

LES CHEMINS DU COUTEAU. REMARQUES SUR LES DECOUPAGES DANS LE SACRIFICE VÉDIQUE

Charles Malamoud

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Dans la prose védique, le terme le plus usuel pour le dépeçage de la victime sacrificielle est *vibhakti* (1). Il désigne la fragmentation du corps de l'animal en tant qu'elle s'accompagne d'une répartition: chaque part est définie par le destinataire, humain ou divin, auquel elle échoit.

Or ce qui frappe dans la doctrine védique de la "division de la victime" (*paśor vibhaktih*), c'est le contraste entre les instructions proprement techniques (*vidhi*), fort nombreuses et détaillées, sur la procédure et les circonstances de cette opération, et les développements spéculatifs (*arthavāda*), somme toute assez pauvres et ténus, concernant la correspondance entre chaque portion et la personne qui doit le consommer. On s'attend à trouver, dans les Brāhmaṇa, des considérations élaborées sur le symbolisme cosmique et social de la mise en pièces de l'animal, à l'instar de ce que ces textes nous font connaître des briques de l'autel du feu (dont on sait qu'elles sont des offrandes) (2), à l'instar aussi, et surtout, de ce qui nous est dit du Puruṣa primordial (3), prototype de la victime, dont chaque partie, chaque organe est présenté comme l'origine d'un élément de l'univers. Cette attente est déçue: s'agissant de cette phase particulière du sacrifice animal (*paśubandha*) (4) qu'est le découpage de la victime en vue de l'attribution des parts, le mouvement qui porte les auteurs des Brāhmaṇa à raisonner à l'infini sur le "sens" et l'efficacité des rites et à justifier inlassablement l'enchaînement ou la combinaison des diverses parties des rites s'épuise très vite. Pourquoi cette sobriété inhabituelle?

Indiquons sans tarder ce que nous voudrions mettre en lumière. Les auteurs des traités védiques du sacrifice semblent

surtout préoccupés par cette idée: comment faut-il procéder pour que ce que l'on obtient à la suite de la mise en pièces de la victime, à savoir des parties mortes, se reconstitue de manière à former un tout vivant? C'est à cette recomposition, bien plus qu'au sort et à la raison d'être de chaque fragment, que s'intéressent l'herméneutique et l'apologétique des Brāhmaṇa.

Mais avant d'aborder les spéculations, il faut rappeler rapidement en quoi consistent les instructions. Elles sont commodément résumées dans l'ouvrage de Schwab (5). Voici donc les principales étapes de la *paśor vibhaktiḥ*: 1) la victime est étranglée ou étouffée par l'officiant appelé *śamitr* 'dépeceur' (6); 2) elle est ensuite lavée par la *patnī*, l'épouse du sacrifiant; 3) l'on pose sur le corps de la victime un gâteau de farine qu'on a préparé et offert par avance aux divinités auxquelles doit être offerte la victime elle-même: c'est le *paśupuroḍāśa*, littéralement le 'gâteau de victime'; 4) le "dépeceur" fait une incision au-dessus du nombril et retire l'épiploon (*vapā*); 5) le "dépeceur" enfle l'épiploon sur une broche et le fait griller sur le "feu du dépeceur" (le feu *śamitra*) allumé sur ce tertre qu'est l'autel supérieur (*uttaravedi*); 6) l'épiploon, dans lequel on a inséré des morceaux d'or, est offert à la divinité principale, c'est-à-dire jeté dans le feu; la broche elle-même est brûlée; 7) on distribue les honoraires (*dakṣiṇā*) des officiants; 8) on dépèce la victime; le sang, les excréments et l'estomac sont offerts aux démons, *rakṣas*, dans un trou creusé à l'ouest du feu *śamitra*; 9) le coeur est mis à part et grillé séparément sur une broche; 10) les autres morceaux sont mis à cuire ensemble dans un pot; 11) sur chacun des morceaux que le dépeçage a détachés, on prélève une fraction destinée à une des divinités auxquelles le sacrifice est offert; le reste de ces morceaux est attribué et distribué aux hommes. Dans les Brāhmaṇa, notamment Aitareya-Brāhmaṇa VII 1, ce sont les destinataires humains qui sont énumérés: c'est toute l'équipe sacrificielle au complet, augmentée de quelques personnages, hommes et femmes, qui, sans être à proprement parler des officiants, interviennent en quelque manière dans le sacrifice; 12) il subsiste un reste de chair (dont on ne sait pas bien comment il est défini): c'est l'*idā*, que le sacrifiant et les officiants doivent consommer ensemble; 13) enfin, des morceaux de la queue de l'animal sont offerts aux Épouses (des dieux), lors de la cérémonie dite *patnīsamyāja* (littéralement 'offrandes auxquelles on fait participer les épouses').

On aura remarqué que la destination des parties est évoquée, dans les Brāhmaṇa, de façon vague et fuyante. Les textes sont en outre fort discrets sur la consommation de l'*idā*. Certes, nous avons une abondante mythologie sur Idā (7), fille de Manu, qui est la personnification de cet ingrédient du sacrifice que désigne le nom commun *idā*. Mais sur le caractère communiel que devrait, en principe, revêtir le partage d'un même mets entre plusieurs mangeurs, les Brāhmaṇa n'ont rien à nous dire: nul discours qui vienne nous apprendre que le cercle des commensaux forme une société; rien non plus qui indique que le rang et la fonction sociale du mangeur sont signifiés par la nature ou la grandeur de la part qui lui est attribuée.

Du moins pouvons-nous nous interroger sur le nombre des morceaux ainsi isolés. En fait il y a plusieurs manières de compter. Retenons deux réponses qui sont intéressantes parce qu'elles sont accompagnées de justifications.

1. En ŚB III 8, 4, 1 sq. est pris en considération non pas le nombre de morceaux, mais le nombre des offrandes qui ont pour matière le corps dépecé de la victime. Il y en a trois séries de onze, au total, donc, trente-trois. La raison invoquée n'est pas, comme on pourrait le croire, qu'il y a trente-trois dieux dans le panthéon védique; les offrandes sont trente-trois parce que l'homme, qui est le plus élevé des animaux, est caractérisé par ce chiffre: il possède en effet dix doigts, dix orteils, dix souffles vitaux secondaires plus trois souffles vitaux principaux. L'animal tué est donc divisé de telle sorte que se manifeste en lui une homologie avec l'homme vivant. Nous avons affaire ici à une forme, parmi tant d'autres, de l'identification du sacrifiant et de la victime, ou, plus précisément, de cette assertion que la victime animale est un substitut du sacrifiant: «Le sacrifiant s'offre lui-même aux divinités quand il se soumet à (cette ascèse préalable au sacrifice qu'est) la consécration (*dīkṣā*) ... quand (après la *dīkṣā*) il offre une victime aux divinités, il se rachète aux divinités...» (8). En fait, le sacrifiant cherche simultanément à marquer qu'il est la victime et qu'il est autre que la victime. En offrant la victime, c'est lui-même qu'il veut offrir et éviter d'offrir. Victime et sacrifiant sont unis *nidānena* 'par identification ésotérique'. C'est en raison de cette affinité que la torche que l'on porte devant la victime quand on la mène au poteau sacrificiel éclaire aussi le chemin qui conduira le sacrifiant, après sa mort, jusqu'au monde céleste (9): sur ce chemin, la victime présente ne fait que le précéder. Mais cette identification ne doit pas être totale: si elle l'était, le sacrifiant mourrait en même

temps que la victime. C'est pourquoi, est-il dit ŚB III 7, 4, 11, il faut réciter des *mantra* qui rendent effective l'unification des bénédictions appelées sur le sacrifiant et la victime, mais non l'unification de leurs corps, car Agni, si c'était le cas, brûlerait aussi le sacrifiant. Ces indications, sur le jeu du sacrifiant qui tantôt se rapproche tantôt s'écarte de la victime, ont été amenées, rappelons-le, par la mention des trente-trois offrandes en lesquelles se répartissent les morceaux du corps de la victime. Elles montrent que le sacrifice, même dans sa phase la plus nettement marquée par un mouvement d'éclatement, à savoir la division de la victime, est orienté vers la personne du sacrifiant, envisagée ici comme une unité organique.

2. Une autre réponse à la question "combien de parts?" est fournie par AitB VII 1. Le chiffre ici est trente-six. En voici la signification: «ces trente-six parts sont faites chacune d'un élément». Or la strophe védique appelée *br̥hatī* est elle aussi faite de trente-six pieds, répartis en huit plus huit plus douze plus huit. Et il faut savoir que les mondes célestes sont de même nature que la *br̥hatī*: en formant trente-six parts dans le corps de la victime, on prend appui sur les mondes célestes. En la divisant de cette manière, on fait de la victime un être céleste, tandis que ceux qui procèdent autrement la déchiquettent à la façon des voleurs ou des brigands. Le nombre des parties obtenues par le dépeçage de la victime est celui-là même qui définit un mètre védique (un *chandās*), c'est-à-dire un tout articulé, un donné dont l'unité, posée par avance, est faite d'éléments à la fois discontinus et solidaires. Situation symétrique et inverse de celle que nous fait connaître, pour la tradition grecque, Jesper Svenbro: Pindare, arrivant à Delphes, offre un péan, en guise de victime; le poète taille dans la matière verbale comme le sacrificateur dans la chair de l'animal, les articulations du vers sont l'image des membres du corps, et les césures une transposition des incisions, etc.; le poème peut être une offrande, parce qu'il est l'analogue d'une victime. Dans l'Inde, la victime peut être une offrande parce que le couteau du dépeceur en fait l'analogue d'un poème (10).

Quand donc on divise la victime en trente-trois oblations, ou bien en trente-six morceaux, ce que l'on a en vue ce n'est pas cette pluralité même, mais les ensembles unitaires que ces chiffres évoquent (le corps humain, la strophe *br̥hatī*).

Un autre exemple montrera comment les auteurs des Brāhmaṇa, quand ils enseignent la façon de diviser la victime, se préoccupent non du sort de chaque partie ainsi circonscrite, mais

d'une unification ou jonction à laquelle le sacrifiant doit parvenir. Il s'agit du sacrifice royal de l'*āsvamedha* (11). Le cheval qui est ici la victime sacrificielle vient d'être étouffé. Le simulacre ou l'ébauche d'union sexuelle (*mithuna*) entre la reine principale et le cheval tout juste mis à mort a eu lieu. Il faut maintenant le découper. Le travail préparatoire est effectué par les épouses du roi: au moyen d'aiguilles d'or, d'argent et de cuivre, elles tracent, sur le corps du cheval, les chemins du couteau (*asipathān kalpayanti*) (12). Parce que ces aiguilles sont en grand nombre, elles symbolisent la multitude des hommes, la plèbe. Et comme le cheval est lui-même un symbole du royaume, les aiguilles bien fixées sur le corps du cheval sont le signe que la masse des sujets et le pouvoir du roi sont bien ajustés l'un à l'autre. En outre, les aiguilles de cuivre représentent les points cardinaux, les aiguilles d'argent, les points cardinaux intermédiaires, les aiguilles d'or le zénith. Elles dessinent des lignes horizontales et verticales; elles sont donc multiformes (*bahurūpa*); et c'est pour cette raison que les points cardinaux sont eux-mêmes multiformes, c'est-à-dire en fait, multiples, et divers, ou distincts (*nānārūpa*) (13). Mais ici encore, multiplicité et diversité sont aussitôt reléguées au second plan, et une fonction toute différente est assignée aux chemins du couteau: c'est dans l'ordre de la matérialité empirique seulement qu'ils préparent la division de la victime; sur le plan symbolique, ces tracés constituent un pont (*setu*), un passage (*saṃkramaṇa*), par lequel le sacrifiant pourra atteindre le monde céleste (*svarga-sya lokasya samastya*) (14).

Dans les exemples que nous avons étudiés jusqu'à présent, le corps divisé de l'animal est réunifié de façon indirecte par le procédé qui consiste à en faire l'analogie d'un autre corps, indivis celui-là, le corps de l'homme ou le corps de la strophe. Ou bien encore les lignes du partage sont transformées métaphoriquement en traits d'union (entre le sacrifiant et le ciel).

Mais le véritable souci des auteurs des Brāhmaṇa est de montrer que c'est dans l'être même de l'animal immolé que s'abolit la fragmentation consécutive à la mise à mort. Laissons de côté tous les euphémismes qui présentent l'étouffement ou la strangulation comme un "apaisement" (15) et tous les gestes et paroles destinés à établir que la victime consent à être sacrifiée (16), qu'elle va gagner le ciel, que ses parents et amis seront heureux de l'accueillir dans l'autre monde et ne chercheront pas à tirer vengeance de l'officiant dépeceur ni du sacrifiant (17).

Considérons le corps même de la victime et la façon dont il est traité.

A peine le *paśu* a-t-il été immolé, avant même que le couteau du dépeceur ne commence à le percer, l'épouse du sacrifiant s'affaire autour de lui, versant de l'eau sur les orifices de son corps et sur ses pattes. Pourquoi les orifices? Parce que, apprenons-nous ŚB III 8, 2, 1-6, c'est par les orifices que circulent les souffles vitaux. Or l'eau est identique ou équivalente aux souffles vitaux. En mettant de l'eau dans les orifices du corps, on y fait pénétrer le souffle. Le texte ici veut bien nous rappeler qu'en "apaisant" et en dépeçant le *paśu*, on le tue. Cependant il est destiné à être la nourriture des dieux, nourriture vivante et immortelle. Le *paśu* lui-même redevient vivant lorsqu'on réintroduit en lui les souffles. Pourquoi faut-il asperger les pattes? Parce que c'est sur ses pattes que l'animal vivant se tient debout. Pourquoi est-ce l'épouse du sacrifiant qui s'occupe de cela? Parce qu'elle est femme, et que c'est des femelles que naissent les créatures: le *paśu* renaît de cette femme; sa résurrection est une nouvelle naissance.

Ces lavages et aspersions ont lieu avant que ne débute le dépeçage. Voyons maintenant comment la fragmentation mortifère est abolie après avoir été réalisée.

Sur chaque morceau dégagé par le couteau du dépeceur on met un peu d'or (18). C'est que «quand on sacrifie le *paśu*, on le tue» (19). Mais l'or est immortalité. Par le contact de l'or, le *paśu* devient immortel. D'autre part, l'épiploon est arrosé de beurre fondu tacheté (*praśadājya*), présentant deux couleurs (20). Cette dualité est le signe de la dualité des souffles d'inspiration et d'expiration. Cette fois, ce n'est pas dans le corps inanimé mais encore entier de la victime que l'on réintroduit les souffles vitaux: ce sont les fragments qui, un par un, sont revivifiés. Mais précisément pour que les souffles qui animent les parties séparées se réunissent (de façon à refaire de ces *membra disjecta* un tout vivant), il faut restituer à la victime son *manas*, c'est-à-dire l'organe mental qui coordonne les souffles et les sens. A cet effet, on récite la strophe dite *manotā*, ainsi appelée parce qu'elle contient le mot *manotā* 'inspirateur', qui est un des noms d'Agni (21).

Réunifier et rendre complet l'animal divisé, telle est aussi la fonction assignée au "gâteau de victime" (*paśupuroḍāśa*) (22): ce flan de farine d'orge ou de riz viendra compléter le corps de la victime lésée par le trou qu'y aura fait le dépeceur pour en retirer l'épiploon. Mais ce rôle de remplissage proprement spatial dévolu

au gâteau actuel est éclairé, et transformé par le mythe d'origine de cette phase du rite: dans les temps originaires, l'essence du sacrifice (*medha*) était dans l'homme; puis elle s'est écoulée dans le cheval, puis dans le bovin, puis dans le bouc, pour aboutir enfin dans le riz et l'orge: elle est concentrée maintenant dans le *purodāśa*. C'est le tout du sacrifice qui se substitue à la partie manquante de la victime.

Le tracé même du découpage ne cherche pas à épouser, avec le maximum d'économie et d'élégance, le schéma anatomique, mais à donner une image de la démarche du quadrupède: il faut tailler en oblique, en sorte que soient du même côté de la fente la partie avant droite et la partie arrière gauche (23). C'est la vie, dans son mouvement et sa continuité, qu'il s'agit de restituer au moment même où l'on procède à cette mise en pièces.

A une certaine phase du découpage, il convient de prononcer des *mantra* qui invoquent le dieu Tvaṣṭr, le 'façonneur', celui qui donne à chaque individu animal son contour propre et en même temps la forme caractéristique de son espèce: «O Tvaṣṭr, que tes formes s'unissent ensemble! Que soit uniforme ce qui a des formes diverses. En prononçant ces mots, on fait que le *paśu* soit complètement clos» (24). «O vous qui êtes de formes diverses, vous avez même trait caractéristique (*śalakṣmāṇo bhavatha*)» (25).

Cette volonté de donner vie et unité à l'être qu'on est précisément en train de déchirer ne s'applique pas seulement à l'animal sacrificiel. On la reconnaît aussi dans le traitement du *soma*. C'est une doctrine maintes fois affirmée par nos textes que les officiants tuent et détruisent le *soma* quand ils écrasent les tiges de cette plante. Pour que le *soma* puisse se refaire alors même qu'on le défait, les officiants utilisent, pour ces pressurages, des pierres, *grāvan*, dites *āśmamaya*, faites de cette matière pierreuse qui forme la voûte du firmament. La justification mythologique de cette manière de faire est que la plante *soma* est identique au dieu céleste Soma, lequel avait pour corps, à l'origine, des montagnes de pierre (26). En écrasant la plante *soma* avec des pierres qui sont le corps du dieu Soma, on le met en contact avec lui-même; ou plutôt, avec son double divin; l'instrument qui le détruit est aussi celui qui le rend parfait, complet (*kr̥stna*): «alors il se dresse, et vit».

Dans ces efforts pour nier ou masquer ou transformer en leur contraire la mort et la fragmentation d'organismes vivants, végétal ou victime animale, faut-il voir une préfiguration de ce que l'Inde, dès la fin de la période védique, célébrera sous le nom d'*ahimsā*, la

volonté de ne pas tuer? Ce serait une interprétation hâtive et simpliste. Car le même souci de refaire un tout avec des parties que l'on s'applique cependant à isoler se manifeste à propos du sacrifice tout entier, conçu comme une succession d'actes et de moments distincts, mais dont il faut s'assurer néanmoins qu'ils formeront un continuum. Nous passons, on le voit, à un niveau plus abstrait. Il ne s'agit plus d'êtres vivants à qui l'on s'efforce de donner vie (une nouvelle vie, métaphorique, certes, mais promise à l'immortalité) après les avoir tués et déchirés. Il s'agit d'événements partiels ou individuels, destinés à s'ajuster entre eux, à engendrer leurs effets et à constituer ensemble, au bout du compte, cette totalité qu'est le sacrifice. Mais comment faire pour englober par avance ces parties dans une unité qui ne se réalisera qu'au terme du processus? Comment faire pour que chacun de ces fragments soit distinct des autres sans pour autant en être séparé par une distance infranchissable? C'est là le problème que tentent de résoudre, de façon fort explicite, les passages des *Samhitā* tardives et des *Brāhmaṇa* qui traitent de l'*āgrāyana* (27).

L'*āgrāyana* est le rite annuel des prémices. Mais ce terme s'emploie aussi pour désigner une sorte d'offrande initiale dans les sacrifices de *soma*. Le cœur du sacrifice somique, nous l'avons vu, c'est le moment où les sacrifiants écrasent avec des pierres les tiges de *soma*: le liquide qui en sort est recueilli dans des cuves après avoir été filtré dans des tamis de laine. C'est de ces cuves qu'on le puise, avec des récipients plus petits, pour en faire les offrandes, libations, ou plus exactement "puisées", *graha*. Les pressurages (*savana*) ont lieu trois fois par jour: au matin, au milieu du jour et le soir. Il y a deux coulées de *soma* (*dhārā*) lors du pressurage du matin, trois lors du pressurage de midi, quatre lors du pressurage du soir. Ces chiffres ont, bien entendu, une fonction symbolique: deux plus trois plus quatre font neuf (28). Or neuf, selon une certaine manière de compter, est le nombre des souffles vitaux qui animent l'homme. Dans l'un et l'autre ensembles, le nombre des éléments comptés est le même et puisque neuf souffles caractérisent cet être unitaire qu'est l'organisme humain, la séquence des neuf *dhāra* constitue elle aussi un tout, le sacrifice somique d'un jour.

La multiplicité des *dhārā* (et, *a fortiori*, la multiplicité des *graha*) a sans doute quelque chose de troublant et d'inquiétant. Elle vient en effet aggraver la fragmentation que subit la plante somique elle-même lors des pressurages. C'est du reste le sacrifice lui-même qui se déchire (*vichidyate*) lorsque s'effectuent (*saṃtis* _

thanti) les pressurages. Or le fait que les *dhārā* de la journée soient neuf, indice de similitude avec l'organisme humain, ne suffit pas à empêcher ou réparer cette déchirure dans la substance somique et cette brisure de la continuité temporelle. En effet, les neuf souffles de l'homme forment un tout parce qu'ils sont sous la dominance d'un principe unificateur, l'*ātman*. Ils sont les réalisations partielles de l'*ātman*. Quel est l'analogon de l'*ātman* dans le sacrifice somique? C'est l'*āgrāyaṇa* (29). Or l'*āgrāyaṇa*, rappelons-le, est un *graha*, une "puisée" parmi d'autres du pressurage du matin; mais parce que cette puisée est la première, elle a la capacité d'englober par avance toutes celles qui vont lui succéder. Identifiée à l'*ātman*, cette puisée initiale est également identifiée au dieu Prajāpati: lorsqu'on fait jaillir l'*āgrāyaṇa*, c'est le sperme de Prajāpati qui coule (30). Les puisées suivantes sont engendrées par cette puisée première créatrice.

Toutefois le rang qu'elle occupe ne suffit pas à expliquer les vertus de la puisée *āgrāyaṇa*. Il faut aussi examiner sa structure. Ce qui caractérise cette offrande, c'est qu'elle est une combinaison de silence et de parole. A vrai dire, cette puisée n'est pas nécessairement la première: mais celles qui, éventuellement, l'ont précédée, doivent être exécutées en silence, à moins qu'on ne veuille les faire servir à des fins de magie (au quel cas on prononce une strophe ṛgvédique où il est question de la chienne Sarama) (31). Mais si on n'a pas d'intention mauvaise, on accumule d'abord du silence, en "retenant la parole". Puis un des officiants lance l'exclamation "*hiṅ!*" et on "relâche la parole", c'est-à-dire qu'on se met alors à prononcer des *mantra* à voix basse, à voix haute ou à voix très haute (32). Grâce à cette procédure, la parole se trouve rassemblée (*yujyate*) pour le sacrificant, au lieu de se disperser (33).

Un mythe d'origine explique la chose en utilisant un autre ensemble de métaphores (34): la Parole, un jour, s'était éloignée du Sacrifice. Les dieux, donc, célébraient le sacrifice (littéralement: ils l'étendaient) en silence (*tūṣṇīm*) et en esprit (*manasā*). Ils faisaient la puisée prémicielle. La Parole prit peur. Elle se dit: voici qu'ils sont en train de m'exclure du Sacrifice. Et elle courut rejoindre l'*āgrāyaṇa*. Ainsi la puisée prémicielle a pu attirer la Parole par son silence même (ce qui implique que le silence était devenu autre chose que la simple absence de parole: une force positive). Et l'*āgrāyaṇa*, avec la Parole qui s'était jointe à lui, a pu se rendre maître du sacrifice tout entier. Car le sacrifice est comme un animal sauvage. Il est farouche, il s'enfuit. Et l'*āgrāyaṇa*

(c'est-à-dire l'*ātman* du sacrifice) est l'attrapeur (*abhitsāra*) du sacrifice (35).

Mais les auteurs des Brāhmaṇa sont tellement anxieux d'affirmer encore et encore l'unité qui doit enfermer les parties à mesure qu'elles se succèdent qu'ils enseignent que cette puisée *āgrāyana*, bien que, par définition, elle soit initiale, doit être répétée à chaque pressurage (36). L'*āgrāyana* est le père, les autres *graha* sont les fils. Quand l'*āgrāyana* est présent dans chaque pressurage, c'est comme si le père se tenait constamment auprès de son fils pour lui donner ce qui pourrait lui manquer. Si une puisée est mal faite ou incomplète, l'*āgrāyana* est là tout prêt pour réparer les erreurs, combler les lacunes (37). Au contact de l'*āgrāyana*, la strophe *gāyatrī*, qui est le véhicule verbal de l'oblation, demeure toujours fraîche, toujours capable de revenir à son point de départ pour transporter (jusqu'à leurs destinataires célestes) tous les pressurages (38). C'est ainsi que l'*ātman* du sacrifice en pénètre toutes les parties.

On trouve dans le Śatapatha-Brāhmaṇa une assertion célèbre, qui est presque un adage, et que d'autres textes répètent ou reproduisent sous des formes légèrement différentes: «En vérité, on tue le sacrifice quand on l'étend; quand on presse le *soma*, on le tue; quand on immole et découpe la victime, on la tue; avec le pilon et le mortier, avec les deux pierres à moudre, on tue l'oblation» (39). «Rien de surprenant, dès lors – ajoute Sylvain Lévi (à qui nous empruntons cette traduction) – si le sacrifice, inquiet, cherche à s'enfuir» (40). Comprenons que le sacrifice, emboîtement et combinaison d'actes, d'agents et de substances que nous modernes décrivons comme un dispositif ou comme un "mécanisme", est assimilé, dans ces textes, à un organisme vivant. Réaliser le sacrifice (passer du sacrifice projeté, du sacrifice potentiel, au sacrifice effectué) c'est le déployer: lui donner toute son extension en préservant sa continuité. Mais c'est en même temps le tuer: non seulement parce que la vie du sacrifice se confond avec la vie de la victime ou de la substance oblatoire végétale (ou lactée) mais aussi parce que la succession des actes partiels, la fragmentation dans le temps et l'espace du corpus sacrificiel est la mise à mort du sacrifice comme unité simultanée. On exécute donc le sacrifice; au terme de ces opérations, il est complet, on l'a achevé: le français dispose de ces mots ambigus pour rendre le double aspect de cette séquence d'événements. Commencer le sacrifice, c'est lui porter le premier coup. Pour mettre en lumière la violence de l'entame, et pour y concentrer

toute la violence du processus sacrificiel (première lésion de la victime, image, dirons-nous, de cette agression à laquelle on se livre nécessairement quand on “entame” ou “attaque” l’“exécution” d’une tâche ou d’une oeuvre, le sacrifice étant l’“acte”, *karman*, par excellence), l’Inde védique a imaginé des mythes et prévu des rituels: avant que ne commence la consommation de l’*idā*, cette partie de la substance oblatoire qui revient aux hommes, un des officiants (celui qui a pour nom *brahman* et qui est le “médecin du sacrifice”) doit manger le *prāśitra*, tranche prémicielle de gâteau, symbole de la plaie que fit dans le corps de Prajāpati la flèche dont Rudra perça le dieu-sacrifice pour l’arrêter dans l’élan incestueux qui le portait vers sa fille l’Aurore. «Quand on découpe le *prāśitra*, on coupe ce qui a été blessé dans le sacrifice, la part de Rudra» (41).

Par le rite du *prāśitra*, on enlève au sacrifice la “pointe” de son commencement. Dans l’offrande de *soma*, la puisée prémicielle doit servir au même résultat, mais par un procédé inverse: le commencement n’est pas mis à part, mais au contraire, nous l’avons vu, rendu contemporain de tous les actes subséquents.

Les traités du sacrifice sont comme un laboratoire de la pensée discursive. Ayant à travailler la matière rituelle, les auteurs des Brāhmaṇa et de ces manuels plus techniques que sont les Śrauta-Sūtra ébauchent et même, dans certains cas, formulent avec précision quelques-unes des catégories essentielles de la Grammaire (42). Plus généralement, ces textes mettent au jour des questions élémentaires et fondamentales qui leur sont suggérées ou plutôt imposées par la tâche qu’ils se donnent d’expliquer les actes rituels (43): qu’est-ce que commencer? Qu’est-ce que passer à la suite? Comment comprendre qu’un acte soit à la fois un et multiple? Qu’est-ce que le trop et le pas assez? Quel rapport entre le tout et les parties? Qu’est-ce que mesurer? Comment comprendre la répétition et la différence? Comment distinguer la réitération créatrice et la mauvaise redondance? Ces questions, il est vrai, ne sont que rarement abordées pour elles-mêmes et formulées telles quelles. Pourtant la terminologie est en place, et surtout, à examiner la façon dont les rites sont exposés, on voit bien que c’est de cela qu’il s’agit. Et l’on est tenté de croire que pour les théoriciens védiques, le rite est le système d’actes où ces notions opèrent avec le plus de netteté et de pureté et que c’est pour cette raison qu’ils ont consacré tant d’ingéniosité et d’obstination à l’analyser et à la glorifier.

Notes

1. Le mot est attesté déjà en Gopatha-Brāhmaṇa I 24 et 26 sq. au sens grammatical de "désinence casuelle". Dans des textes védiques plus anciens, il désigne les modifications «que subit un mot tel qu'*agni-* dans divers *mantra* où il figure, identiques par ailleurs, au cours des récitations de *yājyā*. C'est à la fois la division casuelle d'un nom et la discrimination qui grâce à cette division s'opère entre les *mantra* qui portent ces diverses formes» (L. Renou, "Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit", *Journal Asiatique* 1941-1942, p. 146). Un autre terme pour le dépeçage de la victime est *avadāna*, du verbe *ava-do-*, 'découper des morceaux en les prélevant sur un tout', cf. notamment Taittirīya-Saṃhitā VI 3, 10, 1 sqq.
2. La construction de l'autel du feu (*agnicayana*) est un sacrifice dans lequel l'autel lui-même (*citi*) et les briques (*iṣṭakā*) qui le constituent sont la matière de l'offrande. Le symbolisme de ce rite fait notamment l'objet des livres VI à X du Śatapatha-Brāhmaṇa. Parmi les nombreuses études auxquelles l'*agnicayana* a donné lieu, mentionnons L. Silburn, *Instant et cause; le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, 1955, p. 48 à 103, et, sur un tout autre registre, l'oeuvre encyclopédique de F. Staal et alii, *Agni, the vedic ritual of the fire altar*, 2 volumes, Berkeley, 1983.
3. Ṛk-Saṃhitā X 90.
4. Le terme *paśubandha* signifie littéralement 'le fait de lier la victime' (au poteau sacrificiel). Un synonyme est *paśvāmbha* 'le fait de saisir la victime'.
5. J. Schwab, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen, 1886, p. 134-148. Cf. aussi P. V. Kane, *History of Dharmasāstra* II 2, Poona, 1941, p. 1109 à 1132.
6. Le nom de cet officiant est interprété par les auteurs indiens comme un dérivé du verbe *śamayati* 'il apaise'. On ne tue pas la victime, on l'apaise. Les modernes proposent une autre étymologie; ils voient dans ce mot un dérivé d'une autre racine verbale *śam-* 'peiner'. Le *śamitr* serait "celui qui peine rituellement". Cf. A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins*, II, Paris, 1956, § 209 a.
7. Voir notamment S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898 (deuxième édition, avec préface de L. Renou, Paris, 1966), p. 155-119.
8. Aitareya-Brāhmaṇa II 3.
9. *ibid.* II 11.
10. Il est dit Aitareya-Brāhmaṇa II 7 que l'officiant appelé *hotr* 'invocateur', qui est chargé de la récitation des formules et hymnes tirés du Ṛg-Veda, dissèque la victime avec ses paroles tandis que le dépeçeur la dissèque avec son couteau.
11. Sur le sacrifice du cheval, voir l'ouvrage de P.E. Dumont, *L'Áśvamedha: description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, Paris, 1927.
12. Śatapatha-Brāhmaṇa XIII 2, 10, 1.
13. *ibid.* XIII 2, 10, 2.
14. *ibid.* XIII 2, 10, 1.
15. Cf. *supra* n. 6.
16. L'expression usuelle pour "immoler" est *saṃjñap-*, littéralement 'faire consentir'. Cf. Minard, *op. cit.*, II § 470 a. Cf. Śatapatha-Brāhmaṇa III 8, 1, 15 sq.
17. Cf. Aitareya-Brāhmaṇa II 6.

18. *ibid.* III 8, 2, 27.

19. *ibid.* III 8, 2, 27.

20. Taittirīya-Saṃhitā VI 3, 9, 6. Ces “mouchetures” ou bigarrures viennent de ce que le beurre fondu a été versé dans du lait aigre. D’autres textes védiques, notamment Śatapatha-Brāhmaṇa III 8, 3, 8 (de même qu’Āpastamba-Śrauta-Sūtra VII 23, 7) enseignent que ce *prśadājya* doit servir à arroser le cœur de la victime. «Le cœur est l’*ātman* et le *manas* (de la victime): le beurre tacheté est soufflé. On place ainsi le soufflé dans l’*ātman* (de la victime) dans son *manas*...». La victime, une fois dépecée grossièrement (un partage plus menu aura lieu par la suite) et cuite, est emportée de manière à passer entre le poteau, qui est fixé sur la limite orientale de l’aire sacrificielle, et le foyer *āhavanīya*, mais sans traverser l’autel proprement dit (*vedi*), comme c’est le cas pour les autres matières oblatoires. Pourquoi cette différence, «bien que la victime soit cuite? C’est pour éviter de mettre le sacrifice en contact avec ce qui est démembré et mutilé» (*ibid.* III 8, 3, 10). Sur la place éminente du cœur, qui forme la première portion, parce qu’il est l’animal lui-même tout entier, cf. *ibid.* III 8, 3, 15 sq.: «c’est l’animal tout entier qui est prélevé en tant que portion, lorsqu’est prélevée cette portion qu’est le cœur». (Selon Taittirīya-Saṃhitā VI 3, 7, 5, c’est l’épiploon qui est l’*ātman* de la victime). Ce même passage montre qu’il faut veiller avec une minutie extrême à ce que tout ce qui d’une façon ou d’une autre a statut d’offrande soit cuit. Voir sur ce point notre étude “Cuire le monde” in *Puruṣārtha*, Recherches de sciences sociales sur l’Asie du Sud, Paris, 1975, p. 91-135.

21. C’est la strophe Ṛk-Saṃhitā VI 1, 1. Pour cette instruction, cf. Taittirīya-Saṃhitā VI 3, 10, 3 et Śatapatha-Brāhmaṇa III, 8, 3, 14 qui énonce une “étymologie” de *manotā*. Voir aussi Aitareya-Brāhmaṇa II 10.

22. Śatapatha-Brāhmaṇa III 8, 3, 1 sq.

23. *ibid.* III 8, 3, 27.

24. *ibid.* III 8, 3, 37.

25. Taittirīya-Saṃhitā VI 3, 11, 2.

26. Śatapatha-Brāhmaṇa III 9, 4, 2.

27. Il s’agit, pour le Yajur-Veda noir, de Taittirīya-Saṃhitā VI 4, 11, 1-4; Kāṭhaka-Saṃhitā XXVII 9; Maitrāyaṇī-Saṃhitā IV, 6, 4. Pour le Yajur-Veda blanc, Śatapatha-Brāhmaṇa IV 2, 2, 1.

28. Maitrāyaṇī-Saṃhitā IV 6, 4.

29. Kāṭhaka-Saṃhitā XXVII 9.

30. *ibid.*

31. Cette strophe est Ṛk-Saṃhitā III 31, 6. Bien qu’elle soit utilisée dans cette circonstance «si on veut agir magiquement» (*yady abhicaret*) contre un rival, cette strophe, obscure, n’a par elle-même aucune coloration hostile. Elle se laisse plutôt interpréter comme une célébration de la Parole. Cf. L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, tome XVII, Paris, 1969, p. 71. Sur Saramā, voir, du même auteur, l’article cité *supra* n. 1, p. 152.

32. Gradation *śanaiḥ*, *uccaiḥ*, *sūccaiḥ*, *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, *loc. cit.* A cette parole audible, s’opposent deux formes de silence: ce qui se dit ou se fait *upāmsū* ‘avec un marmonnement inaudible’, et *tūṣṇīm* ‘silencieusement’. Sur les variétés et la valeur du silence dans le rituel, voir L. Renou, *L’Inde fondamentale*, Paris, 1978, pp. 66-80.

33. Maitrāyaṇī-Saṃhitā, *loc. cit.*

34. Taittirīyaṇya-Saṃhitā VI 4, 11, 2 sq.; Maitrāyaṇī-Saṃhitā, *loc. cit.*

35. Kāṭhaka-Saṃhitā, *loc. cit.*

36. Śatapatha-Brahmaṇa IV 2, 2, 4. Kāṭhaka-Saṃhitā, *loc. cit.*

37. *Ibid.* La puisée prémicielle fournit donc ce qui est proprement une *prāyaścitti*, de quoi accomplir un rite de réparation.

38. La strophe est ainsi *ayātayāmnī* «(comme) n'ayant pas parcouru de chemin». Cf. Kāṭhaka-Saṃhitā, *loc. cit.*

39. Śatapatha-Brahmaṇa II 2, 2, 1.

40. S. Lévi, *op. cit.* p. 80.

41. Śatapatha-Brahmaṇa I 7, 4, 9. Sur la procédure du *prāśitra*, cf. L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris, 1954, p. 117. (Dans cet ouvrage sont définis, plus ou moins brièvement, tous les termes techniques dont nous avons fait état).

42. Cela est vrai pour la notion de “cas” grammatical, comme on l’a vu. De même pour le “genre” et le “nombre”. Voir l’article de L. Renou cité note 1. Nous avons abordé ces questions dans notre étude “Exégèse de textes, exégèse de rites”, in *Inde et Littératures*, collection *Puruṣārtha*, n° 7, Paris, 1983, p. 17 à 33.

43. C’est à l’examen de certains de ces problèmes que J.-M. Verpoorten consacre le remarquable essai intitulé “Unité et distinction dans les spéculations rituelles védiques”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXI (1977) I, p. 59-85.