peut être vu aussi bien comme le sacrifice d'un premier roi mythique, qui interdit tout sacrifice autre que les sacrifices végétaux, que comme celui d'Athéna offrant à son propre père le premier animal sacrifié sur un autel.

M. Detienne : Dans les traditions d'Argos, le sacrifice passe presque inaperçu. C'est Phoroneus, le fils d'une nymphe frêne "arbre à feu", qui possède le feu qui coule de lui-même ; le sacrifice en découle avec la société, la civilisation, etc. Mais la violence est ailleurs, elle est dans le mariage. Dans certains rites où le sacrifice et le mariage se rencontrent la violence est maximale : c'est par exemple la violence que les Danaïdes exercent sur les jeunes époux le soir de leurs noces. Là est introduit le problème important des rapports entre la femme et le sacrifice.

J.-L. Durand : Considérons le cas de Prométhée. Il fait le premier partage ; les dieux et les hommes vont définir leur statut, les uns par rapport aux autres, en choisissant les morceaux. L'égorgement est totalement passé sous silence ; seuls le partage de la viande et le tirage au sort des parties de la bête sont importants.

Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu

L. de Heusch : Il y a effectivement de très nombreux cas africains où l'on abat sans aucune référence mythologique.

J.-L. Durand : Quand vous dites que les plus vieux des impurs mangent le foie de la chèvre qui représente le Nommo 7ème, que font les autres ? Comment est répartie la chèvre ?

L. de Heusch : Il n'y a que les impurs qui peuvent la consommer.

J.-L. Durand : Dans le monde grec, la consommation des chairs de l'animal sacrifié définit un certain type de solidarité qui est le type même de la solidarité de la cité.

G. Dieterlen : Toutes les consommations au niveau du Lébé sont faites par sept personnes qui font partie des "impurs" et qui sont aussi habilitées à consommer le chien sacrifié sur les autels de masques. Ceci est lié à l'institution des masques, c'est-à-dire à la mort, donc à la violence.

L. de Heusch : Ceux qui mangent la chair sacrificielle sont en contact avec la mort. Un rapprochement est effectué, dans la pensée dogon, entre l'origine de la mort et celle du sacrifice.

G. Dieterlen : Deux personnes participent au sacrifice exécuté sur l'autel du Lébé mais ne touchent pas à la chair : le Hogon et le forgeron. La répartition des parties du corps de tout animal sacrifié, au niveau d'une famille indivise par exemple, est précise et rigoureuse (le neveu utérin reçoit une partie bien déterminée à laquelle personne ne touche...)

M. Cartry : Dans certaines sociétés africaines, cette répartition permet de déterminer les limites de l'exogamie. On ne peut pas définir le lignage indépendamment d'un groupe de gens qui, tout à la fois sacrifient ensemble et ne se marient pas entre eux.