

René Girard et la théorie du mécanisme victimaire

Cristina Álvares
(Universidade do Minho)

Dans *La violence et le sacré*, paru en 1972, [René Girard](#) soutient la thèse selon laquelle le mécanisme victimaire définit le rite du sacrifice. Cette question anthropologique s'inscrit dans une problématique plus vaste ayant affaire à la stabilité structurelle des sociétés humaines et leur vulnérabilité aux processus de déstructuration.

Qu'est-ce que le mécanisme victimaire et quelle est la perception du sacrifice qu'il implique ?

Contrairement à la lecture traditionnelle (Lévi-Strauss, Mauss) qui rejette le sacrifice dans l'imaginaire, René Girard pense que ce rite a une fonction sociale bien réelle : celle d'apaiser et de réguler la violence interne à une communauté donnée :

C'est la communauté entière que le sacrifice protège de sa propre violence (...); ce sont les dissensions, les rivalités, les jalousies, les querelles entre proches que le sacrifice prétend d'abord éliminer, c'est l'harmonie de la communauté qu'il restaure, c'est l'unité sociale qu'il renforce (Girard 1990 :18-9).

Quand elle n'est pas satisfaite, la violence continue de s'emmagasiner jusqu'au moment où elle déborde et se répand aux alentours avec les effets les plus désastreux. Le sacrifice cherche à maîtriser et à canaliser dans la 'bonne' direction les déplacements et substitutions spontanés qui s'opèrent alors (idem :21).

L'entreprise rituelle vise à régler ce qui échappe à toute règle ; elle cherche réellement à tirer de la violence fondatrice une espèce de technique de l'apaisement cathartique (idem :154).

Comment le sacrifice régule-t-il la violence intestine et diffuse ? En la polarisant sur un objet : la victime sacrificielle :

Le désir de violence porte sur les proches, il ne peut pas s'assouvir sur eux sans entraîner toutes sortes de conflits, il faut donc le détourner vers la victime sacrificielle, la seule qu'on puisse frapper sans danger car il n'y aura personne pour épouser sa cause (idem :26-7).

C'est pourquoi la victime est choisie dans les groupes sociaux défavorisés et exclus : infirmes, étrangers, marginaux, prisonniers, esclaves, enfants, adolescents non mariés. Le paradigme de la victime sacrificielle est le [pharmakos](#) grec.

Canaliser la violence sur un objet permet de l'extérioriser et de l'expulser (d'où la désignation de bouc émissaire pour la victime sacrificielle). Le mécanisme de la victime émissaire ou mécanisme victimaire à l'œuvre dans le sacrifice réussit à maîtriser la violence en lui conférant un régime transitif:

Là où quelques instants plus tôt il y avait mille conflits particuliers, mille couples de frères ennemis isolés les uns des autres, il y a de nouveau une communauté, tout entière une dans la haine que lui inspire un des ses membres seulement. Toutes les rancunes éparpillées sur mille individus différents, toutes les haines divergentes, vont désormais converger vers un individu unique, la victime émissaire (idem :122).

Grâce à l'objet, la violence réciproque devient violence unilatérale et unanime. L'unanimité de la violence contre la victime et autour d'elle est le trait essentiel du mécanisme victimaire: c'est *l'unanimité moins un* (idem :238, 366) qui résulte de la transformation de 'tous contre tous' dans 'tous contre un', la victime à éliminer. La victime émissaire est ce *moins-un* sur lequel une communauté décomposée se remet en place en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'ordre culturel. C'est pourquoi la violence unanime est fondatrice :

Si la victime émissaire peut seule interrompre le processus de déstructuration, elle est à l'origine de toute structuration (...) la violence contre la victime émissaire pourrait bien être radicalement fondatrice en ce sens qu'en mettant fin au cercle vicieux de la violence, elle amorce du même coup un autre cercle vicieux, celui du rite sacrificiel, qui pourrait bien être celui de la culture tout entière.

S'il en est ainsi, la violence fondatrice constitue réellement l'origine de tout ce que les hommes ont de plus précieux et tiennent le plus à préserver [valeurs, institutions, biens]. C'est bien là ce qu'affirment, mais sous une forme voilée, tous les mythes d'origine qui se ramènent au meurtre d'une créature mythique par d'autres créatures mythiques. C'est événement est perçu comme fondateur de l'ordre culturel. De la divinité morte proviennent non seulement les rites mais les règles matrimoniales, les interdits, toutes les formes culturelles qui confèrent aux hommes leur humanité (idem :140-141).

Aussi la victime sacrificielle fonctionne-t-elle comme *une machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives* (idem :162).

À la fin de *La violence et le sacré*, Girard conclut :

Tout rituel religieux sort de la victime émissaire et les grandes institutions humaines, religieuses et profanes, sortent du rite. (...) Et il faut bien qu'il en soit ainsi puisque le mécanisme même de la pensée humaine, le processus de 'symbolisation' s'enracine lui-même dans la victime émissaire (...). [Cela] coïncide presque exactement avec le dire des mythes d'origine les plus naïfs en apparence, ceux qui font sortir du corps même de la victime originelle toutes les plantes utiles à l'homme, toutes les nourritures, aussi bien que les institutions religieuses, familiales et sociales (idem :459).

Roi et pharmakos

Prévoyante, la ville d'Athènes entretenait à ses frais un certain nombre de malheureux pour les sacrifices de ce genre. En cas de besoin, c'est-à-dire quand une calamité s'abattait ou menaçait de s'abattre sur la ville, épidémie, famine, invasion étrangère, dissensions intérieures, il y a eu toujours un pharmakos à la disposition de la collectivité.

Comme Œdipe, la victime passe pour une souillure qui contamine toutes choses autour d'elle et dont la mort purge effectivement la communauté puisqu'elle y ramène la tranquillité. C'est pourquoi on promenait le pharmakos un peu partout, afin de drainer les impuretés et de les ressembler sur sa tête ; après quoi on chassait et on tuait le pharmakos dans une cérémonie à laquelle toute la populace prenait part.

Si notre thèse est exacte, on s'explique sans peine que le pharmakos, comme Œdipe lui-même, ait une double connotation ; d'une part, on voit en lui un personnage lamentable, méprisable et même coupable ; il est en butte à toutes sortes de moqueries, d'insultes et bien sûr de violences ; on l'entoure, d'autre part, d'une vénération quasi religieuse ; il joue le rôle principal dans une espèce de culte. Cette dualité reflète la métamorphose dont la victime rituelle, à la suite de la victime originaire, devrait être l'instrument ; elle doit attirer sur elle toute la violence maléfique pour la transformer, par sa mort, en violence bénéfique, en paix et en fécondité.

*Il ne faut pas non plus s'étonner si le mot pharmakon, en grec classique, signifie à la fois le poison et son antidote, le mal et le remède, et, finalement, toute substance capable d'exercer une action très favorable ou très défavorable, suivant les cas, les circonstances, les doses employées.(Girard, *La violence et le sacré*, p.143-4).*

D'où vient ce rapprochement entre le pharmakos et Œdipe ? Dans le sillon de Frazer, [Girard](#) affirme que, dans les monarchies sacrées, le [roi](#) se trouve parmi les victimes sacrificielles. Le rite d'intronisation est lui-même un rite de sélection victimaire qui fait du roi une victime sacrificielle à venir. L'inceste réel ou symbolique que le roi doit alors commettre est une façon d'en faire un être maximale ment impur : le roi devient le transgresseur par excellence et, du coup, un bouc émissaire :

(...) l'inceste va provoquer, en principe, à chaque nouvelle intronisation, les mêmes réactions de haine et de violence collective qui doivent déboucher sur la mise à mort libératrice, sur l'avènement triomphal de l'ordre culturel, comme la première fois. (...) Le roi ne règne qu'en vertu de sa mort future ; il n'est rien d'autre qu'une victime en instance de sacrifice, un condamné à mort qui attend son exécution (idem :161).

Quant au pharmakos il est, lui, un [double](#) du roi, un substitut disponible pour le remplacer dans le rôle de victime. Étant donné que l'intronisation marque le roi du sceau de la transgression et le projette sur un plan hors la loi (en fait un *monstre sacré* et un bouc émissaire), roi et

pharmakos sont symétriques et interchangeables: là où le pharmakos échappe à la société par le bas, le roi lui échappe par le haut.

Dans une longue note, p.163-4, Girard cite J-P Vernant :

Les légendes de Lycurgue, d'Athamas, d'Oinoclos comportent ainsi, pour chasser le 'loimos' [peste], la lapidation du roi, sa mise à mort rituelle, ou, à défaut, le sacrifice de son fils. Mais il arrive aussi qu'on délègue à un membre de la communauté le soin d'assumer ce rôle du roi indigne, de souverain à rebours. Le roi se décharge sur un individu qui est comme son image retournée de tout ce que son image peut comporter de négatif. Tel est bien le pharmakos : double du roi, mais à l'envers, semblable à ces souverains de [carnaval](#) qu'on couronne le temps d'une fête, quand l'ordre est mis sens dessus dessous, les hiérarchies sociales inversées (...) (Vernant in idem :164).

Girard synthétise à la fin de son ouvrage :

Dans de nombreuses sociétés, il y a un roi mais ce n'est pas lui, ou ce n'est plus lui qui est sacrifié. Ce n'est pas non plus un animal ou ce n'est pas encore un animal. On sacrifie la victime humaine qui représente le roi et qui est souvent choisie parmi les délinquants, les inadaptés, les hors-caste comme le pharmakos grec. Avant de remplacer le roi sous le couteau du sacrificateur, le 'mock king' le remplace brièvement sur le trône. (...).

Il convient de remarquer, d'autre part, que le mock king règne sur une fête à laquelle sa mort fournira une conclusion sacrificielle adéquate. Le thème de la fête et celui du sacrifice d'un roi réel ou parodique sont perpétuellement associés (...) et cela n'a rien de surprenant puisque la fête ne fait jamais que reproduire la crise sacrificielle en tant que celle-ci trouve sa résolution dans le mécanisme de la victime émissaire qui est perçue comme 'divine', 'royale', 'souveraine', chaque fois que le rétablissement de l'unité lui est personnellement attribué (idem:453).

Double

René Girard pense que la [violence réciproque](#) ou mimétique transforme les hommes en des doubles.

Quand il n'y a plus du tout de différence, on l'a vu, quand l'identité est enfin parfaite, nous disons que les antagonistes sont devenus des doubles ; c'est leur caractère interchangeable qui assure la [substitution sacrificielle](#).

(...)

Le vertige 'dionysiaque' se communique à toutes les différences, familiales, culturelles, biologiques, naturelles. La réalité entière est prise dans le jeu, produisant une entité hallucinatoire qui n'est pas synthèse mais mélange informe, difforme, monstrueux, d'êtres normalement séparés.

(...)

Le principe fondamental c'est que le double et le monstre ne font qu'un.(...) Il n'y a pas de monstre qui ne tende à se dédoubler, il n'y a pas de double qui ne recèle une monstruosité secrète.

(...)

Le double monstrueux fournit aux antagonistes incapables de constater que rien ne les sépare (...) ce dont ils ont besoin pour arriver à ce pis-aller de réconciliation qu'est l'unanimité moins un de l'expulsion fondatrice.

(...)

Comme la fête dans laquelle il joue souvent un rôle de premier plan, le masque (...) juxtapose et mélange des êtres et des objets que la différence sépare (...) il ne fait qu'un, en d'autres termes, avec le double monstrueux.(...) C'est souvent au moment du paroxysme, juste avant le sacrifice, que les participants revêtent leurs masques.

(Girard, La violence et le sacré, p.235, 236, 237, 238, 247).

À partir du stade seulement où cette division [de la victime entre puissance bénéfique et puissance maléfique] s'effectue, (...) l'équilibre se rompt dans les mythes tantôt en faveur du maléfique, tantôt en faveur du bénéfique, tantôt dans les deux directions à la fois et l'équivoque divinité primitive peut alors se scinder en un héros parfaitement bon et un monstre parfaitement mauvais qui ravage la communauté : Œdipe et le sphinx, saint Georges et le dragon (...). Le monstre hérite de tout ce qu'il y a de détestable dans l'affaire, la crise, les crimes, les critères de sélection victimaire (...). Le héros incarne (...) le meurtre, la décision sacrificielle d'autant plus ouvertement libératrice que la méchanceté du monstre en justifie pleinement la violence.

Ce type de division est visiblement tardif puisqu'il débouche sur les contes et les légendes, c'est-à-dire sur des formes mythiques tellement dégénérées qu'elles ne font plus l'objet d'une croyance proprement religieuse. (Girard, Le bouc émissaire, p.120-1)

Persécution

Dans *La violence et le sacré*, Girard étudie la fonction du **mécanisme victimaire** dans la régulation et la stabilisation de la violence dans les sociétés ethnologiques (archaïques et païennes). Dans ces sociétés, ledit mécanisme prend la forme du rite du sacrifice.

Mais que devient la violence dans les sociétés historiques et désacralisées par la coupure fondamentale que constitue le judéo-christianisme^{1[1]} ?

La réponse apparaît dans des œuvres comme *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), *Le bouc émissaire* (1982) et, plus récemment, *J'ai vu Satan tomber comme la foudre* (1996).

Dégagée du sacré, la violence devient persécution. Elle se rue sur les minorités ethniques ou raciales, c'est là qu'elle va puiser ses victimes ou boucs émissaires^{2[2]}. C'est le cas bien connu des Juifs dès le Moyen Âge. Dans la mesure où la victime a perdu son caractère sacré ou n'en subit qu'une vague ébauche, la violence persécutrice n'est plus fondatrice. Le résultat social des deux types de violence n'est pas le même. En comparant les mythes et les textes historiques de persécution, Girard arrive à la conclusion que, des deux moments du mythe – la mise en accusation de la victime et la sacralité positive suscitée par la réconciliation de la communauté –, les textes de persécution ne gardent que le premier ou alors affaiblissent considérablement le second. Cela permet, entre autres, de mettre en relief l'innocence de la victime et l'arbitraire de la décision qui l'identifie comme telle.

Il ne faut pourtant pas exagérer la différence entre mythes et textes de persécution:

(...) les survivances du sacré autour de nos victimes historiques, si faibles soient-elles, ressemblent trop aux formes épanouies de ce même sacré pour relever d'un mécanisme indépendant (Girard 1982:78).

On aurait tendance aussi à distinguer le sacrifice rituel, cyclique, institutionnalisé, des phénomènes de foule, c'est-à-dire de rassemblements populaires spontanés, susceptibles de

^{1[1]} À la thèse axiomatique de la violence fondatrice et du mécanisme victimaire, Girard ajoute la thèse, non moins essentielle, de la divergence radicale du christianisme d'avec le religieux sacrificiel. Contrairement au legs frazérien qui insiste sur une continuité entre le christianisme et le paganisme, Girard met en relief le fait que le christianisme manifeste l'innocence de la victime, tout en dénonçant ainsi l'illusion mythique du bouc émissaire. D'où l'opposition girardienne entre deux versions de la violence collective : la version mythique qui présente les victimes de la violence comme coupables ; et la version biblique et surtout évangélique qui présente les victimes comme innocentes.

^{2[2]} Les sociétés ethnologiques sont trop homogènes pour former en leur sein des minorités (Girard 1978:180).

se substituer entièrement à des institutions affaiblies ou d'exercer sur celles-ci une pression décisive (idem:21).

Pourtant, les rites les plus sauvages^{3[3]} nous montrent une foule désordonnée qui se polarise peu à peu contre une victime et finit par se ruer contre elle (...) nous voyons dans les rites une foule déchaînée qui met à mal une victime (idem:85).

En effet, mythe, texte historique, rite, phénomène de foule sont tous produits par un même mécanisme, celui de la violence collective.

Et cette violence collective est réelle. Des hommes et des femmes qui ont vraiment existé ont été persécutés. Il y a eu des violences réelles derrière le texte de persécution comme derrière le mythe. Tous les stéréotypes de persécution repérables dans les textes historiques – crise, accusation, signes victimaires - se retrouvent dans les mythes et même quand ils en sont dépourvus, les mythes ne font que confirmer qu'une persécution est à leur origine. Si les textes de persécution sont des comptes rendus de violences réelles, rédigés dans la perspective des persécuteurs, la *mythicalité* du mythe consiste également dans la perspective des persécuteurs sur leur propre persécution. Il faut donc lire le mythe comme un texte historique de façon à rendre plus aisée la perception de son enracinement dans une persécution réelle. Le mythe rentre ainsi dans la catégorie des textes de persécution.

1[1] À la thèse axiomatique de la violence fondatrice et du mécanisme victimaire, Girard ajoute la thèse, non moins essentielle, de la divergence radicale du christianisme d'avec le religieux sacrificiel. Contrairement au legs frazérien qui insiste sur une continuité entre le christianisme et le paganisme, Girard met en relief le fait que le christianisme manifeste l'innocence de la victime, tout en dénonçant ainsi l'illusion mythique du bouc émissaire. D'où l'opposition girardienne entre deux versions de la violence collective : la version mythique qui présente les victimes de la violence comme coupables ; et la version biblique et surtout évangélique qui présente les victimes comme innocentes.

2 Les sociétés ethnologiques sont trop homogènes pour former en leur sein des minorités (Girard1978:180).

3 *L'ancienne ethnologie soupçonnait à juste titre que les rites les plus brutaux étaient les plus primitifs. Ce ne sont pas forcément les plus anciens sur le plan d'une chronologie absolue, mais ce sont les plus proches de leur origine violente (Girard1982:85)*

^{3[3]} *L'ancienne ethnologie soupçonnait à juste titre que les rites les plus brutaux étaient les plus primitifs. Ce ne sont pas forcément les plus anciens sur le plan d'une chronologie absolue, mais ce sont les plus proches de leur origine violente (Girard1982:85)*

© [Cristina Álvares](#)

Departamento de Estudos Franceses

Instituto de Letras e Ciências Humanas

Universidade do Minho

© Please respect the fact that this material is copyright. It is made available here without charge for personal use only. It may not be stored, displayed, published, reproduced, or used for any other purpose.
