*Anthropologie religieuse de l'Amérique Latine***« Sacrifice » vs « Cannibalisme » dans la longue durée****Oscar Calavia Sáez** **Édition électronique**URL : <https://journals.openedition.org/asr/2340>

DOI : 10.4000/asr.2340

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 13-21

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Oscar Calavia Sáez, « « Sacrifice » vs « Cannibalisme » dans la longue durée », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 04 septembre 2019, consulté le 14 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2340> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2340>

Anthropologie religieuse de l'Amérique Latine

Oscar CALAVIA SAEZ

Directeur d'études

« Sacrifice » vs « Cannibalisme » dans la longue durée

LE séminaire offert entre les mois de janvier et juin 2018 a été consacré à une révision du concept de sacrifice à partir de la « périphérie » de cette notion. D'une part, il a porté sur les cultures autochtones des Basses Terres de l'Amérique du Sud, où la notion de sacrifice (associée couramment à des sociétés hiérarchiques) est traitée avec réticence par les spécialistes. Au contraire, le cannibalisme (réel dans certains cas du passé, toujours imaginaire ou théorique) y est souvent mentionné, ses relations avec le sacrifice demeurant toujours dans un angle aveugle : le séminaire essaie d'y faire quelque lumière en comparant le Mexique Aztèque et le Brésil Tupinambá. De l'autre côté, on examine l'univers de la religion populaire en Amérique latine, où la notion de sacrifice demeure vivante à une époque où les tendances culturelles, et même les théologies des religions institutionnalisées, tiennent à une éthique résolument anti-sacrificielle.

Le sacrifice a déjà accompli ce cycle propre aux grands concepts de l'anthropologie. Comme le totémisme, l'animisme ou le chamanisme, il a été décrit comme un trait culturel archaïque, exploré parmi les religions et les sociétés les plus diverses, il a été théorisé, proposé comme fondement de la civilisation humaine, et enfin discrédité comme une de ces illusions ethnocentriques que l'Occident projette sur l'ensemble de l'humanité – une tâche, celle-ci, qui a été accomplie par Marcel Detienne¹. Pourtant, déjà en 1962, Lévi-Strauss en avait fait la critique. Dans les mêmes textes dans lesquels il propose une « transposition de niveau » de la notion de totémisme, indiquant qu'il ne désigne pas une institution, mais une opération cognitive, il montre qu'une telle opération serait possible aussi pour le concept de sacrifice². Si le totémisme génère des systèmes de classification, au moyen d'analogies entre séries de différences naturelles et culturelles, le sacrifice produit une continuité illusoire entre l'homme et la divinité, à travers une série d'identifications/substitutions rituelles. Le sacrifice est une pragmatique de la transformation.

-
1. M. DETIENNE, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 7-35.
 2. C. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 ; *La pensée sauvage*, Paris 1985 (1962), p. 267-273.

Cette « transposition de niveau » n'a jamais été réalisée par Lévi-Strauss : elle se dérobaît au centre d'intérêt de son programme théorique. Dans l'ethnologie contemporaine des basses terres d'Amérique du Sud, Eduardo Viveiros de Castro³ a récupéré ces brèves observations pour reprendre la discussion sur le sacrifice dans l'ethnologie amérindienne.

Selon cet auteur, le sacrifice, en tant que procès symbolique, équivaut à l'opération de transformation qui est l'attribut du chaman ; et dans son sens le plus commun (c'est-à-dire, le sacrifice en tant qu'institution rituelle) il n'est rien d'autre que la capture, par l'État ou par une organisation hiérarchique, de ce pouvoir, appliqué dorénavant à la consécration de catégories stratifiées : prêtres, rois, divinités. Ainsi, les sociétés amérindiennes, pour lesquelles le concept de sacrifice n'est utilisé qu'avec une grande prudence⁴, nous offriraient un moyen de le comprendre en profondeur.

Malgré ces points en commun avec les notions de « totémisme », d'« animisme », etc., le « sacrifice » a une histoire très différente. À son origine l'on ne trouve pas l'anthropologie du XIX^e siècle avec ses exemples exotiques, mais le christianisme, qui en a fait son noyau doctrinal. Dans les œuvres de Saint Paul et dans la patristique, le sacrifice du Christ, un sacrifice unique et parfait, constitue le fait essentiel de la nouvelle religion : il remplace tous les sacrifices (précédents imparfaits, tels que le sacrifice juif ; ou « imitations » vicieuses, comme celles des Grecs et des Romains) et il en annule tout autre dans le futur. Pourtant, ce sacrifice parfait qui servira, dorénavant, comme modèle pour une inépuisable série de rituels du monde entier, n'est que l'interprétation d'un fait historique que ses protagonistes matériels n'ont pas conçu comme un sacrifice ou un rituel. Le « sacrifice » chrétien met en place un usage maximal de la métaphore : une grande distance est ouverte entre les signes visibles et les significations énoncées. Un acte rituel très concret d'immolation, d'offrande et de commensalité (ce que nous trouvons dans le « sacrifice » préchrétien) devient le symbole d'une disposition intérieure et subjective et d'un caractère moral. Le sacrifice est intériorisé et moralisé et finit par être synonyme d'altruisme, d'abnégation de soi et de subordination du sujet aux besoins de la collectivité. C'est en ce sens que le sacrifice est récupéré par les durkheimiens, dans l'une de leurs meilleures œuvres⁵, en tant que pièce essentielle de la construction sociale ; et c'est également en ce sens qu'il est rejeté par l'éthique anti-sacrificielle de la culture contemporaine⁶.

Bien sûr, les controverses sur l'altruisme et l'individualisme n'ont rien perdu de leur pertinence. Mais le rituel sacrificiel aura-t-il toujours une valeur qui ne soit pas purement rhétorique ? En d'autres termes, subsiste-t-il un rapport significatif entre cette notion d'origine chrétienne, moralisée, intériorisée et désormais

3. E. VIVEIROS DE CASTRO, « "Xamanismo e sacrifício" », dans *A inconstancia da alma selvagem*, São Paulo 2002, p. 457-472.

4. J.-P. CHAUMEIL *et al.*, *Chamanismo y sacrificio*, Bogotá 2005.

5. H. HUBERT et M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris 1899.

6. A. O'SHEA, *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, New York 2010.

contestée, et ce type de rituel présent dans d'innombrables sociétés, évoqué par le nom générique de « sacrifice » ?

Pour cela, deux conditions doivent être remplies. Premièrement, que l'élaboration chrétienne du concept de sacrifice à partir des rituels juifs ou romains, même si loin d'être de portée universelle, ne soit pas unique et arbitraire : c'est-à-dire qu'on la trouve aussi, du moins en puissance, dans d'autres complexes « sacrificiels ». Deuxièmement, que cette potentialité soit toujours présente dans des systèmes religieux actuels.

Le séminaire a tenté de confirmer les deux hypothèses. En ce qui concerne la première, il propose une analyse du complexe sacrificiel de Mexique-Tenochtitlan en corrélation avec des rituels parallèles constatés chez les Tupinambá de la côte brésilienne. Dans ce cas, absolument en dehors du monde judéo-grec-chrétien, nous pouvons identifier la création d'un complexe sacrificiel découlant d'une base chamanique commune. Les réactions des missionnaires qui ont en fait le récit – scandalisés par ce qu'ils voyaient comme imitation diabolique – témoignent d'une ample homologie avec la notion chrétienne de sacrifice, malgré les énormes différences au niveau de la cosmologie et de la conception de la personne.

En ce qui concerne la seconde, on trouve en Amérique latine – un domaine où l'activité religieuse échappe plutôt au contrôle des religions institutionnalisées – et dans un paysage social « chrétien » au sens large, une activité sacrificielle en vigueur. En effet, nous pouvons y identifier une réplique réduite de la dispute sur les sacrifices païens qui s'est déroulée aux premiers jours du christianisme. Au Brésil, les religions d'origine africaine incluent toujours le sacrifice d'animaux parmi leurs pratiques rituelles communes. Les églises évangéliques (principalement pentecôtistes), en plein essor social et politique, font de ces sacrifices l'un de leurs principales charges contre ces religions qu'elles stigmatisent comme « arriérées » et « diaboliques ». Nous trouvons aussi, au sein d'un catholicisme populaire fragmenté, mais omniprésent, une notion de sainteté produite par l'immolation. Presque d'un bout à l'autre du continent – de l'Argentine au sud des États-Unis – on détecte l'émergence constante de cultes de « martyrs » qui ne le sont pas pour avoir soutenu une religion, ni même nécessairement pour avoir mené à bout une vie de vertus héroïques. Bien au contraire, il s'agit surtout de saints marqués par une souillure morale : prostituées, bandits, trafiquants de drogue. C'est la mort violente, ou du moins pénible et misérable, qui permet à ces personnages de devenir des modèles surnaturels ou des intermédiaires entre le dévot et la divinité⁷. Les sciences sociales n'ont vu dans ce type de culte rien de plus qu'une adaptation subalterne des modèles chrétiens officiels. Mais même s'il n'y avait pas un si grand détour par rapport à ces modèles (ce que suggère parfois une relation de ces cultes avec des traditions locales non chrétiennes), la survie de cette « efficience sacrificielle », la production du sacré au moyen d'une immolation, transgresserait

7. J. MACKLIN, L. MARGOLIES, « Saints, Near-Saints and Society », *Journal of Latin American Lore* 140 (1988) ; O. CALAVIA, *Fantasmas falados*, Campinas 1996 ; F. GRAZIANO, *Cultures of Devotion*, Oxford 2007.

déjà le monopole du pouvoir sacrificiel exigé par le christianisme. Bien entendu, tout cela ne fait qu'étendre au présent le paradoxe du culte des saints déjà exposé par Peter Brown pour l'antiquité tardive⁸.

La brièveté du séminaire (qui n'a été initié qu'en janvier 2018, au moment de la prise de fonctions de son responsable) a contraint à réduire considérablement ces objectifs généraux. Après un premier module qui a duré quatre semaines portant sur les idées qui viennent d'être résumées, le séminaire s'est concentré sur l'analyse du sacrifice dans le contexte amérindien.

Le cœur de cette discussion a été l'étude comparative de deux séries de données trouvées dans les textes des ^{xvi}e et ^{xvii}e siècles, relatives à la fête anthropophagique des Tupinambá de la côte brésilienne et au complexe sacrificiel de l'altepetl de Mexico-Tenochtitlan. Voici le binôme sacrifice-cannibalisme inscrit dans le titre du séminaire. Un binôme provocateur, car la sensibilité anthropologique actuelle perçoit les deux termes comme excessifs et exotiques. D'autant plus si, comme dans ce cas, ils sont présentés ensemble : ils n'auraient en commun rien que leur potentiel de stigmatiser d'autres cultures ou religions. L'argumentation du séminaire essaie cependant de prouver que c'est précisément dans sa conjonction que l'on peut trouver un lien avec les idées sur le sacrifice développées en Occident.

Les Tupinambá ont été l'une des premières populations connues des Européens dans les basses terres d'Amérique du Sud. L'ethnologie de la région a rarement utilisé le terme « sacrifice », mais au contraire, elle a fait du « cannibalisme » – soit comme pratique, soit comme schéma mythique ou cosmologique – un usage constant, dont les Tupinambá sont le paradigme. Le cannibalisme a également fait l'objet d'études sur l'ancien Mexique, mais très en arrière-plan, derrière un complexe sacrificiel si exubérant qu'il faisait regretter à David Carrasco, l'un de ses spécialistes, que Hubert et Mauss ne lui aient pas assigné un rôle plus important dans leur élaboration théorique du concept de sacrifice⁹.

Quelle que soit l'importance de la contribution de l'archéologie à l'étude du sacrifice aztèque, nous le connaissons surtout par l'œuvre d'auteurs, aussi bien missionnaires qu'intellectuels d'origine autochtone, qui ont écrit pendant la seconde moitié du ^{xvi}e siècle. On a beaucoup parlé du parti pris chrétien-missionnaire de cette information, de ses lacunes ou de ses incohérences, mais la vraie difficulté que ces textes nous présentent nous vient de quelque chose de plus fondamental : le rituel est indescriptible, multiple, foisonnant. Les chroniqueurs diffèrent parfois dans le choix des éléments à décrire, tout en privilégiant la grande scène cérémoniale du centre de la capitale, et coïncident à dire très peu de choses, par exemple, sur la dimension « privée » des festivals. Les analyses s'efforcent de reconstruire un rituel unifié, en reprochant à la source la difficulté de cette tentative, et n'explorent pas toujours la nature multiple de ce qui est décrit, qui pourtant s'accorde avec ce que suggèrent les études sur l'organisation politique mésoaméricaine.

8. P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago (IL) 1981.

9. D. CARRASCO, *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston (MA) 1999, p. 8.

Au cœur des analyses du sacrifice aztèque, deux tendances majeures sont identifiées, chacune préfigurée par les auteurs, qui leur servent de source principale. La première, qui trouve ses meilleurs renseignements dans Sahagún¹⁰, développe les possibilités d'une cosmologie analogique¹¹ : chaque épisode sacrificiel est une explosion sémantique qui trouve son écho dans les lignes urbaines, dans la mythologie, l'iconographie et bien sûr le calendrier. Dirigeants, prêtres et artistes aztèques agissent par une passion iconologique comparable à celle qui, dans le même temps, a favorisé la Renaissance italienne, mais ils se nourrissent d'une tradition qui a précédé de siècles l'essor aztèque, et dont les grandes lignes se retrouvent également parmi les populations autochtones du Mexique actuel¹². La deuxième développe la notion d'un auteur souvent inspiré, le chroniqueur Durán, qui a qualifié Tenochtitlan de « cœur » (ou moteur) d'une « machine mondiale »¹³ : le sacrifice amorce une énorme roue d'expansion impériale, capable d'atteindre des contrées très éloignées dans l'Amérique centrale et aussi bien de favoriser le collapse et l'effondrement final du monde aztèque¹⁴. Plus récemment, deux ouvrages généraux sur le sacrifice aztèque ayant des caractéristiques similaires¹⁵ ont été publiés en parallèle : aucun d'eux ne s'incline à adopter une ligne préférentielle d'interprétation.

La littérature sur le cannibalisme tupinamba est plus modeste, mais toujours très riche. Sans quasiment aucun support archéologique, elle est due à une pléiade d'auteurs qui écrivent principalement au XVI^e siècle et même au XVII^e. Il n'y a pas d'auteurs autochtones parmi eux, et la composante missionnaire, bien que significative, n'est pas aussi prépondérante qu'au Mexique : elle comprend parmi ses auteurs un canonier allemand prisonnier des Tupinamba, des religieux catholiques et protestants, des cosmographes explorateurs, des propriétaires terriens et des aventuriers. Elle n'atteint jamais le niveau de qualité et de détail des meilleures sources aztèques, bien qu'en contrepartie, la bibliographie tupinamba soit moins affectée par la réplcation ou le simple plagiat qui abondent au Mexique. En échange contrepartie de sa fragmentation, elle est plus originale. L'on en a obtenu peu de résultats scientifiques, jusqu'au moment où Alfred Métraux, s'appuyant en essenciellement sur l'explorateur e cosmographe Thevet, a inclus une étude

-
10. Bernardino de Sahagún, *História general de las cosas de Nueva España*, Madrid 1995.
 11. D. CARRASCO, *City of Sacrifice* (n. 9), p. 8 ; G. OLIVIER, « Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique », *Journal de la Société des Américanistes* 94-1 (2008), p. 191-230 ; ID., *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, « *Serpiente de Nube* », Mexico 2015 ; D. DEHOUE, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris 2007 ; EAD., « Les religions de l'Amérique précolombienne », *Annuaire de l'EPHE-SR*, 116 (2007-2008), p. 3-7.
 12. A. LÓPEZ AUSTIN, *Les paradis de brume. Mythes et pensée religieuse des anciens mexicains*, Paris 1997.
 13. D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Mexico 2002, p. 402.
 14. A. DEMAREST, « La expansión imperial azteca », dans G. W. CONRAD et A. A. DEMAREST (dir.), *Religión e Imperio*, Mexico 1990, p. 25-106 ; C. DUVERGER, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Mexico 1986.
 15. M. GRAULICH, *El sacrificio humano entre los aztecas*, Mexico 2016 ; Y. GONZÁLEZ TORRES, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Mexico 2012.

descriptive du rituel anthropophagique dans son livre sur la religion des Tupinambá¹⁶. Des années plus tard, le sociologue brésilien Florestán Fernandes a consacré à ce thème une analyse fonctionnaliste précédée d'un énorme travail de compilation et de critique des sources¹⁷. Fernandes a interprété le rituel cannibale Tupinambá comme un sacrifice : un sacrifice destiné aux ancêtres et à la reconstitution d'une société blessée par la mort de ses membres, que ce soit dans la guerre ou par d'autres causes. Des décennies plus tard, les thèses de Fernandes ont fait l'objet d'une révision radicale par Carneiro da Cunha et Viveiros de Castro¹⁸ (1985, Viveiros de Castro 1986). D'après ces auteurs, Fernandes, dans son but d'insérer sa description dans le cadre théorique hérité de Hubert et Mauss, avait inventé un culte aux des ancêtres dont on ne trouve pas de traces dans les sources, et avait énoncé comme objectif de ce sacrifice la reconstitution d'une société qui n'était en fait pas « constituée ». Loin de clore les fentes fissures ouvertes par l'histoire, le rituel cannibale était au contraire orienté vers l'ouverture, le devenir et une temporalité scandée par la vengeance. Isabelle Combès est l'auteure d'une étude ultérieure qui explore les sous-textes symboliques de cette « tragédie cannibale »¹⁹.

Dans le cadre du séminaire, cette « tragédie cannibale » a été comparée, d'une façon détaillée, au festival sacrificiel aztèque décrit avec la plus grande insistance par les chroniqueurs (Tlahuahuanaliztli, également connu sous le nom « grattage » ou « sacrifice de gladiateurs »). Il s'agit de rituels contemporains, observés à une époque où l'univers américain est encore libre d'une ingérence occidentale substantielle. Si les descriptions se superposent, nous repérons une séquence étroitement parallèle : une guerre destinée non à l'élimination directe de l'ennemi, mais à sa capture ; un procès d'introduction des captifs dans la demeure de leurs ravisseurs, qui en vont en faire des parents (« des fils » chez les Aztèques, « beaux-frères » chez le Tupinambá qui effectivement leur donnent des épouses) en les accueillant pendant des périodes souvent très longues ; une défamiliarisation consécutive en vertu de laquelle le captif est à nouveau considéré comme un ennemi, muni de fausses armes avec lesquelles il se présentera au combat ; l'immolation finale du captif ; le partage de son corps, qui est consommé ou transformé en divers trophées ; le deuil des victimes, que ce soit le meurtrier chez les Tupinambá, ou soit le père/maître et sa famille chez les Aztèques. Les endeuillés sont identifiés à la victime et donc exclus du repas cannibale ; l'acquisition, par ceux-ci, d'un nouveau nom ou de nouveaux titres d'honneur.

Aussi étroites qu'elles soient, ces similitudes ne décèlent pas un lien exceptionnel entre deux rituels pratiqués à des milliers de kilomètres : c'est plutôt un schéma répandu que l'on peut trouver, avec des variantes, chez de nombreux peuples

16. A. MÉTRAUX, *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris 1928.

17. F. FERNANDES, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo 2006 [1952].

18. M. CARNEIRO DA CUNHA, E. VIVEIROS DE CASTRO, « Vingança e temporalidade: os Tupinambá », *Journal de la Société des Américanistes* 71 (1985), p. 129-208 ; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro 1986.

19. I. COMBÈS, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris 1992.

amérindiens. La similitude est notamment due à l'unité culturelle des peuples amérindiens : ce qui ressort, au contraire, ce sont les différences, dont seules les plus importantes seront ici énumérées.

Pour commencer, chez les Tupinambá le captif constitue un capital que son ravisseur peut utiliser dans plusieurs types d'opérations : il peut l'offrir à l'un de ses enfants (avoir abattu un homme est une condition pour devenir un homme à part entière, et prendre une épouse) ; ou le rendre à ses parents par affinité, beaux-parents ou beaux-frères, dont il est débiteur (ayant reçu d'eux une femme, il est lui-même une sorte de prisonnier qui se rachète en offrant un prisonnier en rançon) ; ou finalement, il peut l'immoler lui-même, gagnant ainsi prestige et nom. Chez les Aztèques, toutes ces transactions sont formellement interdites : le destin du captif est entre les mains des prêtres, de l'État, le seul partenaire avec lequel le maître du captif peut traiter. En second lieu, ce sont ces mêmes prêtres qui s'occuperont au Mexique de l'immolation des captifs, une fonction qui, chez les Tupinamba, revient à un guerrier. Ce détail ouvre une divergence profonde entre les deux rituels. Le tupinamba est présenté comme le point de départ d'un cycle de vengeance qui se poursuivra : comme le notaient les chroniqueurs contemporains avec surprise, lors du combat « simulé », le captif se comporte comme s'il était le victimaire et non la victime : il rappelle à ses bourreaux qu'auparavant il a déjà tué et dévoré leurs parents et que ses propres parents feront de même, tôt ou tard, avec eux. Chez les Aztèques, le ravisseur, qui a placé le prisonnier entre les mains des prêtres qui l'immoleront, est entouré de ses propres parents, qui le pleurent parce qu'il est encore en vie, mais tôt ou tard il sera également prisonnier de guerre et ce sera à son tour d'être la victime. La cérémonie tupinamba est focalisée sur un sujet prédateur ou victimaire ; l'aztèque, sur un sujet proie ou victime.

Le contexte que les sources donnent aux deux cérémonies prolonge ces contrastes. Elles sont unanimes à déclarer que la victime est toujours en accord avec son destin et ne cherche pas à lui échapper, ce qui constituerait une énorme honte, une mort sociale. Mais dans le cas des Aztèques, on surenchérit sur cette conformité avec une profusion d'histoires exemplaires, au milieu desquelles on finit par trouver certaines contradictions. En principe, une évasion du sacrifice serait possible pour les macehuals (plébéiens) mais pas pour les nobles (pipiltin) ; mais il est facile de percevoir que les pipiltin deviennent plus rarement des victimes sacrificielles. La « guerre fleurie » ou *xochiyaoyotl*, un type d'affrontement destiné exclusivement à la capture de victimes, est décrite par l'une des meilleures sources (Domingos Chimalpahin, l'auteur indigène le moins compromis avec la noblesse autochtone²⁰), comme une occasion lors de laquelle seuls les gens ordinaires sont sacrifiés – une information réitérée et consistante qui n'a pas été prise en compte dans les analyses du sacrifice aztèque. D'autres sources qui ne font pas cette précision coïncident cependant à décrire en détail les invitations que le souverain mexicain fait aux dirigeants des villes ennemies pour assister au sacrifice des captifs – leurs

20. D. CHIMALPAHIN, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, I-II, Mexico 1998, p. 1-237, 423 ; II 49, 237.

concitoyens. En contraste avec le cycle de vengeance horizontale d'une société tupinamba très peu différenciée, nous trouvons donc une cérémonie au cours de laquelle les aristocrates se rassemblent pour assister à l'exécution de victimes plébéiennes. L'origine lointaine de cet écart de classe est expliquée dans un passage célèbre, commenté avec des variantes de Durán et Tezozómoc²¹. Les nobles mexicains, déterminés à mener leurs partisans à une guerre fort risquée pour l'hégémonie dans la vallée du Mexique, proposent ce que l'on ne peut comprendre que comme un « contrat social » : si l'entreprise réussit, les macehuals se forceront à les servir. En cas d'échec, les nobles devront payer son audace : ils seront tués et dévorés par les roturiers. Nous pouvons apprécier ici l'utilisation d'un lexique cannibale pour exprimer des relations politiques. Chez les Tupinambá, la relation entre ennemis est une relation réversible de prédateur à proie, confirmée par le festin anthropophagique : chez les Aztèques, la chair humaine est un gage, un capital initial du jeu, le prix d'un pari.

Le jeu de hasard a un rôle important dans la description d'une autre institution impliquée dans le système sacrificiel aztèque : l'esclavage. Outre les captifs de guerre sacrifiés en grand nombre lors de divers festivals, les esclaves apparaissent également comme victimes pendant la majeure partie du cycle des fêtes (une des exceptions étant le *tlahuahuanaliztli* sur lequel nous avons fondé notre comparaison). Les esclaves « lavés » (c'est-à-dire purifiés rituellement) personnifient les dieux sacrifiés maintes fois dans le dense calendrier aztèque. Très probablement, beaucoup de ces esclaves ont été obtenus comme tribut des peuples soumis, mais les sources, en particulier Durán, les décrivent souvent en tant que membres de la société aztèque qui, pour une raison ou une autre, mais surtout à cause du jeu, sont obligés de régler leurs dettes avec leur propre personne – surtout s'il s'agit d'un roturier, sans autre bien à offrir en gage. En d'autres termes, l'homme sacrifié est toujours un débiteur, qu'il soit « esclave lavé » ou captif de guerre. L'homme envisage deux façons de nourrir le sacrifice : celui ascendant et glorieux de la guerre, tout au long duquel il fournira des captifs pour les autels de la cité (avant de devenir, tôt ou tard, un captif lui-même) et celui descendant du vice qui mène à la pénurie et à la dégradation, et finalement à la vente en tant qu'esclave « à manger » : mais c'est ce chemin descendant, paradoxalement, qui peut l'amener à incarner un dieu. Dette et esclavage, assimilés l'un et l'autre au péché : voilà un ensemble qui a été regardé avec méfiance par les historiens comme une interpolation chrétienne dans les sources ; pourtant, cet ensemble ne paraît pas du tout étranger à l'interprétation morale des Aztèques eux-mêmes, dont plusieurs mythes situent l'origine du sacrifice dans une faute originelle commise par les premiers êtres.

Une économie de la dette est également conforme à l'attitude ascétique que les missionnaires espagnols ne cessent de louer dans l'éthique des anciens Aztèques. Le jeûne et la frugalité dans la consommation est une semonce qu'il est impossible d'ignorer : les dieux sont gourmands parce qu'ils sont grands et peuvent se

21. DURÁN, *Historia de las Indias* (n. 13), p. 126 ; H. A. TEZOZOMOC, *Crónica mexicana*, Madrid 2001, p. 74-75.

permettre de donner beaucoup en retour pour ce qu'ils reçoivent, et un homme riche, bien qu'un degré au-dessous, sera toujours en mesure de faire de même. Mais pour la plupart des hommes, recevoir est toujours un pari dangereux : il faudra toujours donner en échange plus qu'on ne possède. Si nous sommes autorisés, comme le fait Lopez Austin, à appliquer au monde aztèque les notions découvertes par l'ethnographie contemporaine de la Mésoamérique, on est toujours endetté à seulement manger. Et la dette est remboursée aux frais du propre corps : pour les Nahuas de la Sierra de Puebla²², les grands pêcheurs devront se réincarner jusqu'à sept fois après leur mort dans un animal qui sera sacrifié et mangé.

L'idée d'une dette cosmique – qui est en même temps une chaîne trophique universelle – est très présente dans les interprétations du sacrifice aztèque. Ce qui n'a pas été assez remarqué est la relation entre cette théorie « générale » et les théories plus restreintes régissant la structure politique et le processus rituel : il n'y a pas de hiatus entre la dette de naissance contractée envers les dieux et le cosmos, et les dettes éventuelles comme celles générées par la faim, le jeu ou le désir de prestige.

Le sacrifice aztèque n'est pas, comme le Tupinambá, une « économie symbolique de la prédation », selon le terme consacré par Viveiros de Castro, mais une « économie symbolique de la dette ». La comparaison que nous venons de faire entre un rituel et l'autre, montre la simplicité avec laquelle un même schéma peut être transféré d'une économie d'homosubstitution, basée sur l'échange d'épouses contre d'autres épouses, de frères contre d'autres frères et de victimes pour contre d'autres victimes (en bref, de corps contre d'autre corps) vers une économie d'hétérosubstitution, dans laquelle la médiation de l'État institue un système d'échange de corps contre des insignes, des richesses et des honneurs.

Le cannibalisme n'est pas une contingence grotesque que l'on a parfois ajouté au rituel du sacrifice, mais le convertisseur, la voie par laquelle des systèmes chamaniques horizontaux, qui régissent les relations entre les humains et les autres animaux ou esprits, deviennent des systèmes sacrificiels dans lesquels l'être humain devient débiteur de la divinité et de ses représentants mortels. Un débiteur qui doit offrir son corps en gage : voilà un sujet bien connu dans notre tradition. Peu importe sa distance affichée avec des rituels sacrificiels ou cannibales, la civilisation occidentale n'a jamais cessé d'y recourir comme à une métaphore extrême des relations de domination.

L'argumentation de cette partie du séminaire a été développée dans un article en cours d'évaluation par une revue spécialisée. Il constituera également une partie importante d'un livre en préparation sur le sujet du sacrifice.

22. A. LÓPEZ AUSTIN, *Les paradis de brume* (n. 12), p. 159.