

# Socio-anthropologie des religions

Claude RIVIÈRE

 Cursus

2<sup>e</sup> édition

  
ARMAND COLIN

# Socio-anthropologie des religions

Claude RIVIÈRE

 Cursus

2<sup>e</sup> édition

  
ARMAND COLIN

[Page de Titre](#)

[Page de Copyright](#)

[Le champ du religieux selon Pierre Bourdieu](#)

[Le sacré selon Eliade](#)

[Le tabou du sacré](#)

[La mentalité prélogique](#)

[Le mythe dogon de création du monde](#)

[Acte de croire et objet du croire](#)

[Le sacrifice de la messe est-il un sacrifice ? ..... 1](#)

[Scénario du film Le N'doëp, tam-tam de la guérison](#)

[L'invisible, fondement de la magie camerounaise](#)

[Les peurs antisataniques](#)

[Chamanisme indien du Nord-Ouest canadien](#)

[La nébuleuse mystique-ésotérique](#)

[Le candomblé de Recife](#)

© Armand Colin, Paris, 1997, 2008 pour la présente édition  
978-2-200-27239-5

Collection Cursus, série « SOCIOLOGIE »

dirigée par Gilles Ferréol

DU MÊME AUTEUR

Notamment :

*Anthropologie politique*, Paris, Armand Colin, 2000.

*Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1995.

## ***Deuxième édition***

Internet : <http://www.armand-colin.com>

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

ARMAND COLIN ÉDITEUR • 21, RUE DU MONTPARNASSE • 75006 PARIS

## – Avant-propos –

La religion, bien sûr, on en a tous une idée, mais quelle idée et de quelle religion ? Pour beaucoup d'Occidentaux, la religion est désormais le cadet de leurs soucis, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse être importante pour l'Africain ou le Sri Lankais. Du point de vue du croyant juif, chrétien, musulman, hindou, les livres saints ne sauraient contenir des mythes mais seulement la vérité, comme si le mythe n'était pas une manière de formuler de manière imagée ce qu'on juge être vrai. En lisant Lévi-Strauss, on s'aperçoit que les mythes des peuples longtemps dits sauvages ne sont pas plus ridicules que ceux de la Grèce ou de la Rome antique, tant admirés par les humanistes. Et pourtant, en abordant des cultures différentes de la nôtre, n'aurions-nous pas tendance à nous demander si la multiplicité des formes religieuses est compatible avec l'idée du Vrai, du Bien, du Beau, principes associés et suprêmes selon Platon et Aristote ? Y a-t-il une essence du divin dans laquelle on puisse mouler les convictions les plus diverses à ce propos ? Puisse le philosophe ou le théologien détenir la réponse absolue !

### **Questions orientant un plan de recherche**

Une grande prudence s'impose. Il est aussi vain de dire : « Ma religion est vraie, nous avons vu Dieu se manifester » (toute religion atteste de révélations, apparitions, miracles, extases...), que de penser : la religion est un nuage idéologique que dissoudront la rationalisation et la technologie de pointe, comme si le XXI<sup>e</sup> siècle était la fin de l'histoire scientifique et technologique et comme si la science fournissait le sens de tout ce qui existe, y compris de nos propres choix et actions.

Et le sens et l'essence demeurent-ils stables ? Toute religion se réclame d'une tradition à laquelle elle confère la transcendance de l'autorité. Mais toute tradition, parce qu'humaine, comporte une puissance active et créatrice d'adaptations, de réinventions, de réinterprétations pragmatiques, rasant sans cesse avec la stabilité et le mouvement, fonctionnant comme mémoire collective, mais avec un réservoir de signes symboliques indéfiniment retrouvés, bricolés, réactivés de manière sélective.

Plus les religions se confrontent entre elles dans le monde moderne, plus ce qu'elles valorisent comme signes du sacré tend à être sélectionné arbitrairement par les individus. La référence à la transcendance ne se confond plus avec la transcendance confessionnelle. À travers textes, paroles, gestes, lieux, édifices, temporalités ou personnes, de petits groupes en quête de salut recomposent des mini-transcendances orientées vers l'individu, ou des transcendances moyennes (religiosités séculières, populaires, politiques) qui répondent à des demandes spirituelles, tout en manifestant un pluralisme du croire avec place pour l'utopie, à moins que l'athéisme, l'adhésion à la science ou à la philosophie de l'époque ne masquent la recherche indéfinie du sens de la vie. Plutôt qu'un résidu réducteur, ce que les sociologues appellent la religion implicite ou la religion métaphorique ne serait-il pas, comme le suggère Danièle Hervieu-Léger en rappelant J. Séguy, le dispositif structurant du religieux moderne ? Notre dernière partie sera axée sur ces dynamismes religieux contemporains.

Auparavant, nous tenterons, dans une première partie, de préciser le sens des mots « religion » et « sacré », en exposant ce qui a pu être entendu comme tel au cours des multiples réflexions sur le religieux dans son vécu, dans ses manifestations, et dans les premières thèses des anthropologues sur la religion la plus originelle supposée la plus simple.

La seconde partie portera sur les croyances en la sacralité exprimées à travers des formulations, dogmes, adhésions et mythes dont il s'agira de cerner les contenus et les lectures possibles.

Dans la troisième partie seront examinées les pratiques rituelles de divers cultes, pour en élaborer la théorie et pour en dégager quelques types prégnants : prière, sacrifice, initiation, divination, possession par exemple.

Magie, sorcellerie, chamanisme réactivés même dans le monde moderne et réinterprétés par l'anthropologie nous interrogeront, dans une quatrième partie, sur ce qu'on dit être les marges de la religion, alors que la plupart de ces pratiques sont incorporées aux religions traditionnelles et même à nos croyances et comportements contemporains.

La cinquième et dernière partie portera sur l'actuel. La laïcisation du monde est-elle inéluctable ? Sous quelles formes ? N'observe-t-on pas des religions populaires en latence, des régressions de certaines religions traditionnelles et par ailleurs des raz de marée fondamentalistes, sectaires, ou simplement des prophétismes et cultes nouveaux ? Dans quels contextes apparaissent et se développent les messianismes et les syncrétismes ? Lesquels ? Pourquoi ? Comment ?

Si cet ouvrage s'intitule *Socio-anthropologie des religions*, bien qu'il relève primordialement de l'anthropologie religieuse, c'est qu'il faut absolument dépoussiérer une ancienne anthropologie des religions aux problématiques fort contestées depuis que les religions dites traditionnelles et ethniques en péril se confrontent aux religions universalistes partout dans le monde, que se produisent des échanges, des interinfluences, au point tel que des outils analogues servent désormais à comprendre le culte impérial à Rome et au Japon, les sacrifices védiques et africains, les mythes amérindiens et grecs, la voyance et l'ésotérisme du géomancien moundang et de Madame Soleil. La recomposition du religieux ne s'effectue pas en vase clos. Notre approche se veut modernisante, comparative et critique. Elle prétend aussi défier quelques cloisonnements disciplinaires.

### **La science des religions en miettes**

Tant de disciplines s'occupent du religieux qu'il convient de situer notre approche par rapport à d'autres :

- *L'anthropologie religieuse* ne se contente pas de décrire, inventorier, classer les faits religieux ; elle voit la religion comme une partie de la culture et cherche à expliquer les ressemblances et différences entre phénomènes religieux dans des sociétés diverses sans privilège accordé à l'institution monothéiste qui a pétri nos consciences occidentales. Elle ne s'enferme ni dans l'Antiquité, ni dans le Tiers Monde et s'intéresse aussi bien aux rites népalais qu'aux mythes papous, aux chamanes de Sibérie qu'aux exorcistes de Bretagne. Elle s'est longtemps focalisée sur des sociétés de petite dimension, peu lettrées, parfois archaïques dans lesquelles sont souvent mêlés le tribal et le religieux. Elle procède évidemment à des échanges d'informations, de points de vue et de méthodes avec des disciplines voisines, toutes initiatrices à la compréhension du religieux.
- *La sociologie religieuse*, telle qu'inaugurée par Max Weber, traite notamment des religions du Livre dans les grandes civilisations, avec recherche parfois quantifiée des croyances, des pratiques et des formes d'organisation religieuse dans les sociétés complexes et urbanisées.

- *L'histoire des religions*, inaugurée avec l'évolutionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle, étudie et compare des institutions, croyances et cultes à travers le temps et l'espace. Elle appréhende le développement historique des idées et des structures religieuses. Elle constitue un réservoir d'expériences passées et présentes dont ne peut se passer l'anthropologue.
- *La psychologie de la religion*, comprenant des interprétations psychanalytiques, aborde les faits religieux dans l'existentiel : modes d'expression du sacré dans l'homme selon l'âge, le sexe ou la personnalité de base ; variation des adhésions, vécu affectif du rite...
- *La phénoménologie des religions* part du principe que le sacré est ressenti par l'homme comme source de transformation intérieure, non seulement comme objectivation d'un sacré extérieur à l'homme, mais en tant que témoignage d'une relation avec quelque puissance supérieure qui investit la conscience et à laquelle on voue amour, crainte, respect.
- *La philosophie de la religion* examine la cohérence logique des divers systèmes religieux et réfléchit sur leurs théories explicatives : signification de termes clés, récurrences thématiques, types de raisonnement, influences d'un mode de pensée sur le fidèle et le groupe qui l'englobe.
- *La théologie* des religions monothéistes se présente comme science normative conditionnée par la foi en sa propre vérité révélée par Dieu. Elle se veut exclusive et répond à la question : « Que devons-nous croire ? » Ses interprétations prévalent à un moment donné dans une religion qui, en conséquence, prononce des anathèmes et combat l'hérésie telle qu'elle la pense.

### **Précautions de lecture**

Tout en réexaminant la construction d'une anthropologie intéressée aux formes populaires et exotiques des religions, on se déprendra d'une habitude occidentale de surévaluation de l'homogénéité communautaire lorsqu'on étudie une religion et on mettra l'accent sur des points récents de la recherche : la religion en tant qu'expérience plutôt que dogme, les pratiques religieuses ordinaires, la façon dont les croyances affectent la vie.

L'exigence de synthèse due au format de l'ouvrage nous contraint à comprimer les idées et exemples au maximum, au point de donner un aperçu historique un peu dérisoire de la discipline, à exclure par exemple des sujets pourtant capitaux pour la compréhension des mythes et des rites, notamment la symbolique (mais par bonheur les dictionnaires et encyclopédies abondent sur le sujet qui déborde de beaucoup le religieux), et à réduire à quelques lignes allusives des travaux occupant des milliers de pages de livres ou de revues.

Aussi étrange que cela paraisse, j'aimerais mettre en garde les lecteurs contre mon propre discours, en même temps que contre ceux de mes collègues, en les prévenant de quelques faux-sens, de grilles rouillées et de portes ouvertes, mais surtout en leur demandant, s'ils veulent aller plus loin, de ne pas demeurer esclaves des idées qu'on leur propose et qui ne sont jamais absolument définitives, sinon le savoir serait clos et à jamais indépassable (la pire des illusions). Je ne propose qu'un état du savoir à un moment donné, mais je réclame que vos objections éventuelles soient assorties de preuves induites de constats réels multiples et non point d'options fantaisistes, de données ponctuelles ou de choix dictés par des adhésions.

Toute définition est un résumé simplificateur à but pédagogique. Elle a souvent le tort de barricader des champs, de manière partielle parce qu'elle ne dit pas tout, et partielle parce qu'elle privilégie un modèle. La prière ne doit pas être conçue seulement sur le modèle chrétien de Frédéric Heiler ; Roger Bastide l'a montré dans un chapitre du livre *Le Sacré sauvage*. Et le sacré lui-même ne répondrait aux définitions de Rudolf Otto que si l'on savait préalablement avec précision ce que sont le fascinant, le terrible et le mystérieux (articulés comment ?). Il ne s'opposerait totalement au profane que s'il n'existait pas de multiples transactions et va-et-vient qui empêchent de dresser des limites rigoureuses entre l'un et l'autre, comme les modernes le soulignent en s'affrontant à Durkheim. Deux significations du sacré font osciller la notion : ce qui est rempli d'une puissance divine, ce qui est interdit au contact des hommes.

Le système des castes, qui n'existerait qu'en Inde selon Olivier Herrenschmidt, se fonde sur une idéologie de la pureté, mais Tal Tamari a prouvé qu'il existait bien des castes dans de multiples sociétés qui conçoivent tout autrement les clivages sociaux et les notions de pur et d'impur. Bien des sociologues, après Weber, substituent à la définition l'idéal-type, en le construisant comme une forteresse qu'ils pensent inexpugnable, et en oubliant que l'idéal-type de Dieu a varié des plus anciennes religions aux plus récentes, que l'idéal-type de la religion privilégie souvent la religion à laquelle on adhère, que beaucoup de religions n'ont pas d'organisation hiérarchisée et spécifique gérante du dogme, de l'éthique et du rituel, qu'un idéal-type n'est qu'un produit instable fondé sur le choix de certains critères jugés fondamentaux par celui qui l'a construit, qu'il est sujet à révision, car ce qu'on avait dit analogique ou métaphorique dans le religieux par exemple se révèle, avec l'histoire, plus essentiel qu'on ne l'avait pensé.

Par ailleurs, l'étymologie renvoie seulement à telle culture et à tel moment du langage (par exemple indo-européen, grec, romain, arabe), comme on le verra à propos des mythes et des rites. Le pontife, même romain, n'a plus rien déjà du fabricant de ponts qui relierait deux rives par des procédés magiques, quoi qu'en dise Caillois. Quant à l'origine d'une institution comme la religion, chacun la suppose et la recompose à sa façon à défaut de preuves historiques, d'où les interprétations différentes des évolutionnistes, des éthologues, des psychanalystes. Les évolutionnistes dessinent une histoire en sens unique et obligatoire, par exemple la séquence magie/religion/science ; les clercs se permettent d'énoncer le bon sens, celui défini par leur religion, et le non-sens, par exemple la superstition et la magie, alors que ces pseudo-non-sens apparaissent aussi sensés à d'autres qui donnent eux-mêmes un sens à leur vie, que les dogmes, mystères, miracles, influences astrales ou paraboles à déchiffrer.

Nous fournirons aussi des typologies, taxinomies, distinctions. Qu'on les prenne pour des outils de réflexion couvrant rarement l'ensemble des phénomènes observés, dépendant de certains critères souvent non dits de classification. Toutes les grilles se rouillent, même celle de Linné en botanique ; et dans ces grilles, ce qu'on valorise, tel élément pensé essentiel, se relativise et pâlit comme le soleil de l'Égypte ancienne. Beaucoup de rites se folklorisent. Le mysticisme selon Troeltsch ou saint Jean de la Croix se voit opposer la possession par l'esprit selon le chamanisme. Le *Génie du christianisme* de Chateaubriand a pour pendant le *Génie du paganisme* de Marc Augé. Ceux qui disent le sacré effervescent sont forcés de constater le manque d'effervescence du ritualisme, la recherche de l'affectif dans un sacré différent, celui du *New Age*, d'un bouddhisme à usage occidental, ou du culte du corps. Et les chantres de la sécularisation ou de la désacralisation doivent mettre, selon le pays et l'époque étudiés, des dièses et des bémols à leur pseudo-armature théorique.

La tentation du classement leste, ne la partageons-nous pas notamment pour péjorer quelque chose qui nous déplaît ? Le XVIII<sup>e</sup> siècle ouvrait grand le sac des superstitions, et la secte sert actuellement de fourre-tout ou d'épouvantail apocalyptique alors que telle religion, que nous professons éventuellement, a été en ses débuts considérée comme une secte par des Romains comme par des Juifs, puisqu'elle se coupait (*secare*) de sa souche mère, et alors que la multitude des groupes pentecôtistes, qui fleurissent dans le monde entier, se conçoivent sans fermeture, ni exclusive, simplement comme de nouvelles Églises chrétiennes.

Quant aux portes ouvertes, pourquoi se donner la peine de les enfoncer ? Et dieu sait s'il y en a en anthropologie religieuse ! C'est surtout pour éviter à de nombreux étudiants de passer leur temps à tirer sur des épouvantails ou des moulins à vent que j'ai tenté de préciser quel était l'état actuel de la question, afin qu'ils ne s'escriment pas sur du Frazer, du Lévy-Bruhl, du Eliade ou du Caillois, qu'il faut avoir lus pour se former, mais qui sont désormais en partie discrédités dans certaines de leurs thèses majeures.

La présente édition, revue et corrigée, est augmentée de pages nouvelles sur la sociologie des pratiques, sur les mouvements religieux contemporains et sur les relations entre religion et modernité. Il aura fallu sacrifier en compensation quelques passages concernant les rites, mais surtout l'étude finale intitulée naguère « Religion et société politique ». Ce choix a été dicté par le fait que toute la quatrième partie de notre *Anthropologie politique* (Armand Colin, 2000) porte avec davantage de précision sur les rapports entre « le pouvoir et le sacré ».

# Première Partie

## Le champ de l'anthropologie religieuse

# Chapitre 1

## La religion et le sacré

Bien avant l'époque grecque, à Sumer comme en Égypte, certains phénomènes sont censés manifester la présence des dieux. Dans l'antiquité romaine, le terme *religio* désigne la sphère indépendante de l'Etat qui régit les pratiques et croyances ayant trait au sacré.

### **La religion interrogée par l'anthropologie**

#### Religion et religions

Selon l'épicurien Lucrèce, dans le *De natura rerum*, l'homme redoute la puissance des dieux qu'il imagine être à l'origine de l'ordre du monde ; il émet dans les rites, notamment dans le sacrifice, des signes de sa dépendance et de sa soumission au lieu d'acquérir le vrai savoir philosophique. Selon le stoïcien Cicéron, la religion (du mot *relegere*, recueillir scrupuleusement, prendre soin, contraire de *neglegere*, négliger) se définit par le culte rendu aux dieux, réels gérants du monde (*De natura deorum*). La pseudo-étymologie *religare* : relier, n'est qu'une élaboration chrétienne ultérieure, faite aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles par les apologistes Tertullien et Lactance. Au XIII<sup>e</sup> siècle, l'adjectif « religieux » s'applique seulement aux baptisés, ermites et moines, qui ont fait vœu de perfection. L'extension du mot religion varie au cours des siècles et ne se stabilise qu'à la Renaissance lorsque Nicolas de Cues, dans *La Paix de la foi* (1453), souligne simultanément l'universalité de l'attitude religieuse (dévotions et rites) et la diversité anthropologique des religions selon les cultures. On notera que, chez beaucoup de peuples, n'existe pas d'équivalent du mot « religion », bien que les faits religieux y soient présents, mais pas nécessairement séparés des autres institutions sociales. Au XVII<sup>e</sup> siècle, pour affirmer la supériorité de la révélation, on oppose religion révélée et religion naturelle, cette dernière comportant l'adoration d'un être suprême, la croyance en l'immortalité de l'âme et l'espérance du salut.

Aussi limpide que nous paraisse l'idée de religion, la définition du religieux demeure malaisée car on ne s'accorde pas sur ses critères. Le surnaturel ? La magie le suppose aussi. Les dieux ? Durkheim souligne que le bouddhisme est une religion sans dieu. Les esprits ? Ils foisonnent dans les croyances populaires, et la croyance ne suffit pas à spécifier une religion par rapport à n'importe quelle idéologie profane ou à une société secrète. Il est en outre difficile d'isoler le fait religieux. Même dans les sociétés primitives, a-t-on le droit de le réduire au totémisme (Durkheim) ou à la mentalité mystique (Lévy-Bruhl) ? Les institutions et rituels traitant de la maladie sont-ils proprement religieux ? Et si, dans les sociétés modernes, on différencie sans trop de difficultés les sphères du parental, de l'économie, du politique, de la sphère religieuse, celle-ci n'a pas la même autonomie dans les sociétés traditionnelles.

Pour les voyageurs, au cours des siècles d'exploration du monde, la religion a été entendue

comme l'ensemble des cultes et des croyances, des attitudes mentales et gestuelles, dévotionnelles et orientées par des conceptions d'un au-delà. Pour l'étranger à un système, c'est d'abord par leur expression pratique que les religions se caractérisent, c'est-à-dire par leur culte, ensemble de conduites fortement symboliques pour la collectivité et ensemble de relations unissant l'homme à une réalité qu'il estime supérieure et transcendante. Mais là encore, il s'agit d'une manière de parler approximative, indiquant à peine l'incessante quête humaine d'un inaccessible qui ne s'objective que par une foi.

## À la recherche de certitudes

De multiples questions insolubles ont par ailleurs encombré l'anthropologie religieuse depuis les années 1870 jusqu'à ce qu'on se livre, surtout après 1945, à de nombreuses études empiriques rigoureuses. Quelle est la religion la plus simple ? Doit-on placer à l'origine le monothéisme ou le polythéisme ? Y a-t-il un schéma évolutif de dépassement de la religion, universellement valable ? L'émotion est-elle toujours liée au rite ? L'impersonnel mystérieux préexiste-t-il à l'idée de personne divine ? N'y a-t-il de religion que fondée sur une tradition ? Les religions révélées sont-elles supérieures aux autres ?

Considérons successivement chacune de ces interrogations.

- *La religion la plus simple ?* Qu'est-ce à dire ? À partir de quels critères ? Ce qu'on a appelé abusivement le totémisme n'est-il pas fort compliqué d'après ce que nous en dit Elkin, le grand spécialiste des religions australiennes ? Les religions dites primitives ont subi autant de siècles d'histoire (non écrite évidemment) que notre propre société. Et surtout le simple expliquerait-il le complexe ? En quoi la hache en pierre polie explique-t-elle la bombe atomique ?
- *Monothéisme initial ou polythéisme ?* Que savons-nous des origines après que tant de théoriciens ont supposé, sans aucune preuve solide que la religion provenait de l'expérience des rêves pour l'un, de la crainte de phénomènes inexplicables de la nature pour l'autre, ou encore de la fascination de l'unité et de la diversité du monde ? L'idée d'un grand dieu, chez les pseudo-primitifs, dominant une foule de petits dieux qui lui sont soumis, n'est que l'idée d'un Être suprême dans certains polythéismes et non l'idée fondamentale d'un monothéisme. Et le polythéisme est bien plus répandu dans l'histoire de l'humanité que le monothéisme, dont rien ne prouve qu'il se place, soit à l'origine (Lang, Schmidt), soit comme état terminal des croyances. Et que de monothéismes ! Le juif basé sur l'élection d'un peuple unique, le chrétien d'un seul Dieu en trois personnes, l'islamique refusant tout usage pluriel de Dieu, le Bantou plaçant Imana comme lointain dieu du ciel. En résonance à ce problème, celui de la monogénèse ou de la polygénèse de l'humanité : un seul couple créé par un seul Dieu ou une pluralité de races et de couples de primates issus de l'évolution. Dans ce dernier cas, s'effondrent les conséquences du péché originel comme l'opprobre des fils de Cham !
- *Un schéma d'évolution ?* Les fameuses séquences « historiques » de Comte, Marx, Morgan ou Frazer diffèrent toutes selon les critères adoptés. Comment prouver qu'existe un sens unique de l'évolution sans régressions, ni blocages, ni pertes ? Et le point final (un fantasme de plus !) est-il l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle, le croyant ou le scientifique

agnostique ? Néanmoins, il y a intérêt à étudier les religions de peuples dits naguère primitifs ou archaïques, non pas pour découvrir quelque essence, mais pour dégager quelques caractères constants du religieux par approches comparatives sans que jouent des interférences de variables les unes avec les autres, car ces religions se sont pour beaucoup développées de manière isolée en diverses parties du monde, tandis que se sont influencés le judaïsme, le christianisme, l'islam, et ailleurs l'hindouisme, le bouddhisme, le jaïnisme, le taoïsme, le shintoïsme...

- *L'émotion collective liée au rite ?* Que de rites sont accomplis avec peu d'affects, autant chez les responsables des offices que chez leurs fidèles ! Caillois n'est pas le seul à avoir souligné la routinisation du religieux ni à avoir montré le fait que la crainte ne spécifie pas l'attitude religieuse. Et puis, bien d'autres actes que le rite, l'amour en premier, procurent des émotions intenses. L'homme qui fuit de peur devant un ours n'accomplit pas un acte proprement religieux. Et le magicien, comme le prêtre, pacifie souvent plus qu'il n'émeut.
- *Le mystère impersonnel avant l'idée de forme divine personnelle ?* Notre habitude d'anthropomorphiser les dieux est-elle plus justifiable que notre croyance à une puissance universelle ? Et les hommes sont-ils plus à l'image des dieux que les dieux à l'image des hommes ?
- *Une tradition ?* La religion se présente comme un discours traditionnel, quel que soit le contenu de la croyance. Mais il en est ainsi de toute culture qui fonde sur la coutume l'autorité qu'elle exerce sur les individus et les groupes, parce qu'elle appuie sur des institutions et croyances plus ou moins sacralisées son système de valeurs, parce que soulignant la continuité entre passé et présent, elle signifie l'unité et l'homogénéité d'un groupe tout en servant de moyen d'identification de la personnalité de ce groupe. Mais point de modèle répété à l'identique, point de fidélité absolue dans la réitération ! Au mouvement d'oubli et d'érosion répond un autre mouvement de perpétuelles innovations et accréditations. Contestée, toute religion se renforce par des virtuoses religieux (*cf.* Weber) qui disent obéir à un ordre qui les dépasse. Au long de l'histoire, tout patrimoine symbolique dérive, s'adapte, se réinvente.
- *Prestige de la révélation ?* Qu'on se dise bien que toute religion se considère comme l'objet d'une révélation, par un rêve, un oracle, la divination, la transe ou par une inspiration diurne estimée être la voix d'un esprit parlant au cœur pur. Qu'en fut-il de Moïse ou de Mahomet dans des civilisations de leur époque à dominante orale, puis de Luther et de Calvin ? En fait, c'est moins la révélation qui fait la différence dans l'effet de séduction, que l'écriture estimée être la porte du savoir moderne.

C'est toujours l'homme avec son imaginaire, son intelligence et ses émotions qui dit révélée sa religion. C'est lui qui la croit vraie à l'exclusion des autres. C'est lui qui trace les limites du sacré et du profane. Le problème, c'est que tous les hommes ne croient pas en la même chose.

Le champ particulier du religieux

Définir l'anthropologie religieuse comme le domaine du symbolique ne nous avance pas à grand-chose dans la mesure où l'échange économique, le politique, le langage sont aussi chargés de

symboles valorisant l'expérience humaine. D'une manière schématique, le champ du religieux, saisi sous divers angles comme on l'a vu dans l'introduction, peut être spécifié comme suit :

- La religion a pour *objet*, d'une part, les puissances (Dieu, génies, *mana*, fétiches, ancêtres, démons...), d'autre part, les milieux sacrés receleurs de forces (pierre, arbre, eau, feu, animaux, etc.) ;
- Le *sujet* de la religion est certes l'homme sacré (roi, prêtre, saint, magicien) mais aussi la communauté culturelle (clan, église, secte, confrérie) ainsi que les éléments dits spirituels dans l'homme (âme, doubles, esprits) ;
- Les *expressions* de l'expérience religieuse sont à la fois théoriques (croyances, mythes, doctrines), pratiques (cultes, rites, fêtes, actes magiques), sociologiques (types de liens sociaux au sein d'une organisation religieuse), culturelles (variables selon les aires et les formes d'économie dominante : religion du guerrier, du marchand, de l'agriculteur), et historiques puisque s'opèrent des mutations de la vie religieuse à travers les époques.

Peut-être convient-il d'insister sur les aspects imaginaires et émotionnels. Pour Clifford Geertz, « la religion, c'est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel » (Geertz, 1966, p. 4).

## Fonctions de la religion

Sous l'angle de ses fonctions principales et schématiquement, on dira la religion :

- *explicative*, en ce qu'elle pallie un savoir empirique défaillant ;
- *organisatrice*, par l'ordre qu'elle présuppose et vise à sauvegarder dans l'univers ;
- *sécurisante*, en ce qu'elle ramène à un niveau supportable la peur et les tensions psychiques par la foi et l'espérance d'une justice.
- *intégrative*, en ce qu'elle agit comme mécanisme de contrôle social, liée qu'elle est à une morale du respect et de la sanction, mais aussi parce qu'elle crée une communion des croyants.

Les variantes sur ces thèmes ne manquent pas, les critiques non plus. La croyance en Dieu résulte du désir de trouver une cause logique à l'univers, pense Andrew Lang. L'agnostique estime que la science le fait beaucoup mieux désormais que la religion, d'où la régression des mythes en légendes. Que la religion ait pour but de constituer une voûte immuable de croyances cosmogoniques en renvoyant à un temps originaire résistant à l'usure, à un espace de genèse non morcelé, à une humanité primordiale et idéale, tout cela n'est que projection d'un désir de repères unificateurs et classificateurs. Mais rien ne prouve qu'il y a une origine unique de l'homme, un péché originel et un axe du monde, ni que l'ordre ne doit céder la place au progrès et au jeu de désordres partiels. Il est vrai néanmoins que, répondant à une quête de sens, la religion est d'autant plus ressentie comme vraie qu'elle aide l'homme à donner de l'unité à son existence.

## Le champ du religieux selon Pierre Bourdieu

## **Présentation d'ensemble**

« L'idée de base (de Bourdieu) est constituée par la notion de champ religieux, qui implique les éléments conceptuels suivants : la religion est un ensemble de biens symboliques qui concernent la sphère du sacré. Sur ces biens s'exerce un pouvoir de définition, production et reproduction de la part d'un groupe de spécialistes du sacré. Ce pouvoir donne lieu, au sein du champ, à une hiérarchie fondée sur le pouvoir-savoir de définir ce qu'il est bien de croire : la conséquence est que dans le champ il y aura toujours une différence de position entre spécialistes et non-spécialistes du sacré (les laïcs). Ces derniers sont les premiers destinataires d'un processus d'imposition *d'habitus* rituels et mentaux permettant, d'un côté, de garantir la légitimation interne du champ religieux et, de l'autre, de fournir aux individus un système de significations en mesure, cas par cas, d'expliquer "comment sauver son âme" et comment "réussir dans la vie". La différenciation interne du champ religieux porte en elle une conflictualité latente, qui se manifeste, par exemple, quand un groupe de non-spécialistes du sacré tente de définir, de façon alternative à celle du pouvoir des spécialistes du sacré, le capital symbolique qui s'est, au fil du temps, sédimenté dans le champ religieux. »

Sabino Acquaviva et Enzo Pace, *La Sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994. p. 61.

## **Critique, de Danièle Hervieu-Léger**

« La problématique du champ religieux développée par Pierre Bourdieu est très utile et féconde pour développer l'analyse des luttes pour la maîtrise de la tradition légitime au sein des confessions chrétiennes. Elle est déjà plus difficile à mettre en œuvre dans le cas des religions monothéistes (judaïsme, islam) dans lesquelles l'opposition entre clercs et laïcs n'a pas le même caractère formel. Mais elle offre peu de prise lorsqu'il s'agit d'évaluer la dimension religieuse de phénomènes sociaux qui n'ont plus aucun ancrage ou un ancrage de plus en plus lointain, dans les religions historiques strictement entendues. Elle est enfin d'un faible secours pour l'analyse des tendances d'une modernité séculière dans laquelle la production et la circulation des biens symboliques-religieux

échappent de plus en plus à la régulation des institutions. »

Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 162.

Sans doute l'élément moteur de la foi est-il d'ordre affectif : apaisement de l'inquiétude et de l'incertitude, attachement à notre famille qui nous a socialisés dans telle religion. Se concilier une nature hostile ou mystérieuse, surmonter la mort en ritualisant ce qui touche à l'au-delà et en imaginant une survie *post mortem*, répond au désir de communion fortifiante avec la vie de l'univers au moins autant qu'au désir de connaissance.

Le consensus ? Les fêtes profanes et les codes de politesse l'assurent aussi. Quant à l'ordre social, le politique (exécutif, législatif, judiciaire) le réalise tout autant que les ancêtres dont on suppose qu'ils sanctionnent la conduite des déviants. Et le politique vise l'ordre social global et non le petit ordre interne d'une communauté de croyants.

Concernant ses rapports avec les sociétés, on remarquera que la religion dépend directement des cadres sociaux qu'elle exprime, mais qu'elle modèle aussi la structure sociale par des justifications mythiques, des sacralisations de hiérarchies et des codifications d'activités.

### **Un sacré trop ontologisé**

#### Halo sémantique

Le sens du mot sacré n'a pas radicalement viré de bord depuis ses sources étymologiques. Il est intéressant de saisir dans la racine grecque *sak* l'idée d'un sac d'étoffe grossière en poil de chèvre servant à filtrer (*sakkeo*, selon Hérodote). Le liquide filtré se sépare de ses impuretés. En hébreu, *kadoch* veut dire à la fois sacré et séparé. En arabe, *harram*, que nous traduisons par sacré et qui signifie mis à l'écart, interdit, a eu pour dérivé : *harem*, le bâtiment séparé des femmes.

Quant au *sacer* latin (consacré aux dieux), il qualifie des personnes (*sacerdos*), rois (*imperator*), magistrats dans l'exercice de leur fonction prestigieuse. *Sancire*, c'est séparer, circonscrire de manière inviolable sous peine de sanction. Le *sanctus* latin désigne un homme, un lieu, une loi, une chose, objet de vénération et de crainte. Le *hagios* grec évoque surtout la majesté divine et la crainte devant le surnaturel (dérivé : hagiographie, ou biographie d'un saint). Le *hieros* est signe d'une force vivifiante selon Homère (dérivés : hiératique, hiérophanie).

En bref, l'idée de sacré implique celle de supériorité et, corrélative-ment, de dépendance et de soumission ; le divin renvoie à la majesté absolue du dieu, à sa perfection et à sa puissance ; le saint, lié au projet biblique de sanctification de l'homme, signifierait plutôt l'exhaussement dans le

suprahumain ; le *numen* latin (d'où a été créé l'adjectif numineux : ce qui recèle une puissance sacrée) est toujours la manifestation de l'action personnelle d'un dieu.

C'est seulement depuis le début du vingtième siècle qu'a été théorisée comme centrale, en quelque sorte substitut du religieux, la notion de sacré par Durkheim, Otto, Van der Leeuw, Eliade, Caillois entre autres, sans parler de Laura Makarius, attentive à son lien à la violation des interdits, et de René Girard la faisant émerger d'une violence fondatrice.

Durkheim et Mauss situent le sacré comme force collective essentielle à l'organisation sociale et lui attribuent comme source la société. Le sacré forme couple avec le profane comme l'avant et l'envers d'une médaille mais avec une différence de potentiel, le monde se divisant en ces deux domaines identifiés à la distinction confessionnel/laïque, plutôt qu'à la différence pur/impur (le sacré ayant ces deux caractères) ou à l'opposition spirituel/temporel. Une permutation s'opère donc chez Durkheim, puisque ce n'est plus Dieu qui fonde la société, mais les hommes de leur commune volonté, les dieux n'étant que l'avatar du social et le sacré la divinisation de la société. Le contrat social se substituant à l'imaginaire de fondation, le pouvoir politique n'apparaît plus ainsi comme dérivation du pouvoir divin, mais celui-ci comme l'alibi d'une légitimation sociale. Comme le *mana*, force collective et impersonnelle, dont nous reparlerons, est le valorisateur mystérieux des gens et des choses, le totem symbolise dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) la force de la société, l'âme se réduisant à du *mana* individualisé. Le tabou formule l'interdit par lequel la société sacralise, juge et sanctionne.

Le sacré selon Eliade

« 1) le sacré est qualitativement différent du profane, il peut cependant se manifester n'importe comment et n'importe où dans le monde profane, ayant capacité de transformer tout objet cosmique en paradoxe par l'intermédiaire de l'hiérophanie (en ce sens que l'objet cesse d'être lui-même, en tant qu'objet cosmique, tout en demeurant en apparence inchangé) ;

2) cette dialectique du sacré est valable pour toutes les religions et non pas seulement pour les prétendues "formes primitives". Cette dialectique se vérifie autant dans le "culte" des pierres et des arbres, que dans la conception savante des avatars indiens ou dans le mystère capital de l'incarnation ;

3) on ne rencontre nulle part uniquement des hiérophanies élémentaires (les kratophanies de l'insolite, de l'extraordinaire, du nouveau : le *mana*, etc.), mais aussi des traces de formes religieuses considérées, dans la perspective des conceptions évolutionnistes, comme supérieures (Êtres Suprêmes, lois morales, mythologies, etc.) ;

4) on rencontre partout, et même en dehors de ces traces de formes religieuses supérieures, un système où viennent se ranger les hiérophanies élémentaires. Le « système » n'est pas épuisé par ces dernières ; il est constitué par toutes les expériences religieuses de la tribu (le *mana*, les kratophanies de l'insolite, etc., le totémisme, le culte des ancêtres, etc.) mais comprend aussi un corpus de traditions théoriques qui ne se laissent pas réduire aux hiérophanies élémentaires : par exemple les mythes concernant l'origine du monde et de l'espèce humaine, la justification mythique de la condition humaine actuelle, la valorisation théorique des rites, les conceptions morales, etc. »

Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 38-39.

À l'instar de N. Söderblom qui explique l'origine psychologique du concept de sacré par la réaction face au surprenant, révélateur de l'existence du surnaturel, et s'inscrivant aussi dans la tradition piétiste protestante, Rudolf Otto fait de la force du sacré, dont la notion serait commune, sous un nom ou un autre, à toutes les religions, la source spirituelle de la connaissance de Dieu. Dans son ouvrage *Le Sacré* (1917), Otto prétend atteindre le cœur de la religion à travers l'expérience originale inassimilable à aucune autre, incommunicable, que l'homme fait de Dieu comme origine et cause transcendante de ce qui est. Insistant sur le rapport immédiat avec des forces religieuses impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes, Otto saisit le sacré à la fois comme numineux (force qui englobe le divin personnel et le *mana* impersonnel selon Durkheim), comme valeur et comme catégorie *a priori* de l'esprit. Le sentiment d'être une créature porte au respect à l'égard du sacré répulsif et charmeur, pur et impur, bénéfique et néfaste, résumable par les mots latins : *fascinans*, *tremendum*, *mysterium*. La *majestas*, en tant que mystère, fascine tout autant qu'elle porte l'homme pécheur à l'effroi mystique.

Au lieu de se focaliser sur l'expérience intérieure du sacré qu'il reconnaît cependant comme donnée immédiate de la conscience, Mircea Eliade s'intéresse surtout à la révélation historique du sacré et à ses représentations hiérophaniques (*hieros* : sacré, *phanein* : apparaître), dans l'axe – en partie – de la phénoménologie de G. Van der Leeuw.

Équivalent de la puissance, de la réalité par excellence, et saturé d'être, le sacré - bienfaisant et dangereux - se révèle comme puissance transcendante à travers des signes, mais jamais tout entier ni sans voile. L'auteur distingue entre, d'une part, la morphologie du sacré (objets médiateurs, animaux, végétaux, dieux, hommes vénérés, rites répétant des archétypes transcendants lisibles dans les mythes et symboles) et, d'autre part, les modalités du sacré (interprétations diverses d'une

même hiérophanie par des groupes différents de croyants : élites religieuses, masse des laïcs).

Eliade, comme Otto, déplace la problématique du théologique vers le sacré, mais si celui-ci n'était pas l'avatar du Dieu de l'Occident, que serait-il sinon simple foi et croyance comme dans les autres religions, du moment que varie le contenu des croyances, des mythes, des rites et des symboles ? Est-ce plus pertinent de juger le sacré saturé de puissance que le profane de réalité douteuse ? Est-ce considérable ou dérisoire de dire : Dieu existe puisque le sacré se manifeste à l'homme ? Quel dieu, quel sacré, hormis les idées collectives et contradictoires que nous nous en faisons ?

Au lieu de penser comme séparés et antinomiques le sacré et le profane, il faut tenter de saisir leurs recoupements, les chevauchements de ces catégories non figées dans l'histoire et qui comportent des degrés : de la sacralité diffuse à la fascination insoutenable devant le Dieu pensé par les Hittites comme être de lumière à rayonnement intense.

### La dialectique fluctuante du sacré et du profane

Si l'on veut bien admettre que le sacré cache des réalités insoupçonnées, on s'étonnera pour le moins de leur diversité, des interprétations non concordantes, du fonctionnement de la contagiosité du sacré, de ses localisations dans la nature (pierre ou arbre sacré), dans le monde céleste (dieux, anges et démons), dans l'histoire sociale (ancêtres vénérés), dans l'individu (mystique ou saint). Qu'est-ce que la force surnaturelle qu'on leur attribue ?

La référence à une seule foi religieuse, la chrétienne habituellement, ne saurait suffire à définir le sacré. De plus, au cœur même d'une religion, on distinguera l'administration du sacré par des spécialistes et son expérience immédiate, parfois émotion des profondeurs, le vécu religieux subjectif pouvant court-circuiter l'expression doctrinale et rituelle d'une foi institutionnalisée. La séparation sacré/profane, marquant la différence et la transcendance, est-elle bien une constante de toute vie religieuse ? En fait, les lignes de partage entre l'un et l'autre sont déterminées empiriquement dans le cadre des religions systématisées par les autorités qui les professent. Caillois fait remarquer dans *L'Homme et le Sacré* que la distinction entre religieux/laïque ou séculier, sacré/profane, n'existe pas dans nombre de sociétés. La religion se manifeste dans le quotidien : nourriture, habillement, disposition des habitations, rapports avec les parents et les étrangers, activités économiques, passe-temps. La religion fait partie de la vie et n'est pas distinguée des autres aspects de l'existence, tout étant imprégné de religion, signe ou reflet de forces divines (cf. aussi François de Sales, Olier, Bérulle). Dans l'Inde védique, à partir de quoi peut-on isoler une zone profane de la vision sacrale de l'univers ?

Dire que les limites sacré/profane varient selon la religion considérée (l'impureté du porc, le sacrement de mariage monogamique) et selon l'époque historique (la lune n'est plus hiérophanie), c'est affirmer ce que les théologiens ont tendance à contester : l'« élasticité » des concepts et de leur contenu. Même si les mythologies nous livrent des triades père-mère-enfant (Brahma, Indra, Vishnou en Inde ; Osiris, Isis, Horus en Égypte), il reste qu'il s'agit de simples analogies classificatoires.

Chacun prend pour cause de sa religion le dieu auquel il croit et pense les autres religions nées de la bêtise, de la peur, de la faiblesse humaine, à moins qu'il ne les traite de pierres d'attente de la sienne propre, de vestige déformé ou obscurci de la vraie religion, ou, pour le polythéisme, de

forme inférieure de religion. Mais pourquoi cette diversité de croyances, ces masques différents du sacré selon le lieu et l'époque, ces hiérophanies discordantes et inconciliables ? Peut-on fonder le sacré religieux sur un acte de foi en une révélation ou en l'expérience d'une transcendance qui s'imposerait hors de toute tentative critique ? Et si l'on argue de l'expérience personnelle du sacré, que d'ambiguïtés entre ce que l'homme éprouve et ce pourquoi il l'éprouve !

### Déplacements et prolifération actuelle du sacré

Banale, l'idée que le sacré recule quand la science progresse. Et pourtant, rien de moins sûr ! La métamorphose du symbolique n'est pas sa disparition. La perte d'un sens originaire ne signifie pas l'absence de création d'autres sens, ni l'effacement de reliquats, par exemple dans la religion populaire. Comme on a vu se recréer des figures divines de l'Égypte, à la Grèce et à Rome, les transformations du christianisme par les sectes et les églises nouvelles montrent des essaimages et des nouvelles conceptions. De la croyance aux soucoupes volantes jusqu'au culte des *stars* (dans le sport, le cinéma, la télévision) ; de la fascination d'un leader à l'autorité impérative (Hitler, Staline) jusqu'au mystère redoutable d'un virus qui lie Éros et Thanatos, de l'attrait du dieu-argent jusqu'au goût esthétique d'une nature écologiquement pure, la vie ordinaire baigne dans le *mysterium*, le *fascinans* et le *tremendum*. Erratique ce sacré ! Comme le sacré « sauvage » opposé par R. Bastide au sacré « domestiqué » par les Églises ! Le retour de l'ésotérisme comme décryptage de l'insolite, du singulier, du nouveau, indique aussi la permanence des croyances en des forces magico-religieuses, car le sacré est de l'ordre du croire.

La religion, qui déborde l'idée de dieu, n'est qu'une traduction possible et une organisation du sacré. En tant que croyance à des forces supérieures à l'homme, le sacré se retrouve hors de l'institutionnalisé, d'une part dans la religion populaire, d'autre part (pur ou impur) aux marges de la religion : magie, sorcellerie, chamanisme. Enfin, une religiosité sans religion se construit sur la base de valeurs contemporaines productrices de sens. Les rites profanes et les liturgies politiques récupèrent des bribes de sacré. Même une morale laïque évoque l'amour sacré de la patrie, les liens sacrés du mariage, le respect sacré du père par ses enfants. Que le sacré séculier soit un sacré dérivé qui vaut comme adjectif et non comme substantif, voilà qui est affaire de point de vue !

### Désubstantialisation du sacré

Bien que l'ordre théologique ait édicté une dépendance du profane par rapport au sacré dans la création initiale et dans la vie permanente, le sacré ne dépend-il pas de l'idée qu'on s'en fait, variable selon les religions ? Au sacré, les peuples attribuent des contenus divers : génies, Dieu, Auguste, valeurs métaphysiques, puissances supérieures mythifiées comme appartenant au domaine de l'inatteignable et informulable, de l'impératif catégorique, de l'inquestionnable auto-institué, mais qui, en réalité, reportent dans l'invisible les raisons de l'ordre social et cosmique.

Le sacré religieux, comme le sacré politique ou social, c'est l'au-delà de notre prise et l'au-delà de notre pouvoir : c'est le mythe ou l'assurance intime d'une totalité qui assumerait la charge de ce dont nous ne sommes pas responsables. Manière de théoriser l'impuissance ! Le sacré n'a que le sens qu'on lui suppose à travers une extériorité, ce qu'on en exprime verbalement et ce qu'on en ritualise ; il apparaît que les hiérophanies, de théophanies qu'elles étaient, deviennent de plus en

plus des kratophanies.

Si le fait religieux se définit comme transcendance, alors il renvoie à une expérience d'un pouvoir ou d'autre chose dont on ne peut affirmer que par adhésion intime qu'il s'agisse de la réalité ultime, du radicalement autre ou de la suprême félicité. C'est la croyance qui fabrique le sacré et qui le détermine comme révélation. En bref, une expérience intérieure se constitue fantasmatiquement de réalités extérieures. Elle se pense produite par l'action extérieure d'une entité valorisée comme sacrée par l'homme lui-même. Que le sacré apparaisse comme structurellement incorporé à la conscience de *l'homo religiosus* ne permet pas d'en inférer l'existence hors de cette conscience. Au fond, le sacré est-il autre chose que la croyance en une réalité supérieure qui donnerait sens à l'ordre du monde, lorsqu'on ignore les principes de cet ordre ? D'où les épithètes de mystérieux, d'indicible, d'insaisissable...

En somme, la distinction entre le sacré et le profane (problème récent) varie énormément selon les religions. Dans beaucoup de sociétés traditionnelles le terme « religion » n'a pas d'équivalent car l'institution n'existe pas comme Église, elle est encadrée dans l'ensemble du social. Toutes les religions se disent révélées, pas seulement celles du Livre. Et toute croyance se fabrique des preuves. De quelle valeur objectivement ? À partir d'un sentiment, d'une idée, d'une aspiration, on ne saurait rien dire sur l'existence réelle hors de notre conscience de quelque entité divine que ce soit, tant n'importe quoi peut être interprété comme manifestation d'une force surnaturelle.

# Chapitre 2

## Figures hypothétiques de la religion primitive

Si la question du sacré préoccupe le sociologue Durkheim, le théologien Otto, le philosophe Caillois, l'historien des religions Eliade, elle a peu d'écho chez les anthropologues contemporains, attentifs empiriquement aux croyances, mythes et rites. Rien ne permet de dire l'antériorité de telle attitude religieuse par rapport à telle autre. La querelle étant éteinte à ce propos, on présentera simplement ici l'usage courant de termes et théories qui ont fait fortune un temps dans les débats d'anthropologues en chambre : naturisme, fétichisme, animisme, mâtisme, totem, mana, tabou.

### L'esprit des choses

#### Le naturisme

Le naturisme peut se définir soit comme simple adoration de phénomènes extraordinaires de la nature, conçus comme doués de volonté et parfois personnifiés (M. Müller), soit comme attitude cosmomorphique de saisie du monde en tant qu'ensemble de messages à interpréter. Dans la cosmogonie grecque, Gaïa, la terre aux larges flancs, séparée du ciel Ouranos par leur fils Cronos qui castré son père d'un coup de serpe, est le lieu des Olympiens dans ses hauteurs et des Titans dans ses profondeurs. Réserve inépuisable de fécondité, on la considère comme mère nourricière généreuse. Du dieu-soleil égyptien Rê au dieu hindou Surya parcourant le ciel monté sur son char, du soleil-tigre de la première humanité des Aztèques au soleil maya qui se déguise en colibri pour courtiser la lune, l'astre du jour apparaît comme symbole mâle, chaud, ardent de puissance et de vie au point qu'un courant diffusionniste a systématisé un pseudo-fondement héliocentrique des religions (G. Elliot Smith, W.J. Perry).

Isis l'Égyptienne, Artémis la Grecque, Diane la Romaine identifiée par un croissant de lune, personnifient le principe féminin selon des phases lunaires de renouvellement. Les nymphes ne sont pas la source, mais en justifient le caractère sacré car on les conçoit comme divinités.

Les Fon et les Évé de la côte africaine des esclaves vénèrent le dieu de la foudre Héviéso et, comme les aborigènes d'Australie, le serpent-arc-en-ciel. Au Japon, le mont Fujiyama a bénéficié d'un culte. Dans toute la côte de l'Afrique occidentale, Mami Wata (de *water*, l'eau) reçoit l'hommage de fidèles et le Chakpana yoruba est le dieu de la variole. Certaines pierres et certains rochers reçoivent des offrandes chez les Kotoko du Tchad, et l'iroko au Bénin est censé abriter des génies, aussi s'excuse-t-on de le couper pour en sculpter des billes comme tabouret des ancêtres.

Pourtant, rien de mystérieux dans la régularité des mouvements des astres (sauf comètes ou éclipses) et dans la croissance végétale ! L'orage lui-même apparaît dans les régions arides comme annonciateur de la pluie bienfaisante. L'uniformité ne saurait produire la stupeur ou l'angoisse, objet Durkheim aux tenants de la théorie naturiste qui spéculent trop sur l'impression

d'écrasement de l'homme face à la nature. En réalité, l'homme, incorporé à ce cosmos qu'il nomme et transforme, ne fait que l'identifier comme un complexe de signes.

En interrogeant notre horoscope, en portant un collier d'ambre, en chérissant une mascotte, aurions-nous une attitude de vrai croyant aux puissances de la nature ? Pas plus chez nous que chez le pseudo-primitif, la croyance et le culte ne s'adressent à l'objet matériel mais à une force qu'il représente. Le riziculteur diola du Sénégal nomme dieu la pluie par transfert verbal mais ne l'adore pas. On distinguera donc la naturolâtrie (erreur d'optique de l'ethnologue primitiviste) de l'idée de participation de tel ou tel élément de la nature à la puissance d'une divinité transcendante. L'objet de culte est seulement hiérophanie, manifestation pour le croyant de la puissance d'un dieu. Au total, pour la démarche religieuse, la nature est autant moyen qu'obstacle (par ses régularités et la connaissance scientifique ou imagée qu'on en a).

## Le fétichisme

Par opposition à l'adoration du Dieu chrétien, le fétichisme se définit comme croyance au pouvoir surnaturel et comme usage rituel d'objets généralement fabriqués (statuette, talisman, gri-gri, éléments divers emballés dans un sac de cuir ou enfouis dans une poterie). Pour les Portugais qui entrent à la fin du XV<sup>e</sup> siècle en contact avec les peuples du Golfe de Guinée, *feitiço* comme adjectif signifie artificiel, fabriqué, factice ; comme substantif, il désigne un objet fée, enchanté (sortilège, philtre amoureux ou mortel). Son sens en anthropologie est à différencier de la conception marxiste d'une aliénation du sujet dans sa relation à la marchandise et du sens psychanalytique d'attachement excessif de la libido à certaines parties du corps de la personne aimée ou à un objet qui la touche de près.

Bien que le fétichisme, chargé de connotations péjoratives, soit devenu synonyme d'idolâtrie chez les primitifs qui concevaient comme doués de pouvoirs des objets protecteurs, ou des supports matériels d'activités magiques, il convient de ne pas assimiler les fétiches à des images de culte ou à des habitacles de génies. Ce sont plutôt des « accumulateurs d'énergies » agissant selon le principe de « chaînes sympathiques » (Marcel Mauss) et selon des codes symboliques pour produire un effet souhaité par l'individu ou par le groupe.

Ni choses-dieux, ni dieux-objets, ils ne renvoient habituellement à aucune divinité personnalisée, et leur puissance protéiforme peut être mobilisée pour une guérison ou une séduction, pour assurer sa propre prospérité tout comme pour la ruine, l'envoûtement ou la mort d'autrui. De par leur ambivalence, on les craint et on les respecte.

Sont considérés comme fétiches, des cristaux, des éclats d'os ou de dents que des aborigènes d'Australie placent symboliquement dans le corps pour les extraire en jouant la guérison, des ingrédients végétaux (eau de plantes médicamenteuses macérées et absorbées par le malade, poivre mâché et recraché sur le patient par les féticheurs du Bénin), ou des statues *nkondé* au Zaïre, criblées de clous et de lames métalliques pour qu'un vœu soit exaucé, une maladie ou une infortune stoppée.

Pour que le fétiche soit actif, il faut d'abord l'élaborer selon certaines règles, recettes et formules, souvent avec intervention d'un féticheur doué de pouvoirs et de savoirs. Bénéficiaire du « travail » de son fétiche, l'homme a vis-à-vis de lui des obligations d'entretien. Sans rites de prière, d'offrande, de lustration, parfois de sacrifices sanglants pour ceux estimés puissants, on suppose

qu'ils dépériraient. Les propriétaires ou responsables de fétiches s'en servent pour en obtenir des énergies spirituelles, pour infléchir le sort à leur avantage, pour paralyser ou subjuguier des esprits rivaux de vivants ou de « mauvais morts ».

À la différence du dévot implorant, le féticheur se veut actif et efficace. À l'intériorité mystique, il préfère la mise à l'épreuve de forces et pouvoirs sensibles. Par accumulation de fétiches et par réussite, il gravit même des échelons hiérarchiques parmi ses pairs et obtient des contre-prestations financières qui accroissent ainsi sa renommée.

Si le président Sékou Touré de Guinée a lancé en 1961 une campagne de défétichisation et de démystification pour tenter d'annuler des pouvoirs occultes concurrents du politique, d'autres chefs politiques africains au contraire s'entourent de féticheurs pour attirer à eux la protection des forces jugées surnaturelles et, selon le terme consacré, sont ainsi « blindés » par leurs fétiches contre d'éventuels agresseurs.

## L'animisme

Parmi les premiers à proposer une théorie de la religion primitive (retentissante mais seulement plausible psychologiquement et non attestée historiquement), E.B. Tylor pense que l'évolution des systèmes religieux prend son origine dans un animisme primitif défini comme croyance en des êtres spirituels. La notion d'âme est conceptualisée grâce à la fusion de l'idée d'un principe de vie et de celle d'un double ou fantôme impalpable qui peut se séparer du corps auquel il ressemble. En suggèrent l'idée aux peuples primitifs les rêves nocturnes, les fantômes diurnes dans lesquels revivent des doubles indépendants d'individus éloignés ou défunts.

Tylor construit une interprétation séquentielle du développement de l'animisme selon les étapes suivantes : croyance au double, attribution d'une âme aux animaux, puis aux objets, culte des mânes et des ancêtres, fétichisme, idolâtrie, polythéisme, monothéisme. Mais cette hypothèse évolutionniste ne repose sur aucune donnée rigoureuse objectivement observée. J. Frazer et M. Mauss montrèrent que la religion, tout à fait différente du culte des esprits, ne saurait en dériver historiquement et qu'il faut dissocier la croyance en une âme indépendante du corps et sa valorisation en tant qu'objet de culte.

L'anthropologie moderne a montré que, dans les sociétés dites archaïques, l'âme n'est ni nécessairement la forme particularisée d'une force générale et indifférenciée (*mana*), ni toujours l'esprit-génie résidant dans une réalité matérielle, ni le prototype unique de la notion de moi et de personne au sens moral et juridique. Rien ne prouve que tout ce qui est dans la nature soit conçu par le primitif comme animé, ni que son âme « fusionne » avec le cosmos ou le groupe, ni qu'il ignore tout dualisme entre corps et âme. Beaucoup de sociétés croient à l'existence de plusieurs âmes chez un même individu, représentées à travers des supports fonctionnels (cerveau, souffle), des images (ombre, revenant), des symboles (nom, signe caractériel), des types d'activité (âme bénéfique, âme dangereuse), chacune ayant une fonction distincte. Généralement, une importance plus grande est accordée à la puissance d'animation (*anima*) qu'à la faculté de représentation (*animus*).

Malgré ces diverses ambiguïtés et faute d'une autre expression, l'usage du terme animisme demeure encore fréquent. Est exprimée alors la spécification de la vie en figures et puissances (âmes, génies, esprits, ancêtres sublimés, déités intermédiaires entre l'homme et un Dieu suprême) qui animent l'univers et peuplent les panthéons traditionnels.

Robert Marett forge le mot *animatisme* en 1909 pour distinguer la tendance à traiter les objets comme vivants, de la prétendue propension qu'auraient les sauvages à peupler l'univers d'esprits bienveillants ou malveillants. L'idée de « vivification de la nature » de Marett rejoint celle de Hume affirmant la « tendance universelle à concevoir tous les autres êtres comme semblables à l'homme ». Proche de l'animisme, un certain vitalisme pose l'idée d'âmes qui seraient à la fois principes de vie organique et de vie intellectuelle. Reste pendant le problème de la distinction entre âme et esprit, pure convention à défaut de preuves.

## Le mânisme et le culte des ancêtres

Aussi invérifiables que soient les assertions de Herbert Spencer et de James Frazer selon lesquelles la crainte des morts aurait été la racine de la religion primitive, il est cependant exact que la notion de survie *post mortem* de quelque élément spirituel de la personne est générale à toutes les religions.

Le culte des ancêtres, soit divinisés, soit plus fréquemment promus au rang d'intercesseurs privilégiés entre l'homme et Dieu, se manifeste entre autres dans les rites de la mort et des funérailles, par des invocations verbales aux défunts, par des offrandes individuelles et familiales, par des libations et sacrifices en des lieux déterminés, visant à les rendre favorables dans l'au-delà. Ce culte s'inscrit dans la conception d'une continuité du phylum social et d'un renouvellement cyclique de la vie.

Dans la Grèce et la Rome anciennes, en Chine, au Japon comme en Afrique, les ancêtres ayant franchi, après la mort, la barrière de l'ignorance, sont censés connaître les mondes visible et invisible ainsi que les causes des événements qui se passent ici-bas. Trois fonctions principales leur sont attribuées, celles :

- de régénérateurs biologiques du lignage par leur intervention dans les naissances et par une action sur la fertilité du sol ;
- de garants de l'ordre moral et social, c'est-à-dire des coutumes, traditions et valeurs, qu'ils ont eux-mêmes façonnées et codifiées de leur vivant, et dont ils sanctionnent après la mort les infractions qui porteraient préjudice aux intérêts de la communauté ;
- de protecteurs de leurs descendants auxquels ils distribuent paix, santé, bien-être, et qu'ils avertissent, par présage ou oracle, des machinations ourdies par les ennemis de la famille.

L'accès à l'ancestralité se trouve conditionné par l'exemplarité de la vie, l'intégrité physique et psychique, et la mort jugée naturelle. Parmi les morts qui satisfont aux exigences sociales et religieuses de l'ancestralisation, sont invoqués spécialement : ceux qui jouissent d'une préséance généalogique, ceux qui ont des charges de chef, ceux desquels les bienfaits supposés marquent une forte participation à la vie de la famille. Mais la communion spirituelle entre vivants et morts s'établit moins avec la communauté des défunts, dont l'idée reste vague et abstraite, qu'avec quelques principaux ancêtres du lignage qui n'ont pas sombré dans l'oubli.

Au Turkménistan, l'ancêtre de chaque tribu nomade a sa tombe, objet de pèlerinage. Chez les Dogon du Mali, huit ancêtres fondamentaux sont à l'origine de la division du peuple en huit

familles. De la même façon que les Quetchua du Chili se représentent leurs aînés défunts en momies préhispaniques, les *wamani*, les Indiens d'Amazonie peuvent rencontrer leurs ancêtres sous forme d'esprit-tapir, cerf, loutre ou étoile. En Chine, où le culte des ancêtres occupe une place centrale et particulièrement dans les lignées royales et seigneuriales, chaque grande famille a un temple ancestral comportant des tablettes sur lesquelles sont gravés les noms des ancêtres auxquels on rend un culte. Lors des changements de saison, des cérémonies d'offrande de viande, céréales, liqueurs, sont précédées par des abstinences.

## **Quelques notions fétiches : totem, mana, tabou**

### Le totémisme

Le totémisme intéresse particulièrement l'anthropologue. John McLennan (1870), s'appuyant sur des recherches de G. Grey (1841), en a fait le principe de la religion primitive fondée sur le culte des animaux, des plantes ou d'autres objets liés à l'ancêtre du clan.

Le *totem*, d'un mot de la tribu algonquienne des Ojibwa : *ototeman*, qui désigne les catégories d'espèces animales et végétales utilisées pour donner un nom à un clan, serait un principe d'appartenance indiquant une consubstantialité mystique entre ceux qui porteraient le nom du même totem, lui voueraient un culte et se reconnaîtraient parents. Emblème représenté sur des poteaux, des armes ou sur le corps, l'animal ou l'objet éponyme du clan aurait quelque rapport avec l'ancêtre mythique du groupe et serait à l'origine d'interdits alimentaires (on ne mange pas l'animal totémique) et sexuels notamment (on se marie hors de son groupe totémique).

Tandis que, entre 1910 et 1920, J. Frazer et Arnold Van Gennep postulent un modèle idéal du totémisme et tentent d'en repérer des vestiges dans le monde, A. Goldenweiser critique l'amalgame entre exogamie clanique, nom totémique et parenté avec le totem. Plus généralement, les partisans du totémisme ont conçu celui-ci comme englobant des phénomènes différents qui, en réalité, se conjuguent rarement : le mode de division d'une tribu n'est pas le même partout (clans, moitiés, sections, sous-sections) ; les noms totémiques peuvent s'appliquer non seulement à ces subdivisions sociétales mais aussi à des confréries et même des individus (qui, eux, choisissent leur totem) ; ces noms ne sont pas précisés seulement à partir de la faune et de la flore puisque certains clans sont ceux de la pluie, de l'orient, d'une saison, d'une divinité anthropomorphe, d'une maladie ; l'exogamie existe hors totémisme : dans les systèmes totémiques, elle ne coïncide pas toujours avec les clivages nominaux et, entre gens de même totem, ne suppose pas toujours l'idée d'une relation génétique ou mystique avec le totem, celui-ci étant d'ailleurs objet de tabou ou de préférence alimentaire selon le cas (la signification des rituels afférents ne se limitant pas à la fécondité du dit clan totémique).

Marcel Mauss et Émile Durkheim voyaient déjà dans le totémisme un procédé de classification qui ne reflète pas nécessairement l'organisation réelle de la société. Néanmoins, Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* montre que, par des rituels qui établissent une contagion affective très forte, la société se sacralise tout en sanctifiant ses totems avec lesquels elle établit une connexion mystique. Mais Durkheim agace les théologiens. Comment le totémisme serait-il une religion, même primitive, puisque la prière et le sacrifice y sont absents ? Comme si notre schéma occidental de culte était généralisable ! Pour Frazer lui-même, le totémisme n'était pas

religieux puisqu'il n'implique pas l'idée de Dieu.

En outre, contre une théorie monolithique du totémisme, A.P. Elkin en se fondant sur des cas australiens distingue entre :

- totémisme social, de sexe, de moitié, section, sous-section, de clan ;
- totémisme cultuel, patrilinéaire associé à un lieu de naissance, parfois à un rêve ;
- totémisme individuel.

Ces totémismes n'ont ni les mêmes principes de base ni les mêmes formes d'expression.

On sait que Freud, dans *Totem et tabou* (1913), a fait découler du meurtre du père le tabou de consommation du totem et lié l'interdit de coucher avec la mère à la règle totémique d'exogamie. Mais qu'est-ce qui prouve ce pseudo-meurtre originel du père ? De plus, l'interdit d'endogamie ne touche pas seulement le rapport sexuel avec la mère. Pur fantasme aussi que le parallèle entre prohibitions alimentaires et sexuelles d'autant que les totems n'impliquent pas systématiquement des interdits alimentaires. Cependant, il est vrai que la pensée totémique entraîne des attitudes ritualisées de respect et de peur, d'obéissance aux prescriptions et prohibitions, comme dans toute religion. Ce qui ne prouve pas l'antécédence du totémisme par rapport aux religions organisées ou de salut.

E.B. Tylor, F. Boas, E.E. Evans-Pritchard avaient déjà saisi l'aspect classificatoire du totémisme jouant sur des associations d'idées. Mais avec Claude Lévi-Strauss (*Le Totémisme aujourd'hui*, 1962), le totémisme totalement déconstruit se réduit pour l'auteur à un système de classification et de correspondances imagées entre nature et culture, et il n'est point la base de toutes les religions primitives. Reste cependant que les classifications totémiques n'ont pas qu'une valeur intellectuelle, mais bien aussi émotionnelle, ce que Lévi-Strauss occulte. Mais le totémisme ne saurait être conçu comme étant la religion primitive.

Le mana, force anonyme et diffuse

La description, par le pasteur R.H. Codrington, de la notion de *mana*, découverte par lui chez les Mélanésiens des îles Fidji (1878) et identifiée à une puissance impersonnelle et surnaturelle, constatée de manière tout empirique dans une action efficace, dans quelque chose de grand ou d'inaccoutumé suscitant étonnement, terreur ou admiration, a servi de pierre d'angle à des interprétations d'ensemble des religions primitives.

Peut-être l'idée de *mana* doit-elle sa vogue à son imprécision, en ce qu'elle connote chez les Mélanésiens et Polynésiens des substantifs, adjectifs et verbes dérivés, tels que influence, force, prestige, chance, autorité, divinité, sainteté, puissance extraordinaire ; fructueux, fort, nombreux ; honorer, être capable, adorer, prophétiser. Comme un chef doit son autorité, un artisan sa réussite, au *mana* qu'ils détiennent, une arme doit son efficacité et un autel sa sainteté au *mana* qui leur est associé. L'homme a le plus grand intérêt à se concilier une telle force spirituelle, sorte d'embryon de la notion de sacré, lequel peut être bénéfique ou maléfique.

On suppose ce *mana* dangereux pour l'individu qui ne serait pas armé pour entrer en contact avec

lui. Un Tikopia se pense en danger lorsqu'il touche par accident la tête de son chef (R. Firth). L'arche d'alliance des Hébreux pouvait tuer l'impie qui la toucherait. Les Nyoro d'Ouganda, étudiés par J. Beattie, attribuent à leur roi et à leurs doyens un grand *mahano*, une sorte de force extraordinaire que révèlent aussi la naissance de jumeaux ou l'entrée d'un animal sauvage dans une maison d'habitation. En exécutant des rites particuliers, certaines personnes peuvent acquérir cette puissance et en disposer. Chez les Fon du Bénin, le terme d'*atse*, chez les Dogon du Mali le *nyama*, chez les Arabes la *baraka*, recouvrerait une notion similaire.

Le *mana* sert à Mauss d'idée-mère pour l'explication de la magie (1903). En tant que force par excellence, il désigne l'efficacité profonde des choses que corrobore leur action mécanique et est l'objet d'une révérence qui peut aller jusqu'au tabou. En tant qu'essence, il demeure maniable et transmissible, mais conserve une indépendance par rapport à l'agent de la magie et à l'objet rituel. En tant que qualité, on l'attribue à des êtres ou à des objets qui surprennent.

Comme fondement du totémisme australien, Durkheim décèle la notion d'une force anonyme et diffuse, sorte de dieu impersonnel immanent au monde, répandu dans une multitude de choses et qu'il dit correspondre aux idées sémantiquement convergentes de *mana* mélanésien : *orenda* huron, *wakan* sioux, *manitou* algonquin... Le *mana*, principe vital présent chez les hommes et dans leurs totems, serait un produit de la société qui a en elle quelque chose de sacré. La société devient objet de croyance et de culte en se mystifiant elle-même par le truchement des puissances occultes qu'elle suppose exister et qu'elle tend à hypostasier.

Les partisans de l'animatisme (Marett) ont vu dans le *mana* une forme primitive et indifférenciée de l'idée d'âme. Contre de telles visions substantialistes, Lévi-Strauss réagit avec quelque dérision en comparant le *mana* à un « machin » mal connu ou à un « truc » efficace. Sous son aspect d'élaboration spontanée, l'idée relèverait de notre pensée sauvage. À la manière des symboles algébriques à valeur indéterminée, elle aiderait seulement à construire des relations et représenterait un « signifiant flottant », symbole à l'état pur, non encore discipliné par la science, mais gage d'invention mythique et esthétique. Le terme *mana*, abandonné par l'ethnologie, est encore usité dans un sens poétique à propos de ce qui apparaît mystérieux dans un phénomène. Il est discrédité dans son rôle d'explication du surnaturel en raison de ses ambiguïtés.

## Tabous et interdits

Le terme *tapu*, emprunté à une langue polynésienne, et qui a pour antonyme *noa* : profane, ordinaire, accessible à tout le monde, désigne une défense à caractère sacré, en même temps que la qualité de ce qui est frappé de prohibition, soit parce que consacré, soit au contraire parce qu'impur. Le tabou porte l'ambivalence de l'attrayant et du redoutable. La violation volontaire ou involontaire d'un tabou est supposée entraîner une impureté personnelle, une calamité naturelle ou une infortune sociale, tandis que la transgression d'un interdit ordinaire n'est sanctionnée, si elle est connue, que socialement, par exemple par la réprobation, l'amende, l'incarcération, la mort.

L'extension du terme polynésien à toutes les institutions analogues, observées par les ethnologues et classées par Frazer en actes (relation sexuelle, inceste, interdit alimentaire, meurtre), personnes (chefs, rois, défunts, deuil, femmes en grossesse ou en menstruation, guerriers, chasseurs), choses (armes tranchantes, sang, cheveux, nourriture) et mots tabous (noms de divinités, de morts, de parents, d'objets impurs), impose de distinguer entre la signification du mot dans le contexte

polynésien, les sens qu'attribue chaque culture à des phénomènes relativement analogues, l'emploi générique du terme comme substitut d'interdit, et les élaborations théoriques de la notion dans le cadre de l'ethnologie religieuse.

Durkheim lie la notion à celle de *mana* totémique et Freud, dans *Totem et tabou*, la considère comme une contrainte limitatrice du désir, réglée par la loi du père ; entre autres exemples développés : l'évitement de la belle-mère. Pour Lévi-Strauss, le tabou entrerait dans des jeux d'opposition logique marquant la différence et l'ordre des valeurs. Il est des degrés de sanction en fonction de la gravité des transgressions et de l'importance de l'interdit. Plus que sur le tabou du sang sur lequel se focalise L. Makarius, il convient d'insister sur l'insertion du tabou dans le contexte *De la souillure* comme l'a fait Mary Douglas, et de la faute comme violation d'interdit.

Le tabou n'est généralement pas motivé par l'observation d'une consécution récurrente entre une action et le péril qu'elle engendre, mais il est établi par des personnes d'autorité à la suite de rêves, de visions, d'exégèse de mythes, ou bien d'expériences fâcheuses que l'on souhaite éviter. Beaucoup sont irrationnels, bien que parfois pseudo-rationalisés, et transmis par la coutume ou la tradition sous prétexte d'un ordre divin ou ancestral.

Le tabou du sacré

« En parlant du rapport du *sacré* (saint) au *profane*, nous entendons désigner la distance qui sépare ce qui est puissant de ce qui est relativement impuissant. Le sacré ou "saint", c'est le délimité, le séparé (latin : *sanctus*). Sa potentialité lui crée une position spécifique, pour soi. Par conséquent, "saint" ne signifie ni moralement parfait, ni tout uniment désirable ou louable. Au contraire, il peut y avoir identité entre ce qui est saint et ce qui est impur. Le puissant est en tout cas dangereux. Le *tribunus plebis* des Romains [...] possède une sainteté si grande (*sacrosanctus*) qu'il suffit de le rencontrer sur la voie publique pour tomber en état d'impureté. Chez les Maori, *tapu* peut signifier "souillé" aussi bien que "saint" ; chaque fois il comporte prohibition ; donc il marque la distance. Dès lors, on ne saurait guère déduire l'opposition entre saint et profane de la différence entre dangereux et inoffensif. La puissance possède une qualité spécifique, qui s'impose à l'homme en tant que péril, mais si le saint est dangereux, tout ce qui est dangereux n'est pas saint [...]. Placé en face d'une potentialité, l'individu a conscience de se trouver devant une qualité qu'on ne saurait faire dériver de rien, mais qui, *sui generis* et *sui juris*, ne peut être désignée que par des termes religieux

comme "saint" ou ses équivalents, marquant toujours qu'on soupçonne ou pressent le "tout autre", l'absolument différent. L'éviter, voilà l'instinctive propension ; néanmoins, on est porté aussi à le rechercher. L'homme doit s'écarter, s'éloigner de la puissance, et pourtant il doit s'en enquérir. Il ne saurait plus supporter ni un "pourquoi" ni un "par conséquent".

Soederblom a certainement raison lorsque, saisissant dans cette connexion l'essence de la religion, il la qualifie de mystère. C'est ce qu'on a pressenti avant même d'invoquer aucune divinité. Car dans la religion Dieu est un tard venu. »

Gérard Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*.

Paris, Payot, 1955, p. 35-36.

Les distinctions entre tabous religieux (ne pas manger une heure avant l'eucharistie) et interdits politiques (défense d'afficher sous peine d'amende), interdit moral (ne pas tuer) et interdit disciplinaire (inscrit dans le règlement d'une association), tabou rationnel (ne pas polluer) et tabou superstitieux (ne pas passer sous une échelle), incitent à prendre en considération diverses variables, par exemple selon l'âge (enfants/adultes, aînés/cadets), le sexe (tabous menstruels), l'extension du champ social (tabous ethniques, totémiques, familiaux, individuels), le statut des personnes (interdit aux initiés, aux brahmanes), le temps (jours et heures prohibés pour telle action, tabou permanent ou temporaire dans le deuil ou la grossesse, évolution à travers les époques), l'espace (interdit dans le temple, permis ailleurs), les sens (interdit de voir, de toucher, de consommer). Mirage anarchiste d'une société sans interdit comme d'une morale sans obligation ni sanction !

Outre les interdits généraux de nuire aux personnes et aux biens, les plus fréquents sont : les interdits alimentaires (fort divers selon les cultures), les interdits de rapport sexuel (comme le tabou de l'inceste), les interdits linguistiques (certains termes ou expressions prohibés sont remplacés par des euphémismes : « Il a cassé sa pipe »), les interdits de contact corporel avec certains objets ou certaines personnes. L'interdit mental est une forme de répression du désir.

Dans un contexte non religieux d'éthique sociale et politique, les interdits constituent le versant en négatif de toute obligation positive. Leur respect et la sanction de leur transgression sont nécessaires au fonctionnement de toute institution micro et macrosociale. Tout en traduisant concrètement des priorités axiologiques, ils se justifient généralement par leur fonctionnalité :

- intégrative comme élément d'autoconservation sociale ;
- socialisatrice, parce qu'ils favorisent l'acquisition d'habitudes conditionnées, à la base de toute enculturation ;

- ségrégative en ce que, spécifiques à un État, une caste, une classe, une religion, ils sont liés aux valeurs de *l'in-group* ;
- immunisatrice et sécurisante pour ceux qui les observent.

Moyen de défense de la société pour la survie de son identité culturelle, forme de protection de la valeur de certains biens et d'êtres fragiles (tabous lors de la naissance, de l'initiation, de la maladie), épreuve de la soumission de l'individu au groupe, et notamment aux détenteurs de l'autorité (prêtres, chefs), le tabou se présente comme un système de contrôle des hommes, de telle sorte que le langage du pouvoir se confond souvent avec le langage des interdits.

La progressive élaboration des notions examinées jusqu'à présent et leur éventuelle mise au rebut se comprendront mieux par la présentation historique des auteurs et œuvres majeures qui ont marqué l'anthropologie religieuse.

# Chapitre 3

## Aperçu d'histoire de l'anthropologie religieuse

En cherchant à préciser les conceptions de la religion et du sacré, puis en examinant quelques explications à propos de religion primitive, on s'est déjà référé aux théories de divers auteurs qui ont contribué à l'élaboration de l'anthropologie religieuse. À propos des mythes, des rites, de la magie et des transformations contemporaines du religieux, on saisira par la suite bien d'autres idées capitales exprimées par les théoriciens, aussi le rapide historique proposé ici ne vise qu'à montrer comment se sont succédé et contredites des thèses majeures.

### Débats primitifs

#### Des spéculations philosophico-psychologiques

La philosophie et la psychologie ont été les berceaux de la réflexion sur les religions, souvent pour en supputer l'origine et l'essence. Un courant psychologique et associationniste se développe d'abord outre-Rhin et outre-Manche dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle à l'intérieur de l'histoire des religions pour Müller par exemple, de la philosophie des religions pour Marx, Spencer, Crawley, ou d'une psychologie naissante chez Wundt et William James.

Dans sa *Mythologie comparée* (1856), le linguiste érudit qu'est Max Müller, intéressé par les dieux de l'Inde et du monde classique, s'interroge sur l'origine de la religion et, à partir de conjectures linguistiques et non de faits historiques, énonce la thèse selon laquelle les dieux ne sont que la personnification de phénomènes naturels. L'idée de l'infini s'exprimerait d'abord par des métaphores qui acquerraient peu à peu leur autonomie et qu'on substantifierait. La religion lui apparaît comme une « maladie du langage », lequel exerce une tyrannie sur la pensée en ce qu'il substantialise des symboles. Le souffle (*pneuma*) suscite l'idée d'esprit aérien. Apollon (soleil) chasse l'aurore qui lui échappe en se transformant en laurier (Daphné signifie en grec à la fois « aurore » et « laurier »).

Chez Herbert Spencer (1820-1903) se retrouve cette idée d'une construction de l'invisible à partir du visible. Les rêves donnent à l'homme l'idée d'une dualité corps-esprit. Les âmes des morts subsistent en tant que mânes, et les très grands ancêtres, sur la tombe desquels on sacrifie, deviennent des divinités. À force d'exemples spécieux surinterprétés, Spencer affirme ainsi que le culte des ancêtres est à l'origine de la religion.

Dans la même décennie où paraissent les *Principes de sociologie* de Spencer, E.B. Tylor consacre le second volume de *Primitive Culture* (1871) aux soi-disant lois du développement de la religion que nous avons présentées à propos de l'animisme. Ainsi que pour Spencer, la religion, comme croyance en des êtres spirituels, dérive d'une première intellectualisation de certains états psychologiques ressentis : veille et sommeil, vie et mort, vision, transe, maladie, à partir desquels

les primitifs concluait à l'existence d'un second moi : double, âme, fantôme. Comme pour Müller, l'inexplicabilité de choses étonnantes aurait contribué à la construction de l'idée de principe vital aboutissant au monothéisme après divers stades d'évolution de l'animisme.

Avec autant d'assurance que Tylor et sans plus de preuves, A. Lang (*The Making of Religion*, 1898), suivi par le Père W. Schmidt, met au contraire au début de l'humanité l'idée monothéiste d'un Dieu créateur. À propos de religion, qui n'a sa petite idée explicative ? Comme la plupart de ces idées ne sont étayées par aucune argumentation anthropologique, nous nous limiterons à les signaler comme relevant pour la plupart d'options philosophiques tout aussi plausibles que le seraient celles qui les contredisent.

Pour Ludwig Feuerbach (1804-1872), les dieux sont les désirs des hommes mués en entités véritables par l'imagination qui cherche à se délivrer de la crainte et de l'ignorance. Dans ses *Thèses sur Feuerbach* (1845), Marx approfondit ces vues critiques sur l'origine de la religion. Celle-ci ne serait pas seulement le reflet imaginaire des forces de la nature régissant l'univers quotidien de l'homme (des puissances naturelles déifiées), elle aurait un pouvoir aliénant capital en tant qu'idéologie justificatrice de la domination et de l'inégalité sociale, les religions dominantes de l'histoire ayant été les religions d'une classe, d'une nation ou d'une civilisation dominante. Opium du peuple, la religion doit être remplacée par l'athéisme matérialiste.

L'impact des idées de Marx se fait sentir surtout au début de ce siècle au moment où commencent à proliférer, mais dans une autre optique, les ouvrages dont telle ou telle idée est désormais devenue un élément du sens commun de l'agnostique. Dans *The Varieties of Religious Experience* (1902), le pragmatiste William James estime que les expériences religieuses naissent dans la conscience subliminale, dérivent de la sensation, sont d'ordre affectif et ont valeur d'utilité pour l'homme en ce qu'elles apportent réconfort, sécurité, confiance et soulagement. Selon E. Crawley (*The Idea of the Soul*, 1909), la religion - en tant que sacralisation de la vie, de la santé et de la force - n'est qu'un produit de la peur, de l'ignorance et de l'inexpérience des primitifs. Pour Wundt qui publie ses *Éléments de psychologie des peuples* en 1912, toute idée rationnelle est déniée au primitif qui, comme l'enfant, confère une âme aux choses dont il ignore les mécanismes. L'imagination collective, créatrice du langage des mythes, aurait suffi par sublimation à transformer l'idée d'âme universellement répandue en l'idée du héros puis de la divinité.

À l'aube du vingtième siècle, psychologues et philosophes croient avoir démontré que la religion primitive dans laquelle prévaut le sens de l'extraordinaire, du mystère et du surnaturel, est née de la stupéfaction mêlée de crainte et agissant sur l'imagination, laquelle réifie en êtres mythiques nos désirs, appétits et besoins.

### *Le rameau d'or*

Avec la première parution du *Rameau d'or* en 1890 (qui comptera par la suite douze volumes) est comme signée par James Frazer (1854-1941) le début de l'anthropologie religieuse, du moins dans certaines thématiques. Influencé par Tylor et Robertson Smith (son collègue à Cambridge), ce presbytérien écossais qui restera toute sa vie un *armchair anthropologist* rassemble une masse énorme de faits, de croyances, de rites, aussi bien amazoniens, qu'asiatiques ou australiens.

Bien qu'aient varié à plusieurs reprises ses explications du totémisme (extériorisation de l'âme à travers l'ancêtre et l'objet totem, point de départ de toute religion justifiant l'exogamie, moyen

magique d'accroître l'alimentation de la tribu, explication primitive de la procréation), bien que sa séquence magie/religion/science soit hypothétique et que les mythes ne doivent pas être conçus exclusivement à la manière de paroles explicatives de rites archaïques et de gestes primitivement magiques comme il le prétend, on n'a cessé de puiser dans son œuvre énorme des stimulants à une réflexion anthropologique critique : *Le Roi magicien*, *Le Dieu qui meurt*, *Tabou et les périls de l'âme*, *Esprits des blés et des bois*, *Le Bouc émissaire*, n'ont cessé d'être des objets d'étude et de discussion.

Le titre du *Rameau d'or* est issu de la coutume locale romaine selon laquelle le roi-prêtre de la forêt de Nemi avait obtenu son pouvoir par l'assassinat de son prédécesseur. Avant de mourir par les mains de son successeur, il cueillait un rameau d'arbre sacré que Frazer assimile au rameau d'or à pouvoir divin qui ouvrait à Énée l'accès à l'empire des morts.

Le meurtre rituel du souverain par son peuple a pour but d'éviter le déclin du groupe dont la force se confond avec celle du roi. Les interdits, qui réglementent la vie sociale, protègent simultanément l'âme du roi et la prospérité de la communauté. Le culte bénéfique de la végétation et la magie de la fertilité (thème amplifié par les folkloristes) ont pour verso le transfert sur un bouc émissaire des forces maléfiques qui affectent le groupe social.

Que reproche-t-on à Frazer désormais ? Un évolutionnisme désuet, une méthode déductive et non inductive, un totémisme infondé, un prélèvement de faits magico-religieux hors de leur contexte socio-culturel, une méprise sur la mort du roi plus fictive et cérémonielle que réelle, des erreurs historiques : le sanctuaire de Nemi serait simplement un asile pour esclaves fugitifs, l'arbre sacré n'aurait aucun lien avec Énée, la branche portée à un sanctuaire par les suppliants ne serait pas un instrument du pouvoir divin. Le monument de Frazer perdure néanmoins comme la beauté des ruines. Certaines thèses du folklorisme des Sociétés dites Savantes au début du XX<sup>e</sup> siècle s'y accrochent comme lierre vivace ou explication passe-partout : cycles des astres, culte de la végétation, fécondité des champs et des femmes, magie de régénérescence...

## **Perspectives sociologiques**

### **L'école de Durkheim**

L'anthropologie, en gestation avec Tylor et surtout Frazer, va s'orienter vers des explications moins psychologiques et moins fondées sur un amas plus ou moins bricolé de données descriptives, tout en demeurant fort monolithiques à propos du religieux.

Les analyses des phénomènes religieux effectuées par des sociologues peuvent être réparties en trois tendances principales. La première, durkheimienne notamment, vise à déceler le contenu supposé permanent de toute religion ; la seconde wébérienne, en partant des différentes formes historiques du fait religieux, cherche à dégager les interactions qui se sont établies avec des contextes sociaux spécifiques. Ces deux courants ont comme trait unitaire d'attribuer un caractère rationnel (mais compris différemment) à l'action religieuse, ce qui va à l'encontre d'une certaine théologie et du matérialisme marxiste. Le troisième courant fonde l'étude quantitative des pratiques religieuses.

Bien avant Durkheim, Auguste Comte (1798-1857) avait proposé, dans le quatrième tome de son *Cours de philosophie positive* (1839), une vision des rapports homme/sacré axée sur l'importance des faits sociaux, les règles d'organisation de la société devant se retrouver dans le contenu des faits religieux. Bien qu'il ait dessiné le passage de l'état théologique à l'état métaphysique puis à l'état positif, Comte versera à la fin de sa vie dans le mysticisme en élaborant une religion positive de l'humanité avec sa chère Clotilde de Vaux comme prêtresse mythifiée.

Après Comte, deux auteurs particulièrement ont consacré une partie importante de leur œuvre à l'étude des fondements sociaux de la religion : l'un, pasteur de la *Free Church of England*, contraint à l'abandon de sa charge en raison de ses analyses historiques et herméneutiques de la Bible ; l'autre, fils de rabbin qui avait pensé dans sa jeunesse se destiner au rabbinat. Il s'agit de W. Robertson Smith et d'Émile Durkheim.

Les intuitions de Smith, dont l'ouvrage *The Religion of the Semites* date de 1889, auront un profond impact sur Durkheim et Freud. Selon Smith, « la religion n'existe pas pour sauver les âmes mais pour la sauvegarde et le bien-être de la société [...] ; ce n'est pas une relation arbitraire de l'individu à un pouvoir surnaturel, c'est la relation de tous les membres d'une communauté à un pouvoir qui a le bien de la communauté à cœur et qui protège ses lois et son ordre moral ».

Durkheim emprunte à Smith l'idée selon laquelle la religion la plus élémentaire et primitive, en ce qu'elle n'emprunte rien à une religion antérieure, est le culte totémique du clan, interprété comme un système de consécration de la société par elle-même. Mais il va plus loin en montrant que tout culte religieux n'est rien d'autre que l'adoration que la société se porte à elle-même et qu'elle manifeste en des moments d'effervescence sociale marquant la sortie du quotidien profane pour restaurer le temps fort de la cohésion communautaire. Fait social objectif, extérieur aux individus, général dans un cadre social donné et à travers la diversité des cultures, obligatoire et doté d'un pouvoir coercitif, « une religion est un système unifié de croyances et de pratiques relatives aux choses sacrées, c'est-à-dire aux choses qui sont mises à part et interdites - croyances et pratiques qui unissent dans une seule communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, éd. 1968, p. 65).

On ne reviendra pas sur des idées fondamentales déjà évoquées : distinction entre croyances, rites, organisation religieuse ; opposition sacré/profane ; thématiques-clés du totem, du *mana* et du tabou, ni sur d'autres thèmes présentés plus loin à propos des rites et de la magie. On soulignera seulement quelques propositions :

- tout ce qui est obligatoire, même inconscient parce que résultat d'une imprégnation par des valeurs dans lesquelles on baigne, est d'origine sociale ;
- c'est la société qui décide des choses sacrées ;
- le croyant s'incline en réalité devant des forces sociales ;
- la religion a pour origine des états de l'âme collective, qui non seulement procurent un sentiment d'appartenance dans l'effervescence rituelle, mais qui, en outre, produisent nos catégories de la connaissance : temps, espace, causalité, genre, nombre.

Ainsi la religion apparaît-elle à Durkheim comme l'apothéose de la société à travers la sacralisation de ses valeurs, sentiments, visions du monde, principes et catégories. Religion et moralité sont intrinsèquement liées parce que toutes les deux expriment la puissance du social.

Voilà bien des théories ingénieuses et logiques, mais qui peuvent hélas être aussi fausses que vraies. Il faudrait montrer par exemple que les changements de structure sociale entraînent des changements de structure religieuse, ou bien que toutes les sociétés d'un même type ont des structures similaires. La théorie qui veut rendre compte de toutes les religions n'explique pas la cohérence singulière de chacune. Le sociologue qui rejette la psychologie réintroduit celle-ci par le biais des notions de sentiment et d'effervescence sacrée. Et l'analyste des sociétés primitives s'est lourdement trompé sur le caractère originel du totémisme comme sur le caractère élémentaire des sociétés australiennes.

Neveu de Durkheim et agnostique comme lui, Marcel Mauss (1872-1950), dès 1902 dans un texte de *L'Année sociologique* élargit l'analyse des religions pour les situer tant dans l'activité et la dynamique sociales que dans une typologie synthétique des religions. La même revue fait paraître en 1903 un texte majeur de 150 pages, écrit par Marcel Mauss et Henri Hubert : *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (cf. notre chapitre sur la magie), qui oppose magie et religion, et synthétise ce qui concerne les particularités des agents, les conditions des rites et le soubassement de représentations impersonnelles telles que le *mana*, posé comme prémisse au raisonnement magique. Outre un beau texte sur la prière, celui de 1899 sur le sacrifice (écrit avec Hubert) demeure toujours une référence. Les rites sacrificiels « visent à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime ». La destruction de la victime, liée symboliquement au sacrifiant, confère à celui-ci un supplément de sacré, une sorte de sanctification obtenue par renoncement, en détruisant une part de profane. L'offrande immolée doit apporter en retour vie, force et fécondité.

Si Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) paraît quelque peu oublié pour avoir commis le crime d'opposer une mentalité archaïque dite prélogique à notre mentalité logique, une relecture de ses œuvres permettrait de rendre justice, moins à ses analyses des démarches de l'esprit humain dans les sociétés primitives, qu'à ses riches études sur les symboles, les mythes, les notions d'âme et de surnaturel, les fonctions mentales et l'expérience mystique.

La mentalité prélogique

« La mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique - et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. *Prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations

collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons : en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle *prélogique*, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre. »

Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, éd. 1951, p. 78-79.

Bien que, selon les *Carnets posthumes* (1949), les mentalités prélogique et logique coexistent à des degrés divers dans tout type de société, la raison ne se substituant jamais entièrement à la pensée par participation, Lévy-Bruhl oppose dans *La Mentalité primitive* (1922) « primitifs » et « civilisés » à partir d'une différence de logique : l'une non conceptuelle, mystique, fondée sur la loi de participation par ressemblance, contiguïté et contraste, entre faits concrets et forces occultes, et indifférente au principe de contradiction ; l'autre abstraite, ne renvoyant pas la causalité à quelque puissance surnaturelle. Cependant, tous ces ouvrages recèlent des trésors d'informations sur les rêves, présages, pratiques divinatoires, ordales, etc.

Le courant wébérien

À la différence de l'école durkheimienne attachée à définir les modalités et les normes du fait religieux, Max Weber (1864-1920) construit sa sociologie des religions en corrélation avec l'organisation sociale où s'épanouit la religion étudiée, et met en valeur le rapport entre le religieux, le politique et l'économique.

Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), Weber soutient que la doctrine calviniste de la prédestination et du don gratuit de la grâce aurait abouti à créer chez ses fidèles une mentalité opposée au mysticisme, faisant du travail un devoir, de la réussite un signe d'élection et du refus de récompense une vertu. La recherche du profit s'unit à une ascèse consistant à ne point jouir de sa fortune mais à reverser les profits dans l'entreprise, cette attitude conduisant à la naissance de la mentalité rationnelle propre à l'entrepreneur capitaliste moderne.

Ses essais de *Sociologie des religions* et le [chapitre 5](#) d'*Économie et société* expliquent aussi que les intérêts religieux divergent selon que le fidèle se trouve en situation de dominant recherchant dans la religion la légitimation de l'ordre établi en même temps qu'une doctrine de salut, ou en situation de dominé en quête d'une compensation à ses souffrances. Les masses défavorisées sont orientées soit vers la magie, soit vers une religion de délivrance par un sauveur.

Mais à la naissance d'une religion, comme dans les processus de changement social, émerge généralement la figure du leader charismatique, celle du prophète possédant un don extraordinaire (le Christ, Mahomet), celle du « virtuose religieux » (ascète, moine, soufi, derviche) qui, se sentant investi d'une mission divine, est considéré comme ayant un rayonnement en raison de ses pouvoirs estimés surnaturels, ce qu'on appelle le charisme. Comme il y a « routinisation du charisme » dans la constitution d'une Église qui monopolise l'octroi du salut religieux et dans la dominance d'une tradition se référant à ce personnage innovateur, on observe aussi, à mesure qu'un pouvoir politique se centralise, un passage du polythéisme à un panthéon organisé et hiérarchisé, puis à l'idée d'un Dieu universel. Mais Weber se garde de dire la religion comme seulement déterminée par une situation politique ou par une morale économique, tout comme il se défend de reconnaître l'action humaine commandée plus par des idées spéculatives que par des intérêts matériels et moraux.

Ses analyses de six systèmes religieux : hindouisme, bouddhisme, confucianisme, judaïsme, christianisme, islam, font encore autorité bien qu'on lui ait reproché, par exemple dans son étude du bouddhisme, de ne s'appuyer que sur les textes canoniques et de ne pas faire de distinction entre la présentation de la sotériologie bouddhique pour moines errants, intellectuels cultivés, et les pratiques réelles des adeptes du peuple. La voie mystique et ascétique de dépassement du mal, par imitation du maître, n'explique pas totalement pourquoi un credo philosophico-religieux tend à se développer même en dehors de l'Asie, pas plus que la voie chrétienne n'explique la bigarrure des christianismes en des cultures, sectes et groupements religieux fort divers. Une analyse basée sur la stratification sociale n'est guère utilisable parce qu'elle ne met pas en relation les différentes couches sociales d'après les modalités de leurs pratiques religieuses. Même si la relation calvinisme/capitalisme a été l'objet de contestations, comme l'expose l'ouvrage de Philippe Besnard *Protestantisme et capitalisme* (1970), on doit à Weber l'intuition forte selon laquelle la religion est productrice d'innovations, de changement et non seulement d'ordre social. Parmi ces changements du paysage religieux moderne, les déplacements du croire s'effectuent selon le principe du « polythéisme des valeurs ».

Dans l'optique de son maître Weber, Joachim Wach élabore une *Sociologie de la religion* (1<sup>re</sup> éd. allemande, 1931 ; tr. fr. Payot, 1955) dans laquelle, après étude des expressions de l'expérience religieuse, il consacre les trois quarts de sa recherche à analyser méthodiquement les rapports entre religion et société dans les groupes naturels et dans les sociétés complexes, selon le type d'organisation et d'autorité religieuse, et en soulignant les types d'alliance, de légitimation, de protestation et de conflit entre religion et État.

Plus proche de l'histoire des religions de type allemand, berceau de la pensée wébérienne, d'une vaste érudition en ce qui concerne surtout les religions et traditions religieuses de l'Occident, Gustav Mensching publie après la Seconde Guerre mondiale une *Sociologie religieuse* (tr. fr. Payot, 1951) qui insiste tout particulièrement sur les correspondances entre les conditions sociologiques et le monde des représentations religieuses, sur les variables familiales, professionnelles ou économiques de la vie religieuse, ainsi que sur les formes d'organisation des ordres religieux, des confréries et des sectes.

Moins sociologue et plus phénoménologue en ce qu'il étudie successivement l'objet et le sujet de la religion, les conceptions du monde, les types de religions et les figures de fondateur, réformateur,

modèle ou théologien, le hollandais G. Van der Leeuw publie en 1933 *La Religion dans son essence et ses manifestations* (tr. fr. Payot, 1955) qui s'inspire de l'histoire des religions et des théories sur le sacré et sur l'expérience religieuse intérieure du théologien Rudolf Otto pour lequel il ne cache pas son admiration.

Ces trois œuvres de Wach, Mensching, Van der Leeuw, stimuleront toute la sociologie des religions de type français de Desroche à Willaime, même si Le Bras, Boulard et Labbens s'orientent davantage vers une étude quantitative des pratiques au sein du christianisme.

## Une sociologie française des pratiques catholiques

Autour du doyen Gabriel Le Bras (juriste et historien), des équipes de chercheurs se forment, dans la décennie suivant 1943, qui ajouteront à la morphologie empirique du catholicisme (à visée pastorale non dissimulée), une sociologie historique des pratiques et une comptabilisation méthodique de quatre groupes: 1) conformistes saisonniers passant à l'église presque exclusivement pour le baptême, le mariage, la sépulture ; 2) pratiquants réguliers qui assistent à la messe dominicale et font leur communion pascale ; 3) chrétiens pieux et engagés, militants zélés d'associations religieuses communiant fréquemment ; 4) étrangers à la vie de l'Église évalués statistiquement et dont l'évolution est analysée à travers le temps. La géographie du catholicisme en France renvoie à l'évangélisation des campagnes d'autrefois ainsi qu'aux déchristianisations issues des guerres, des migrations puis de la culture ouvrière d'il y a plus d'un siècle. De fortes corrélations sont mises en évidence entre âge, sexe, profession, taille de l'agglomération. Comme une sorte de point final aux recherches de l'équipe, paraît en 1980 un remarquable *Atlas religieux des catholiques en France* de F.A. Isambert et J.-P. Terrenoire.

On a reproché à ce courant de mesurer la conformité institutionnelle au catholicisme dans ses manifestations extérieures à une certaine époque, en laissant échapper les expériences et croyances intérieures et les ressorts de la sécularisation concomitante à une disparition de la civilisation paroissiale. La typologie est inapplicable en dehors du catholicisme, et au début du XX<sup>e</sup> siècle, la fidélité à l'Église ne s'évalue plus qu'à partir d'une fréquentation de l'office religieux au moins tous les mois.

Mais c'est au sein même du Groupe de Sociologie des Religions, identifié initialement au groupe éditeur des *Archives de Sociologie des Religions* (créé en 1956), que la contestation, la relève et l'élargissement des perspectives apparaissent. E. Poulat, H. Desroche, F.A. Isambert, J. Maître, J. Séguéy, P. Ladrière, puis D. Hervieu-Léger en sont les grands animateurs. Des numéros thématiques : Religion et Développement, Sectes, Messianismes, Religion populaire, Religions en Asie du Sud-est, au Brésil..., montrent que le champ de la revue ne porte pas seulement sur l'institué (christianisme, judaïsme, islam) mais aussi sur l'instituant, les non-conformismes, l'œcuménisme, le religieux hors religion, les religiosités séculières, l'irréligion. Historiens et anthropologues s'agrègent au groupe de sociologues, justifiant le changement de dénomination, *Archives de Sciences sociales des Religions* (1973), affirmant une neutralité axiologique hors affiliation confessionnelle et fidélisant la clientèle par un excellent bulletin bibliographique.

## Symboles et fonctions

### La psychanalyse et les symboles

Freud (1856-1939), contemporain de Max Weber, n'a rien d'un anthropologue, ni même d'un sociologue ; néanmoins, il mérite mention par l'audience que reçoivent ses ouvrages de psychanalyse, tout autant que par l'influence qu'il a exercé sur Jung. Dans *Totem et tabou* (1912), *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Moïse et le monothéisme* (1939), on trouvera l'essentiel de ses conceptions de la religion comme système projectif d'une frustration et comme névrose obsessionnelle de l'humanité. L'éros et la libido constituent des énergies qui entrent dans l'élaboration du sentiment religieux. La magie et la religion sont d'abord des états psychologiques. La religion et la névrose ont des processus analogues de trauma, de latence avec culpabilité, puis de sublimation et d'adoration du père que ses fils auraient tué et mangé à l'origine, excédés par la tyrannie sexuelle qu'il faisait peser sur eux. Le parricide primitif expliqué par l'œdipe, la communion et le sacrifice réparateur pour laver une culpabilité sont de pures inventions de Freud. Tandis que sera reconnue progressivement comme irrecevable l'interprétation du totémisme, sera aussi mise à mal l'interprétation de l'œdipe. Logiquement, l'image de Dieu, au lieu d'être unique, devrait varier selon la place qu'occupe le père dans le système de parenté ; c'est ce que montre Malinowski, déconstruisant l'œdipe par analyse des sociétés de type matrilineaire, aux rapports de parenté différents de ceux de la société viennoise.

Le médecin psychanalyste zurichois, Carl Gustav Jung (1875-1961), dissident du freudisme, se gardera de ramener la fonction religieuse à la sublimation d'un instinct, et reconnaîtra qu'une meilleure connaissance de soi-même est facteur d'épanouissement et de bonheur. Dans ce moi, gît un inconscient, non seulement individuel, mais aussi collectif, peuplé de représentations concrétisées au cours des âges dans les mythes. Les archétypes manifestent des contenus psychiques, symboles de réalisation de soi, notamment à travers le rêve qui traduit souvent un drame spirituel intérieur avec des matériaux puisés dans les mythes, résidus mentaux du vécu antérieur de l'humanité. Ces analyses du monde symbolique ont influencé les recherches du groupe « Eranos » aux confins de l'ésotérisme, aussi bien que les tenants du « potentiel humain » et du « Nouvel âge ».

### Le fonctionnalisme anglo-saxon

Bien plus qu'à la psychanalyse, l'anthropologie religieuse est redevable à la sociologie des religions et, surtout, aux recherches de terrain des Anglo-Saxons et des Français dans leurs chasses gardées territoriales et coloniales. À partir des années 1930 approximativement, toute une génération d'anthropologues de terrain anglo-saxons va délaisser les spéculations sur l'essence, le fondement et l'origine des religions pour se livrer à la recherche des fonctions de diverses religions à partir d'études de cas bien précis : magie des jardins (1935) et mythes (1948) des Trobriandais de Mélanésie pour Malinowski, sorciers de Dobu (1932) et religion des Manu (1935) pour R. Fortune, rites et cérémonies des habitants des îles Andamans d'Océanie (1931) pour Radcliffe-Brown, magie et sorcellerie des Azandé du Soudan (1937) et religion des Nuer (1962) pour Evans-Pritchard, tandis

que Talcott Parsons inspiré par Weber, et Merton corrigeant quelques outrances de Malinowski, préciseront en sociologues les bases des analyses fonctionnalistes et structuro-fonctionnelles.

En 1944, Clyde Kluckhohn présente une sorcellerie des Navajo qui met en théorie les relations entre croyances en la sorcellerie et autres pratiques de la société navajo. En 1952, M. Spiro explique la coexistence en Birmanie du bouddhisme et d'une religion populaire comme servant les besoins émotionnels et sociaux des populations et réduisant les conflits par référence à l'autre monde du surnaturel. En 1961, G. Lienhardt lie divinité et expérience à propos de la religion des Dinka du Soudan. En 1965, J. Middleton publie *Lugbara Religion*, la religion d'une ethnie d'Ouganda, puis dirige en 1967 *Gods and Rituals* que Marc Augé a préfacé dans sa traduction française partielle, *Anthropologie religieuse : textes fondamentaux* (Larousse, 1974). En 1966, A. Wallace, dans *Religion : An Anthropological View*, présente dans une synthèse magistrale :

- une typologie des systèmes religieux ;
- une théorie des mouvements religieux dits de revitalisation ;
- une analyse des fonctions de la religion sous l'angle de l'intégration personnelle et culturelle ;
- une théorie des relations entre rituel et religion.

D'autres américains comme M. Harris et R. Rappaport utiliseront le « matérialisme culturel » pour expliquer les déterminants écologiques et culturels des croyances et des comportements religieux, en prenant des exemples hindous ou juifs concernant les vaches, les porcs, les guerres et les sorciers, et en montrant comment le culte des ancêtres en Nouvelle-Guinée régule l'équilibre de l'écosystème.

Pour en revenir au « pape du fonctionnalisme », Malinowski, on notera son souci de ne pas dire coextensifs le collectif et le religieux : le travail dans les jardins de corail relève du domaine profane, même si le magicien des jardins vient parfois à la rescousse pour accomplir un rite. Magie et religion étant difficilement dissociables dans beaucoup de cultures, l'ensemble des croyances et pratiques forme un tout fonctionnel, cohérent et visible, logique dans le cadre conceptuel à l'intérieur duquel une société pense la nature et le social tout en protégeant l'ordre établi. Magie et religion expriment tout l'effort humain pour que s'accomplissent les désirs, même sur un mode illusoire. Elles relèvent d'un sacré entouré de prescriptions et de tabous mais visent, comme la science, des buts pratiques.

## L'anthropologie française de la religion

Développée initialement dans le berceau de la philosophie, l'anthropologie française des Griaule, Leenhardt, Lévi-Strauss, s'attache particulièrement à l'analyse des représentations et des productions symboliques. Marcel Griaule, lorsqu'il devient titulaire de la première chaire d'ethnologie créée à la Sorbonne en 1943, a déjà travaillé sur la cosmogonie, les jeux et masques des Dogon du Mali depuis dix ans. Quelques titres de chapitres de *Dieu d'eau* (1948) suggèrent des idées-forces à valeur symbolique : « La seconde parole et le tissage » ; « La troisième parole et le vomissement du système du monde » ; « La troisième parole et les travaux de rédemption » ; « La forge, le sacrifice » ; « Le sang des femmes » ; « Invention de la mort » ; « Les jumeaux et le commerce ». L'erreur serait de penser que la société peut se dévoiler telle qu'elle est, avec ses conflits actuels, à travers cette seule pensée mytho-poétique intemporelle dont la cohérence a été peut-être forcée par le vieux

sage informateur Ogotemelli et par l'ethnologue qui propose des tableaux de correspondances symboliques. D. Paulme, S. de Ganay, G. Dieterlen, D. Zahan, contribueront en tant que disciples, ayant travaillé sur les Dogon, les Bambara ou les Kissi, au rayonnement de cette école qui a marqué la Société des Africanistes. Sur les religions africaines, Louis Vincent Thomas a rédigé de remarquables synthèses.

Quant à la Société des Océanistes, elle a aussi été influencée par des préoccupations d'anthropologie religieuse : le pasteur Maurice Leenhardt en 1947, dans *Do Kamo* (« l'être vivant »), approfondit la notion de personne chez les Canaques de Nouvelle-Calédonie, en complétant la description des comportements du corps par leur explication en référence à la pensée mythique de type cosmomorphique durant la vie (la chair d'une personne est la même que celle de l'igname, la peau est l'écorce d'un arbre) et de type anthropomorphique après la mort, quand augmente la distance sujet-objet et que les ancêtres identifiés sont situés hors nature.

Comme Jacques Soustelle a donné le branle aux études sur les religions du Mexique, Roger Bastide a stimulé les recherches sur *Les Religions africaines au Brésil* (1962) et les cultes syncrétiques, tout en reliant anthropologie, sociologie, psychanalyse et psychiatrie. Ses approches les plus significatives des mutations religieuses contemporaines, des mythes modernes et des millénarismes ont été rassemblées dans *Le Sacré sauvage* (1975).

Dans une optique de retour à l'intellectualisme contre le fonctionnalisme, Claude Lévi-Strauss (né en 1908), en s'inspirant de la démarche linguistique, a montré que les symboles se définissent par leur place dans une structure mythique : « Il n'y a pas plus de religion sans magie, que de magie qui ne contienne au moins un grain de religion. » Bien que l'on ait contesté que la magie soit, comme il le dit, « une matérialisation des constructions humaines » et la religion « une humanisation des lois naturelles », il n'empêche que la focalisation de Lévi-Strauss sur la pensée symbolique continue de fasciner (même avec des réserves) toute une génération de chercheurs. Sans présenter ici ses apports majeurs (étudiés ailleurs dans cet ouvrage) à la déconstruction du totémisme, à la compréhension de la magie ou à la théorie des mythes, on proposera seulement quelques critiques positives et négatives. Lévi-Strauss a raison de dire que croyances et coutumes s'appuient sur la tradition plus qu'elles ne se fondent sur l'émotion, en ce que celle-ci provient de l'activité rituelle et de sa transgression plutôt que du contenu de la règle. Il souligne bien que la religion et la magie exagèrent en prétendant dévoiler ce que l'univers a toujours signifié, tandis que la science dit ce que l'univers est et, par ricochet, ce qu'il peut signifier. Renversant la thèse d'Eliade selon laquelle le rite est issu du mythe, Lévi-Strauss fait valoir que le rite précède éventuellement le mythe, lequel - même pour l'œdipe - serait un système de classification posant des différences. Le rite n'est pas toujours la manifestation d'un mythe, ni le mythe toujours fondateur du rite mais, à travers leur symbolique, ces deux éléments renvoient comme l'iconographie à des structures équivalentes. Cependant, on a reproché à Lévi-Strauss de partir de *l'a priori* d'une structure mythique identique à celle de l'esprit humain, invariable à ses yeux, et d'une pensée essentiellement classificatoire et taxinomique selon une démarche d'élimination du sacré aussi bien que du culturel (qui éclairerait pourtant beaucoup le contenu des mythes et les adhésions des fidèles). Si l'esprit impose des formes à un contenu, il est arbitraire de dire ces formes identiques pour tous et d'affirmer que les formes effacent les contenus.

On dira plus loin la fécondité de cette recherche sur la pensée mythique et symbolique, mais il me faut sacrifier tout ce que peuvent avoir d'original et de stimulant les nombreuses études sur la religion des Inuit du Nord-Canada ou des Sioux du Dakota, sur celle des Hindous (Dumont) ou de la Chine traditionnelle (Granet)... J'indiquerai seulement, comme complément aux nombreux travaux des anthropologues, les sources et théories qu'ils ont puisées dans l'histoire des religions illustrée aussi bien par Georges Dumézil que par Mircea Eliade.

La comparaison menée par Dumézil des mythes, épopées et rites indo-européens, fait apparaître des structures similaires fondées sur l'idéologie des trois fonctions hiérarchisées : la souveraineté d'une sagesse magique et religieuse, la force physique du guerrier accédant à la domination politique, la fécondité des producteurs, artisans, paysans et ouvriers, indispensable aux deux fonctions supérieures. Reste à se demander si la religion n'est qu'un travesti des rapports de classe. Jean Cuisenier a montré que la trifonctionnalité de G. Dumézil ne saurait être validée qu'approximativement et sans dogme. Dans les Balkans rebelles à l'organisation étatique, point de figure divine ou sacrée qui remplirait la fonction de souveraineté, mais seulement, en Bulgarie, la figure guerrière du pieux Marko, avec comme contre-sujet la vierge croate tueuse, et enfin la fonction de pourvoyeuse de biens et services tenue par Mara !

Quant au Roumain Mircea Eliade, qui a vécu en France et aux États-Unis, il a dirigé la meilleure encyclopédie de la religion qui soit, après avoir rédigé des écrits fort documentés sur le chamanisme, le sacré et les hiérophanies, les mythes, images et symboles, l'occultisme... Tandis que, dans son *Traité d'histoire des religions*, est adoptée une présentation thématique des symboles (ciel, soleil, lune, eau, terre, végétation, espaces et temps sacrés), *l'Histoire des croyances et des idées religieuses* procède par religions distinctes. Eliade reprend à Jung l'idée d'archétype, se focalise beaucoup sur les hiérophanies et l'expérience du sacré. Sa conception du sacré, on l'a déjà contestée. Quant à celle du temps cyclique de l'éternel retour avec répétition des archétypes originels, peut-on la soutenir sans nier l'évidence des effets érosifs de la diachronie qui rendent l'homme responsable de sa propre histoire ? Nulle société, même traditionnelle, n'est réglée sur le mode archétypal. Que la vie humaine soit copie de l'histoire des dieux : affaire de croyance !

### Remarques de méthode

En appendice et sans répéter l'excellent guide sur *L'enquête ethnologique de terrain* de Jean Copans (Paris, Nathan, 1998), nous signalerons seulement ici quelques questions spécifiques à la recherche en anthropologie religieuse en nous inspirant de récents ouvrages d'Erwan Dianteill et d'Albert Piette.

E. Dianteill, (*Theorising Faith*, Birmingham, University Press, 2002) pose une question capitale : Faut-il appartenir au groupe religieux que l'on étudie pour le comprendre ou bien faut-il à tout prix un regard extérieur ? Une réponse paraît évidente : si vraiment l'adhésion s'opposait à l'objectivité scientifique, il n'y aurait sans doute actuellement que de mauvaises bribes de sociologie du judaïsme, du catholicisme et du protestantisme ; si elle était au contraire requise, très peu de choses auraient été écrites sur les multiples religions africaines, amérindiennes ou asiatiques. En réalité il

n'y a pas d'opposition radicale entre appartenance et extériorité, entre statut *d'insider* et *d'outsider*, mais bien plutôt complémentarité, encore que des déformations puissent provenir d'attitudes de prosélytisme ou d'une sorte dévalorisation du vécu religieux de l'autre. Des degrés de participation sont reconnus par les organisations religieuses elles-mêmes, qui vont de celle du simple visiteur jusqu'à celle du clerc professionnel sans parler des croyances variables parmi les adhérents et chez le même adhérent au cours de sa vie. Le converti potentiel ou le chercheur se situe souvent dans une zone liminaire.

Par ailleurs, il ne faut pas surévaluer l'homogénéité communautaire. Dans un groupe, l'un parlera franchement tandis que l'autre se taira volontairement. Un fidèle magnifiera les rites, un autre cherchera à justifier ses convictions, un dernier exprimera plutôt les affects qu'il ressent de son adhésion. Si quelques chercheurs se sont fait passer pour *insiders* abusant parfois de la confiance des informateurs, la plupart du temps les sociologues, ethnologues, historiens ont une attitude de sympathie et non d'agressivité qui leur est reconnue par les interviewés. Écoute et tolérance sont des qualités requises pour pratiquer l'ethnologie.

On connaît les difficultés du terrain en anthropologie religieuse : langues secrètes de participants, camouflage de rites rares, de peines afflictives ou infamantes, versions tronquées de mythes, impossibilité d'enregistrement du chant des femmes ou de leurs dire, distorsion des traductions d'interprètes, rationalisations apportées par l'interviewé, substitution de l'écrit à des traditions orales, que seuls des recoupements de données par divers observateurs permettent éventuellement de percevoir et corriger.

Dans *Le fait religieux* (Paris, Economica, 2003), Albert Piette insiste sur d'autres points importants : il y a souvent surévaluation de l'émotion dans l'acte religieux : bien des rites s'accomplissent sans ferveur, distraitement, par habitude. Un travers fréquent du chercheur est la tentation de surinterpréter : obsession de la cohérence, généralisation abusive, recherche d'un sens caché, surcharge de signification à propos de simples métaphores, amplification des discours catastrophistes chez ceux qui analysent les nouveaux mouvements religieux...

Une grande circonspection s'impose quant à la fermeté du croire chez l'adepte : flou cognitif, savoir critique, hésitation sur la résurrection des corps, scepticisme sur l'efficacité du port de telle amulette ou médaille, ironie quant à la grandiloquence des pompes ou des discours. Et A. Piette de noter des détails incongrus dans bien des cérémonies ou des relâchements dans les comportements d'acteurs. Il parle du sérieux qui fait rire, des excès rhétoriques, des comportements non achevés, des parts ambiguës dans l'activité religieuse entre jeu, réalité et fiction. « Croire à moitié, croire à des choses contradictoires, croire et, en même temps, être sceptique, flotter entre l'émerveillement et la crédulité, être capable de changer de « programmes de vérité », hésiter ou rester indifférent face à l'alternative de la vérité et de la fiction... désignent une pluralité d'attitudes et de modalités de croyances » (58).

# Deuxième Partie

## La croyance en des mythes

# Chapitre 4

## Le déchiffrement des récits mythiques

Les religions monothéistes ont une doctrine et des dogmes. L'anthropologue laisse au théologien le soin de définir ceux-ci et de les mettre en valeur, et au sociologue l'explication de leur naissance, de leur formulation et de leur application selon le contexte social de telle époque. L'anthropologue des religions s'intéresse particulièrement à ce qui a précédé les doctrines, c'est-à-dire aux mythes, récits imagés qui ont parfois permis par la suite une formulation de caractère abstrait, tout en prenant les mythes comme des croyances en un surnaturel exprimé la plupart du temps à travers des métaphores et symboles, souvent à forte emprise affective. Il s'attache à la comparaison systématique de leur diversité formelle (cosmogonie, textes sacrés) et de l'universalité de certains motifs (apparition des hommes, mise à l'épreuve, origine de la mort ou du mal).

Si le mythe relate des événements fondateurs, vise à expliquer pourquoi le monde est ce qu'il est, constitue une forme d'interrogation sur le monde, il ne représente pas la réalité empirique, il se construit d'après elle. Il fixe de manière imagée les codes religieux, parentaux, éthiques, économiques auxquels doivent se conformer les membres d'une société, et porte donc des valeurs et savoirs auxquels un groupe s'identifie. Comme les griots manding d'Afrique de l'Ouest, les bardes charan, indiens-rajpoutes, sont les producteurs de la mémoire culturelle de leur ethnie. Ils participent à la transformation de l'histoire en mythe et donnent sa force normative et formatrice à cette mémoire culturelle.

Par mythologie, on entend un ensemble considérable de mythes appartenant à une même culture, rassemblés sans nécessaire souci de cohérence, car des mythes différents se contredisent du point de vue de leur sens (des mythes secondaires ne sont pas incorporables dans un mythe primordial), et beaucoup de mythes ont été élaborés à des époques différentes par des auteurs anonymes. Point de religion cependant sans croyance d'une collectivité en des mythes !

### **Caractères fondamentaux du mythe**

#### Le récit imagé

Le mythe se caractérise par sa forme narrative mettant en scène des personnages extraordinaires. Dans la narration, non commentée, interfèrent histoire, fable, moralité, sans explicitation de sens. En tant que récit imagé, le mythe relève de la langue, qui impose une forme, et de la parole, qui en use. Aussi la pensée mythique ne s'exprime pas seulement dans les mythes mais dans les gloses accompagnant les pratiques. Le *mythos* dans les poèmes homériques se présente comme vérité de fait mise en parole, tandis que, chez Platon, il est allégorie à signification philosophique, mais dans les deux cas, il se veut discours persuasif et paradigmatique.

Souvent de source orale, même une fois écrit, il est répété verbalement dans des rites. Ce

discours mi-ésotérique, mi-populaire, fait apparaître les dieux, les hommes et les forces de la nature en les classant dans de vastes théogonies, cosmogonies et généalogies. Présentés généralement sous forme épique, les mythes de la religion tribale sont un conservatoire d'archives éthiques et un recueil d'expériences didactiques.

## Le mode symbolico-métaphorique

Même si le mythe ne se donne pas comme allégorique mais tautégorique (les dieux existent et sont ce qu'ils sont pour le fidèle), en tant qu'oeuvre littéraire écrite ou orale, il réclame souvent une exégèse de son bagage poétique et de sa surcharge de métaphores. Il est un mode d'appréhension du monde par symboles, figures de style ou archétypes à la Jung, qui jouent sur le paradoxe et le « comme si », comme s'il y avait à la fois, selon Lévi-Strauss parlant de l'Œdipe, surestimation et sous-estimation des rapports de parenté, essai d'échapper à l'autochtonie et impossibilité d'y réussir.

Bien que les symboles utilisés n'aient pas toujours une validité interculturelle, du moins ils foisonnent, concernant les formes, les nombres, les couleurs, les gestes, les animaux ou les points cardinaux, et ils senouent en des correspondances valorisées. La lune renvoie à la fécondité, la féminité, le régime nocturne ; l'éléphant royal signifie la puissance et la longévité ; la tête, c'est le chef sage ; dans la poitrine, siège la force guerrière.

## La polysémie

Le mythe a certes un rôle d'explication du monde, mais sur les modes énigmatique, symbolique ou normatif. Si le mythe exprime souvent une vérité profonde dont les modalités modifiées par les situations vécues donnent lieu à des réécritures, c'est par le détour de la fiction, dont l'équivoque s'affiche ouvertement.

La difficulté de déchiffrement du mythe provient de ce que message et métamessage y sont inséparables, de ce que les sens cosmologiques, politiques, religieux se télescopent et, enfin, de ce que des variantes, ratés, contrefaçons embrouillent les exégèses. Dans les cas d'innovation, c'est la nouveauté qui donne sens au récit plutôt que l'inverse et un même mythe peut autant légitimer que contester des positions établies. Tout dépend de l'usage qu'on en fait. D'où les schismes religieux.

## Le hors-temps

Atemporel, le mythe transcende l'histoire. Il est de tous les temps et peut se détacher de telle situation historique. Le mythe romain est bon à penser pour les Romains, pour Charlemagne, pour Machiavel et pour les révolutionnaires français. Il opère un retour aux sources héroïques et primordiales de la culture, et c'est le drame des origines qui donne sens au tragique et au banal des existences par un jeu de miroirs et de correspondances. Mais on verra qu'une lecture de bribes d'histoire n'a rien d'inconcevable.

## Le registre de l'affect

Trois questions pertinentes ont été posées par Roger Caillois : À quoi tient l'emprise des mythes sur la sensibilité ? À quel registre d'émotions, de sentiments, de désirs, de répulsions font-ils appel ? Quelles satisfactions sont-ils chargés d'apporter ? On peut y répondre en invoquant une mémoire biologique. La sensibilité s'investit dans les mythes parce qu'elle craint les conflits primordiaux suscités par les lois de la vie élémentaire et parce que la structuration significative du monde par images la reconforte. Le mythe, situé dans l'origine ou dans l'ailleurs, serait comme la mémoire de la prime animalité de l'homme cannibale, incestueux, parricide.

Mais il aurait aussi pour but de conjurer et d'exorciser l'angoisse de l'avenir. Les plus résistants des mythes sont ceux qui permettent d'expliquer et d'affronter les incidents et les drames de la vie. Leur puissance est perçue par l'homme en référence à une sorte d'expérience première face au cosmos (mythe de Sisyphe).

### L'orientation vers l'action

Produit de l'inconscient humain, le mythe agit comme moteur ou mobile d'action de manière inconsciente (Freud, Lévi-Strauss). Il revivifie ce qui est raconté. Locuteurs et auditeurs du mythe à travers le rite fusionnent en ce qu'il fait exister magiquement ce qu'il raconte, la parole donnant prise sur les choses et les forces énoncées. Dans *Do Kamo* à propos des Néo-Calédoniens, Maurice Leenhardt avait déjà souligné combien la connaissance, avant d'être spéculative, ne fait qu'une avec l'action humaine. Dans tout culte, le rite n'est bien souvent que le mythe en acte, la mise en jeu de certaines croyances, la parole-action ayant une efficacité magique.

### La rationalité de l'imaginaire

Accepté comme réel et vrai, le mythe qui ne répond pas à notre logique rationnelle comporte cependant une rationalité du point de vue de la communication sociale et de son instrumentalité éthique. Ce qui est de l'ordre du fantasme et de l'impossible, il le fait advenir à la réalité en maîtrisant les paradoxes du vivre sans trop souffrir. Par son économie trinitaire et sa christologie, le monothéisme chrétien d'un dieu-homme fait ainsi se rejoindre la transcendance et l'immanence, l'imaginaire et le réel, l'impensable et le dicible, tout comme le vol visionnaire du chamane énonce l'élévation et le mérite de l'homme rivé à son environnement naturel mais en mesure de prendre appui sur lui pour le dépasser.

Comme le montre avec évidence Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, l'image demeure un mode de conceptualisation encore présent dans la pensée rationnelle. De manière analogue, Ernst Cassirer voyait dans le mythe une modalité d'application au réel des catégories de la pensée humaine.

### Différences d'objet et niveaux d'appréhension

Qu'il soit cosmogonique, expliquant la création et la structure du monde (genèse biblique), ou bien étimologique et de fondation, justifiant un ordre des choses (origine de la mort, installation d'une dynastie, établissement d'un village, inégalité des castes, nécessité de l'excision), qu'il atteigne des dimensions aussi étonnantes que chez les Dogon du Mali, qu'il se livre par bribes comme l'invention de la forge ou de la culture du fonio, qu'il diffère fondamentalement dans les

civilisations de pasteurs nuer ou touareg, dans les civilisations de guerriers romains ou aztèques, dans celles d'horticulteurs et pêcheurs des îles océaniques, le mythe ne se livre que progressivement à différents niveaux de connaissance initiatique (trente-trois chez les Peul d'Afrique occidentale, cinq chez les Karadjeri du Nord-ouest australien), de la connaissance légère de fragments significatifs pour le néophyte jusqu'au stade supérieur de certains sages qui gardent avec vigilance le savoir profond.

## Quelques lectures possibles

### Lecture psychanalytique

Comme le rêve exprime la libido individuelle, le mythe, comme rêve d'un peuple, traduirait selon Freud les avatars de la libido collective à travers les incestes divins, la révolte des fils contre les tabous du père, la dramatisation des appropriations et agressions, ou le déplacement des pulsions vers un objet secondaire. La psychanalyse rendrait ainsi compte, par la rencontre de deux déterminismes, celui de la libido et celui des situations sociales, d'une part de l'engendrement des mythes par des forces internes, et d'autre part, selon W. Reich, de leur puissance dynamique d'engendrement des mouvements collectifs comme l'hitlérisme ou le Ku Klux Klan. La mythologie serait alors un système de projection et d'adaptation imaginative de nos pulsions aux situations sociales.

On sait que Freud, après la lecture d'*Œdipe Roi* de Sophocle en 1897 (cf *La Naissance de la psychanalyse*), nomme « complexe d'Œdipe » ce réseau de sentiments confus qui, chez le jeune enfant, caractérise une pulsion incestueuse. Sophocle ne ferait que confirmer, par le mythe, la découverte de l'inconscient par Freud. Dans sa *Psychanalyse des contes de fées*, Bruno Bettelheim insiste sur l'apport des récits dans la construction de la personnalité enfantine : la sorcière ou la marâtre sont une projection de la mère enlaidie et châtiée par l'inconscient mais, par-delà la jalousie éventuelle de la mère, *Blanche-Neige* rassure la petite fille sur l'épanouissement à venir de sa beauté et de sa sexualité. Plus généralement, grâce à tout récit, il y aurait structuration et de l'imagination et du comportement.

Critiquant cette hyperfocalisation des psychanalystes sur l'Œdipe, les historiens de la Grèce antique, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, montrent que le héros du mythe n'a pas le moindre complexe d'Œdipe. Il se défend contre un inconnu qui l'a frappé le premier et tue par hasard son père pour lequel il n'a pas d'animosité. S'il épouse Jocaste pour accéder au trône, c'est sur la suggestion de Créon. Il n'a nullement convoité cette union et ne connaît pas sa mère.

La confrontation de ces deux versions de psychanalystes et d'historiens avec celle donnée par Lévi-Strauss ne manque pas d'intérêt et a suscité autant de critiques que les interprétations freudiennes.

Sans compter que Malinowski y est aussi allé de son grain de sel, à partir des Trobriandais de structure matrilineaire. Chez eux, point d'opposition au père mais à l'oncle maternel, détenteur de l'autorité. Bref, à l'adolescence on veut s'autonomiser et non point s'opposer à celui qui capterait l'amour de la mère. On veut aussi satisfaire sa sexualité hormonale montante ; la sœur est l'objet de

désir le plus proche en Mélanésie, comme la mère ailleurs. En fait, ces pseudo-fixations ne sont que des évidences pour tous : recherche de liberté et d'expériences sexuelles quand on est adolescent.

## Lecture structuraliste

Lévi-Strauss situe la tragédie de Sophocle dans un récit plus large : en amont la fondation de Thèbes, en aval le massacre d'Étéocle et de Polynice, frères d'une Antigone indignée de ce que son oncle Créon ait refusé les honneurs funèbres à Polynice et les ait accordés à Étéocle.

Sans pouvoir raconter cette longue histoire dans ce petit volume, on se contentera du tableau que présente Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, ch. XI) après classement, sur l'ordre horizontal et linéaire du récit, des myèmes (passages prégnants) et, sur l'ordre vertical, des relations de type analogue.

Du mythe d'Œdipe se dégage ainsi comme idée essentielle l'opposition entre l'origine chtonienne de l'homme (série nature) et son origine familiale (série culture), les deux éléments étant traités sous leurs pôles positif et négatif: l'homme a les infirmités qu'on a sur terre (col. 4), mais peut aussi s'affronter à des puissances surhumaines (col. 3) ; la parenté est à la fois écartelée par le meurtre du père (col. 2) et court-circuitée dans l'inceste (col. 1).

Les mêmes historiens Vernant et Vidal-Naquet qui ont critiqué Freud font reproche à Lévi-Strauss d'utiliser sans discrimination les versions les plus hétéroclites des mythes et d'opérer lui-même, selon sa fantaisie,

Colonne 1	Colonne 2	Colonne 3	Colonne 4
Cadmos cherche sa sœur Europe, ravie par Zeus.		Cadmos tue le dragon.	Labdacos (père de Laïos)
	Les Spartoï s'exterminent mutuellement.		= « boiteux »
	Œdipe tue son père, Laïos.	Œdipe immole le Sphinx.	Laïos (père d'Œdipe)
Œdipe épouse Jocaste, sa mère.			= « gauche »
	Étéocle tue son frère, Polynice.		Œdipe
Antigone enterre Polynice, son frère, violant l'interdiction.			= « pied enflé »

la sélection dans ce magma. Homère dans *l'Odyssée* laisse Œdipe sur le trône de Thèbes jusqu'à sa mort. Si Eschyle et Sophocle en font un aveugle et un exilé, c'est qu'ils traitent par une tragédie l'ambiguïté du roi bouc émissaire dans l'Athènes du v<sup>e</sup> siècle avant J.-C. quand s'affirme la démocratie. Là où l'épopée chantait le héros, la tragédie réfléchit sur la difficulté d'être homme au sein d'un groupe.

Alain Testart objecte aussi : le rapport d'Œdipe à sa mère doit-il se classer sous la rubrique de parenté surestimée ou bien sous-estimée car c'est un manque de respect vis-à-vis de la mère et du père ? La transgression incestueuse n'est-elle pas sous-estimée par Lévi-Strauss qui ne souligne pas son lien avec la calamité qu'elle engendre : la peste sur Thèbes ?

Michel Meslin, historien des religions antiques, corrige Freud et Lévi-Strauss : « Le mythe d'Œdipe peut se ramener à des règles simples : il faut exposer les enfants anormaux ; mais s'ils survivent à cette exposition dans la nature sauvage, on leur devra le respect puisqu'ils sont les élus des dieux. Un jeune chef doit savoir courir et se battre pour vaincre le vieux roi. Il pourra alors choisir la plus belle femme et commander à ses compagnons [...]. L'homme, paralysé devant les interdits, peut parfois transgresser cet ordre de choses par la médiation mythique. Homme, Œdipe serait criminel et devrait être châtié par la cité ; héros mythique, il n'est que coupable. Sa grandeur est d'avoir volontairement dépassé toute dimension humaine et c'est elle qui en sorte le justifie » (Meslin, 1973 p. 227-228). Le récit grec indiquerait seulement les épreuves d'habilitation au

pouvoir royal par une série de situations typiques de l'initiation.

Mais l'Œdipe n'est qu'un exemple. On ne comprend bien Lévi-Strauss qu'en approfondissant et sa méthodologie et son œuvre.

Lorsqu'il propose dans ses *Mythologiques* une analyse structurale de plusieurs centaines de mythes, Lévi-Strauss voit moins ceux-ci comme reflets de cultures et de relations sociales que comme des modes de pensée. Étant donné que la pensée mythique s'attache à trouver des solutions imaginaires à des contradictions réelles et insolubles, et que, pour ce faire, les mythes transmettent le même message à l'aide de plusieurs codes (culinaire, acoustique, cosmologique...), qu'ils se diversifient généralement en variantes, jusqu'à épuisement des possibilités logiques de médiation des oppositions, il est possible :

- de lire, au-delà des images, les concepts et les oppositions. Considéré comme un métalangage, le mythe est découpé en unités constitutives d'événements successifs, ou myèmes, qui sont eux-mêmes empiriquement classés pour mettre en évidence des paquets de relations et pour rechercher les oppositions pertinentes constitutives de la structure du mythe ;
- d'étudier les variantes et les mythes similaires dans d'autres cultures, le principe étant que les mythes sont à eux seuls intelligibles, qu'ils s'éclairent et s'expliquent les uns les autres, leur sens étant fonction de la position qu'ils occupent par rapport à d'autres mythes. On étudiera les phénomènes de redondance (répétition des mêmes séquences), la structure feuilletée du mythe (ensemble des versions pouvant se superposer), la constitution des groupes de transformation (écarts différentiels, inversion), la loi (relation canonique) des groupes de transformation.

Dans *Histoire de Lynx* par exemple, des mythes épars de l'Amérique du Nord et du Sud mettent en scène le Lynx, vieillard laid et malade, rajeuni après avoir fait un enfant à une jeune fille, ainsi que son faux double et ennemi, le Coyote. Lynx et Coyote épousent deux sœurs. Sur ces récits, se greffent les figures cosmogoniques du vent et du brouillard et s'entrelacent le bestiaire, la cuisine, la météorologie, la chasse et la sexualité. À partir de ces matériaux, Lévi-Strauss dégage les fondements philosophiques et éthiques de la pensée amérindienne, laquelle a pour élément invariant la distinction dichotomique sur le modèle idéal de la gémellité. Mais les organisations duelles sont en réalité inégales. Ce déséquilibre assure pour l'Amérindien la bonne marche de l'univers mis en branle par les écarts différentiels.

On reproche à Lévi-Strauss son hyper-intellectualisme (recherche des lois de combinaison) et son réductivisme interprétatif en ce qu'il omet de référer le mythe aux coutumes et techniques de la société qui l'a élaboré ou transformé. Le mythe peut en effet refléter les éléments fondamentaux de sa société d'origine, des comportements-types de fabricants du mythe, ou encore des oppositions entre désirs et contraintes, ces dernières venant de la nature comme de la culture. Les variantes et oppositions entre versions sont concassées par une unique herméneutique qui survalorise les mécanismes de fonctionnement de la pensée en négligeant trop le contenu de cette pensée et la part d'adhésion de type religieux (mise de côté par l'agnosticisme de l'auteur). Néanmoins, celui-ci a bien montré comment les mythes circulent, sont adaptés et adoptés, évoluent et meurent.

Lecture fonctionnelle

Pourquoi des mythes ? Si leur présence est si généralisée, leurs fonctions doivent être essentielles. Mais il n'est pas que les fonctionnalistes, tels Malinowski, à exposer les fonctions du mythe.

- *Fonction psychologique (dépasser des contradictions en les sublimant)*

La raison suffisante du mythe pourrait résider dans ses surdéterminations psychologiques : projection des conflits et résolution fantasmée dans le langage de l'affabulation et de la fantaisie. À ce sujet, peut-être faut-il distinguer dans la mythologie deux niveaux : celui des situations représentatives de conflits psychologiques et celui des héros auxquels on confie le soin de transgresser le tabou qui nous paralyse. Le héros se présente alors comme celui qui trouve une issue aux situations dramatiques, cristallisatrices de virtualités psychologiques. Cette conception du mythe, modèle logique pour résoudre une contradiction, Lévi-Strauss la soutient tout comme Freud. Les théologiens aussi implicitement : Dieu est bon, mais la mort et le mal existent dans le monde. Ah ! Il y a eu le serpent et la faute originelle ! Puis un messie est venu dont la mort nous a sauvés en nous garantissant une résurrection à son image.

- *Fonction cognitive (donner un sens à l'ordre existant par une mise en forme)*

Tirant ses matériaux des images, souvenirs collectifs et rêves, le mythe pousse tout autant à une anamnèse (remémoration du passé) qu'à une exégèse (interprétation clarifiante, parfois circonstancielle). Il inclut en effet une réflexion actuelle sur l'environnement cosmique, sur le sens de l'existence comme participation de l'homme à un univers ordonné dont il importe de respecter les règles, notamment celle de solidarité sociale sacralisée par le rappel de l'origine des institutions. Certes, le mythe ne donne pas une image objective du monde, mais au moins explique-t-il la manière qu'a l'homme, au sein d'une religion, de se comprendre dans son monde et de donner une signification à l'action quotidienne.

- *Fonction pédagogique (fournir des principes et des exemples qui moralisent)*

En tant que structure d'existence régulant le quotidien (Dieu fit le monde en six jours et se reposa le septième : d'où le shabbat, ou le dimanche), le mythe propose un modèle à suivre en fonction d'une réalité supérieure et transcendante chargée de potentialités. Il indique des règles de comportement à reproduire ou à éviter. C'est à la fois un idéal et un formulaire exemplaire de conduite. Bien que beaucoup de mythes ne comportent pas de recettes pratiques, sauf interdits sexuels et alimentaires, ils supposent cependant une déontologie morale et technique puisqu'ils fournissent dans la geste des dieux, ancêtres lointains, héros civilisateurs, des exemples qui guident le vécu, ou des archétypes (images primordiales à charge énergétique selon Carl G. Jung) qui expliquent pourquoi les choses sont ce qu'elles sont. Ils se retraduisent aussi dans des liturgies qui les revivifient et les rendent opératoires symboliquement (initiation africaine, sacrifice de la messe et communion).

- *Fonction sociopolitique (légitimer les pouvoirs et l'organisation sociale)*

Tandis que Malinowski voit dans le mythe la charte éthique d'une collectivité, Georges Balandier souligne qu'il fonde l'imposition contraignante des hiérarchies et du pouvoir. Beaucoup de mythes cosmogoniques répondent à la question : qui sont les plus puissants (dieu ou ange, homme ou animal) ? Beaucoup de mythes étiologiques légitiment l'ordre de souveraineté, le monde du commencement (*archai* comme dans archaïque) étant aussi le monde du gouvernement (*archai* comme dans monarchie, polyarchie).

En résumé, si le mythe exprime de manière déguisée les conflits de l'inconscient, il apaise aussi l'angoisse de l'inconnu. S'il manifeste les archétypes et symboles primordiaux, il aide aussi l'individu à mieux vivre en suivant exemples et maximes. Parce qu'il donne l'intelligence d'un message sur le monde, sur la vie et la mort, et parce qu'il suppose l'adhésion à la parole entendue, il exprime à la fois le savoir et le croire des sociétés orales. Et cependant, qui ne tente d'échapper aux normes par des réinterprétations et bricolages de mythe, par des jeux de langage et des écarts de comportement ? Même les sociétés traditionnelles, plutôt empiriques, ne se laissent pas toujours piéger par leurs modèles mythiques.

## Lecture ethnologique

L'anthropologue tente de multiples lectures du mythe, par exemple :

- *au plan narratif*: comment s'organise le texte (structure du récit, découpage des parties, forme littéraire, variantes)? Quelle est la dimension du récit et sa place dans un corpus plus global ? Selon quelles conditions d'énonciation se narre le mythe : heure, lieu, identité et talent du narrateur ? ;
- *au plan cognitif*: que révèle le mythe quant aux structures profondes de la pensée ? Dans quelles circonstances l'apprend-on, le dévoile-t-on, le reproduit-on en fonction d'objectifs liturgiques, ludiques, éducatifs ? Le plus souvent il est connu par bribes et révélé par degrés d'initiation. Comment le restituer dans une culture, dans une logique interprétative et dans une histoire ? ;
- *au plan symbolique* : quelles significations revêtent les images, les correspondances, les paraboles, par exemple quant aux activités quotidiennes, au mode de production, aux conditions de vie, aux modalités de l'organisation sociale ? Sel, sang, salive sont souvent pris comme symboles équivalents de la vie.
- *au plan religieux* : à quelles divinités le mythe renvoie-t-il et qu'en dit-il ? Que révèle-t-il quant aux idées-forces de la cosmologie et aux rapports de l'homme avec le sacré ? Comment justifie-t-il des interdits ? ;
- *au plan socio-culturel* : comment le mythe fonctionne-t-il en tant qu'explication de la constitution d'une société ? Quel est le sens de telle ou telle institution, la raison d'être d'une fête, d'un rite ? À quoi correspondent les prérogatives de tel sexe, famille, classe d'âge, caste ? D'où le pouvoir tient-il sa légitimité ? Qu'est-ce qui soutient le système de valeurs propre à un groupe (sanction des esprits et des ancêtres) ? Comment la société tente-t-elle, à travers le mythe, de résoudre ses contradictions ?

## Le mythe dogon de création du monde

« À l'origine de toute création on trouve le dieu suprême qui habite les régions célestes, Amma. Le récit de la création du monde comporte plusieurs versions dont voici la plus simple :

Amma créa la Terre et en fit son épouse. Lors de leurs premiers rapports, le clitoris de la Terre, représenté par une termitière, se dressa en rival du sexe mâle. Amma abattit la termitière et la Terre, excisée, devint docile à son maître. Un fils naquit, Yurugu, le renard pâle. Amma s'approcha de nouveau de son épouse et la pluie, semence divine, féconda la Terre, qui donna naissance à un couple de jumeaux, les Nommo, l'un mâle, l'autre femelle, qui représentent le couple idéal. Ils avaient les articulations lisses et un corps souple, couvert de poils verts, annonce des végétations futures. Yurugu, lui, était une créature unique, donc inféconde, et sa naissance introduisait le désordre dans la Création (cette imperfection était la rançon des difficultés rencontrées par Amma auprès de son épouse non encore excisée). Yurugu cependant désirait une compagne. Or Nommo (on peut employer le mot au singulier ou au pluriel car le couple des jumeaux est également considéré comme une entité unique). Nommo, donc, avait revêtu sa mère nue d'une jupe en fibres rouges et sa parole humide avait imprégné les tresses humides qu'il avait travaillées. Yurugu s'empara de la jupe de fibres et commit le premier inceste. De cette union naquirent les génies Yéban, qui vivent dans le monde de la brousse et les génies Andoumboulou, qui sont les enfants des Yéban. Le geste incestueux de Yurugu fut suivi de l'apparition du premier sang menstruel, qui lui donna la connaissance de la première parole, fruste comme la jupe, mais efficace.

»

Viviana Pâques, « Les mythes de l'Afrique de l'Ouest »,  
*in* André Akoun (éd.), *Mythes et croyances du monde entier*,  
Paris, Lidis-Brepols, 1985, t. 3. p. 87.

Ce mythe, résumant des recherches de Griaule, justifie l'excision. Il énonce comment s'instaure une distance minimale pour éviter la rencontre du même avec le même. Amma (terme peut-être influencé par Allah) doit abattre la termitière, clitoris de la terre avant de s'unir à elle. Cette cosmogonie présente des dichotomies fondamentales : ciel/ terre, homme/femme, mal (Yurugu)/bien (Nommo), désordre/ordre, infécondité/fécondité. Elle établit les relations entre surnature et nature : le dieu du ciel copule avec la terre, sa créature, mais établit l'ordre puisqu'il brise la terre sèche pour favoriser la terre humide, productrice de végétation et de fertilité. On peut y lire des figures primordiales : l'androgynie initiale de la Terre, la gémellité des Nommo mâle et femelle, des prohibitions essentielles : l'inceste de Yurugu avec sa mère explique le mal représenté par les mauvais génies de la brousse. Mais l'homme est dominant puisque le verbe masculin tisse la parole, comme navette de la communication, tout en soumettant la femme dont le désir se cache pudiquement sous une jupe tissée.

## **La temporalité des mythes**

### Aspect historique

Le mythe raconte une histoire sacrée, renvoie parfois à une histoire réelle et subit dans ses transformations les aléas de l'histoire vécue. En tant que récit fondateur, le mythe réfère souvent au temps métahistorique du commencement. « Au début », « il y a bien longtemps », « en ce temps-là », « il était une fois », sont des expressions qui décrochent le récit métaphorique de la réalité actuelle et permettent d'entraîner l'adhésion, bien qu'on sache qu'actuellement un Jupiter ne se métamorphoserait pas en cygne et ne pourrait rendre Lédè enceinte, pas plus qu'un esprit, fut-il sain ou saint, ne saurait féconder une vierge Marie.

Le mythe triture aussi l'histoire d'une autre façon en rabattant sur le même plan des étages différents de l'univers : humain, animal, végétal (dans des totémismes australiens), et en montrant que des scandales logiques, physiques ou moraux (contradictions avec les lois de la nature ou de la société) peuvent être traités ou réduits dans un univers d'exception : androgynie, inceste originel, mort d'un dieu. L'histoire fantasmée est comme un rejet de l'impossible dans les profondeurs de l'immémorial.

Pourtant l'historien qui examine le livre de l'Exode, l'Iliade ou l'Énéïde, est incité à se demander si légende et réalité ne coïncideraient pas en quelques points. L'hypothèse d'une réalité sous-jacente à la fiction a fait découvrir à l'Allemand Heinrich Schliemann les vestiges de Troie sur la colline d'Hissarlik en Turquie de 1870 à 1873, puis les substructures des murailles, palais et tombes royales de Mycènes (1876), Ithaque (1878), Tyrinthe (1884-85). Même peuplée de dieux et de héros, la tradition épique peut exprimer une réalité. L'établissement d'Énée dans le Latium, après avoir fui par mer une Troie en flammes, ne relève probablement pas que de l'imagination de Virgile qui en a poétisé le récit.

Des événements historiques entraînent aussi parfois, comme le note Malinowski à propos des îles Trobriand, une manipulation des mythes pour justifier une nouvelle situation. À un certain moment,

le clan Lukuba, autrefois dominant, ayant le chien pour totem, fut assujéti par le clan Malasi représenté par le porc. Aussi explique-t-on le nouvel ordre social par l'émergence au sein de la terre d'un chien et d'un porc, et par une compétition de ces animaux pour se procurer de la nourriture. Le chien ayant consommé un animal tabou fut méprisé par le porc. Ainsi sont désormais fixés les rapports entre deux clans rivaux identifiés à leur totem. L'historien a donc intérêt à chercher dans le mythe, après critique des sources, des documents ou des témoignages d'époque, des éléments concernant des événements fondateurs, les migrations d'un peuple, les avatars de ses contacts. Pour Edmund Leach, le mythe est le précipité d'une tradition historique et non un éternel présent hors histoire.

Mais si le mythe comme la légende peuvent avoir un ancrage historique, comment les différencier ? On peut ici se référer :

- à leur nature de fiction : le mythe sacré se présente comme métaphorique et transhistorique, la légende profane comme une construction plus ou moins inventée, même si elle prend pour prétexte un événement ou un personnage connu ;
- à leur fonction : de révélation chargée de puissance pour le mythe justifiant des mœurs, d'instruction et de distraction pour la légende ;
- à leur forme : ésotérique et initiatique dans le mythe, populaire dans la signification et la transmission de la légende ;
- au type de croyance : ferme et à forte valence affective pour le mythe, mais de faible crédibilité pour la légende (*cf.* Victor Hugo, *La Légende des siècles*).

## Aspect dynamiste

L'analyse historique nous incite à nous poser des questions auxquelles l'historien ne pourra sans doute pas répondre par des faits précis mais qui intéressent particulièrement le sociologue et l'ethnologue. Comment naissent les mythes ? Sont-ils des produits collectifs ou individuels ? Selon quels processus sont-ils générés ? Comment évoluent et se diversifient leur contenu et leurs interprétations selon les groupes et le moment de l'histoire ? Peut-on expliquer la défonctionnalisation et la désacralisation qui frappe des mythes religieux tandis que les sociétés ne cessent, sous différentes formes, d'exalter leur puissance mythopoïétique ?

Que de supputations illusoire de Friedrich Creuzer sur l'antériorité du symbole par rapport au mythe, et du mythe graphique par rapport au mythe récit ! Que le mythe organise syntaxiquement des symboles, qu'il ressemble à des expériences oniriques, qu'il soit parfois lié à des drames sacrés, ne justifie les généralisations ni de Müller, ni de Tylor, ni de Frazer. Et la clef unique des diffusionnistes de l'école héliocentrique n'a ouvert que quelques portes. Par contre, on sait la part d'Ovide dans ses bricolages d'antiquaire à propos des *Métamorphoses* des dieux, celle de Pindare dans la justification du culte d'Hélios à Rhodes, et celle de Callimaque pour expliquer qu'une mèche de la chevelure de Bérénice s'est transformée en constellation (*Coma Berenices*). Le mythe est toujours une invention d'une ou plusieurs personnes (prêtre, clerc) sur la base d'un support de croyances et d'un milieu naturel qui donne forme et signification aux images et symboles utilisés dans le récit, lequel subit ensuite des mises en vers, adjonctions, omissions, suppressions,

fusionnement d'épisodes, tandis que l'organisation sociale modèle les figures mythiques : royauté du Mardouk babylonien et du Yahvé juif, déesse-mère des sociétés matrilineaires, copulation (lors d'éclipses) du soleil et de la lune qui sont mari et femme chez les Algonquins, opposition du bon Ahura Mazda et du mauvais Ahriman dans la religion perse de Zoroastre. À chacun aussi son métier et son secteur d'habilitation. Chez les Tonga de Polynésie, le dieu préposé au tatouage ne se mêle pas de la construction des bateaux et celui des voleurs diffère de celui des commerçants.

Parmi les processus de genèse et de transformation des mythes, on peut distinguer les suivants :

- *Association* : l'eau de vie apportée par les Blancs, les Indiens l'appellent *fire-water*. Des mythes élaborés sur l'origine de l'alcool rentrèrent donc dans le cadre courant sur l'origine du feu : un oiseau l'aurait apporté aux hommes.
- *Induction* : les fameuses murailles cyclopéennes de Mycènes ont fait croire aux Grecs que leurs ancêtres étaient des géants.
- *Remodelage temporel* : on a tendance à réduire un processus lent en événement court (ruine soudaine de la mystérieuse Atlantide) ou à amplifier et généraliser des cataclysmes locaux (déluge des traditions mésopotamiennes et chinoises, conflagration générale dans les zones volcaniques d'Amérique du sud).
- *Influences iconographiques* : les figures laides de Gorgone initialement destinées à désarmer le mauvais œil ont donné par la suite naissance au mythe de la Méduse. La configuration d'un rocher a fait penser que la femme de Loth avait été changée en statue de sel en fuyant Sodome.
- *Moralisation* : ajout tardif à la Genèse dans l'interprétation « sexuelle » de la chute d'Adam : « Leurs yeux s'ouvrirent et ils virent qu'ils étaient nus, et ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. » Il se trouve toujours des prêtres pour expurger les mythes du Zeus incestueux aux multiples couches ou du Odin ravisseur de filles.
- *Échanges interculturels* entre mythes de chasseurs et d'agriculteurs, entre mythes de dominateurs et de dominés (Grèce, Rome, Moyen-Orient). Le mythe indien des agitations d'un grand poisson qui provoquerait des tremblements de terre a émigré au Japon. Le mythe Pawnee du garçon enceint aurait été emprunté, selon Lévi-Strauss, aux voisins Hidatsa et Blackfoot qui l'insèrent dans leurs rites des groupes d'âge et de prestation des femmes alors que de tels rites correspondant aux mythes n'existent pas chez les Pawnee. Ces migrations ont pour conséquence des déformations du mythe originel, des inversions d'éléments, des sédimentations avec parfois fusion de deux mythes en un seul.
- *Simplification poétique* : le travail des conteurs et transmetteurs consiste à éliminer des divinités peu connues ou désuètes, à transposer pour rendre moderne, à préciser des actions et leurs motifs pour y faire entrer une logique rigoureuse, à établir des rapports entre des faits mythiques isolés, à construire des cycles (Homère organise le monde des Olympiens), à préciser la physionomie d'une puissance surnaturelle (adjonction par les psalmistes d'une touche de grandiose au Yahvé thaumaturge des livres historiques et prophétiques).
- *Pérennité des structures*: comparant les nombreuses variantes du mythe amérindien de Dog-Rib, Franz Boas lit comme constante la séquence suivante : copulation d'une femme et d'un chien, mise au monde de chiots, expulsion de la femme par sa tribu, découverte de traces d'enfants par cette femme, rencontre inopinée de celle-ci et des chiots,

endossement d'une peau de chien par la femme, métamorphose des chiots en enfants, procréation d'autres générations d'où serait issue une tribu indienne.

Comme le montre Georges Dumézil, l'Inde védique, la Scandinavie eddique et la Rome classique révèlent, à travers les groupements de dieux et leur hiérarchie, une même structure originelle tripartite avec classification des fonctions. Au sommet l'ordre sacerdotal, les sages, administrateurs et prêtres (Mitra, Odin, Jupiter), secondairement les guerriers disposant de la force (Indra, Thorr, Mars), et au bas de l'échelle les producteurs féconds (jumeaux Nasatya, frère et sœur Frey et Freya, Flora et Lares).

Comme il y a création ou reviviscence de mythes, même dans le monde moderne, existe aussi un processus inverse d'obsolescence par décrochage du mythe de la réalité sociale, dévitalisation religieuse et usure des croyances, réinterprétations métaphysiques ou scientifiques, perte de mémoire des mythes oraux de la tribu faute de transmetteurs. Comme le remarque Alfred Sauvy, bien des mythes modernes ne sont que des états temporaires de l'opinion.

### Mythes modernes au cœur de l'idéologie

Qu'il y ait eu transfert du religieux au profane, avec réorientation due à l'époque, l'examen des mythes modernes le confirme :

- Les mythes révolutionnaires et de discontinuité temporelle prédominent par rapport aux mythes cosmogoniques et de continuité historique. Ainsi en est-il de la décolonisation, du développement, de la démocratie ou de la grève générale, mais disent-ils bien autre chose que l'acte fondateur : indépendance, *take-off*, instauration d'un nouveau régime, avènement d'une institution souhaitée ?
- Les mythes modernes proclament plus le fondement d'un pouvoir social : peuple, nation, loi en 1790, construction de l'État dans le Tiers Monde décolonisé, établissement du socialisme en URSS, que le fondement d'un ordre divin ou naturel. Quant au pouvoir de la science, ne se mythifie-t-il pas dans la divination des biorhythmes et dans l'attente des extra-terrestres ?
- Le mythe moderne prend comme support d'énonciation, non pas la narration épique mais les médias actuels : cinéma, bande dessinée, science-fiction, ordinateur, à travers images et textes renvoyant à des systèmes de reconnaissance codés. La lecture du récepteur diffère généralement, selon les classes, savoirs et options, du sens qu'y a mis l'émetteur. C'est le propre du mythe que de connoter un message parasite.
- Le mythe moderne s'intègre souvent dans un discours abstrait et mobilise par une inflation de langage (l'économie libérale) et d'images (l'apothéose du Grand Soir). Dionysos télémateux incite au frisson par minitel, tandis que de petits dieux fâcheux, Herpès et Sida, jouent avec les Apollons.
- Tout en mettant en valeur un héros plutôt collectif : le peuple, le prolétariat ou la nation élue, les mythes modernes énoncent parfois l'action décisive d'un sauveur : *ein Führer*, Lénine, Washington, de Gaulle, et font référence à un panthéon de grands hommes dans des sociétés qui s'affirment généralement laïques. Répondant à un appel des masses vers un salut individuel, l'acteur-star devient idole. Jeunesse, amour, beauté se concrétisent en Marilyn Monroe ou en James Dean, en Madonna ou Michael Jackson, lesquels

déclenchent un processus d'identification au modèle.

- Par rapport aux mythes religieux, les mythes modernes apparaissent plus éphémères et fragmentés parce que manipulés par des factions qui veulent assurer leur pouvoir et qui s'éliminent les unes les autres (Mira-beau, Danton, Marat), ou bien qui n'acquièrent audience que par l'actualité médiatique, comportant une rapide amnésie de l'événement d'avant-hier.
- Idylle et utopie, en prise sur nos aspirations au bonheur, jouent comme moteurs de mythogénèse. Contre l'angoisse et la peur : la sécurité de l'Icarie de Cabet. Contre la misère et le dénuement : l'Eldorado américain ou le pays de Cocagne des magasins d'État. Contre la propriété et le vol : la redistribution des terres et le kolkhoze.
- Au lieu de mouler le présent dans les catégories du passé, les mythes politiques actuels broient le présent conflictuel pour lui substituer un avenir ordonné et chanceux en projetant le bonheur à la fin de l'histoire, tandis que le présent quotidien cherche à se mythifier par l'hédonisme, lisible dans le choix des produits naturels, dans la recherche du plaisir des sens, dans la glorification du futile des apparences, et dans l'épiphanie du moi.
- Du point de vue formel, le mythe s'exprime surtout par des aphorismes, slogans, romans et produits de science-fiction libérés des normes sensorielles (lois gravitationnelles, par exemple) et du continuum spatio-temporel (télékinésie inédite et inexplorée), même s'il s'agit de consommations obsolètes filtrées par des groupes de pression et par nos interprétations personnelles à partir de bribes d'informations agencées selon nos aspirations.

En bref, on lit dans la modernité un processus d'idéologisation incorporant des mythes : le mythe de la science, substitut de la révélation, le mythe de la transcendance des pouvoirs, le mythe de l'individu comme exaltation réactionnelle et recyclage d'une subjectivité longtemps écrasée par les exigences du surmoi, le mythe du changement perpétuel, parodie de la révolution, le mythe de l'immortalité qui soutient les expériences de cryogénéisation des cadavres. La littérature classique et romantique avait préféré créer de grandes figures : Orphée et Œdipe, Don Juan et Faust.

Même si le mythe moderne apparaît comme simple affabulation, sans grand récit fondateur, ni rite codifié, ce qui le différencie du portrait-robot des anthropologues, il lui reste la métaphore et le symbole, l'ambiguïté du sens, l'appel au sentiment, au désir, à l'imaginaire, à l'espoir vécu. Que le mythe subisse des contrefaçons dans l'idéologie ne signifie pas que son ère soit terminée.

## Mythos et Logos

À l'imaginaire archaïque œuvrant dans le *mythos* (récit imagé), le XIX<sup>e</sup> siècle a opposé les assurances de la raison présente dans le *logos* identifié au savoir moderne. Combien vulnérable est cette dichotomie radicale ! Au vrai, le *mythos* comporte une part de *logos*, par son énonciation verbale, par l'ordre qu'il définit dans le cosmos, et par la logique qu'il établit en expliquant les conséquents actuels en fonction des antécédents originels. Inversement, il existe une part de *mythos* dans le *logos*. On sait combien notre « pensée sauvage » mêle d'images et d'affects nos concepts, à quel point beaucoup d'idées exprimant des relations sont chargées de connotations substantialistes, comment est hypervalorisée la science, à laquelle on accorde une confiance absolue malgré ses

limites, lorsqu'on ne s'en sert pas pour bricoler des fictions.

De la substitution du mythe technique au mythe ethnique, de l' allégorie de l'attelage ailé ou de la caverne chez le Platon du *Phèdre* et de *La République*, jusqu'aux herméneutiques prudentes des sept plaies d'Égypte par les théologiens catholiques, il ne faut pas trop vite conclure à la mort des mythes. Plus de mythe, plus d'espoir !

# Chapitre 5

## Les croyances religieuses : formes et contenus

En examinant ici la croyance, et pas seulement aux mythes, nous évacuons délibérément son sens usuel d'opinion (« Je crois qu'il n'a pas faim ») pour souligner l'aspect de foi, c'est-à-dire l'attitude mentale d'assentiment accompagnant une conviction intime. L'objet de la croyance est ce qu'on tient pour vrai sans en avoir de preuve absolue. C'est un crédit accordé à un contenu de pensée. Même le plus agnostique croit, en ce qu'il adhère à certaines propositions non démontrées.

### **Le phénomène du croire**

#### La conviction intime

Selon Kant, par rapport à la science objectivement suffisante, la foi est seulement subjectivement suffisante. Mais que de nuances entre l'attitude de crédulité, la présomption de vérité, l'adhésion à un au-delà du sensible, le *credo* comme formulation des articles majeurs d'une foi religieuse, et le déchiffrement de la réalité comme histoire sainte. Même dans ce dernier cas, il peut y avoir des versions plus chaudes que d'autres, par exemple chez les piétistes en Allemagne, les méthodistes en Angleterre, les prédicateurs de missions populaires en France et en Espagne.

La foi, non mise en question dans les petites sociétés traditionnelles, ne fait problème que lorsque plusieurs systèmes possibles s'affrontent, lorsqu'une multitude de croyants divers proposent leurs versions du fait religieux, sans compter les versions des spécialistes. Max Weber ne croit pas avec les croyants, mais pense que la croyance a de la valeur et la religion une légitimité anthropologique. Rudolf Otto, Mircea Eliade font crédit à la réalité du religieux et à l'expérience psychologique de la transcendance. K. Kérényi remarque combien la théologie est pénétrée de démythisation, en ce qu'elle transforme des images en conceptions et nettoie des scories. Le récit mythique, tendant à se donner pour argent comptant, risque de faire croire à la vérité de l'image plutôt qu'à ce qu'elle représente.

#### Acte de croire et objet du croire

« Pas plus qu'il n'y a de religion sans société, il n'y a de société sans religion : une société d'athées serait sans doute une société sans dieu (x), mais il ne s'ensuit pas qu'elle serait sans religion ni croyance.

Il convient donc de séparer clairement l'acte de croire et l'objet du croire, et refuser la tentation constante de la pensée ordinaire à rendre l'un indissociable de l'autre. Sans doute parce que le mot "croyance" peut

signifier aussi bien une attitude à l'égard d'une proposition donnée et le contenu de cette proposition, on imagine que l'objet de la foi constitue le support de la croyance. Voilà pourquoi, par exemple, les missionnaires brûlant les fétiches étaient persuadés d'anéantir du même coup la "superstition". Si le contenu de la croyance est dénoncé comme illusion, on s'imagine avoir supprimé le phénomène religieux. Or tel n'est pas le cas. Il faut donc renverser le raisonnement et faire de la "croyance" non l'objet du croire (un dogme, un programme, etc.), mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'acte de l'énoncer en la tenant pour vraie - autrement dit, une 'modalité' de l'affirmation et non pas son contenu" (M. de Certeau). Ainsi, l'existence du fait religieux peut être mise en évidence indépendamment de toute reconnaissance, par la société, d'un objet de la croyance, qui se présenterait sous la forme d'un ou de plusieurs dieux, d'un mythe ou d'un quelconque garant méta-social. "L'hypothèse durkheimienne présente donc un intérêt éminemment heuristique. Elle invite à explorer l'idée de sacré et l'idée de son principe unificateur comme une expérience humaine de base, comme une expérience transhistorique, qui est antérieure, contemporaine et postérieure au développement de l'idée de Dieu. Elle invite à examiner la métamorphose et la persistance des choses sacrées dans toutes les cultures, polythéistes, monistes, panthéistes, matérialistes et autres, en Orient et en Occident, chez les peuples archaïques, dans les civilisations traditionnelles et, *last but not least*, au sein de la modernité" (Pradès).

Par ailleurs, même dans les sociétés considérées comme "explicitement religieuses", le contenu de ce qui est cru détermine moins les pratiques sociales que le fait même de croire. »

Marie-Dominique Perrot, Gilbert Rist, Fabrizio Sabelli,  
*La Mythologie programmée*, Paris, PUF, 1992, p. 31-32.

C'est le propre de la croyance de prendre un jugement de valeur pour un jugement de fait. Pour l'anthropologue, la croyance est un fait, mais son objet est en grande partie de l'imaginaire. Autrement dit, la croyance produit l'objet sur lequel elle se fonde. Elle se conforte par un habillage logico-factuel et par le fait d'être partagée. Pour preuves : sa vérification semble s'alourdir en proportion du nombre d'adhérents ; elle se visibilise mieux à partir des symboles qu'elle engendre : dessins, statues, totems, objets de culte, gestes rituels ; elle paraît se justifier par des guérisons,

miracles, faits exceptionnels attribués à une puissance divine.

Afin de résumer notre pensée, procédons par aphorismes :

- la croyance est aveugle sur elle-même et s'imagine porter sur des faits ;
- des attributs imaginaires sont surajoutés aux objets comme s'ils leur appartenaient réellement ;
- les cosmogonies sont le récit d'un événement dont personne n'a été témoin ;
- les croyances éthiques reçoivent une taxe à la valeur ajoutée ;
- sacraliser, c'est matérialiser le religieux, identifier l'objet de la croyance à une réalité concrète : sacrer un évêque, consacrer une hostie, sacraliser un lieu...
- on peut penser une chose au niveau conscient et savoir qu'elle est fausse au niveau inconscient ;
- la mesure de la pratique religieuse pratiquée par des sociologues du christianisme n'est qu'un instrument très approximatif de la solidité des croyances (enquêtes de Gabriel Le Bras, du chanoine Boulard et de leur équipe).

Les variations de la croyance

Pour l'anthropologue et pour le sociologue moderne, la question fondamentale est celle des rapports entre croyances, comportements et structures sociales. Ni l'un ni l'autre ne prennent cependant les croyances comme reflet des intérêts, fort variables, des groupes, ni comme produits déterminés par l'organisation sociale. Quelquefois, les croyances fléchissent devant les conflits d'intérêt ; d'autres fois, elles sont décisives dans une révolution religieuse ou dans une effervescence idéologique ; à d'autres moments, elles sont obligées de se confronter à des données objectives, après production de dissonance cognitive (Leo Festinger). Le mieux est de les considérer comme une rationalité subjective relative à une situation historico-culturelle particulière, le mythe étant considéré comme une histoire vraie, les contes, fables et légendes comme une histoire fausse mais instructive.

Lorsque Paul Veyne se demande avec scepticisme si les Grecs ont cru à leurs mythes, il s'interroge sur la souplesse du croire et sur l'équivocité de l'appréciation portée sur les mythes (vérité, allégorie ou sens figuré). Il y a pluralité des modes de croyance et pluralité des critères de vérité. La mythologie du socialisme est aussi irrationnelle que celle du droit naturel ou du bon sauvage.

L'enquêteur ethnologue, en regroupant l'information, a souvent le tort d'imposer à la réalité l'obligation de cohérence et de ne pas suffisamment prendre en compte l'usage purement rhétorique de la mythologie. Avant que la méthode historico-critique développée du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle ne s'impose, le croire chrétien subsume sans distinction l'attachement à une personne considérée comme Dieu, l'adhésion à une parole inspirée par Dieu et l'interprétation ecclésiale de la parole divine.

Désormais, il y a divorce entre foi chrétienne et raison historique, croyance religieuse et rationalité scientifique, ainsi que fragmentation du croire, par exemple entre croyance scientifique,

croyance politique et croyance religieuse. Même les croyances religieuses se fragmentent en ce qu'on adopte par exemple l'existence de dieu sans accepter le dogme trinitaire, l'immaculée conception ou les conséquences du soi-disant péché originel. L'agnosticisme contemporain se présente plutôt comme une pluralisation du croire, l'idéologie du peuple, de la patrie ou du progrès se substituant - dans ce que Raymond Aron appelle les « religions séculières » - aux religions de salut fondées sur la transcendance divine. Alliance de la certitude du cœur avec la satisfaction pour la raison ! Dans le syncrétisme mystico-scientifique, l'accès au transcendant, interprété comme transcendance de l'homme par lui-même, s'oriente vers le développement personnel du potentiel humain, vers la bioénergie ou la thérapie primale, par malaxage verbal de thèses philosophiques, de recherches scientifiques et de convictions mystiques, affectives et émotionnelles, assez éphémères. Le besoin de croire s'actualise aussi dans des registres multiples : satisfactions substitutives, extases et trances, sublimations esthétiques, idéalizations, ivresses sacrées, fuites ou quêtes d'expériences chamanistiques.

Limitons-nous pour l'instant aux religions. Dans toutes, les croyances ont deux objets : d'une part ce que Le Bras appelle la « démographie de l' au-delà » (esprits, génies, dieux), d'autre part les représentations de la personne et de ses pouvoirs (âme, double, ombre, esprit) qui vont être successivement examinés.

## **Le contenu transcendant des croyances religieuses**

### Les dieux et le pouvoir

La religion fait appel à des êtres immortels, invisibles à l'homme, de qui sont censés dépendre les événements et les êtres terrestres. Les monothéismes, qui conçoivent Dieu comme auteur personnel du cosmos, source de toute vie, sens ultime de l'histoire, se différencient des polythéismes projetant dans le transcendant quelque idéal, passion ou besoin de l'homme. L'on y peut à loisir emprunter ou abandonner des dieux et des rites sans quitter sa religion ni ses comportements éthiques. Pour L. Feuerbach, toute théologie est une anthropologie dissimulée (*L'essence du christianisme*, 1841) et Pascal Boyer intitule *Et l'homme créa les dieux*, un ouvrage retentissant sur l'explication de la religion (Paris, Laffont, 2001).

En Afrique, il peut exister des dieux pour chaque clan. Les divinités dont les mythes racontent les luttes et les unions sont souvent hiérarchisées et placées sous l'autorité d'un Dieu suprême, du style Zeus grec (*Nyambé* douala, *Imana* tutsi, *Wuro bobo*) ou d'un dieu qui s'est éloigné du monde (parce que, selon les Évé, *Mawu* en avait assez, lui qui logeait dans un ciel recouvrant la terre comme le couvercle d'unealebasse, d'être percuté par le pilon des femmes qui réduisaient en farine leurs céréales).

Élaborée par notre activité symbolique, la transcendance est l'image projetée de notre désir de puissance et l'aveu de notre impuissance. Le dieu, les dieux, c'est d'abord le pouvoir, valeur essentielle et attribut de la divinité, que symbolisent par exemple la foudre de Zeus, le trident de Poséidon, l'enclume et le marteau d'Héphaïstos, la faucille de Cronos, le casque et les armes d'Arès. Sans pouvoir, un dieu n'est rien. Les Africains, dont Placide Tempels dit qu'ils privilégient l'idée de force sur celle d'être, le savent. Le pouvoir, la force se justifient comme conditions nécessaires de l'être.

Même si la pensée chinoise ne se réfère pas à une puissance créatrice et ordonnatrice qui serait la providence du monde, elle suppose l'énergie créatrice et des principes régulateurs inscrits dans l'univers, ce qui appelle plus le rituel que la mythologie ; les dieux ne dirigent pas le monde qui se gouverne tout seul, mais ils sont des fonctionnaires d'une colossale administration à l'image de la bureaucratie chinoise.

Dans les monothéismes juifs, chrétiens et musulmans, qui ne sont pas nés d'une réduction du nombre des dieux mais de l'idée d'exigence jalouse d'un dieu sur son peuple ou ses fidèles, le Dieu unique est celui de la loi et de la grâce, tout-puissant et miséricordieux (même la miséricorde est affaire de pouvoir), réagissant à l'acte de piété de la personne. Les dieux rendent en fait possible le passage de la force biologique à la légitimité de l'ordre social dont l'appareil politique et ecclésial se veut garant.

## Thèmes mythiques

Le propre du pouvoir divin, c'est de faire quelque chose. Aussi voit-on les dieux à l'œuvre dans les principaux thèmes mythiques :

- L'origine des dieux. La *Théogonie* d'Hésiode (VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) raconte la généalogie des dieux et l'avènement du règne de Zeus.
- La création du monde. Selon la Bible, à partir du chaos, magma initial de génération spontanée, énergie en puissance d'une matière inerte, a lieu le mouvement originel. Les êtres et les choses jaillissent du vouloir de l'artisan divin. Mais beaucoup de religions n'ont aucun mythe de Genèse généralisée du monde.
- L'engendrement de l'espace et du temps : dieux gardiens des eaux (Nymphes grecques), des bois (Alcéïdes), des montagnes (Oréades), grands luminaires réglant les calendriers (soleil, lune, étoiles).
- L'apparition des hommes et des femmes sur terre : soit comme Adam et Eve par création avec de la boue renvoyant à l'expérience de la naissance comme sortie d'un cloaque, soit émergeant d'un trou dans le sol, d'une termitière, d'un marécage de la forêt, ou descendant du ciel par une corde...
- L'origine de la mort, venue dans le monde comme punition d'une faute, ou bien plus souvent en Afrique comme résultat d'une compétition dans la transmission d'un message : le Mawu évé donne au chien fidèle le message de vie éternelle, à la chèvre celui de mort. Le chien s'arrête pour manger un os ; la chèvre arrive la première : les hommes mourront. Comme vengeance, les hommes mangeront la chèvre aux funérailles.
- La création de la cité ou de l'ethnie. Entre histoire sacrée et légende nationale se situent bien des récits fondateurs. Virgile met en scène les exploits du héros Énée ; Alfred Adler expose la geste de Demba, l'ancêtre du royaume Moundang au Tchad.
- La place attribuée à l'homme : héros civilisateur ou démiurge tel le Nyikang des Shilluk du Haut-Nil, idéologie trifonctionnelle de Dumézil, archétypes de force (Hercule), de courage (Prométhée), de célérité (vainqueurs des Jeux olympiques et néméens chantés par Pindare, 518-438 avant J.-C.), de beauté, de piété, de loyauté, modèles de spiritualité,

tels le Mahatma Gandhi ou le pasteur Martin Luther King qui sont encore l'objet de glorification d'une idéologie de la non-violence des Hindous ou des Noirs protestant contre leur sort.

- Les maudits : les Atrides, Tantale, Sisyphe, Médée, Faust...
- L'au-delà et la géographie des enfers : traversée d'un fleuve par le nocher grec Charon ; en Egypte, enfants du Ciel et de la Terre, Osiris souverain de l'au-delà ayant pour sœur la solaire et magicienne Isis et pour frère Seth qui incarne les forces du mal.

## Cosmogonies et types divins

De ces multiples cosmogonies qui rendent le monde pensable en faisant sortir les êtres et les événements de l'indistinction primitive, en les classant et les ordonnant, nous n'évoquerons sommairement que quelques exemples.

La cosmogonie égyptienne, bien avant les systématisations des pré-socratiques, fait intervenir quatre éléments principaux : l'eau-océan puis divinité Tefnout, le feu représenté par le soleil Atoum, l'air figuré par le ciel Nout, et la terre Geb, sœur de Nout, nés des amours de l'air et de l'humidité, Chou et Tefnout. Le panthéon composite, dont le culte officiel est célébré par le Pharaon, comporte des figures mixtes empruntées au règne animal : divinités à tête de chatte ou de chacal, de vautour ou de cobra, de vache ou de bélier.

Chez les Aztèques du Mexique, dominés selon Jacques Soustelle par la hantise de la prédestination, la notion de la fragilité humaine, le devoir cosmique de lutte contre les forces du mystère et du néant, on sait l'importance des astres et du calendrier. Uitzilopochtli, dieu de la guerre et du soleil de midi, voisine avec le dieu des agriculteurs et de l'eau fécondante Tlaloc. Tezcatlipoca, dieu sorcier de la Grande Ourse, lutte victorieusement contre Quetzalcoatl, le serpent à plumes, dieu vénusien des arts et de la sagesse.

Pour l'Inde aux dieux innombrables ne démentant qu'en apparence l'unité de l'éternelle substance divine, on dessinera seulement la figure de Shiva. Ce dieu du « Grand Temps » domine les mondes et intervient dans leur développement. Représenté avec un troisième œil et une abondante chevelure ornementée ou en chignon, il a divers avatars et dénominations tels Shankara le bienveillant, Mahayogin l'ascète au pouvoir de concentration spirituelle, Satguru le gourou attentif et secourable, Bhairava le terrible, présent dans les spectres et les cimetières, Nataraja le roi de la danse figuré au milieu d'un cercle frangé de flammes. Dans le shivaïsme médiéval du Cachemire, il est la seule réalité absolue, l'âme individuelle retourne vers lui en se reconnaissant identique à Shiva, le soi éternel et l'énergie (*shakti*) déployée dans le monde. Dans les temples, on vénère le symbole du *linga*, axe et pilier du monde, et dans un sens secondaire : phallus, le phallus chaste d'un ascète dont la semence régénère seulement le pouvoir spirituel.

Chez les Indiens d'Amérique, le *trickster*, dieu fripon et voleur, est appelé « décepteur » par Lévi-Strauss. Au Pérou, Ecaco apparaît comme menteur et friand de commérages. Représenté comme bossu, couvert de produits agricoles et de monnaies, il incarne l'idée andine de fortune et de bonne aventure. Chez les Sioux du sud Kakota, Iktomi, rejeton bizarre du Rocher-Inyan masculin et de l'Oiseau-Tonnerre Wakinyan non sexué, revêt des formes variables de jeune homme misanthrope ou de Coyote. Adroit mais cruel, il aime ridiculiser ses victimes, bien que ses machinations se retournent souvent contre lui. Il épouse le vent, séduit le soleil en l'absence de son épouse, la lune,

en menstrues, mais erre désormais comme un mauvais esprit *wakan*. Les enfants amérindiens le considèrent comme un croque-mitaine, mais aussi comme guérisseur grâce à des pierres et à l'armoise. Le « fripon divin », étudié par Paul Radin, montre combien l'équilibre du monde est ambigu en ce qu'il comporte de l'extravagance, du ridicule et même du cannibalisme.

## Les conceptions de l'homme

### La personne

Comme toute cosmologie porte en elle une anthropologie, toute anthropologie religieuse réfère à l'*anthropos* dans son identité propre et dans ses interrelations. Si les dieux sont issus de l'imaginaire humain, l'homme lui-même imagine son moi comme composé d'éléments matériels (os, chair, sang, sperme), mais aussi d'éléments immatériels périssables ou impérissables. Il se conçoit comme plus ou moins libre, plus ou moins inachevé, susceptible de se « déforcer » ou de se renforcer. La maladie et l'infortune l'interrogent sur la maîtrise qu'il a de sa destinée en relation avec les puissances invisibles.

Rarement la personne est vue comme *per-sona* au sens de masque tel que Mauss en évoque l'étymologie, mais plutôt comme pôle d'un système de relations. Lévy-Bruhl, expliquant la loi de participation, montre les adhérences de l'individu, jamais conçu comme isolé, avec son groupe social, son environnement naturel, ses doubles, les puissances invisibles. Meyer Fortes, à propos des Tallensi du Ghana, souligne combien le statut de personne ne s'acquiert que par degrés successifs (sevrage, naissance d'un cadet, mariage, charge de famille) et par actions rituelles (niveaux d'initiation). Edmond Ortigues, étudiant les Bambara du Mali, voit la place de l'individu déterminée par des réseaux de parenté, car le *ni* d'un individu, c'est-à-dire son principe vital associé au souffle, est le *dya* ou l'âme-ombre d'un parent mort, ce *dya* étant de sexe opposé au sexe de l'individu qui le réincarne d'une certaine manière.

Une boutade mélanésienne adressée à Leenhardt est révélatrice : « nous savions déjà l'existence de l'esprit, mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps ». L'auteur de *Do Kamo* lie cosmomorphisme, anthropomorphisme et croyance à l'invisible, en ce que la personne canaque saisit son propre être comme une série de faits naturels identiques aux rythmes et substances organiques. Un cadavre (*bao*) fait partie de la terre. Grottes, montagnes, arbres, animaux vivent et forment le moule dans lequel se coule la vie du personnage. Le protestantisme a modifié les conceptions canaques en individualisant davantage les êtres par rapport à la nature, ce qui a entraîné par contrecoup un développement du culte des ancêtres, identifiés comme protecteurs mythiques. En Nouvelle-Calédonie, l'ancêtre a une composante masculine, tandis que le totem (que l'on ne considère pas comme un dieu) est fortement géniteur et féminin.

Pour montrer combien la notion de personne s'enracine dans le mythe, j'utiliserai mes propres recherches. Chez les Évé du Togo, qui appellent *luvo* l'âme subsistant après la mort, et *gbogbo* le souffle de vie, l'individu préexistant à l'état d'esprit avant de s'incarner s'entend avec son créateur suprême *Mawu-Sè*, pour choisir son destin. Le choix est censé s'opérer dans le champ, *bomé*, lieu de l'existence prénatale, sorte de réservoir de vies stagnantes et infertiles où la mère primordiale,

*Bomemo*, coupe avec les ancêtres l'argile pour fabriquer les nouveau-nés et les envoyer dans le corps d'une femme. Les mythes d'origine de l'individu font intervenir les notions de choix initial de son destin (*gbetsi*), de reproduction d'un type caractériel (*kpoli*) et de réincarnation d'un ancêtre (*dzoto*).

L'essentiel du corps axé sur la colonne vertébrale comporte deux organes gémellaires, les reins, comme un couple de haricots enfouis dans la terre. Jaillie de ces reins, la pensée monte dans le réservoir qu'est la tête, centre de commandement sur la sphère du visible. Entre les deux pôles, le cœur, qui bat comme le grand tam-tam de la danse, est le siège de l'activité et du courage. Le crâne couvert est symbole de dignité, rasé il signifie humilité et repentance. « Les oreilles, elles, sont deux mais n'entendent qu'une chose à la fois. » La bouche doit être rincée pour expulser les paroles de la querelle, mais qu'un père crache sur son enfant ou un prêtre sur son fidèle est signe de bénédiction. Le sperme, c'est l'eau du fils (*vitsi*) ; la colère, le feu des entrailles (*domedzui*) ; l'amabilité, la fraîcheur des entrailles (*domefafa*).

## Âmes et esprits

Chez Platon et Aristote, l'âme est le principe du mouvement, mais corps et âme ne sont distingués que par abstraction, alors que les post-cartésiens (Malebranche, Spinoza, Leibniz) s'interrogent sur l'union des contraires, des contraires qu'ils ont eux-mêmes définis comme tels.

Tandis que dans le contexte monothéiste, l'âme unique est pensée et survalorisée par rapport au corps humain, dans la plupart des sociétés traditionnelles on reconnaît non seulement dans l'homme, mais dans des êtres biologiques l'existence d'une puissance immanente, d'un principe vital, d'un dynamisme individualisé. Ce qui est vivant est supposé receler une ou plusieurs âmes et il existe en outre des esprits considérés comme puissants mais sans réalité matérielle. Force, âme et vie deviennent des catégories interchangeable, même si les conceptions n'en sont ni totalement homogènes ni toujours précises. Mais la notion de survie après la mort de quelque élément spirituel de la personne est quasi générale.

Dans la plupart des sociétés étudiées par les anthropologues, on croit à l'existence de plusieurs âmes pour un même individu, identifiées à travers des supports et des manifestations, dont la puissance peut varier d'individu à individu et chez un même individu au cours de son existence. Chez les Fang du Gabon, il y aurait, selon le Père Trilles, sept types d'âmes figurés par des supports fonctionnels (cerveau, cœur), des images (ombre, revenant), des symboles (nom, signe caractériel) ou bien comme principe d'activité. Chez les Chinois, Henri Maspero dit animatrices des corps singuliers trois âmes supérieures *hun* et sept inférieures *po*. Les traitant en groupe, Marcel Granet dit : « Le *Houen* et le *Po* ne sont pas deux âmes, l'une matérielle, l'autre spirituelle, il faut voir en eux les rubriques de deux lots de principes de vie qui ressortissent les uns au sang et à toutes les humeurs du corps, les autres au souffle et à toutes les exhalaisons de l'organisme. Les uns sont *yang*, car le père fournit le souffle et le nom, les autres *yin*, car la mère fournit le sang et la nourriture » (*La Pensée chinoise*, p. 401).

À l'idée de variété des âmes, s'ajoutent celle d'origine selon les mythes et celle de destin *post mortem*. Des Indiens du Brésil conçoivent la mort comme l'abandon du corps par trois âmes : l'âme bénéfique, l'âme dangereuse et l'esprit protecteur. Beaucoup de peuples pensent qu'une « âme extérieure » de l'individu peut quitter le corps pendant le rêve, accomplir au loin des actes de sorcellerie. Un peu partout, le voyage des âmes après la mort suppose une purification graduelle par

une série d'épreuves (passage d'un fleuve, montée au ciel par une corde chez les Wiradjuri d'Australie) pour aboutir au pays des esprits : espace céleste ou lieu souterrain, clairière ou désert. Ces croyances et mythes se traduisent parfois dans des pratiques rituelles variées.

## Mythe et rite

On peut concevoir les rites comme représentation scénique de paradigmes contenus dans les mythes (Eliade) ou bien les mythes comme justifications imagées de rituels préexistants. En fait, les relations entre mythes et rites demeurent complexes et variés. À propos des initiations dans le monde grec archaïque, les historiens des religions ont montré que les mythes commentaient *a posteriori* et justifiaient les pratiques. Ailleurs, le mythe se présente comme discours convaincant et exemplaire et il continue d'être transmis à travers les générations, soit sans rite correspondant ou alors même que le rite se modifie ou change de sens.

Selon Lévi-Strauss, rites et mythes ne doivent plus être expliqués les uns par les autres, mais il faut rechercher les éléments de structure synchronique et diachronique qui peuvent être mis en relation, même s'il n'y a pas d'homologie systématique entre mythe et rite.

S'il n'est pas faux de reconnaître que souvent le mythe religieux authentifie le rite et le légitime en lui fournissant des signifiés, que souvent le rite actualise le mythe en le répétant, en rejouant l'origine au niveau moteur et affectif, il n'est pas judicieux d'énoncer une constante dépendance du rite par rapport au mythe. Très rarement, mythe et rite se correspondent séquence par séquence. L'un peut en dire plus, l'autre moins. Le même mythe se célèbre par des rites divers et des rites identiques se réfèrent à des mythes dissemblables. Des mythes n'ont pas de rites qui leur correspondent (Narcisse, Léda et le cygne). Le sens d'un mythe ne légitime pas nécessairement un accomplissement rituel. Des rites survivent comme nécroses comportementales lorsque se sont évanouies les croyances fondatrices. On emprunte à des sociétés voisines des bribes de mythes ou de rites, en en modifiant les significations. Et très souvent le référent du rite n'est pas de l'ordre du logos archétypal, du récit d'actes initiaux, mais bien de la valorisation collective, de l'idéologie, de l'espoir d'une satisfaction symbolique ou d'une efficacité sociale ou individuelle.

# Troisième Partie

## La pratique de rites

# Chapitre 6

## Le rite en théorie

Le rite, étudié autrefois dans un cadre religieux, est devenu au XIX<sup>e</sup> siècle pour les ethnologues un répondant du mythe à propos des sociétés dites primitives, jusqu'à ce qu'on le considère, dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, comme un analyseur du contemporain, notamment par une théorisation des liturgies politiques et des rites profanes. Selon une tradition matérialiste, on peut juger le rite irrationnel, forme d'incantation creuse et futile et certaines personnes se disent allergiques au ritualisme (dont l'essentiel est l'observance formaliste des règles).

Si dans les sociétés façonnées par la modernité, la pratique des rites religieux traditionnels tend à s'affaiblir, il s'opère en même temps un déplacement de la ritualisation vers d'autres spiritualités, et l'on ne saurait conclure à une éclipse des rites ou à la désuétude du geste au profit de l'idéologie et de la pensée seule. L'homme n'est point désincarné et bien des mouvements religieux ou anciens ou nouveaux se développent dans le monde à cause même de leur charge rituelle. Et combien cherchent à combattre le désenchantement du monde par des ritualisations délibérées, soit d'ordre thérapeutique, soit de l'ordre du spectacle, soit du domaine de la politique ! La perspective selon laquelle la ritualité séculière serait un mécanisme de compensation à la perte du religieux n'aurait de pertinence que si des rites profanes n'avaient existé de tout temps et si l'éthologie animale et humaine ne révélait que la ritualité est une attitude appartenant à ce qu'il y a de plus archaïque et de plus courant dans les comportements entre êtres vivants, même si les points d'application en diffèrent selon les sociétés animales et les cultures humaines.

### **Définition et classifications**

Étymologiquement selon Benveniste, les mots rite et ordre ont la même racine indo-européenne védique : *rta*, *arta*, qui renvoie à l'ordre du cosmos, à l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes, et à l'ordre des hommes entre eux. Le mot latin *ritus* désigne ce qui est ordonné, ce qu'il faut faire. Il rejoint le mot cérémonie, issu du sanskrit : *kar* = faire, *môn* = la chose, la chose faite, la chose sacrée. Mais dans son usage actuel, la cérémonie signifie éclat, splendeur et pompe : mariage à l'hôtel de ville, ouverture théâtrale des jeux olympiques, séance solennelle d'un tribunal. Une oraison intérieure par contre relève seulement du rite.

En somme, le rite se définit comme un ensemble d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, ou gestuel, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante de puissances supérieures avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet espéré. Certaines pratiques mystiques donnent l'impression de l'immédiateté d'un rapport entre les forces surnaturelles et les hommes, par exemple les oracles, les possessions. Des rites profanes ou politiques s'ordonnent à quelques valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique. Par extension au monde animal, le terme désigne toute conduite stéréotypée, répétitive et compulsive (rites de séduction, de

soumission, de marquage d'un territoire).

Les typologies sont fréquemment établies de manière dichotomique : rite solennel ou domestique, religieux ou magique, manuel ou verbal, occasionnel ou périodique. Mauss distingue les rites positifs d'action participante, tels que prière, offrande, sacrifice, et les rites négatifs, tels que les tabous sexuels et alimentaires, le jeûne ou l'ascèse, qui prohibent le contact avec un pouvoir dangereux. Durkheim y ajoute les rites piaculaires d'expiation et de purification qui visent à se libérer d'une impureté contagieuse ou à la conjurer, les rites apotropaïques étant des pratiques de protection contre les mauvais esprits.

Gluckman différencie les rites d'inversion (inceste royal, transgression temporairement permise des normes) et les rites de conversion pour transcender le désordre ou vouer un fidèle aux puissances sacrées. Turner oppose les rites d'affliction lors de la survenance d'un malheur (sécheresse, guerre, maladie, stérilité) aux rites *life-crisis* qui marquent les étapes de la vie (naissance, initiation, mariage, mort, commémoration). Des rites de forme relativement semblable peuvent viser différentes finalités : demande de pluie ou de fécondité, interrogation du transcendant dans la divination, action de grâces après une naissance ou une victoire, « désécration » pour rendre un objet de culte à un usage profane, vengeance, propitiation, régénération, etc.

Mais il convient de tempérer la rigueur des distinctions typologiques :

- la plupart des rites globaux et même élémentaires entrent souvent dans plusieurs catégories. Combien de rites sont à la fois manuels, verbaux, gestuels et posturaux ! On procède à une libation comme action de grâces, demande de protection des ancêtres, et divination selon la configuration du liquide jeté à terre ;
- pas plus qu'il n'est toujours possible de cerner les frontières du sacré et du profane, il n'est aisé de spécifier si tel rite est religieux ou séculier. L'investiture royale des Capétiens (rite primordialement politique) comporte un défilé-parade (rite séculier), un sacre par une puissance ecclésiastique (action religieuse) avec acclamation des Grands du royaume (action civile), qui donne en plus le pouvoir (magique) de guérir les écrouelles.
- même si, dans un rite, on peut noter plusieurs séquences différentes : séparation, marginalité, agrégation, comme le fait Van Gennep pour les rites de passage, on remarquera qu'il y a souvent mélange et chevauchement. La séparation d'un groupe est agrégation dans un autre, la lustration de sortie du monde profane est introduction dans le sacré, dans la phase de marge s'observent encore des séparations par rapport aux objets usuels et au langage commun...
- chaque culture, selon ses traditions et mythes, sélectionne tel type de rite plutôt que d'autres. Beaucoup de religions ne pratiquent pas le sacrifice. Le rituel *jiao* de renouveau chez les taoïstes commence, là où le maître enseigne, par une purification de l'espace comportant incantations canoniques, danses, brûle-encens, vingt-quatre coups de tambour, *mudrâ* (position des mains), vénération des dix directions.
- des finalités semblables peuvent être réalisées par des formes différentes de rites. Pour expulser le génie qui tourmente le malade, des Méso-américains procèdent à des saignées rituelles. Au Mali, les Bambara lavent à grande eau le patient des *jiné-don*.

## Interprétations

Que les rites magiques soient fondés sur les lois de similitude et de contagion comme le soutient J. Frazer, ou sur la loi de participation propre à la mentalité primitive comme l'estime L. Lévy-Bruhl ; que les rites religieux soient des règles de conduite prescrivant comment se comporter à l'égard d'un sacré qui serait l'hypostase de la force collective du corps social comme le pense É. Durkheim ; que les rituels trobriandais décrits par B. Malinowski fassent appel à des émotions fortes et manifestent des désirs puissants et irréalisables ; que le rôle rituel comporte le port d'un masque dans une mise en scène qui évite aux partenaires de perdre la face, selon E. Goffman ; ou bien que l'on considère avec V. Turner le rite comme drame expressif de dénouement d'une crise et mécanisme de réponse aux changements et conflits, voilà autant de points de vue particuliers moins généralisables que l'idée selon laquelle tout rite suppose une altérité avec laquelle a lieu un échange de messages codifiés, comme le souligne E. Leach. Même si A. Van Gennep a découpé trois grands moments dans les rites de passage et notamment l'initiation, on ne peut appliquer avec rigueur cette séquence à tous les passages ritualisés.

Sur le fondement originel du rite, nul ne saurait non plus se prononcer avec assurance. Selon Frazer, les rites religieux dérivent de rites magiques. Les éthologues jugent le ritualisme inscrit au tréfonds de l'animalité. Pour René Girard, la violence est fondatrice ; détournée par le mécanisme du bouc émissaire, elle serait sublimée et transcendée dans le sacrifice. Comme les universitaires de son époque, Freud estime que le sacrifice est le modèle initial du rite, et Robertson Smith juge qu'il y a filiation de la mort de l'animal totémique jusqu'à l'eucharistie. Quant aux psychanalystes, ils expliquent le rite comme mécanisme de sublimation à base de libido et comme proche de la névrose obsessionnelle. S'il est faux de dire que tout rite fait revivre le temps de la genèse, il est vrai par contre, comme le signale Lévi-Strauss à la fin de *L'homme nu*, que le rite piège et capture la pensée, incite à la croyance plus qu'à l'analyse du sens.

### **Structure, fonction, dynamique**

Dans un but heuristique, on analysera le rite :

- 1 comme séquence temporelle d'actions, le rite global comprenant des rites élémentaires et ceux-ci des ritèmes ;
- 2 comme ensemble de rôles asymétriques selon la position des acteurs et les formes de théâtralisation du drame institué ;
- 3 comme structure téléologique de valeurs primordiales partagées par un groupe, ayant une triple charge cognitive, affective et active ;
- 4 comme moyens symboliques et réels ordonnés aux fins à réaliser : temps défini et périodique, lieu sanctuarisé, objets significatifs (pain azyme, drapeau, masque, parure), attitudes gestuelles (agenouillement, garde-à-vous), qui sont des métaphores catalysant l'imagination et ayant une visée intégrative ;
- 5 comme des systèmes de communication et de signalisation à partir de codes culturellement définis entre les hommes ainsi qu'entre les hommes et les esprits.

Si le rite a pour fonction de renouveler et de revivifier des croyances, façonnant ainsi la personnalité, il agit aussi sur l'intégration de l'individu dans le groupe, comme Durkheim le montre à propos du *corrobori* australien. Il remémore et légitime les traditions tout en renforçant les ordres religieux ou culturels (l'identité notamment). Il joue un rôle sécurisant, bien que l'appareillage

excessif et ésotérique de prescriptions et d'interdits puisse créer de l'anxiété. À la fois émouvant, mobilisateur, sérieux, éventuellement ludique, il porte en lui un dynamisme en ce qu'il catalyse les énergies vers des actions à réaliser pour un mieux-être individuel et social.

Bien qu'apparemment répétitifs, les rites naissent, se développent, meurent ou se réaniment au cours de l'histoire. Combien demeurent changeants, variables selon les groupes et moins codifiés qu'on ne le pense ! Le mariage n'est devenu sacrement qu'au XII<sup>e</sup> siècle. Par abandon ou indifférence, certains rites déclinent progressivement par désamour ou carence du croire, comme la confession dans le catholicisme. Et combien de pseudo traditions festives sont inventées parce qu'un créateur médiatique le suggère, ou pour développer le tourisme !

### **Rites religieux, politiques et profanes**

Toute religion comporte, outre des croyances, des pratiques de culte régulées et administrées par un corps sacerdotal ou par des personnes reconnues compétentes : prophète, guérisseur, devin, chaman. Entre le sacrifice d'un poulet au vaudou, le moulin à prière bouddhiste, les formes de purification du brahmane, les référents sacrés demeurent aussi variés que les habitudes culturelles et que les modes de fonctionnement de la ritualité. Cependant il y a toujours attente d'une efficacité du rapport entretenu avec une puissance spirituelle distributrice d'énergie. Souvent inséré dans un cycle liturgique et plus généralement dans un culte homogène, par exemple catholique ou protestant, le rite est pris désormais comme équivalent du rituel, bien que, lors de la parution du *Rituel romain*, en 1614 sous le pape Paul V, le mot « rituel » ait désigné seulement le livre liturgique contenant l'ordre et la forme des cérémonies catholiques avec les prières qui doivent les accompagner.

Pourquoi le politique tend-il à se sacraliser ? Parce que le rite représente l'attitude fondamentale par laquelle quelqu'un se reconnaît inférieur face à la manifestation d'une puissance, et parce que, du côté de la puissance qui se manifeste, le rite est le moyen théâtral d'accréditer une supériorité et donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de domination, de richesse, de pouvoir, ce qui permet de contraindre sans violence réelle en créant l'aspiration à un état supérieur. Pour afficher une identité, mobiliser une collectivité, développer un loyalisme, il n'est point de régime qui ne cherche à se célébrer : petit coucher du Roi-Soleil, réception d'un ambassadeur, parade militaire du 14 juillet... Des célébrations civiques de l'ordre instauré empruntent même des schèmes de type religieux. L'investiture royale des Capétiens (rite primordialement politique) comporte un défilé-parade (rite séculier), un sacre par une puissance ecclésiastique (action religieuse) avec acclamation des grands du royaume (action civile), qui donne en surplus le pouvoir (magique) de guérir les écrouelles.

Notre vie quotidienne se ponctue elle-même de micro-rituels avec quelques éclats de fête. Sans projet autre que son propre accomplissement, sans rattachement qu'à des valeurs socialement importantes, le rite profane, lié à une tradition familiale, régionale, à un métier ou à la mode, trouve sa logique dans sa réalisation et se légitime par l'enchantement que produit son rythme, sa symbolique et son effectuation dans un cadre social qui en a élaboré les séquences, les codes et les obligations (jeux olympiques, concert rock, chasse à courre). L'attribution cérémonielle d'une médaille du travail génère l'émotion, suscite un champ d'attraction et stimule l'activité. Dans les

bahutages de l'École militaire de Coëtquidan, la perturbation des positions agit en définitive au bénéfice de l'ordre structurel restauré et comme purifié après le temps de l'inversion. Même si les limites sont difficiles à déterminer entre l'usage ici et le rite ailleurs, on évitera de traiter les habitudes culturelles et les routines techniques comme des rites dans la mesure où elles ne répondent pas à tous les critères de définition.

# Chapitre 7

## Purification et propitiation

À titre d'hypothèse, on peut penser que s'il n'y avait pas de problème du mal, il n'y aurait pas de religion, et que le tabou de l'impureté entre comme stratégie dans un système de pouvoir religieux. Tout un faisceau de remarques nous incite à poser parmi les actes les plus importants des rites ceux d'expiation et de purification.

### **Rites d'expulsion de la souillure**

Où est le mal ?

On a dit combien Frazer, Durkheim, Freud, Webster, ont mis l'accent sur les tabous et l'impureté qui résulte de leur transgression. La moitié de la *Sociologie du rite* de Cazeneuve porte sur le pur et l'impur. Mary Douglas consacre un ouvrage capital à *La Souillure* et aux diverses pollutions, même dans la vie profane. Des philosophes chrétiens ont pour œuvre majeure un Essai sur le *mal* (Nabert) ou *Finitude et culpabilité* (Ricœur). Louis Dumont développe l'idéologie de la pureté comme fondement de la religion hindoue. Au début de la messe, le chrétien confesse ses fautes (*Confiteor*) ; le musulman procède, avant d'entrer à la Mosquée à des rites de purification. En Inde, la bouse de vache est purificatrice. Point de religion qui, liée à une morale, ne définisse les fautes ou les péchés et ne propose des moyens rituels de les effacer, de les évacuer, de s'en protéger.

Certes, on se référera à la distinction estimée universelle entre bien à pratiquer, mal à proscrire, mais chaque religion - en tant que système de pouvoir, impliquant déférence et soumission - définit ce qu'elle juge bien et mal. Il est interdit de tuer, sauf les ennemis à la guerre. Il est interdit de convoiter la femme du voisin, mais les Nuer et bien d'autres ne prennent pas l'adultère au tragique. Il est interdit de mentir, mais vaut-il mieux exprimer une vérité blessante ou qui envenimerait des relations sociales ? Que le gourmand dise : il n'y a pas de mal à se faire du bien, et le luxurieux pensera qu'il n'y en a pas non plus à en faire aussi aux autres ! Le divorce est autorisé par le judaïsme et condamné par le catholicisme. Le brahmane, hors du pur végétarisme, se sentira pollué. Le grand rabbinat nous dira si c'est bien ou mal pour la cuisine *casher* d'employer des garçons de cuisine arabes. La femme sans voile, c'est Iblis (Satan) pour l'ayatollah ! Comme l'hindouisme, chaque religion pense cependant qu'existent des degrés de pureté. À Dieu de juger...

Où est la souillure et qui la définit ? Dieu, dit-on, mais avec bien des porte-voix qui savent, eux, différencier le vénial du mortel. Les exemples précédents nous montrent que le problème de la pureté concerne tous les registres du quotidien : l'alimentation, le corps et ses sécrétions (impureté des menstrues), la sexualité (comme si elle n'était pas plus passionnante que dégoûtante), les circonstances exceptionnelles de la vie (accouchement, cadavre taboué), la nature (animaux ou plantes permis ou interdits), les éléments (eau lustrale/eau diluvienne, feu nettoyeur/feu dévastateur, terre féconde/terrestérile, air pur/gaz fétide), la couleur ou la température. « Mon Dieu, pourquoi tous ces interdits ? », titre le n° 11 de la revue *Panoramiques*.

Et pourtant les interdits rituels sont bien un problème central de l'histoire des religions. Au début : l'arbre et la pomme de discorde, ou le défi orgueilleux de l'homme bravant l'interdit divin. L'interdit importe moins en tant que tel que la souillure issue de la transgression. Allégrement on jette dans le même sac : le mal, le péché, la faute, la honte, le dégoûtant, l'ignoble, le méprisable. Tout se passe comme si toute religion ne pouvait se passer de créer de la culpabilité et d'inspirer de la crainte. Pour le chrétien, le péché, souillure de l'âme, est menace de damnation ; pour le Nuer, la maladie ne signifie ni impureté, ni microbe, mais peut-être seulement attaque d'un esprit vengeur.

Des conceptions de la souillure et du mal dépendent les conduites d'évitement rituel comme celles d'évitement des maladies contagieuses. Pasteur a dit, comme Moïse, l'utilité des ablutions avant de manger, et l'Islam demande de manger avec la main droite, tandis que la gauche sert à se laver après défécation.

Toute violation de tabou est considérée comme génératrice de malheur. Ainsi les Tonga de Polynésie pensent que la transgression d'un tabou de propriété provoque l'enflure du foie ou d'un viscère ; les Tlingit de Colombie britannique attribuent le mauvais temps, l'échec à la guerre, l'insuccès à la chasse, à la dérogation aux usages reçus ; des Bantu d'Afrique centrale jugent la sécheresse provoquée par le fait qu'une femme a dissimulé un avortement. Une transgression individuelle, relevant de l'impureté plutôt que du péché au sens chrétien, menace le groupe dans son ensemble, au point que des sanctions civiles s'ajoutent parfois à d'éventuelles sanctions surnaturelles. Enfreindre un tabou clanique peut être dangereux sans qu'on considère le fait comme répréhensible s'il a été commis involontairement. Dans beaucoup de sociétés traditionnelles, on admet qu'une victime innocente puisse faire les frais d'une offense commise par d'autres. Généralement, la souillure est plus facile à effacer qu'une faute morale. Quant à l'offense sociale, elle s'efface par quelque rite de réconciliation, tout comme s'enterrent symboliquement et rituellement des attentes de malheur provoquant l'anxiété. Toute religion prévoit d'ailleurs des rites d'annulation des éventuels mauvais coups du sort.

## L'accès à la pureté

Lorsqu'un risque pèse sur la communauté, les rites négatifs se multiplient, tel l'impératif de chasteté avant une guerre, qu'on ne saurait interpréter comme la nécessité d'une pleine possession des forces physiques dans la mesure où une obligation temporaire de jeûne peut l'accompagner. À Hawaï, la maladie grave d'un chef paralyse l'activité du pays : on doit enfermer les animaux domestiques pour que leurs cris ne soient pas entendus, ne pas lancer de canot à la mer, ne pas allumer de feu, ne pas quitter la maison sauf pour des cérémonies religieuses...

On s'aperçoit que ce qu'on appelle les rites négatifs se confondent souvent avec deux autres types de rites : les rites piaculaires et les rites de purification, et qu'on les retrouve aussi dans tous les rites de passage dont nous aurons à reparler.

Durkheim, qui se réfère au terme latin *piaculum* éveillant l'idée d'expiation, souligne que, dans le malheur ou le mauvais augure suscitant l'angoisse, des rites piaculaires se célèbrent dans l'inquiétude et la tristesse. Il développe magistralement l'exemple du deuil chez les Warramunga d'Australie, celui du vol par un ennemi d'un palladium religieux collectif (le *churinga* chez les Arunta), celui des disettes chez les Urabanna.

Des rites de purification, on ne saurait donner qu'un aperçu sommaire tant ils varient selon les circonstances, les personnes, les cultures ou les symboles. La purification s'opère la plupart du temps par l'eau lustrale, le souffle, le balayage aérien du corps en Afrique, la fumée de plantes chez les Aborigènes australiens, la fumée d'encens en Asie, la vapeur d'eau chaude chez les Indiens de l'Amérique froide, l'extrait de yucca et la fustigation chez les Indiens *zuñi* du Nouveau-Mexique. Le sang n'a d'effet purificateur et régénérateur que répandu volontairement alors qu'il est impur dans les menstruations, avortements ou blessures au cours d'un combat.

L'aveu et la confession, en tant que paroles sorties du corps, symbolisent l'acte d'évacuation d'un mal interne. L'évacuation d'une impureté collective ou d'une maladie s'opère par transfert sur des plantes en Nouvelle-Zélande, sur un animal que l'on expulse dans les rites du bouc émissaire, par bannissement définitif ou provisoire, par mise à mort d'une personne marginale qui semble incarner le désordre. Mis en quarantaine temporairement sont les deuilés, les guerriers au retour d'un combat, les chasseurs ayant tué un gros gibier. Avant d'être adulé dans une cérémonie finale, le guerrier *orakaiva* de Nouvelle-Guinée doit échanger la massue qui a tué un ennemi avec celle d'un autre combattant sous peine d'enflure et de déformation de son bras. Le guerrier *marquisien* doit pendant dix jours éviter tout contact avec le feu et pratiquer l'abstinence sexuelle après meurtre d'un adversaire.

En Afrique, il est fréquent qu'une femme soit interdite de cuisine ou claustrée durant ses menstruations, ce qui évidemment marque une infériorisation par rapport à l'homme, tout autant qu'une crainte de contagion du mauvais sang. Les interdits de contact touchent tout particulièrement les chefs et les morts, mais varient selon les sociétés : le chef *akan* en Côte-d'Ivoire subit après sa mort une toilette et une exposition publique. Mais aux îles Fidji, le coiffeur du chef, auquel il est fait défense d'utiliser ses mains pour se nourrir doit recourir à des aides. La plupart de ces rites d'expulsion ou d'évitement de l'impureté acquièrent davantage de sens au regard de l'opération ultérieure de sacralisation qu'ils rendent possible, notamment par la prière, l'offrande et le sacrifice.

## La prière

### Diverses formes

Dénominateur commun de la prière dans toutes les religions (*prex* en latin signifie demande), l'imploration est l'aspect prédominant des rapports entre d'une part les humains cherchant à satisfaire leurs intérêts vitaux et leurs besoins d'abord concrets, d'autre part les dieux, génies, ancêtres implorés. La communication entre puissances asymétriques est estimée plus efficace par le fidèle lorsqu'elle s'opère par l'intermédiaire d'un prêtre ou d'un devin connaissant les formules consacrées. La parole intérieure de type chrétien et la méditation transcendantale bouddhique n'ont rien d'un modèle idéal. Danses, offrandes, prosternations, tête baissée, mains levées, pagne blanc, chapelet, moulin à prière, forment une unité d'oraison de telle sorte que la prière orale ne saurait être traitée isolément. Disent la même chose que la parole dans telle religion africaine : la possession, la libation d'alcool sur la terre des ancêtres, la coulée de sang frais sur le terre du vodu.

La prière que l'on analyse isolément s'inscrit en fait dans un office dont voici par exemple la

séquence pour ce qui concerne deux cultes d'Héviesso auxquels nous avons assisté chez les Évé du Togo :

- annonce publique de l'intention à laquelle la prière et le sacrifice sont faits, puis réveil du vodu par des sonnailles, tout en projetant sur son « nid » en fines gouttelettes de l'alcool que le prêtre avait pris dans sa bouche ;
- série d'incantations pour chasser les mauvais esprits trouble-fête qui pourraient gêner la performance du rite sacré ;
- présentation des personnes en faveur de qui le rite va être accompli et annonce de leurs bonnes dispositions ;
- invocations répétées du dieu, puis des grands devins (*boko*) et prêtres (*huno*) de la région, morts ou vivants ;
- long exposé des demandes accompagnées de souhait qu'aucun malheur ne survienne et que les prières soient exaucées ;
- présentation au vodu de la victime et libations suivies d'une courte prière pour recevoir les bienfaits du vodu ;
- bénédiction des sollicitateurs et malédiction sur leurs ennemis ;
- immolation de la victime (poulet, mouton...).

La prière accompagnant tout rite collectif important et quelques moments particuliers de la vie familiale ou individuelle (insuccès, stérilité, diffamation, offrande de prémices d'igname aux ancêtres, intronisation d'une demeure), il faudrait en étudier les circonstances, les forces implorées (Allah, saint Antoine de Padoue) et implorante (père de famille, devin), les contenus, les formes et attitudes (*cf.* notre *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, ch. VI). Nous nous limiterons à l'exemple d'une prière d'agriculteur évé et à l'analyse de quelques tactiques d'exaucement avant quelques réflexions sur la signification de la prière :

« Ô ancêtres, ici autrefois vous avez travaillé, labouré, semé et récolté abondamment. Vous avez laissé cet héritage à vos enfants. Répandez votre richesse en ce lieu [libation] ; et toi, terre-mère, c'est de ton sein que je dois tirer ma nourriture ! Fais qu'aucun couteau ou coupe-coupe ne me blesse, qu'aucun arbre ne se casse et ne tombe sur moi ni sur ma famille ! Fais que si je butte contre une pierre, je trouve de l'or. Voici ton vin [libation]. Sois ivre contre tous ceux qui regarderont la récolte de ce champ avec un mauvais œil. Que la paix vienne sur nous. »

Dans cette prière, on soulignera les thèmes suivants :

- l'importance de la vénération des ancêtres dans un contexte de valorisation du phylum social ;
- la représentation féminine de la puissance tellurique et féconde dans une religion d'agriculteurs ;

- le souci essentiel de la vie (nourriture, évitement de l'accident) et de la propriété manifestée par la « chance de l'argent » et par la conjuration des catastrophes d'origine sorcière (mauvais œil) ;
- la séquence habituelle du traitement médicinal : échauffement (*dzodzo*), rafraîchissement (*fafa*), évoquée par le vin de palme et l'eau de paix ;
- la finalité préventive du traitement rituel précédant l'acte technique de travail de la terre.

Comment être exaucé ?

Parmi les techniques d'exaucement évané on notera :

- les redites. Qui serait sourd à des appels répétés, comme dans le Rosaire chrétien ? ;
- l'auto-justification : je n'ai jamais tué, ni volé ; il n'y a pas de raison pour que tu ne m'exautes ! ;
- la confession d'une faute à un membre de la famille ou à un prêtre vodu pour guérir d'une maladie, faciliter un accouchement, éviter un malheur ;
- le marchandage par l'offrande d'un sacrifice. Quel dieu ne se laisserait appâter par la promesse de bien manger ? ;
- la flatterie : témoignages de soumission, salutations louangeuses, évocation des bienfaits du dieu, énumération de ses titres honorifiques doivent se révéler fructueux ;
- l'excitation de la jalousie : l'orant compare l'efficacité médiocre de son dieu à d'autres plus attentifs aux cris de leurs fidèles ;
- les menaces : reproches et injures contribuent à faire fléchir le Dieu-Sè s'il paraît sourd. On va jusqu'à le priver de sacrifices et lui prédire l'oubli des hommes.

Des paroles signifiantes

En face de philosophes qui justifient la prière comme hommage à la beauté des dieux (Epicure) ou par sa fonction éthico-métaphysique d'élévation de l'âme vers des valeurs supérieures (Kant) ou comme effusion de sentiments généreux (Comte), d'autres en contestent le bien-fondé par appel à la raison (Dieu ne saurait être un pourvoyeur pour les convoitises humaines) ou par ses effets opiacés (la prière installe les gens dans leur impuissance au lieu de les faire réagir par un moyen adéquat et technique).

On percevra les choses autrement en soulignant :

- la puissance de la parole. La prière est souvent censée se réaliser grâce à la puissance vitale résidant dans le verbe, comme dans la magie dont les formules libèrent les forces numineuses contenues dans l'univers, mais aussi comme dans toute supplique à quelqu'un d'autre adressée dans le langage courant ;
- le langage d'évocation. La fonction lyrique de la prière comme langage invocatif, évocatif et exclamatif, ressort à l'évidence des cris de douleur, de crainte ou de joie, éventuellement relayés par des chants ;
- la visée de participation. La persévérance marquée par l'appel successif à diverses

puissances, le cumul des pratiques, la justification de la prière par l'anthropopathie des divinités, son accompagnement habituel par des offrandes, libations, sacrifices, se fondent sur l'idée de solidarité participative entre ordre humain et ordre surnaturel, et d'homologie entre l'ici-bas et l'au-delà.

- l'effet de sublimation et de consécration. Tout en sécurisant l'individu qui dit sa misère et sa confiance, la prière accentue la familiarité avec le numineux et de ce fait la « consécration » de l'orant, par rencontre ou communion avec le sacré.

## Le sacrifice

### Confrontation des théories

Dans la lignée d'un Tylor jugeant le sacrifice comme un don intéressé aux esprits liant contractuellement hommes et dieux, Van der Leeuw théorise sur le « Je te donne, tu me donnes, laisse-moi en paix ». Très proche des idées de Mauss, Jan van Baal oppose le sacrifice comme don sacralisateur à la magie maléfique. Edmund Leach y voit un symbole de réciprocité et Georges Gusdorf le don symbolique de soi-même en vue d'un contact plus étroit avec le divin. Mais ces théories englobent aussi bien l'offrande que le sacrifice et s'appuient sur un modèle de structure égalitaire entre communicants, alors que le sacrifice s'inscrit plutôt dans le modèle domination/soumission.

L'insistance est davantage mise chez Robertson Smith sur le repas post-sacrificiel et Freud fantasme sur le père primitif assassiné et mangé par ses fils, comme si un pseudo-cannibalisme primitif expliquait en quoi que ce soit les diverses manducations communiales.

Dans l'anthropologie britannique, l'explication dominante des sacrifices est de type fonctionnel. Pour Westermarck, le sacrifice est expiatoire et apotropaïque (détournant les influences maléfiques), mais que d'autres rites font la même chose ! La même réponse conviendrait à l'égard de Turner qui finalise le sacrifice par la purification et la restauration de la communauté, et à l'égard d'Evans-Pritchard qui, l'étudiant chez les Nuer, en souligne les effets de communication avec le monde surnaturel, de socialisation et de régulation de la communauté, de purification contre des esprits pathogènes. Focalisé sur la fonction cathartique de conjuration de la mort humaine, René Girard fait erreur en pensant que le bouc émissaire est la plupart du temps sacrifié, que l'impureté est le contact avec la violence et que la moindre violence entraîne une escalade.

Quant à l'idée maussienne d'une victime substitut du sacrifiant, succombant dans le domaine dangereux du sacré où elle a pénétré et rachetant du coup le sacrifiant qui est resté à l'abri, elle suppose une sorte de sacrilège qui devrait appeler punition plus que satisfaction, à moins que le sacré ne soit moins séparé du profane que Durkheim et Mauss ne le prétendent. Par ailleurs, y a-t-il bien toujours immolation ou destruction complète de la victime ? Le sacrifice ne diffère-t-il pas d'un don intéressé ou d'un contrat, et n'implique-t-il pas un échange inégal admis comme tel ? Qu'est-ce que rendre sacré ? Par quel processus de passage du monde profane au transcendant ? Pourquoi hypervaloriser la signification latine de *sacrificium* ?

Chez Griaule, se fondant sur des cas africains, apparaît davantage l'idée de redistribution

d'énergie. L'immolation libère la force vitale contenue dans le sang de la victime. Nourrie de ce sang, la divinité fait en retour bénéficier l'homme d'une part de sa force. Il reste à savoir dans ce cas comment s'opèrent les échanges énergétiques, si la prière accompagnant l'offrande guide bien le transfert souhaité, de quelle manière on conçoit que la circulation des forces mystiques rétablit l'ordre social et l'ordre cosmique.

Examinant cette littérature, Luc de Heusch affirme que le sacrifice « ne se réduit pas à son apparence d'offrande alimentaire, pas plus qu'à un rite de passage utilisant la victime comme le lieu d'une obscure *sacralisation* d'un être vivant *profane* en vue d'assurer la communication avec les dieux » (Heusch, 1986, p. 15).

Dans l'action de contact avec le sacré, il semble inadéquat de supposer une identification entre le sacrifiant et la victime. Il n'existe ni animalisation de l'homme, ni divinisation de la victime. Mauss et Bataille ne font qu'approcher la signification du sacrifice par des images, le premier en affirmant que l'animal sacrificiel est censé transférer au sacrifiant la marque divine qu'il a reçue de la consécration, le second en supposant que le sacrifice opère comme la mort en ce qu'il restitue une valeur perdue par le moyen d'un abandon de cette valeur.

Outre l'analyse théorique et la mise en situation culturelle des rites sacrificiels, s'impose un examen de variables telles que par exemple l'espace (quelles zones géographiques ne connaissent pas le sacrifice ?), le temps (pourquoi un surcroît de sacrifices à certaines périodes ?) L'histoire des religions ne présente-t-elle pas une évolution de la forme du sacrifice ?), les sociétés et cultures (y a-t-il corrélation entre pouvoir centralisé et dominance sacrificielle dans les rites ?).

## La non-universalité du sacrifice

On ne saurait affirmer que le sacrifice est le rite central de toutes les religions. Le bouddhisme nibbanique l'exclut. Selon Alain Testart : « Les données ethnologiques sont parfaitement claires : tant en Océanie qu'en Amérique, de larges régions n'ont jamais pratiqué le sacrifice. Ce sont l'Australie, la Nouvelle-Guinée et la Mélanésie, l'Alaska, la presque totalité du Canada, toute la partie ouest des États-Unis, les basses terres amazoniennes, les pampas et la Patagonie jusqu'à la Terre de Feu. À vrai dire, on ne peut qu'être frappé par la corrélation très évidente entre l'absence de sacrifice et le caractère non étatique de la société » (Testart, 1993, p. 29). À voir ! Partout en Afrique, on pratique le sacrifice dans des sociétés traditionnelles qui étaient la plupart non étatiques. L'envers de l'assertion semble plus plausible : la présence du sacrifice dans les royaumes, chefferies et sociétés fortement stratifiées (Polynésie, empires aztèques et incas, quelques tribus de l'Asie du Sud-est, des chefferies indiennes des États-Unis et du Canada). Cependant, l'auteur ne parvient pas à prouver ce qu'il suggère : « Doit-on considérer que l'adoption de la pratique sacrificielle est un de ces traits qui préparent la société à sa prochaine transformation en État ? » (*ibid.*, p. 29).

## Les rôles hiérarchisés

Le sacrifiant, individu ou groupe, se prive d'une partie de son avoir. Même si le commanditaire de l'opération n'est pas toujours celui au bénéfice de qui le rite est accompli, du moins l'un et l'autre appartiennent-ils à la même unité de culte.

Le sacrificateur, reconnu dans sa fonction de manipulateur d'un sacré éventuellement dangereux (ce qui lui impose parfois des interdits), a généralement en Inde, en Chine, dans le monde gréco-romain, une place sociale, politique et religieuse, qui le rend apte, pour le roi à maintenir l'équilibre cosmique, et pour les prêtres à faire revivre le sacrifice primordial. En Afrique, le chef de famille peut être simultanément le sacrifiant et le sacrificateur.

La victime n'est pas toujours un animal. Il s'agit parfois d'un don abandonné en Chine ancienne et en Afrique. Des sacrifices humains ont eu lieu en Méso-Amérique d'autrefois et dans des ethnies africaines jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Les Fon et les Ashanti sacrifiaient des esclaves royaux, les Bambara des albinos, les Rukuba des nouveau-nés ; le pauvre nuer sectionne un concombre au lieu de la tête d'un pigeon.

Le destinataire est une divinité unique ou multiple : génie, démon, ancêtre, ensemble des esprits de la forêt. Dans le renoncement hindou, le renonçant est lui-même destinataire du sacrifice, mais seulement en ce que son Soi (*Atman*) s'identifie au Soi suprême, le *Brahman*.

Entre les composantes du sacrifice, circule un message qui attend réponse, message ayant éventuellement pour support l'âme libérée du corps de l'animal sacrifié. Mais il s'agit seulement d'incitation à un échange dans un acte de soumission aux puissances surnaturelles.

## Les séquences rituelles

En tant que phases du sacrifice, on distinguera : offrande, invocation, consécration, immolation, repas communiel (mais soit on consomme le dieu, soit le dieu est considéré comme convive et reçoit une part du repas), ou bien : phase d'entrée purificatoire (parfois retranchement du monde lors de sacrifices initiatiques ou d'ordination d'un sacrificateur), drame de mise à mort puis de partage de la victime, sortie du rite et retour à la vie profane (*Bouphonia athéniennes*).

Le sacrifice de la messe est-il un sacrifice ?

Face à la théologie chrétienne du sacrifice, la socio-anthropologie des religions a exprimé son point de vue :

« En traitant du sacrifice, elles (les sciences religieuses et l'histoire comparée des religions) marginalisèrent massivement une production théologique dont la base empirique leur était difficilement recevable. Comment donc auraient-elles pu reconnaître un caractère paradigmatique à une exécution prononcée en vertu d'un jugement et au terme d'un procès où rien, ni du côté juif, ni du côté romain, n'autorise à voir un sacrifice humain dont on mesurait déjà bien quelle place, durable et étendue, ce rite

sanglant avait tenu dans la vie des peuples anciens ? Dès lors, quelles raisons auraient justifié qu'on en fit le point de départ et la référence obligée d'une enquête extensive sur le sacrifice ? Elles postulaient au contraire un renversement de la démarche ; la théologie du Sauveur divin mort et ressuscité est une interprétation par la foi chrétienne, lecture doctrinale d'un épisode politico-religieux qui, au regard de l'histoire, ne présente aucun caractère proprement sacrificiel et dont "peuple déicide" est un corollaire sinon légitime, du moins logique. Le problème est bien plutôt de comprendre pourquoi le christianisme naissant s'est inscrit dans ce cadre sacrificiel, chargé d'une lourde hérédité et auquel il ouvre une seconde carrière, plutôt que de s'engager dans une voie nouvelle, une théologie du martyr - du témoignage - par exemple. »

Émile Poulat, « Le sacrifice »,

*in Archives de Sciences sociales des Religions*, 1981, 51/2, p. 155.

Dans l'impossibilité de transférer la notion de sacrifice à la mort du Christ, ni suicidé, ni rituellement sacrifié, le dit sacrifice eucharistique ne saurait être que remémoration ou réactualisation symbolique de la mort et de la résurrection de Jésus, le repas sacré permettant, en admettant la transsubstantiation, de communier avec Dieu, de nature à la fois humaine et divine par son Fils fait chair. Point question de théophagie entendue comme absorption de la force vitale de Dieu, qui constituerait une sorte de déni de la mort ! Pourtant c'est un paradoxe d'une religion de l'amour de s'être parfois montrée cruelle et intolérante à l'égard de dits infidèles, de pseudo-sorcières ou de croyants estimés hérétiques.

Les modalités circonstancielles et techniques

Le circonstanciel réfère à des codes divinatoires en Chine ancienne, à certains lieux privilégiés : autel grec, temple de Jérusalem, espace réservé, à des temps précis, récurrents dans un calendrier liturgique ou particuliers à certains rites *life-crisis* ou d'affliction, à des règles définies concernant l'abstinence sexuelle de sacrificateurs, le silence lors de la mise à mort, etc.

Les modalités techniques sont celles par exemple du choix de l'animal ou des objets à sacrifier, des formes de mise à mort : égorgement ou bien étranglement, noyade sans versement de sang. Parfois, des animaux dits « sacrifiés » peuvent être gardés vivants pour la divinité. Modalité encore que les instruments rituels (feu en Inde, couteau aztèque d'obsidienne) ou que l'usage du corps

(découpe, partage, cuisine, consommation, consommation). Mais si l'on en juge par les fréquences majeures du sacrifice/offrande, la mise à mort n'est pas un élément essentiel du sacrifice.

## Les finalités et motivations

Les bénéfices divers attendus par les commanditaires et participants ne diffèrent pas de ceux des autres rites, même si l'on distingue entre :

- les sacrifices d'expulsion d'un mal (purification, guérison, réparation, conjuration, exorcisme) ;
- les sacrifices de propitiation pour la réussite d'une entreprise, l'obtention d'une faveur ou d'un avantage ;
- les sacrifices d'action de grâces souvent liés aux précédents dans les sacrifices votifs ou les offrandes de prémices de récoltes ;
- les sacrifices de sacralisation d'un lieu ou d'un individu lors de son initiation...

## Les significations attribuées

Outre l'intentionnalité de l'opération attribuée par les sacrifiants, il est utile de consulter les interprétations fournies par le théologien ou par l'anthropologue. Entre le sacrifice védique et le sacrifice dogon, Luc de Heusch perçoit une certaine communauté d'esprit. Le monde hindou s'explique par le sacrifice primordial de l'homme gigantesque Purusha-Prajâpati. Comme le Nommo des Dogon, Prajâpati « a pour auxiliaire la Parole. Le sacrifice crée (et maintient) l'ordre du monde, créant (et maintenant) les différenciations » (Heusch, 1986, p. 496).

Evans-Pritchard a aussi son exégèse du sacrifice nuér, souvent extrapolée par d'autres à toute l'Afrique. Mais reste à voir dans quelle mesure, malgré des métaphores linguistiques, il y a bien identification homme/victime, et si le sacrifice n'opère par l'effacement des fautes et maladies d'une manière différente de celle admise dans les religions de salut et de responsabilité personnelle, en ce que l'Afrique adopte une conception persécutive d'un mal venant d'ailleurs.

## Principes de définition

Le sacrifice est une action symbolique de séparation, de détachement et d'offrande d'un bien ou de soi-même, en signe de soumission, d'obéissance, de repentir ou d'amour, qui noue de manière dynamique des rapports asymétriques entre des instances surnaturelles sollicitées et la communauté humaine par l'intermédiaire d'un sacrifiant et d'une victime.

Il suppose un acte coûteux, une privation en hommage à une entité spirituelle, donc désir de communication, et se traduit par l'offrande abandonnée, par la mortification personnelle et, fréquemment, par l'immolation d'une victime animale suivie d'un repas communiel comme conclusion des procédures rituelles comportant des purifications et prières, et comme acte unificateur, l'homme étant dans le repas l'hôte invité de son dieu.

On soulignera pour finir que la logique sacrificielle s'éclaire par plusieurs principes cumulés non isolables :

- principe de reconnaissance d'un échange inégal, non mercantile et sans équivalence absolue ;
- principe de substitution, d'un homme pour tous (rédempteur chrétien), d'un animal au lieu d'un homme (sacrifice d'Abraham), d'un objet pour un autre (huile rouge de palme au lieu du sang), d'un destinataire pour un autre (le vodu *Fa* estimé plus clairvoyant que le terrible *So*) ;
- principe de disjonction (la mort des uns procure aux autres un surcroît de vie) et de conjonction (du profane et du sacré, des hommes et des dieux) ;
- principe de dette jamais éteinte, des Lugbara d'Ouganda à l'égard des ancêtres, des Aztèques envers leurs dieux assoiffés de sang ;
- principe d'incertitude du résultat en raison d'impuretés, d'accomplissement incorrect du rite ou de lenteur d'un dieu à s'animer ;
- principe éthique de spiritualisation : jeûne et continence du renonçant hindou, mortification du chrétien dont le Dieu réclame essentiellement un cœur pur.

En bref, le sacrifice est échange entre les hommes et les puissances surnaturelles mais échange inégal avec reconnaissance par l'homme d'une dette jamais éteinte, et incertitude du résultat.

# Chapitre 8

## Fêtes de la vie et signes du ciel

Depuis plus d'un siècle, les folkloristes, sans nécessaire référence à une religion établie, se sont beaucoup intéressés aux festivités accompagnant les grandes étapes de la vie familiale, aux manières d'exprimer par des rites calendaires le renouveau de la nature et de la société, ainsi qu'au décryptage de messages qu'on juge provenir d'un monde autre dans les phénomènes de divination ou de possession.

### **Rites du cycle de vie**

Les rites de passage ont été étudiés dès 1909 par Arnold Van Gennep qui les décompose en trois phases : séparation et rupture d'avec le monde profane ; marginalisation dans un lieu sacré et formation à un nouveau mode d'être ; résurrection symbolique et agrégation dans la communauté avec un statut supérieur.

#### L'initiation pubertaire

En ce qui concerne particulièrement l'initiation, après une mort symbolique, les novices, pris en charge par des instructeurs, sont soumis à une ascèse et à des épreuves, font l'apprentissage de rites et reçoivent la révélation d'un savoir sur la société qui les accueille (par exemple chez les Arunta d'Australie : l'utilisation du rhombe considéré comme la voix des dieux). Le changement de statut donne lieu à des cérémonies et se traduit par l'attribution d'un nouveau nom, de parures, de marques corporelles (scarifications, circoncision) et parfois par un nouveau langage, propre aux initiés. L'initiation marque une transformation mémorable dans la vie de l'individu et requiert une fidélité aux normes de la communauté où les postulants sont introduits.

Ce schéma très général appelle de nombreuses remarques et réserves dans son interprétation.

- Comme le note Eliade, il faut différencier : l'initiation de jeunes pubères passant à l'âge adulte ; l'initiation élective de prêtres, devins, magiciens, chamanes ou de personnes consacrées à une divinité ; l'initiation volontaire à une société secrète, à une confrérie profane ou à une institution militaire.
- Les rites de puberté sont plus importants (pour les garçons, rarement pour les filles) dans les sociétés à forte cohésion qui dramatisent ainsi la solidarité masculine et l'affectation de certains rôles adultes.
- On ne saurait réduire au modèle de Van Gennep tous les rites religieux, bien que ceux-ci, de quelque manière, séparent le fidèle de ses rôles profanes et quotidiens, le mettent en marge temporairement face à son Dieu et renforcent selon Durkheim une réincorporation sociale.
- Ni unique, ni généralisable, le modèle tripartite : séparation/liminalité/incorporation, doit

être corrigé comme le fait Victor Turner en ajoutant entre liminalité et incorporation une phase d'action réorientée (redress), c'est-à-dire d'engagement ferme dans une voie révélée par le rite et dont on accepte les droits et les devoirs.

- Selon Pierre Bourdieu, la phase la plus importante est celle du passage, sous l'angle du soulignement et de la visibilité d'une limite marquant la discontinuité. Mais s'agit-il d'un seuil entre deux statuts distincts (initiés/non-initiés, enfant/adulte) qu'on peut franchir, ou bien d'une ligne entre deux groupes préexistants (homme/femme) infranchissable sauf, symboliquement, par ablation du prépuce et du clitoris interprétés comme passage de la bisexualité à l'unisexualité ? Pourquoi des franchissements réels, d'autres symboliques, et certains impossibles ?
- La psychanalyse trouve évidemment autre chose d'important. Theodor Reik insiste sur l'arrachement de l'enfant à sa mère et sur la suppression de l'agressivité à l'égard du père (mais père et fils peuvent être initiés ensemble parfois !). Bruno Bettelheim voit dans des accouchements simulés (couvade), dans la subincision du pénis mimant la menstruation en Océanie, dans l'allaitement par ingestion du sperme des initiateurs chez les Papous, l'accaparement mimétique des propriétés de l'autre sexe. À prouver !
- Nous avons aussi déjà souligné qu'il est difficile de lire partout l'ordre séquentiel. Comment établir si un rite de purification ou une brimade est de séparation, de marginalité ou d'agrégation ? Les bizutages nous montreraient plusieurs fois dans le même rite des séquences, séparation, marge, agrégation.
- Dans notre ouvrage sur *Les Rites profanes* (ch. IV), sont développés plusieurs principes directeurs qui méritent attention. La théâtralisation : mise en scène, coulisses, spectacle, rôles, dramatisation ; l'autoréférentialité : spécificité du rite hors usage commun, marque unique d'identité dans la chair et dans la mémoire ; la réitération identitaire : reproduction sociale de spécificités groupales opérée par ceux qui sont déjà initiés ; la discontinuité statutaire par apprentissage et barrière du secret ; la complémentarité des acteurs et spectateurs, les femmes étant les répondants et les garants de l'initiation des hommes ; la symbolisation. Nous nous limiterons à quelques indications sur ce dernier thème.

Brimades et sévices subvertissent les schèmes d'action courants (vomir, reposer sur des épines, être nu et crâne rasé pour une mort des sens).

Insultes et agressions sont subies en silence dans une attitude de pénitence.

Une riche symbolique touche à l'invisibilité, au retour aux entrailles : immersion dans l'eau (liquide amniotique) chez les Nandi du Kenya, repliement dans la hutte (utérus et œuf) chez les Sara du Tchad, reptation dans un souterrain (tunnel-vagin) chez les Ewondo du Cameroun, dévoration par une bête mythique chez les Lobi du Burkina... Toute une symbolique des couleurs (badigeonnage du corps, pagne blanc), des orientés, des objets ou des nombres de tours s'y ajoute.

## Rites de naissance

Comme la liminalité est la phase capitale de l'initiation, l'intégration marque plutôt la naissance et le mariage, la séparation étant prégnante dans les funérailles. Pour donner un aperçu de quelques rites de naissance, nous résumerons les idées essentielles de notre ouvrage *Union et procréation en*

*Afrique* à partir d'exemples évé du Togo.

- *Intégration du nouveau-né dans un territoire.* Enterré dans la matrice de la terre humide, le placenta est comme appelé à regermer pour que poussent d'autres rejetons. L'arbre planté là où le cordon ombilical est enfoui va grandir en même temps que l'enfant qu'il représente et auquel il appartient.
- *Intégration dans l'espace cosmique.* Durant sept jours, l'enfant est claustré avec sa mère, pour éviter la mort, vulnérable qu'on le pense aux intentions maléfiques des sorciers et des esprits errants. À sa sortie, on le présente au soleil et quelques semaines plus tard à la lune.
- *Intégration dans une temporalité.* L'enfant porte inscrit dans ses différents noms : le jour où il est né (Kodjo est né un lundi), son rang dans la série de ses frères et sœurs (Anani, le quatrième garçon), les circonstances de son accouchement (Aliposi, fille née sur la route au cours d'un voyage de sa mère), etc.
- *Intégration dans la famille.* L'accueil clanique est un baptême. On jette de l'eau sur le toit de la case, quelques gouttes retombant sur l'enfant présenté à tous à sa sortie de réclusion par une de ses tantes. On félicite la mère d'avoir « bien travaillé ». Le père attribue les noms. Les personnes de la maisonnée participent à la cérémonie.
- *Intégration dans la lignée ancestrale.* Aux ancêtres, on verse des libations et l'on adresse des sacrifices. On sollicite souvent le devin pour savoir quel ancêtre a modelé l'enfant.
- *Intégration à la religion traditionnelle.* À l'instar des jumeaux considérés comme bénédiction pour un foyer (2 % des naissances contre 1 % en Europe), le mongolien *Tohosu* est considéré comme vodu messager des dieux, et l'on consacre à Heviesso, vodu de la foudre, le petit *Amuzu* (rosée du ciel) le fils d'un adepte de ce vodu. Mais n'existe pas au Togo le rite océanien de la couvade qui est la simulation par le père (repos, isolement, station couchée, interdits à respecter) de la grossesse et de l'accouchement de la mère comme participation à la mise au monde de l'enfant.

## Rites de mort

En renvoyant aux *Rites de mort* de Louis-Vincent Thomas, il nous suffira de lire avec l'auteur les finalités de la plupart des rituels funéraires :

- *Pour le défunt* : apaisement par le maternage lors du mourir, sentiment d'un honneur rendu lors de son départ. En Afrique, des sacrifices sont offerts pour lui servir de viatique dans l'au-delà ;
- *Pour la paix des survivants* : régulation du travail du deuil, chagrin exprimé par cris, prières, messages lors des funérailles, rétablissement de l'ordre perturbé après expression codifiée de l'angoisse et après hommage au disparu ;
- *Pour la communauté* : freinage de l'irruption du numineux impur (en spécifiant en Afrique par divination les coupables, en apaisant les génies en courroux, en donnant satisfaction aux ancêtres dont on sollicite santé et prospérité) et remise à neuf de la société par dramatisation liturgique (et souvent ludique) qui renforce les comportements prescrits dans les rapports entre individus et clans.

Que l'inhumation soit faite en position fœtale pour vouer le cadavre à une nouvelle naissance comme chez les Eskimo du détroit de Béring, ou qu'il y ait crémation symbolisant le retour au cosmos en Inde, le rite de passage tend à éliminer les perturbations consécutives au changement. Généralement, les premières funérailles suivant l'inhumation garantissent la séparation du mort d'avec les vivants ; les grandes funérailles, après une période de deuil chargée de tabous, l'agrègent à l'autre monde. À Madagascar, promus au rang d'intercesseurs privilégiés, les morts de l'an passé sont exhumés de leur tombe et exaltés dans un linceul blanc lors de la fête du Famadihana. Leurs esprits doivent faire prospérer leurs descendants.

## Fêtes de renouveau social

### Le dionysiaque non universalisable

En évoquant le *Thanksgiving day* des Américains, le Noël chrétien, l'*Aït-el-kébir* musulman, la fête hindoue des lumières *Deepavali*, la fête tamoule des moissons *Pongaal*, le solstice d'été des Amérindiens ou bien encore le carnaval, on dérive certes du rite vers la fête, laquelle comporte généralement des réjouissances profanes, grâce auxquelles une communauté réaffirme symboliquement son identité culturelle, religieuse ou politique, durant certains jours fastes (*dies festus*), à grand renfort de danses, défilés, costumes spéciaux, musiques de circonstance...

Selon le pôle dominant de cérémonie ou de divertissement, on distinguera, d'une part, la *fête-célébration* valorisant une croyance religieuse (Pâques, Toussaint) ou la protection locale d'un saint (fête patronale fort étudiée par les ethnologues français), commémorant un événement national (14 juillet, *Trooping the Colours* britannique) ou soulignant une mémoire de groupe (fête des Mères, ou du Travail) et, d'autre part, la *fête-transgression* réduite à la logique de la jouissance et du débordement paroxystique (saturnales, carnaval, interrègnes africains).

Quelle que soit l'ombre de Dionysos que d'aucuns pointent partout, il importe de souligner que si la fête est bien souvent du rite détaché du sacré, les schémas de transgression et de parodie du pouvoir n'ont rien de généralisable. Aussi reproche-t-on à Roger Caillois d'avoir vu exagérément la fête sur le modèle de certaines frénésies et orgies primitives, comme réactualisation du chaos primordial, résurgence de l'âge d'or et inversion remédiant à l'usure. N'importe quelle fête ne renvoie pas à l'origine du monde. Mais Georges Bataille a eu raison de percevoir dans la fête la part de don et d'économie oblatrice dont la loi est d'échanger des pertes. La destruction somptuaire se produit sur fond de surplus symbolique ajouté à la vie courante. Soupape de sûreté, la fête sert de mécanisme de renouveau d'une société. Soit ! Mais bien des fêtes, pas particulièrement ludiques, ne comportent qu'une part de rituel régulé avec éventuellement bonheur intérieur ou collectif et émotion.

### Glanes en cultures diverses

Nos brèves illustrations commenceront par le populaire pour aller vers le religieux. Certes, désormais, le carnaval apparaît comme le défoulement précédant l'austérité du carême chrétien, mais originellement on le trouve lié au culte de Bacchus (Bacchanales), sous le signe de la réconciliation de l'homme avec la nature via l'ivresse et l'exubérance sexuelle, et à l'inversion des

Saturnales, lorsque des esclaves prenaient la place des maîtres et inversement. Lors du *carrus navalis*, au cinquième jour de mars, quand reprenait la navigation interrompue l'hiver, les Romains accompagnaient le cortège chamarré de personnages déguisés, suivi de prêtres escortant le bateau votif monté sur un char. Masque et licence demeurent durant tout le Moyen Age, avec concours de mensonges ou de formules obscènes, mannequins grotesques, quête de lard et d'œufs, père fouettard masqué redresseur de torts, lors du mardi gras.

Après les quarante jours de carême, la Pâque chrétienne introduit la résurrection et le salut. Chez les Juifs, la Pâque, *Pessah*, commémore la sortie d'Égypte et la délivrance des Hébreux ; elle est couronnée par le repas familial du *Seder*, le plus sacré de l'année.

Du 1<sup>er</sup> au 11 novembre, plane le souvenir des morts en France. De Noël, fête familiale où l'enfant est roi, au Premier de l'an, fête entre amis, jusqu'à la galette des rois à l'Épiphanie, la liesse domine au cœur de l'hiver. Lorsque les jours sont les plus longs, au solstice d'été, déjà chez les Grecs et les Romains, on allumait ce qu'on appelle maintenant les feux de la Saint-Jean reliant dans la danse, pendant cinq ou six heures, le crépuscule d'un jour à l'aube du suivant. Ce culte solaire avait des significations d'éloignement des maléfices par les odeurs de thym, d'origan et de camomille brûlés, et une signification de fertilité : plus les sauts sur le brasier seraient élevés, plus le blé pousserait haut.

En Inde, les solstices sont plutôt liés à des comportements austères de jeûne et de veille, ou à des pèlerinages. Par contre, chez les Tamoul de l'Inde, la fête agraire de fin de récolte, appelée *Pongaal* (débordement, prospérité, croissance), associe les prières et offrandes aux dieux pendant trois jours avec des cuissons de riz au lait et des distributions de canne à sucre de la nouvelle récolte. Sur les fêtes en France, la littérature ethnologique surabonde. Les sociétés savantes et les offices de tourisme savent en faire leur miel.

Comme beaucoup de fêtes qui ont un caractère religieux et/ou profane, certains rites comme la divination présentent un caractère profane dans la voyance moderne, ou magico-religieux. Après avoir traité plus spécialement de la mantique, ou divination, nous parlerons de la possession qui touche aussi à la magie comme à la religion et dont les rites divers s'incorporent dans le cadre d'autres liturgies plus vastes, sans être obligatoires, et qu'on interprète comme signe soit d'élection, soit d'impureté, soit d'avertissement.

## **Des rites pris comme signes**

### La divination

Sans prétendre en quelques lignes élaborer une encyclopédie de la divination dont on trouvera un compendium dans l'ouvrage de Joseph et Annick Dessuart intitulé *La Voyance* (PUF, 1980), et après avoir distingué la mantique déductive, ayant un support matériel, et la mantique inspirée d'un médium qui parle au nom d'un tiers supposé (dieu, esprit) en vertu d'une faculté suprahumaine ou d'un savoir acquis, on se contentera ici de dégager quelques idées maîtresses en prenant surtout comme exemple la géomancie par *Fa* des Fon du Bénin, sans se prononcer sur la perception extrasensorielle ni sur les prophéties de la Pythonisse d'Endor consultée par le roi Saül, de l'astrologue

Théogène assistant l'empereur Auguste, ou de Nostradamus appelé par Charles IX en 1564.

- Toute divination suppose un cosmos codé, chargé de signifiants à décrypter, soit en lecture directe dans les rêves, les présages, la robe des bovidés, soit en lecture provoquée par l'interrogation du cadavre, l'ordalie, l'oracle, la transe, ou l'interprétation savante de signes divers : cartes, lignes de la main, astres ou comptage de graines.
- Plusieurs procédés inégalement complexes coexistent généralement dans un même groupe social. Ils font appel à des devins différents et se relient étroitement aux conditions d'existence collective. Ainsi dans les civilisations d'agriculteurs, il est plus fréquent de voir utilisées des graines, des noix de palme, de voir interprétées les convulsions d'un poulet qui meurt, tandis que l'interprétation des traces d'animaux sauvages ou du vol des oiseaux domine dans une culture de chasseurs et l'examen des entrailles d'animaux dans les cultures de pasteurs.
- La place du devin dans la société dépend de plusieurs variables : sa *spécialisation technique*, c'est-à-dire sa fonction d'interprète savant d'un oracle décodé selon une procédure intellectuelle (divination inductive à base de savoir) ou selon sa propre inspiration s'il se présente comme médium et messenger d'une puissance invisible (divination intuitive à base de mysticisme) ; son *degré de technicité* dans l'interprétation des messages : compétence et notoriété s'acquièrent au fil du temps par des initiations, des mémorisations, des rites, des expériences multiples de rapport avec les clients qui jugent les réussites et les échecs ; le *statut social* attribué au détenteur de la fonction. Même si la conjuration du mal, l'éloignement d'éventuelles menaces et l'apport de certitudes paisibles sont essentiels au groupe, la situation sociale réservée au devin peut demeurer modeste chez les Moundang, tandis que le devin fon ou yoruba jouit d'un prestige à la mesure même de sa clientèle habituelle (devin de village, de région, de chef, de roi).
- L'interprétation divinatoire articulée au signifiant culturel procède des mythes fondamentaux d'une culture. Comme le renard pâle, dont les traces sur le sable sont interprétées, a une signification mythique dans l'apparition du désordre chez les Dogon, de même le *Fa*, messenger de dieu et hypostase des lois du destin, est la garantie de sens, de structure et de validité des opérations géomantiques chez les Fon.
- Le géomancien fon sollicite l'oracle du dieu *Fa* par les cauris et plus fréquemment par des jets d'un chapelet de huit noix de palme. Selon leur disposition sur le sol, il répond à la question posée, d'abord en termes généraux (favorable, défavorable) ; il précise les moyens, tels que des sacrifices, des purifications, ou des talismans, qu'il faudra employer pour renforcer le caractère favorable d'une réponse ou pour en annuler le caractère défavorable.
- La géomancie fon donne signification à la durée en ce qu'elle suppose à la fois le caractère prédéterminé de la personne et son aspect inachevé. Le Fon ne pense pouvoir réaliser son être futur que s'il connaît son programme de vie inscrit dans son *kpoli*, sorte de double qui exprimerait les lignes-forces de la destinée pour avoir vécu la vie antérieure du consultant.
- La divination sert à réduire les zones d'incertitude concernant le futur individuel ou un projet collectif, ainsi qu'à appréhender les possibles pour opérer un choix judicieux dans

les moments difficiles (mort, maladie, sorcellerie, infortune, rite de passage), mais elle peut aussi dévoiler ce qui s'est produit ou est en train de se produire de manière à ajuster la conduite en fonction de contextes favorables ou défavorables au consultant. Même si l'ordonnance des événements individuels paraît aléatoire, la mantique les classe selon des catégories en nombre limité (256 *kpoli* chez les Fon).

- Le géomancien n'est pas seulement chargé, la plupart du temps, de la détection des éléments constituant l'univers socio-cosmique dans lequel le consultant est intégré, mais il doit faire suivre un diagnostic clinique de la formulation d'un pronostic d'ensemble, puis d'une prescription indiquant les modalités de mise en route d'une procédure thérapeutique à caractère souvent rituel.
- À résonance plus cognitive qu'émotionnelle, les symboles divinatoires servant à distinguer des événements confus et obscurs ont des sens multiples dont un seul est pertinent dans une configuration de symboles donnés, à la différence des symboles rituels qui synthétisent, eux, des pluralités de sens en faisant fusionner des événements apparemment disparates. Mais l'aspect analytique des symboles divinatoires se fonde sur des règles de mutations langagières de divers référentiels posturaux, sociaux et mentaux. Donc pour être devin, il faut non seulement connaître intellectuellement les codes du langage divinatoire, mais encore maîtriser la psychologie d'un groupe social, ses techniques du corps, ses modes sociaux de communication, ses croyances religieuses.

C'est dire que, pourtant spéculative en un sens, la géomancie glisse au dramatique en ce qu'elle procède de la supplique et de l'imploration. Le consultant, face à un choix, cherche à légitimer des actions qui font problème pour lui. Il ne le peut qu'en étudiant les rapports de forces entre les dieux, le cosmos et son propre entourage, ce qui met en jeu à la fois un système de valeurs et un jeu de tensions sociales, au point que plus le champ des rapports humains est perturbé par des catastrophes naturelles, mutations technologiques, maladies, haines cachées ou accusations de sorcellerie, plus s'observe une recrudescence des actes divinatoires. Sous cet angle, la géomancie fon pourrait être saisie comme un instrument d'analyse sociale.

## Cultes de possession

La littérature hellénistique sur les cultes dionysiaques (ménadisme), les récits juifs (Flavius-Josèphe) et évangéliques d'exorcisme témoignent de cas de possession. Ceux-ci, attribués à des esprits malfaisants (à l'inverse de l'extase), abondent au Moyen Âge. Après la période des années 1590-1620, pendant laquelle on voit se multiplier les phénomènes de sorcellerie surtout dans l'Europe du nord, se développent au XVII<sup>e</sup> siècle les épidémies de possession dans des microgroupes conventuels (Loudun, Louviers, convulsionnaires de Saint-Médard) où les possédés ne sont plus considérés comme des coupables mais comme des victimes.

Si ces phénomènes ont quasiment disparu des sociétés occidentales (sauf tarentulisme en Italie du sud), ils existent toujours dans le Tiers Monde : *gnawa* marocain, *jine-don* mandingue, *zar* éthiopien, *bori* haoussa, assez différents par leur contexte symbolique et religieux des cultes de possession à Bali, au Vietnam, et dans les chamanismes asiatiques (la transe vise alors un départ de l'âme). Ils se multiplient dans les nouvelles églises pentecôtistes comme dans les syncrétismes

brésiliens, type *candomblé* ou *macumba*.

La possession est l'état d'un individu que l'on estime être sous l'emprise d'une force surnaturelle, laquelle en fait l'instrument de sa volonté, soit dans un but thérapeutique personnel, soit comme médiation par le possédé d'un message divinatoire pour la société. On distingue la transe, favorisée par des techniques (tambour, jeûne, substance psychotrope), accompagnée d'automatismes dans une situation de tension psychique, mais sans envahissement de l'individu par des agents extrahumains, de la possession par un esprit, n'impliquant pas nécessairement transe, ou seulement au cours de l'exorcisme. Chez les Mofu du Cameroun par exemple, les femmes devineresses entrent en transe lors de la consultation divinatoire ; les hommes devins, en état permanent de possession, n'ont pas de transe.

On distingue aussi, même si les deux états relèvent d'une même symptomatologie (désordres psychosomatiques, tressautement, tension des mains, tremblements, hébétude, mutité ou logorrhée) :

- l'adorcisme : arrivée d'une âme nouvelle bénéfique, ou élection du corps d'une personne comme réceptacle d'un esprit bienveillant (exemple *holley* des Songhaï du Niger) ;
- l'exorcisme : extraction d'une puissance ou d'une âme étrangère dangereuse ou maléfique (esprits agresseurs des ennemis zulu chez les Thonga du Malawi). Chez les Téké du Congo, la possession des femmes par un génie de l'eau et selon une hérédité matrilineaire culmine lors de la crise, suivie de réclusion thérapeutique, pendant laquelle est maîtrisé l'esprit responsable du malheur ou de la maladie. La possession peut fonctionner comme moyen thérapeutique individuel ou comme système, codé par l'initiation et institutionnalisé, de communication avec les esprits (*voudou* haïtien, *N'doëp* wolof).

Le possédé haïtien par un *loa*, dont il imite les attributs et la voix supposée, prévient de ce qui peut advenir, des machinations tramées contre tel ou tel, des protections à prendre. Mais il contracte aussi une dette d'offrande et de sacrifice à l'égard de son *loa*, lequel est très susceptible et parfois terrible au point de châtier un manquement par la folie ou la mort.

Le possédé par un esprit, un dieu, un génie, est considéré par sa société comme la monture du dieu qui le chevauche, ou comme son épouse. Avant ce violent état altéré de conscience, il a déjà appris inconsciemment, comme spectateur et par des récits, les rôles culturels et les signes codés qui permettent d'identifier le génie qui le possède et parle par sa bouche. A la fin, il a tout oublié de son expérience ponctuelle épuisante.

Il est à remarquer qu'un culte de possession est généralement inclus dans un système rituel plus vaste (société de masques, culte des ancêtres, système divinatoire, procédures chamanistiques ou anti-sorcières), la transe n'étant ni centrale ni absolument nécessaire, mais simple forme particulière et accidentelle de rapport aux puissances surnaturelles.

Que là où les femmes sont possédées (*bori* haoussa), on ait affaire à un pouvoir mystique contrebalançant le pouvoir réel masculin, que dans le film « Les Maîtres fous » de Jean Rouch sur les Hawka d'Accra, la possession soit un exutoire symbolico-religieux par lequel des exclus et manœuvres se valorisent dans l'adoption de rôles modernes prestigieux (la locomotive, le gouverneur, le secrétaire général), qu'en Haïti elle constitue un langage des opprimés ou une soupape de sécurité, qu'ailleurs on la considère comme phénomène de résistance au christianisme

importé (*Tromba* de Madagascar) ou de contre-acculturation aux points de rencontre entre Afrique blanche et Afrique noire, il ne s'agit là que d'interprétations valables pour le cas étudié et non généralisables. Parfois, la possession est incluse dans le système rituel des groupes dominants ; parfois, elle ne relève pas de la transe mais se manifeste par un léger trouble nosologique : le guérisseur nyoro d'Ouganda persuade alors l'esprit mineur qui trouble son client de le quitter. Il enferme symboliquement l'esprit dans un pot de terre qu'on va jeter dans la brousse. Dans une possession forte, les médiums, comme John Beattie le souligne, admettent ouvertement leur « jeu » de simulation initiale dans laquelle ils se laissent piéger, comme le chamane kwakiutl Quesalid décrit par Lévi-Strauss. À Madagascar, le peuple mi-joueur, mi-crédule a folklorisé le *Tromba* dans le jeu des enfants, par une sorte de chassé-croisé entre modernité et tradition.

Afin de rester possédés par l'esprit de l'anthropologie, nous lisons en cette fin de chapitre le scénario du film ethnographique : *le N'doëp, tam-tam de la guérison*.

Scénario du film *Le N'doëp, tam-tam de la guérison*

« Chez les pêcheurs lébous, à 30 km de Dakar, des femmes se préparent à accomplir le N'doëp. La cérémonie commence la nuit. Kane Thioune, grabataire depuis plusieurs mois (elle avait déjà fait un N'doëp dix ans auparavant) va de nouveau participer à cette cérémonie ainsi qu'une petite mongolienne et une poliomyélitique de trois ans.

Dans une pièce retirée des regards, sous la conduite de Daouda, grand guérisseur, et de ses assistantes vêtues de robes violettes, le rituel commence. Les assistantes de Daouda vont cracher du lait caillé sur le corps de la malade (retour à l'enfance), prendre des mesures à l'aide de mil et de fils de coton pour réaliser des gris-gris et faire un autel dans la concession. Puis on pose sur les mains de la malade une corbeille en osier dans laquelle on place des racines de plantes médicinales : le mil jeté dans la corbeille sera pour la réalisation de l'auteur, celui qui tombe sur la natte pour les mendiants. Au son des tam-tams en furie, Daouda dépose un linceul blanc sur Kane et, en le secouant, lui demande les noms des Rap (esprits) qui l'ont envoûtée. La journée se termine par des danses qui durent tard dans la nuit ; après de nombreuses transes, tout le monde se couche.

Dès le matin, on emmène le bœuf à la mer pour le présenter au rap de la mer et le purifier : danse de la mer...

Dès le retour à la concession, Kane Thioune se couche à côté des animaux

à sacrifier pour leur transférer la maladie. On la recouvre de sept pagnes, puis les femmes dansent autour.

Avant de sacrifier le bœuf, la patiente et sa famille vont faire des vœux et cracher dans sa gueule. Après l'avoir sacrifié, les assistantes récupèrent le sang et en lavent les patients après les avoir entourés de viscères de l'animal qu'elles garderont jusqu'au lendemain.

Dès le matin, on lave la malade (toujours en tenant les racines de plantes médicinales) en plongeant un poulet vivant dans une bassine d'eau et en la projetant sur la malade. Après que Daouda s'est habillé devant l'autel avec un grand boubou de femme et un chapeau colonial, la grande danse finale commence devant le village réuni pour l'occasion. C'est avec un réel plaisir que Kane Thioune danse à nouveau. Elle est guérie..., contrairement à la mongolienne et à la poliomyélitique qui elles auront sans aucun doute du mal à guérir par le N'doëp, mais on ne sait jamais..., comme le confie la mère des malades.

Mêlant l'univers des Rap à l'âme de la communauté, ils ont, par la magie du verbe, de la danse et du tam-tam, apaisé et guéri Kane Thioune. »  
D'après François Perri, éd. Cosmos.

# Quatrième Partie

## Les marges de la religion

# Chapitre 9

## La magie réinterprétée

La magie est-elle une forme déviée de la religion ? Fausse question car tout dépend de qui édicte les normes et les déviances. Se limite-t-elle à un arsenal de pratiques pour déjouer, par des moyens occultes, les lois de la Nature ? Mais quel effet s'ensuit réellement ? Et la description de l'arsenal empêche-t-elle une théorisation sur la grammaire de la magie, ses intervenants, ses conditions d'exécution ?

Ceci nous renvoie aux interprétations de la magie, aux sujets et groupes impliqués, aux rites, pratiques, objets ou formules constituant l'action magique, laquelle se réfère à des savoirs et à des expériences, individuels certes, mais aussi institutionnalisés de façon plus ou moins diffuse et souvent vécus émotionnellement par les consommateurs de services magiques tels que, dans le monde moderne, la voyance, la divination, l'occultisme, le spiritisme, la transe, la médiumnité, car la pensée magique n'est pas une spécificité des peuples primitifs. Chemin faisant, on se demandera comment s'entrelacent magie, religion et science, et pourquoi les recours à la magie s'amplifient dans un monde trop désenchanté pour n'être pas avide d'ésotérisme et de ritualisation.

Le mot magie, dérivé du perse *mag*, signifiant science, sagesse, renvoie à une grande diversité de sens, de croyances et de rites qui supposent la manipulation non scientifique de forces immanentes au monde et extraordinaires pour le bénéfice de l'homme.

Les circonstances de sa production et les finalités de l'opération permettent de distinguer :

- entre magie protectrice ou préventive usant de charmes et de talismans, et magie active suivant un rituel précis, éventuellement offensive lorsqu'elle déclenche un malheur chez l'ennemi ou le rival ;
- entre magie cérémonielle indirecte agissant sur les esprits (spiritisme) et magie naturelle directe agissant sur les forces de la nature ;
- entre magie publique, de contrôle du temps, de la pluie, des ressources, de la guerre, et magie privée à caractère amoureux ou thérapeutique, d'érotisme ou d'exorcisme ;
- entre magie divinatoire et magie sacrificielle scellant un pacte avec les dieux ou les démons, si l'on prend comme critère les formes d'action ;
- selon la visée de l'opération, on oppose une magie blanche à effet bénéfique telle qu'une guérison ou la réussite d'une entreprise, à une magie noire qui fait intervenir de mauvais esprits pour des entreprises maléfiques ;
- la magie volontaire maléfique (*sorcery* en anglais) est aussi différenciée de l'envoûtement propre à la sorcellerie (*witchcraft*) ;
- la sorcellerie serait responsable de maladies, de morts, de fléaux, tandis que le chamanisme se résumerait plutôt en une forme de magie curative.

Classifications à valeur indicative seulement, dont quelques critères se recoupent partiellement et qui dépendent du point de vue : le bénéfique pour les uns se révélant maléfique pour les autres ! Mauss lui-même commet l'erreur de concevoir le maléfice comme acte spécifique de la magie, tandis que le sacrifice serait le propre de la religion.

### Des interprétations diverses

Parmi les anthropologues, la magie a toujours fait problème :

- qu'on la prenne avec Frazer comme une pseudo-science de la mentalité primitive associant cause et effet de manière erronée avant que la religion, puis la science, n'en prennent le relais selon un schéma évolutionniste ;
- qu'avec les fonctionnalistes, dont Malinowski, on considère qu'elle a les mêmes fondements épistémologiques que la religion, avec cette différence que la magie est un art pratique répondant à des besoins individuels tandis que la religion relèverait d'un système culturel complexe affirmant des valeurs sociales ;
- que l'on confonde comme Mauss dans la même théorisation les faits de magie, de chamanisme et de sorcellerie.

### Théories intellectualistes

James Frazer, dans *Le Rameau d'or*, situe la magie comme antérieure à la religion et à la science ; il la dit présience, en ce qu'elle suppose un déterminisme sur lequel le magicien s'appuierait dans ses manipulations et la différencie fondamentalement de la religion qui suppose que l'échec de la magie incite au recours rituel à des puissances surnaturelles spécifiées.

Pour expliquer la magie, Frazer pose le principe de sympathie, familier à la pensée primitive, selon lequel le semblable appelle le semblable (asperger la terre d'eau pour faire tomber la pluie), et celui de contagion, les choses une fois en contact continuant d'agir l'une sur l'autre (envoûter quelqu'un en se servant de ses rognures d'ongles).

La théorie frazérienne de la magie paraît vulnérable dans la mesure où l'on trouve des modes d'action par sympathie au sein de la religion et où certains rites magiques ne répondent aux principes ni d'affinité, ni de contagion. Pour Hubert et Mauss, les cérémonies *intichiuma* des Arunta d'Australie, auxquelles Frazer déniait tout caractère religieux, relèvent clairement du sacré religieux par leur référence aux espèces et ancêtres totémiques.

En réalité, la magie ne serait-elle pas souvent un moyen de s'opposer à la sorcellerie et aux forces mystiques qui empêchent les hommes de réaliser leurs buts, plutôt qu'un moyen d'agir sur la nature ? De toute façon, la théorie d'une évolution magie/religion/science manque de preuves justificatrices.

Dans un ordre différent d'idées et sans élaborer une théorie de la magie, Jean Piaget a raison de souligner que la pensée prélogique de l'enfant, corrélat de son réalisme égocentrique, relève de la croyance magique en l'assurance d'une maîtrise de l'extrahumain par des actions symboliques.

## Théories de l'affect

La fermeté de la croyance en l'efficacité de la magie suggère à Freud, dans *Totem et tabou*, que la source du phénomène en serait à chercher dans l'autosuggestion, comme on l'observe dans les névroses obsessionnelles, la prégnance de l'objet visé entraînant la foi dans un résultat positif des pratiques rituelles. Le moyen produit la fin, celle-ci étant attirante quoique puissent être terrifiants, dans la magie noire, les moyens utilisés ne répondant pas aux lois rationnelles. L'érotisme congénital refoulé lutte contre la mauvaise conscience et la censure. La substitution de l'imaginaire au réel est une forme de défense contre l'angoisse. Prendre ses désirs pour des réalités exprimerait la loi même de fonctionnement de la magie.

Sans le sillage de Lacan, on peut penser que la croyance en la magie suive une logique de la toute puissance du désir, fondement de nos jeux de casino, de nos paris au tiercé bercés par le mirage de la fortune, des espoirs de réussite du paresseux à son examen de baccalauréat à Lomé grâce au stylo de Madame Miller qui aurait l'inspiration à sa place.

Avec le freudisme comme toile de fond, Geza Roheim glisse vers l'idée (à peine incongrue) du sorcier, entendu comme projection de la puissance phallique du père de la tribu opérant sur sa victime un coït sadique à distance, tout en châtrant ses ennemis potentiels. Que l'eau s'identifie au sperme du père céleste, que la succion de cristaux de quartz ou d'insectes soit extraction du pénis du sorcier dans la victime, qu'est-ce qui peut le prouver ? À chacun ses images et ses fantasmes !

## Théories du socioculturel

Durkheim et Mauss, sans plus de preuves que les psychanalystes, avancent que la magie, tout comme la religion d'ailleurs, suppose la croyance dans le *mana*, force surnaturelle, impersonnelle, manipulable pour qui est réceptif, doué, informé ou habile. Tandis que la religion présente les forces spirituelles comme transcendantes, la magie les conçoit comme immanentes à la nature, précise Georges Gurvitch, et Jean Cazeneuve ajoute qu'en opposition au numineux de la religion, la magie est affectée d'un tabou au point que, pour manipuler ces puissances, le magicien se met hors norme, comme si le thaumaturge religieux ne violentait pas aussi (mais par résultat d'intercession) les règles de la nature physique et sociale.

Plus que ces généralités, nous paraissent intéressantes quelques corrélations :

- celle de J. Whiting : magie et sorcellerie se développent davantage dans les sociétés acéphales que dans les chefferies et royaumes, l'ordre politique jouant comme régulateur des tensions qui, autrement, s'exprimeraient dans le langage de la magie.
- celle de A.I. Hallowell : inversement, dans les sociétés acéphales, l'égalitarisme, produit par les risques d'accusation de sorcellerie et parla magie, bloque la constitution d'un pouvoir fort. Dans les sociétés individualistes comme celle des Indiens Ojibwa des actuels États-Unis, l'atomisme social pousse ainsi à la sorcellerie.

En suggérant d'autres corrélations, entre la diminution des croyances magiques et l'augmentation des névroses d'une part, entre l'accroissement des croyances magiques et le développement des prophétismes et messianismes comme techniques d'exorcisme de l'autre, Roger Bastide ne propose qu'une hypothèse dont il souhaite la vérification par des recherches approfondies.

Selon Lévi-Strauss qui unit des perspectives intellectualistes à une base sociologique, *la*

*communauté* croit profondément à un univers spirituel et à l'efficacité invisible du charme magique. *Le patient* a foi dans l'action des objets et des rites dans lesquels il cherche une protection, *Le magicien*, enfin, est persuadé de maîtriser les esprits pour avoir négocié avec eux à prix d'argent ou de sacrifice. Il a conscience de réussir à condition que les interdits soient bien observés par le patient et les formules bien prononcées. Un doute à ce propos suffit à justifier l'échec d'un rite, sans que soit altérée la foi dans l'efficacité du magicien.

## Magie et religion

Dans la plupart des théories examinées, court l'idée d'une différence radicale entre magie et religion. Mais les pseudo-oppositions élaborées dans un but de clarification et de pédagogie méritent d'être relativisées :

- Lorsque l'on considère la nature des actions auxquelles elles donnent lieu, la magie apparaît contraignante et la religion relationnelle. « L'une prétend forcer le consentement de la nature, l'autre implore la faveur de Dieu », dit Bergson après Frazer. Il faut cependant admettre que l'automaticité de l'effet apparaît dans bien des sacrements dont les théologiens disent qu'ils agissent *ex opere operato*, et qu'à l'inverse, dans la magie, l'efficacité d'un charme peut être attribuée à la force d'un esprit personnalisé dont on a sollicité l'action.
- À propos de leur finalité, Malinowski oppose le rite religieux dirigé vers une fin et l'acte magique qui est une fin en soi. On lui rétorquera que, dans bien des cas, la protection magique vise les mêmes buts que la prière et le sacrifice : protéger l'homme des malheurs dont il est menacé. La divination articule d'ailleurs le religieux et le magique dans la prévision des malheurs possibles et dans l'indication des moyens (sacrifices ou amulettes) pour les éviter.
- Du point de vue de la socialité, Durkheim dit la religion essentiellement sociale et la magie foncièrement individuelle et, éventuellement, antisociale. Mais en réalité, les intérêts collectifs et individuels se mélangent. Le magicien peut avoir une famille, un clan ou une tribu comme collaborateurs. Des rites magiques peuvent rassembler tout un village. Point de magie sans croyance collective !
- Selon Hubert et Mauss, la magie tendrait vers l'illicite. Dans la religion, l'utilisation des pouvoirs surnaturels serait au contraire acceptée. Or il n'est que la sorcellerie à revêtir un caractère véritablement prohibé et sanctionné. Le maléfice magique à l'égard d'ennemis n'a rien de plus illicite que la malédiction divine évoquée par les religions.
- Enfin, l'orientation pragmatique serait jugée dominante dans la magie, à l'inverse de la religion plus idéologique. Mais les rituels religieux montrent la part importante du pratique et de la pratique. Quant à la magie, elle inclut tout un support de croyances, dont Marc Augé a prouvé combien il relevait de l'idéologique.

Il convient donc de percevoir ces différences plutôt comme des pôles tendanciels, l'histoire révélant une imbrication fréquente entre magie et religion. En fait, c'est l'instance religieuse monothéiste, hébraïque, chrétienne ou islamique, qui s'autorise à décider de ce qui est magique et de ce qui ne l'est pas. Dans le savoir musulman, sept voies sont définies par les sages, que d'autres religions considèrent plutôt comme magiques : les sciences des nombres, des carrés magiques, des

lettres (magie littérale), des quatre tempéraments, des astres, des horoscopes, des noms.

Si les croyances en la magie n'ont pas pour effet de lier en une Église ceux qui y adhèrent, du moins rassemblent-elles plus de pratiquants que les rites religieux à travers toute l'histoire et chez tous les peuples. Qui dessinera dans les nouveaux mouvements mystico-ésotériques la frontière entre le magique et le religieux ?

l'invisible, fondement de la magie camerounaise

« Notre monde visible se double d'un ou de plusieurs mondes invisibles : monde de la sorcellerie, monde des rêves, monde des morts, monde des êtres divins - qui communiquent entre eux très certainement comme le nôtre avec eux et constituent donc par rapport à nous un règne ou genre global de l'invisible que l'on peut appeler tout simplement le monde invisible en général. De même que les manifestations de l'invisible se miniaturisent en ce monde-ci, de même ce monde-ci peut être considéré dans son ensemble comme une sorte de miniature du monde invisible en général : ce qu'on voit ici n'est qu'un pâle reflet de ce qu'on a là-bas ; les hiérarchies, les organisations et les événements d'ici ne sont que les émergences imparfaites de ce qui se joue réellement dans l'invisible. L'écart est indiqué par ce simple fait que le voisin qui ne possède même pas de bicyclette ou de voiture ici-bas possède déjà là-bas son avion (aussi est-il quand même chef ici, malgré son apparente pauvreté). Le monde invisible n'est donc pas dans l'esprit bête un "arrière-monde", mais un "avant-monde" constitutif de la réalité visible ; d'où l'obsession des moyens protecteurs et de ceux qui vont commander la richesse et la réussite : toute technique s'appuyait d'abord sur eux comme sur son fondement, qu'il s'agisse des techniques de la guerre, de l'agriculture, du fer, etc. L'assertion qu'on puisse se passer de ce fondement entraîne l'étonnement et l'incrédulité [...].

Pour être plus exact, il ne faudrait pas dire que ces arrière-mondes doublent notre monde, mais bien plutôt que ces avant-mondes constituent l'essence ou l'armature de ce monde-ci, qui n'en est que l'apparition ou l'émergence fragmentaire - comme celle de l'iceberg dont les neuf

dixièmes peuvent rester cachés sous les eaux. »

Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala, 1985, p. 119.

## Des spécialistes et des rites

### Le magicien initié

Le portrait du magicien que nous ont fourni Hubert et Mauss ne provient pas de l'observation ni de l'analyse scientifique, mais bien de croyances du sens commun et des traditions populaires. Les auteurs y mélangent allégrement les suspicions de sorcellerie, le mauvais œil, le chamanisme avec des esprits auxiliaires éventuellement animaux, la *striga* médiévale lascive et courtisane, l'attribution de la magie à l'ethnie numériquement la plus faible. La réalité est tout autre. Tous les bossus ne sont pas magiciens. La plupart des magiciens n'ont aucun des caractères cités par Mauss, lequel produit - par surimposition de suspicions populaires - une image assez effrayante (borgnes, épileptiques, ventriloques, enfants anormaux, étrangers inassimilés, corporations fabriquant des déchets humains : médecins, bourreaux, fossoyeurs ou barbiers, marginalisés sociaux).

Par contre, Mauss est beaucoup plus pertinent dans l'analyse de la vocation du magicien et de la transmission des pouvoirs magiques. Cette transmission s'opère :

- par *révélation* : soit dans un rêve, soit par un contact estimé direct avec un esprit, soit par une possession chez les Sioux. Le Kikuyu du Kenya, inquiet par des rêves obsédants, appelle un devin qui lui indique sa future vocation. Le chaman sibérien, comme le Zoulou, prend pour signe une maladie réfractaire aux soins habituels, qu'un guérisseur magicien a réussi à enrayer.
- par *consécration* : initiation d'un postulant par un magicien en exercice, au cours de cérémonies complexes ; ordination solennelle du *pawang* malais.
- par *tradition* : communication de père en fils (forgerons, bergers) ou de maître à élève, de secrets, de formules, de charmes, d'informations sur les plantes, sur le traitement ascétique du corps et sur les rites. La tradition n'est pas affaire microsociale nécessairement puisque des féticheurs, au Bénin par exemple, se regroupent en confréries.

### Les rites : circonstances, taxinomies

Mauss approche-t-il les cérémonies et rites magiques, que leur variété n'en permet pas une synthèse adéquate. L'auteur, comme ailleurs, procède à un regroupement de données de lecture et de sens commun à partir de catégories empiriques :

- le temps : à minuit ou à l'aube, lors d'une période astrologique singularisée telle que le solstice ou l'équinoxe ;
- le lieu : cimetière, forêt, marais, limite de village ou temple particulier ;

- les matériaux : herbes médicinales à cueillir à tel moment, herbes macérées des philtres hindous ou africains, fœtus, rognures d'ongles, excréments, sperme, substances d'amalgame ;
- les instruments : baguette magique, boussole divinatoire, poupées d'envoûtement, masques de perles, couteaux, fuseaux, miroirs ;
- les prescriptions physiques et les dispositions mentales du magicien : jeûnes, grimages, ablutions, fumigations, offrandes.

Mais quelle est la pertinence d'un listing où l'on amasse tout et n'importe quoi (tiré notamment du folklore européen) pour faire masse selon le principe d'analogie que l'on critique précisément dans la magie ? Chaque culture manie seulement quelques objets et moyens symboliques ordonnés à ses propres opinions, valeurs et mythes : voler sur un tapis persan, marcher sur des charbons ardents.

Généralement, les ouvrages sur la magie ne fournissent pas de taxinomies cohérentes de rites tant ceux-ci varient selon les magiciens. Ils présentent seulement des listes : divination, transe et possession, fakirisme, danse de masques, action figurée par symboles tels que l'enroulement du serpent ou le cercle d'enfermement de la vie...

À travers l'histoire de différentes cultures, on peut collationner les recettes pour traverser l'espace, commander au feu, capter des pouvoirs surhumains. Sous forme d'onguents, d'huiles, de poudres, de fumigations sont employés des sous-produits de la vache, la peau de serpent, les yeux de caméléon, la graisse de certaines bêtes, mais aussi des perles, pierres précieuses et métaux. Néfastes plutôt les poils, rognures d'ongles, le fait de marcher sur l'ombre de quelqu'un ! Un fragment d'objet ou d'image suffit pour atteindre l'ensemble de la personne. Prendre la partie pour le tout est le principe même de la métonymie.

## Signification de l'acte magique

Tout comme la science, la magie vise une transformation du monde. Elle suppose, en outre, l'acquisition d'une connaissance concernant le contrôle des forces vitales, le développement des sens capteurs d'énergie, la fixation de ces énergies dans des talismans, recettes, écritures, formules ou sceaux magiques.

- Hier, la magie défensive servait à protéger contre les êtres hostiles (revenants, bêtes dangereuses, mauvais œil). Aujourd'hui, on recourt au mage plutôt pour trouver un emploi, obtenir un diplôme, retrouver la santé et le succès, attirer à soi une personne aimée. Le succès dépend du degré de qualification et de puissance de l'opérateur. Un magicien mélanésien annonce du beau temps pour ce jour. Par malheur, ce jour même une tempête renverse sa propre hutte. Nul ne doute cependant de sa puissance. On suppose qu'un autre magicien a plus de *mana* que lui.
- En tant que langage significatif, la magie revêt à la fois un caractère symbolique et un aspect opératoire. Comme l'expressif se mêle à l'instrumental, la croyance se mêle au savoir empirique. On sait que des techniques (métallurgie, chasse) ou des sciences (astronomie, pharmacologie) sont nées dans un contexte de croyance en la magie, et que notre rationalité moderne n'exclut pas des restes de « pensée sauvage ».

- La magie est aussi la ritualisation d'une situation dans laquelle un désir s'exprime en termes symboliques. Le résultat suppose l'action rituelle, et c'est le rite en son entier que l'on considère comme efficace et non telle ou telle substance qu'on utilise, comme on le penserait selon une attitude scientifique.
- Les rites (et pas seulement les formules, dominant en Mélanésie) incarnent des croyances qui accréditent des faits inexplicables autrement. Ils rehaussent surtout l'importance de ce qu'une société estime être une valeur : le lien parental, le pouvoir politique ou le consensus.
- Enfin, la magie est une manière d'affronter des situations de malheur ou de danger pour lesquelles n'existe pas de solution connue et efficace.

Façons d'agir pour atténuer un malheur ou conjurer une menace, les rites magiques n'ont pas toujours l'effet escompté. Ils créent parfois l'angoisse (le feu de l'enfer) mais portent cependant en général un message de réconfort et de réassurance.

### **Le monde moderne de l'occulte**

Variables sociales, formelles et cabusales

Qu'en est-il de la magie dans le monde contemporain ? Pourquoi se réactive-t-elle et quelles nouvelles interprétations en sont données ? Tandis que les Occidentaux, toutes classes confondues, se laissent attirer par l'ésotérisme, la voyance ou l'occultisme, le spiritisme rencontre un large succès dans les couches populaires de la société brésilienne, mais au sein de ce mouvement s'est développée une dissidence spiritualiste plus conservatrice, antiféministe, antisocialiste, côtoyant l'ésotérisme. En Amérique du Nord par contre, les sociologues ont remarqué que les passionnés de magie étaient souvent de gauche, parfois militants féministes ou écologistes, à la recherche des principes de la nature cachés dans un certain primitivisme.

Quatre aspects de la magie se développent en France de nos jours. On peut les appréhender en termes de perception extra-sensorielle :

- l'ésotérisme fondé sur une symbolique, et l'occultisme, à caractère plutôt pratique ;
- la divination (par marabout africain éventuellement) appelée voyance ou prémonition (grâce par exemple à un horoscope) ;
- l'envoûtement ou psychocinèse qui relève de la sorcellerie et de la magie noire ;
- la nécromancie ou communication avec les âmes des morts comme technique du spiritisme.

L'adhésion moderne à la magie ou bien à la parapsychologie entraîne en bloc tout un ensemble de croyances et superstitions : maisons hantées, lévitation ou réincarnation, toutes les certitudes parapsychologiques étant inflationnistes par syncrétisme. Quel « Nouvel âge » n'exalte la spiritualité bouddhique, le lamaïsme tibétain, la sophrologie, tandis que Moon est la lune de ceux qui ont perdu le jour ?

Les causes de la diversification des images du sacré et de la transformation des mondes occultes peuvent être, selon François Laplantine, attribuées à quelques facteurs essentiels :

- la crise de la modernité incite à une recomposition des formes de croyances, pratiques et organisations, plus ou moins déconcertantes ;
- du mélange des cultures découle une certaine décomposition des images de Dieu ;
- le déracinement urbain provoque des changements de croyances : on se convertit à une secte tandis qu'on naît dans une Église ;
- le doute généralisé quant aux certitudes de la tradition et aux promesses de la modernité implique un nouveau travail de recherche du sens de la vie et de reconquête identitaire.

## Des ingrédients pour un syncrétisme

Parmi le fonds de croyances de l'ésotérisme, on notera que :

- La nature est conçue comme vivante, et le cosmos comme complexe, pluriel et hiérarchisé ; la magie s'appuierait sur la connaissance des réseaux de sympathie et d'antipathie reliant les choses et les êtres.
- Des correspondances peuvent être saisies entre macrocosme et microcosme, décryptables dans les textes des diverses religions, le public moderne étant en quête de quelques dénominateurs communs.
- Toute connaissance ésotérique quant aux médiations entre nature et surnature se transmet soit par tradition institutionnalisée, soit par un rapport initiatique entre maître et disciple, ce qui fait la vogue des gourous.
- L'idée sous-jacente d'amélioration de l'homme et de la nature incite à croire en l'expérience de la transmutation qui soutenait l'alchimie médiévale, et que l'on transpose à l'homme : rédemption de l'homme et de la nature, possibilité de métamorphose, de transmigration des âmes et de seconde naissance.

Ces amalgames syncrétiques, d'où proviennent-ils ? Peut-être de profondeurs historiques, d'une matrice préchrétienne, de sensibilités populaires, de traditions régionales, de mythes scandinaves, germaniques ou celtiques qui ont fait le « Génie du paganisme », de cultes *candomblé* ou *umbanda* qui « ensauvagent » la vie, mais aussi de spiritualités cosmiques (corps astral, développement écologique espéré durable et soutenable).

On puise aussi à volonté dans le fond judéo-chrétien, la religion populaire, le yoga, la méditation transcendantale, la spiritualité gnostique et la symbolique des religions comparées.

En outre, une petite dose d'imaginaire du cinéma fantastique, de science-fiction, d'extra-terrestres, de télépathie, de sophrologie (être bien dans son corps), de développement du potentiel humain, de paranormal et d'extra-sensoriel ajoute un aspect pseudo-scientifique aux attraits pour les marges des religions. Dans la culture *underground* des années 1960, le psychédéisme hallucinogène n'a touché qu'une partie de la jeunesse, du moins a-t-il pu faire croire aux téléspectateurs à des médiations spécifiques vers Éros ou Thanatos, encore qu'on paie parfois cher des expériences imprudentes dans le monde de l'occulte.

L'intérêt actuel pour la magie indique une quête du sacré hors de religions, jugées par certains décevantes parce que sans réponse immédiate face aux demandes d'individus qui désirent atteindre le bonheur dans la vie ici-bas sans attendre la vie éternelle. À défaut d'obtenir des techniques médicales et des dieux ce qu'il souhaite, l'homme tente d'agir sur les forces de la nature. Ce monde

de la magie ne paraît guère déroutant à l'*homo religiosus* qui retrouve, dans la magie comme dans la religion, les trois composantes structurales suivantes :

- gnoséologique : croyances, traditions, textes anciens ;
- sémantique : symboles, noms, propriétés ;
- motrice : activités, formules, rites.

Même si beaucoup d'adhésions manquent de fermeté et ne sont que transitoires, l'exercice magique présente l'avantage d'une expérimentation possible à la carte, tant sont nombreuses et éventuellement contradictoires les voies proposées.

Le recours moderne à la magie s'explique en partie par une recherche de sens et de rites quand s'estompent les croyances et pratiques religieuses. Dans cette auberge espagnole, chacun retrouve son compte : la lumière d'un gourou, un apaisement du corps après imposition des mains, une excitation de l'esprit par foi en la parapsychologie. À chacun son ersatz de bénédiction ou de psychanalyse !

# Chapitre 10

## La sorcellerie réexaminée

En comparant des situations européennes et africaines, s'éclaireront les cadres d'analyse, les dynamismes modernes et les théorisations les plus pertinentes concernant la sorcellerie. Quelles que soient ses modalités, le phénomène exprime partout les désirs refoulés, l'affrontement de situations de malheur et les conflits intragroupaux. Si semble prégnante en France la lutte entre deux forces individuelles, celle du sorcier présumé et celle du désensorceleur agissant sur la victime ensorcelée, selon des conditions de proximité topographique, sociale et affective, le schéma africain accorde moins de place au désensorceleur. On n'attribue pas à une action précisément diabolique la nuisance grave provoquée et, tout en évoquant les sabbats cannibaliques comme fêtes orgiaques transgressives, on ne les conçoit pas comme inversion radicale du religieux, dans la mesure où c'est l'institutionnalisation même du christianisme en Europe qui a marginalisé la sorcellerie comme antireligieuse, alors que la mentalité africaine polythéiste n'élude pas, dans sa conception traditionnelle du surnaturel, l'idée de forces nocives luttant à armes égales contre les puissances du Bien. En bref, en Europe, à l'inverse de l'Afrique, la sorcellerie ne fait pas partie de la religion.

Illusion, simulacre, subversion, empire des sens, telle est l'herméneutique chrétienne de la sorcellerie, alors que l'Afrique y voit seulement un monde nocturne, parallèle et nuisible, selon une conception généralisée de la maladie et de la mort comme résultats fréquents de la persécution.

La question sous-jacente à la sorcellerie est celle du mal, lié à la mort. En Amazonie, le chaman suit la route du jaguar afin de devenir prédateur d'êtres humains. Cette relation est médiatisée par le tabac qui a pour fonction d'effacer l'odeur du sang. En Afrique noire, la sorcellerie s'explique par des rapports de force et de pouvoir. Le sorcier est censé manipuler des forces occultes pour nuire à autrui, et particulièrement à des parents. Le sorcier présumé est souvent un parent, par exemple l'oncle utérin, chez les Bakongo matrilineaires. En Amazonie, la cessation des guerres intertribales a reporté aussi sur les affins des rapports d'hostilité. Dans la région andine, la substance ensorcelante est considérée comme introduite par le chaman ; elle croît dans le corps de la victime et finit par ronger ses entrailles.

### **Repères descriptifs**

#### Figures de la sorcellerie

De manière générale, dans la sorcellerie, sorte de combat entre pouvoirs occultes, trois figures paraissent prégnantes :

- l'ensorcelé qui adhère à une conception persécutive du mal ;
- le sorcier présumé qui sert de bouc émissaire dans le processus de *catharsis* libérant de psychopathies plus ou moins fréquentes dans des sociétés en crise ;

- le désensorceleur qui est supposé avoir un rôle actif dans le rétablissement de l'ordre : l'ordre de la nature, l'ordre personnel de la santé, l'ordre des rapports de bon voisinage avec les semblables.

## Identification des sorciers

Selon l'imagerie populaire occidentale des contes et légendes, les sorciers vivaient dans un régime nocturne : lieu sombre, antre caverneux, entourés de fioles d'alchimiste et de « mauvais livres ». Ils agiraient sur les événements atmosphériques, commanderaient au vent, à la grêle et à l'orage, communiqueraient avec les âmes des morts damnés, connaîtraient l'usage de plantes néfastes comme la mandragore aux propriétés narcotiques, produiraient des maux incurables par la médecine, se transformeraient en loup (lycanthropie), chat noir, bouc, crapaud, chauve-souris... Ils auraient pour loi de s'entraider dans le danger, mais on croit aussi que ce qu'un jeteur de sort fait, un autre plus fort peut le défaire.

Preuves supposées de sorcellerie : des marques diaboliques ou des zones d'insensibilité découvertes par les juges sur le corps des suspects, des descriptions de sabbats auxquels les présumés sorciers disent (souvent sous la torture) avoir participé, des dépérissements de vivants, bêtes ou personnes, dans leur entourage, des particularités étranges (yeux rouges, taches de vin, corps malingre ou infirme), ou bien certains métiers comme ceux de bûcheron isolé, de chanvrier fabriquant les cravates du gibet, de colporteur en marge de la société locale, de berger en rapport avec les loups-garous...

En Afrique surtout, mais aussi en Océanie, parmi les critères d'identification des sorciers figurent les écarts par rapport aux normes : les excès d'affection, de pauvreté et de richesse, la stérilité, l'acharnement dans la lutte pour le pouvoir, la rancœur tenace contre un membre de la famille.

La prédisposition à devenir sorcier peut se transmettre par hérédité parentale, par ingestion de certaines substances : boire le lait d'une sorcière, selon la loi de propagation des forces spirituelles, ou bien il peut y avoir, croit-on, initiation et expérience acquise de la nuisance. Chez les Samo du Burkina Faso étudiés par F. Héritier, le destin individuel (*lepere*) permet d'absoudre le sorcier, qui est considéré comme le simple instrument du *lepere* de la victime.

Chez les Azandé du Soudan étudiés par Evans-Pritchard, les membres des lignées régnantes sont exempts d'accusation, de par leur statut. Ces mêmes Azandé croient la sorcellerie liée à une substance que recèle le tube digestif de certains individus et qu'on hérite de son parent de même sexe. Nul ne sait, à moins d'autopsie *post mortem*, s'il possède cette substance, et le sorcier est considéré comme inconscient de ses actions nocives.

## Prévention et châtement

Pour se protéger des sorciers, certains consultent des oracles ou interprètent des rêves. Les Azandé pratiquent l'oracle du poison sur un poulet : s'il y a menace, le poulet meurt. D'autres, collectivement, se livrent à des cérémonies périodiques d'éloignement des manigances maléfiques, par exemple chez les Nyakyusa de Tanzanie et les Evé du Togo, en jetant solennellement dehors les

immondices, à des sacrifices pour chasser la maladie conçue comme punition des ancêtres. Fétiches, charmes, amulettes, masques terrifiants, purifications, préservent aussi contre les agressions mystiques, tout comme les guérisseurs-devins sollicités moyennant finances, quitte à ce qu'on recoure à un magicien-désensorceleur plus puissant en cas d'échec.

Les accusations entraînent parfois, sous le couvert de l'autorité publique, l'organisation d'un jugement. Le suspect est condamné, lapidé, mis à mort, ou bien lavé de tout soupçon, quelquefois purifié rituellement après aveu et repentance. Sel, eau bénite, crucifix, médailles servent alors à l'exorciste européen. Chez les Ndembu de Zambie, on bannit du village le présumé sorcier et l'on confisque ce qu'il possède, ou bien on le fait mourir par le feu dans sa cabane, à moins qu'on ne l'empoisonne parce qu'ayant semé l'envie, le ressentiment ou la zizanie.

## **La sorcellerie en Europe**

### La période des procès

Le XVI<sup>e</sup> siècle, lors des guerres de religion, a été l'époque la plus terrible des procès de sorcellerie en Europe, surtout en Allemagne. La théologie d'alors amalgamait, à propos des sorcières (trois fois plus accusées que les hommes), le délire de l'esprit, l'hérésie et la frénésie sexuelle. La hantise du diable favorisait la chasse aux sorcières, et le sacrifice rituel du bûcher visait à calmer les peurs issues des troubles de cette période de mutation (crise agricole de 1477 à 1486, famine de 1530 dans l'ouest de l'Allemagne, puis en 1625 dans l'Électorat de Cologne, bouleversements de l'image du monde avec les découvertes, changements culturels, économiques, politiques, religieux). Ne serait-ce pas la théologie chrétienne des inquisiteurs qui aurait endiablé la magie et la sorcellerie du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle ? Réforme et contre-réforme durcissent la morosité de l'image du monde et le sentiment d'apocalypse. Auprès des châteaux, les paysans manifestent pour exterminer les gâte-temps. Les miséreux « tirent le diable par la queue » et Dieu ne semble pas répondre à ses créatures inquiètes.

Souvent, dans la chasse aux sorcières, les intérêts des populations concordent avec ceux des princes ambitieux en tension avec la papauté, et les religieux carriéristes trouvent leur compte comme accusateurs rigoristes... des femmes bien sûr, puisqu'ils sont célibataires frustrés, des exclus de la société qu'ils marginalisent davantage et de l'élite de la population villageoise qui peut leur ravir leur influence.

Qu'il y ait eu des décalages chronologiques entre Europe occidentale et Europe centrale touchée plus tardivement, des différences de sévérité judiciaire (très forte en Suisse et dans l'empire germanique) et des conséquences diverses selon les pays et les époques, le Concile de Trente ayant peuplé les couvents de femmes, où se développent comme à Loudun et à Louviers les cas de possession et de diableries (pensons aussi aux sorcières de Salem : 1692), cela ne signifie pas que protestants et catholiques n'ont pas partagé la même mythologie sorcellaire nourrie de croyances populaires dont se repaissent encore au XIX<sup>e</sup> siècle Francisco Goya et Gustave Doré.

Néanmoins, fin XVII<sup>e</sup> et début XVIII<sup>e</sup>, les peines capitales pour sorcellerie diminuent sans conteste parallèlement à :

- la réglementation plus étroite et plus sévère de la procédure légale ;

- l'extension du droit d'appel ;
- l'abandon progressif de la torture. Avec l'ère des Lumières, s'efface peu à peu la crainte du diable. Et la Révolution française de balayer la société d'antan et, avec elle, le balai comme monture diabolique, une fois que la bourgeoisie des villes ne se sent plus menacée, que les médecins et juristes se dressent en corporations contre les charlatans.

## Rumeurs contemporaines

Assiste-t-on actuellement à un délitement ou à un maintien des croyances en la sorcellerie ? Celle-ci a certes perdu une partie de sa cohérence doctrinale d'autrefois avec l'affaiblissement de la croyance au diable, avec l'instruction généralisée, avec le progrès de la médecine, mais elle se maintient comme variante d'un système de croyances, de représentations et de pratiques, comme le montrent par exemple Marcelle Bouteiller dont l'attention se porte sur les sorciers du Berry, Jeanne Favret-Saada enquêtant sur les ensorcelés de la Mayenne normande, Dominique Camus sondant dans la région de Rennes et Dinan les croyances aux dons et pouvoirs des sorciers du côté de leur clientèle, André Julliard qui analyse dans la Bresse l'action des leveurs de maux. En s'autonomisant et en perdant ses aspects réalistes (sabbat, arsenic, danse de guimbarde, grand bouc noir, spécification des actions de Hiram, de Magog, de Léviathan ou de Belzébuth), l'événement sorcellaire suscite encore la rumeur et circule sous forme de récit.

On doit notamment à Favret-Saada d'avoir insisté sur les accusations à l'intérieur de communautés où sont connues les histoires personnelles et les hérédités. La sorcellerie serait un complexe d'idées incluant une conception persécutive de l'infortune personnelle, avec des pratiques de divination, d'ensorcellement supposé, de désensorcellement, des affects paroxystiques (maladie, ruine, mort occasionnant une crise entre sorcier, ensorcelé et devin contre-sorcier) appuyés sur l'expérience du malheur répété et du rétablissement de la situation normale par action du désensorceleur.

Le problème essentiel pour l'auteur est celui de la force vitale. La sorcellerie se rapporte en fait à ce qu'on pourrait appeler la circulation de la force vitale, c'est-à-dire aux capacités de l'individu à assurer sa survie économique et sa reproduction sociale dans un espace donné : exploitation agricole, entreprise artisanale ou commerciale. Contre un jeteur de sort censé entraîner la ruine du potentiel d'autrui, le désensorceleur se sert de sa puissance excédentaire pour devenir en quelque sorte le sorcier du sorcier. Le mérite des ethnologues français est d'avoir montré l'extension à la ville et aux hommes, pour des raisons économiques, de ce qu'on pensait clos dans l'univers rural et féminin.

## Le néo-satanisme

*Diabolos* s'oppose à *symbolon*, comme le diviseur au rassembleur. De la mytho-ritologie médiévale du satanisme, n'y aurait-il pas dans nos sociétés des réactivations urbaines ? Le satanisme actuel affirme, à mon sens, plus tapageusement que réellement une adhésion à la magie noire, selon des visées plus antisociales qu'anti-individuelles, plus imaginaires que réelles.

Certes, des thérapeutes et juristes ont perçu des cérémonies blasphématoires, des homicides rituels, des abus sexuels sur des mineurs, parfois dans des sectes. Mais il ne s'agit en rien d'un

mouvement satanique organisé, seulement de faits ponctuels exploités par des groupes fondamentalistes ou charismatiques pour prouver, à l'approche du second millénaire et d'une prétendue fin du monde, la menace satanique qui monterait en marée. Aux États-Unis, existent bien le « Temple de Set » et « L'Église de Satan » qu'a fondée, avant de la quitter en 1966, le cinéaste, directeur d'Hollywood Babylonie, Kenneth Anger.

## Les peurs antisataniques

« Bien de notre temps sceptique et laïque, les dangereux satanistes sont définis hors de toutes références surnaturelles. En dehors du noyau des chrétiens intégristes, les satanistes sont décrits par les groupes sociaux répandant les peurs antisataniques de façon pouvant convenir à des athées. L'accusation de satanisme n'apparaît guère soutenue par un ensemble cohérent de descriptions de croyances et de pratiques. L'appel au Malin et la soumission à l'ennemi de Dieu - qui étaient au cœur de la conception de la sorcellerie démoniaque des XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles - sont pratiquement absents des descriptions contemporaines. Le voyage fantastique au Sabbat où les sorciers maléfiques rencontraient leur Maître a cédé le pas à des descriptions d'actes atroces qui ne semblent mus que par une volonté de puissance nietzschéenne et par le sadisme, mais d'où toute dimension surnaturelle a disparu. "Le mouvement antisatanique a réussi à toucher un large public en redéfinissant le problème en termes non religieux. Les allégations publiques du mouvement montrent les satanistes comme un danger criminel, plutôt que spirituel ou religieux. Nous vivons dans un âge laïque, où une grande proportion de la population ne croit guère à l'existence des démons et des sorcières. Cependant [...] présenté comme un problème criminel, le satanisme effraie. Ce n'est donc pas par accident que les antisatanistes s'attachent à lier le satanisme aux meurtres en série, suicides d'adolescents, enlèvements d'enfant, abus sexuels et pornographie infantile. Voici des menaces du monde réel [...]. Si le satanisme est lié à ces crimes il est justifié de s'en préoccuper. Le mouvement antisatanique met particulièrement l'accent sur les crimes des satanistes contre les enfants. Il se retrouve ainsi lié avec d'autres mouvements de sauvegarde des enfants, à large base sociale et très visibles [...]. L'image de l'enfant

menacé est particulièrement puissante dans une période où bien des gens s'interrogent sur leur avenir" (Best, 1991, p. 95-96).

Le mouvement n'a pu prendre qu'en raison des angoisses diffuses présentes dans la société. Ce climat d'angoisse est largement nourri par le système de résonance des médias et leur traitement systématiquement alarmiste de l'actualité. La violence généralisée semble au cœur de la société contemporaine telle qu'elle est décrite par les médias, et la société paraît naviguer à la dérive dans une succession ininterrompue et sans cesse croissante de violences. »

Véronique Champion-Vincent, « Descriptions du sabbat et des rites dans les peurs antisataniques contemporaines », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCVIII, 1995, p. 54-55.

Au sein de l'Église établie d'Angleterre, en proie comme toutes les Églises chrétiennes à une forte sécularisation, des groupes pentecôtistes et des *Christian Fellowship Groups* interconfessionnels font leurs les doctrines prémillénaristes américaines et pratiquent exorcisme, « guerre spirituelle », « ministère de délivrance », contribuant à créer une panique chez les professionnels de l'enseignement et de l'assistance sociale. Des histoires absolument fausses ont ainsi circulé, sous forme de rumeurs, à propos de rituels sacrificatoires et blasphématoires ayant pour origine des groupes para-religieux et les œuvres de fiction de Dennis Wheatley. Certains dirigeants fondamentalistes et charismatiques peuvent développer ainsi un crédit moral pour leur expertise en menace occulte et s'attacher une clientèle insécurisée par une crainte apocalyptique.

Des exemples français de profanation de tombes ont attiré l'attention du grand public sur les pseudo-adorateurs de Satan communiant dans des rites obscurs, écoeurants ou puérils, où se mêlent sacrifices, drogues et pornographie. Les poncifs de référence sont connus : apocalypse de saint Jean, différentes appellations de Satan, histoire des démêlés du curé d'Ars avec le « Grappin », évocation de Charles Manson assassine Sharon Tate, rock satanique, *Heavy Metal*, ACDC, cadavres violés, processions secrètes, croix renversée sur laquelle un couple fait l'amour, crachats sur le crucifix, zoophilie, sacrifices d'animaux, vandalisme, vente d'hosties consacrées, offrande de fœtus, prédictions de Nostradamus... Et les commentateurs de la presse d'enfler quelques tableaux : pulsion de mort, délire macabre, fureur des antéchrists, danse impure dans un cimetière, maquillage

méphistophélique à la *punk*, souillures et graffiti...

Allier une psychopathologie satanisante à un fondamentalisme évangélique est aussi une démarche que connaissent certains chrétiens pour qui le diable représente le défi nécessaire à l'homme dans son processus de libération. Le satanisme entre enfin parfois dans trois formes de stratégie :

- une stratégie de défense inspirée par des avocats, selon laquelle, en espérant la reconnaissance de circonstances atténuantes, des criminels déclarent des activités ou inspirations sataniques ;
- une stratégie d'attaque contre des ennemis potentiels (suppôts de Satan) du point de vue idéologique, que ce soient les sectes, les Mormons, selon le système du bouc émissaire, ou bien naguère les communistes et leur idéologie de subversion du capitalisme ;
- une stratégie de suggestion (plus ou moins consciente) du thérapeute jouant le rôle de grand inquisiteur et avide de hâter l'abréaction du patient ; la thérapeutique adoptée étant une sorte de laïcisation de l'exorcisme, de lutte contre les pulsions refoulées afin qu'Éros domine Thanatos.

### **La sorcellerie africaine ancienne et moderne**

La sorcellerie, en tant que pouvoir de nuire aux autres par une action spirituelle, se distingue en Afrique de l'envoûtement produit par un jeteur de sorts qui utilise des éléments matériels. Condamnée comme acte offensif, maléfique pour le groupe social en ce qu'on la pense responsable de maladie, mort, mauvaise récolte ou faillite dans les affaires, l'agression sorcière est supposée entreprise inconsciemment par un individu ou un groupe d'individus que l'on suspecte de dévorer la substance vitale d'autrui (vampirisme), d'avoir le don de double vision (rétrovision, nyctalopie), de circuler la nuit, de pouvoir disparaître à volonté (inversion et action « en double »), de se métamorphoser en fauve ou en serpent venimeux. Les orgies sorcières s'évoquent en termes de festin cannibalique après meurtre d'une personne.

En prenant l'exemple du Cameroun et celui plus particulier de l'ethnie maka, Peter Geschiere montre qu'outre une sorcellerie villageoise visant par des jeux d'accusation à niveler les inégalités, existe désormais, dans un contexte politique urbain et polyethnique, une autre forme de sorcellerie, auxiliaire du politique et des riches, en ce qu'on soupçonne les nouveaux puissants d'acquérir un pouvoir énorme par dévoration du peuple. À une sorcellerie à effet égalisateur tend à se substituer une sorcellerie à effet accumulateur. Est objet de suspicion ce que l'on considère comme grave nuisance : l'appropriation par des moyens occultes d'influence, de ressources, de pouvoir. Au Cameroun, l'État lui-même est suspecté de connivence avec les forces occultes, en traitant par exemple au niveau judiciaire de faits de sorcellerie sur la base de preuves intangibles. Il convoque désormais des *nganga* guérisseurs comme témoins à charge ou comme médiateurs devant les tribunaux.

Comment prouver que la sorcellerie moderne encourage l'accumulation plutôt que le nivellement du pouvoir ? Certes, à partir de cas précis, mais aussi en révisant la logique argumentative utilisée naguère par les ethnologues. On passe désormais du milieu parental et villageois où s'exprimait une

jalousie accusatrice, à un niveau plus vaste, là où se produisent et s'expriment la puissance politique, la richesse économique et même la réussite dans le sport, l'agriculture ou l'éducation. Si les députés affichent leur puissance, on les suppose « blindés » par les meilleurs magiciens. En revanche, si un projet de développement échoue, les fonctionnaires accusent les villageois de sabotage du projet par sorcellerie.

« L'idée fondamentale est qu'on a affaire à un nouveau type de sorciers qui ne mangent plus leurs victimes, mais qui les transforment en des sortes de zombies qu'ils font travailler pour leur propre compte. La nouvelle richesse serait fondée sur l'exploitation du travail de ces zombies » (Geschiere, 1995, p. 175), dans la construction de maisons en dur recouvertes de tôles, dans des plantations invisibles ou dans des cacaoyères. La sorcellerie intègre donc les « mystères » de l'économie de marché tout autant que ce qu'il y a d'occulte dans les manœuvres du pouvoir politique.

Mais est-il bien sûr que Geschiere situe la nouveauté au bon endroit ? Le paysan qui réussissait était supposé s'approprier la fertilité des champs voisins pour la transférer sur ses terres, ou bien faire travailler la nuit pour son compte des esprits familiers, et il y a toujours eu des blindages et talismans. Dans la sorcellerie traditionnelle, l'excès de pouvoir et de richesse, possible et réel, a toujours orienté les suspicions de sorcellerie. Ce qui me semble réellement neuf, c'est l'idée que la sorcellerie, autrefois maîtrisée par des accusations et rites d'élimination dans le cadre villageois, règne désormais sans partage et sans qu'on puisse extirper le mal dans une macrosociété nationale qui a, pour élément structurel du système, l'inégalité de pouvoir et de richesse. Comme le Blanc autrefois, l'opulent autochtone est censé s'enrichir en faisant travailler pour son propre compte des âmes réduites en esclavage. Nul doute que la prise en compte des dynamiques contemporaines montre un déplacement des accusations de sorcellerie vers des communautés allochtones, et plus souvent une focalisation de ces accusations sur les nouveaux riches, les hommes politiques ou les fonctionnaires de l'État !

Il est aussi intéressant de remarquer combien l'idée de sorcellerie marque les nouvelles religions africaines. Les prophètes itinérants qui agissent comme chasseurs de sorciers croient donc en leurs ravages. Simon Kimbangu au Zaïre baptisait ses adeptes dans une rivière et identifiait les sorciers en puissance d'après la manière dont l'eau se répandait sur leur chevelure. Le prophète harriste Albert Atcho en Côte-d'Ivoire agissait sur les malades en suscitant la confession, qui se substituait à l'ordalie, ou jugement de Dieu, par divers procédés matériels jugés révélateurs de culpabilité. Le mal ne vient plus d'ailleurs, il est l'indice d'une faute. Curieusement, au sein même de la confession, le schéma persécutif de la sorcellerie que le prophète entend extirper se retrouve soit sous forme d'auto-accusation de monstruosité fictives, le délire de l'esprit amplifiant le malheur et l'échec, soit sous forme de désignation d'associés multiples de la culpabilité, ce qui correspond au sabbat de la sorcellerie. Dans les franges sahéliennes ou orientales de l'Afrique islamisée, le monothéisme a en partie exorcisé les croyances dans les actions sorcières.

## **Logiques d'interprétation de la sorcellerie**

### Explications fonctionnalistes

Selon Kluckhohn, Marwick, Evans-Pritchard ou Beattie, la sorcellerie serait bénéfique pour les gens qui croient en elle, sans être obsédés par la terreur de l'ennemi inconnu et monstrueux, mais

seulement réprobateurs à l'égard de personnes ordinaires qu'on suspecte de ne pas respecter le code moral d'une société qui se voudrait sans conflits dévastateur des relations de parenté et de voisinage. Résumons leur argumentation :

- moralement, la sorcellerie entretient la crainte des déviances et tensions nocives à la société, jouant ainsi en faveur de l'intégration et du maintien de l'ordre social ;
- sociologiquement, elle est sécurisante en ce qu'on s'imagine avoir identifié un mal et pouvoir y remédier ;
- psychologiquement, elle joue comme abracteur en nommant les motifs d'anxiété et en dérivant l'hostilité vers un facteur précis de nuisance ;
- idéologiquement, elle explique, par l'action d'esprits mauvais, la sélectivité des accidents, malheurs, calamités qui frappent les uns et non les autres ;
- psychanalytiquement, elle s'éclaire aussi par les infortunes de la libido et la projection des passions agressives dans l'imaginaire.

## Théories des crises sociales

Si ces explications valent pour des sociétés traditionnelles à l'idéologie conservatrice, on peut se demander avec Max Gluckmann si la sorcellerie n'est pas un puissant révélateur de conflits issus des contradictions elles-mêmes de la structure sociale. L'homme malfaisant chez nous, les experts, avocats, conseillers matrimoniaux, voyants et thérapeutes, équivalents des devins et chasseurs de sorciers, ont tendance à le considérer comme un produit malheureux d'une société désorganisée.

Soulignant la corrélation entre crise sociale et morale d'une part, inflation des accusations de sorcellerie de l'autre, les historiens européenistes, dont Robert Muchembled, ont en outre remarqué que la chasse aux sorcières du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle aurait pour fonction indirecte d'asseoir la puissance souveraine, c'est-à-dire de renforcer l'obéissance à l'État confessionnel nouveau, de même qu'au prince qui le représente. C'est d'abord dans un cadre politique que s'insère ce flirt avec les puissances des ténèbres (pacte avec le diable, hommage au Grand bouc noir en embrassant son anus, sectes réunies en synagogues, fêtes orgiaques comportant sacrifices d'enfants et excès sexuels), ce qui entraîne procès, torture et bûchers, au moment où se fracture le pouvoir des Églises.

Seraient explicatifs des procès, des facteurs objectifs tels que les bouleversements climatiques, économiques et culturels, mais aussi des facteurs subjectifs comme la détresse matérielle, la mentalité encore superstitieuse du clergé, les angoisses de populations au destin non stabilisé dans leurs relations avec le pouvoir central, ainsi que le reliquat médiéval de misogynie attribuant un pouvoir occulte aux femmes, sans pouvoir politique mais gérant la santé des enfants et l'économie familiale, peu instruites mais fortes en commérages. Sous Louis XIV, la sorcière apparaissait encore comme protéiforme : envoûteuse, proxénète, avorteuse et criminelle.

## Désordres de l'imaginaire

Image du délire de l'esprit humain, reflet d'appétits et de rancœurs, de rêves et de désirs refoulés, expression de la misère et de la cruauté, de la peur et de la haine, la sorcellerie qui a été autrefois entachée d'hérésie par l'Église, car considérée comme culte rendu au démon et aux divinités

païennes, semble quand même retranchée actuellement surtout dans les campagnes où s'entretient encore un imaginaire de suspicions et d'accusations réciproques, même si le diable a été apprivoisé. Elle y garde un aspect ambigu dans la mesure où le guérisseur-magicien est aussi supposé savoir jeter un sort (le *sorciarius* latin était le diseur de sort). On pointe l'agresseur sans le nommer par crainte de mesures de rétorsion, jusqu'à ce que la rumeur publique le conduise, lui-même et quelquefois la famille ensorcelée, à un isolement microsocial, facteur de détresse psychologique et même de fuite hors du village. Ignorance et superstition ont leur part dans la fabrication imaginaire du maléfice en des sociétés miniaturisées, comme le soulignait Reo Fortune à propos de l'île océanienne de Dobu.

## Des interprétations discutables

Mais on peut s'interroger sur la valeur de tout idéal-type construit par tel auteur à partir de similitudes. La sorcellerie navajo étudiée par Clyde Kluckhohn diffère de celle des Azandé observée par Evans-Pritchard, tout comme des pratiques de chamanes et de pseudo-sorciers contemporains ne reproduisent pas les procès et la thématique du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle en Europe.

Que reprocher aux anciens anthropologues ? Sans doute :

- d'avoir construit des types idéaux de la magie et de la sorcellerie comme trop exclusifs et sans osmose entre les deux, alors que le monde de l'occulte les unifie et que ses manifestations dépendent de variables circonstancielles ;
- d'avoir considéré la sorcellerie comme force conservatrice de défense des communautés locales contre les changements (point de vue fonctionnaliste), alors que la nouvelle sorcellerie intègre les changements, déborde le local et agit comme élément de perturbation des rapports, même macrosociaux ;
- de dire les forces de la sorcellerie liées au mal et opposées au bien en procédant par dichotomie, alors que, comme l'a remarqué Philippe Laburthe-Tolra, le même principe, l'*évu* des Béti, peut être utilisé pour nuire gravement mais aussi pour se protéger et guérir ;
- de mettre l'accent sur le sens plutôt que sur l'action. Or, comme l'a montré Éric de Rosny, on ne saurait nier les effets réels d'actions jugées fantasmagiques par les anthropologues ;
- de systématiser des croyances fluides : si l'action en double et la métamorphose se maintiennent comme fond de croyance, on suppose désormais que la dévitalisation par anthropophagie symbolique peut se muer en d'autres phénomènes, soit d'esclavage mystique dans le processus moderne de production, soit de marginalité sociale interprétée comme pacte avec les puissances du mal.

De ces approches diverses, on retiendra que l'ensorcelé, le sorcier présumé, le désensorceleur sont les trois figures prégnantes de la sorcellerie ; que chaque époque, chaque culture a sa manière de suspecter et d'éliminer les présumés sorciers ; que le démonisme peut être craint même dans une société où on ne croit plus guère au diable ; que le magicien censé agir pour le bien de ses patients est supposé avoir aussi le pouvoir de nuire, d'où l'usage ambigu du terme de « sorcier » ; que les appétits et rancœurs, rêves et rumeurs nourrissent l'imaginaire de la sorcellerie.

# Chapitre 11

## Le chamanisme réactif

Le chamanisme, du mot *shaman* emprunté aux Toungouzes sibériens, désigne un ensemble de croyances et de phénomènes magiques observés chez les peuples de Sibérie et d'Asie centrale, mais aussi en Corée, au Tibet, chez les Inuit, chez les Indiens d'Amérique, en Indonésie et en Océanie.

Si le chamane apparaît comme magicien en ce qu'il est censé agir comme provocateur ou guérisseur de maladie, comme modificateur de conditions atmosphériques, comme fertilisateur de la terre ou stimulateur de la fécondité des vivants, il est aussi homme religieux en ce qu'il est censé avoir des relations privilégiées de communication avec le monde des esprits (animaux, défunts, âmes errantes, démons ou esprits de la nature), dont certains lui servent d'auxiliaires, mais sans qu'il se transforme en leur instrument. C'est en subjuguant ses esprits et au cours d'un voyage de son âme au ciel qu'il peut agir en devin et en guérisseur. Le fait qu'il ait parfois des comportements névrotiques ne l'exclut pas de sa société, qui pourtant doute parfois de l'efficacité de ses comportements étranges.

### **Les pouvoirs acquis du chamane**

#### Extase ou ascension

Si l'on s'accorde avec Eliade sur le fait que c'est la communication non aléatoire avec un monde autre que met en scène le chamane, bien des idées reçues sous l'influence du livre *Le Chamanisme et les techniques archaïques* de l'extase doivent être corrigées. Transe et extasene définissent pas en propre le chamanisme. Rien ne dit que ces phénomènes soient hiérophaniques. Pas plus le « vol magique », la « maîtrise du feu » que la notion d'« axe du monde » n'existent dans tous les chamanismes que l'auteur a le tort de réduire à son modèle de chamanisme sibérien.

Les moyens de contact avec le monde autre diffèrent selon les sociétés. Il peut s'agir de la transe théâtralisée et culturalisée, dans laquelle on plonge à grand renfort de tambours, de sonnailles et de danse, suivie de catalepsie avec perte de connaissance, comme dans l'adorcisme africain, organisé et socialisé au service d'une croyance. Il peut aussi s'agir de contact serein et extatique avec tel esprit qu'on a charmé en chantant ou en sifflant comme un oiseau, en bramant et en s'ébrouant comme le cervidé mâle par exemple. Il peut encore s'agir d'un état altéré de conscience favorisé par quelques drogues, par des privations physiques et mentales qui font croire, par des rêves ou des hallucinations, à un rapport direct avec quelque esprit incorporel de statut équivalent à celui de l'âme humaine, dont on pense qu'elle peut se morceler et que chaque personne n'en a pas qu'une.

Est-ce affaire de simulation et d'imposture ? C'est à voir ! « Un tambour chamanique, dit Roberte Hamayon, est porteur d'esprit de la même façon qu'une hostie l'est du corps du Christ pour les croyants respectifs. En revanche, le chamaniste n'acceptera pas plus la présence du Christ dans

l'hostie que le chrétien celle d'un esprit dans le tambour, alors que l'un et l'autre s'accordent sur la peau du tambour et la farine de l'hostie » (*in Études mongoles et sibériennes*, n° 26, 1995, p. 166.) Le Quesalid kwakiutl de Lévi-Strauss simule d'abord mais finit par y croire et devient chamane par ses réussites, la bonne foi du public l'accompagnant. Une transe non contrôlée serait l'indice de la folie. La conduite du chamane met en œuvre un rôle prescrit pour une fonction. Le rite n'est pas jeu, ni le chamane équivalent d'un acteur de théâtre.

Par ailleurs faut-il opposer, avec Luc de Heusch, l'ascension chamanique à la possession qui suppose une « descente » d'entités mystiques dans le corps du possédé ? Le résultat paraît assez semblable : chamane et possédé (le chamane ayant d'ailleurs souvent été possédé) sont les réceptacles des esprits. L'ascension est aussi à relativiser, car l'âme qui est censée sortir par intermittence du corps peut aussi bien descendre dans les lieux infernaux du mal et des ténèbres, chasser une âme au ras de la nature terrestre, que s'élever fantasmatiquement vers le royaume de la lumière. Chez les Bouriates de Sibérie (mais pas dans des chamanismes amérindiens), le chamane grimpe au sommet d'un tronc de bouleau sacré, ce qui symbolise son ascension vers les esprits célestes dont il capte la puissance à des fins propitiatoires, thérapeutiques ou illuminatrices.

Lorsque le chamane entreprend rituellement des voyages, c'est pour offrir au dieu du ciel quelque offrande de la part de la communauté, pour convoier un défunt vers sa nouvelle demeure (rôle de psychopompe), pour connaître les dispositions des esprits et les influencer en faveur de la communauté, pour obtenir d'un être supérieur l'enrichissement de son savoir ou pour aller à la recherche de l'âme d'un malade. On le sollicite pour prédire l'avenir, interpréter les présages, charmer le gibier, supprimer des nuisances, soulager des infortunes, organiser ou présider des cérémonies collectives.

La présence d'un chamane ne signifie pas que, dans sa propre société, n'existent pas d'autres manipulateurs du sacré : prêtres sacrificateurs, chef du culte domestique, de telle sorte que la vie magico-religieuse ne se réduit pas nécessairement au phénomène chamanique (bouddhisme et chamanisme coexistent dans les mêmes familles). Et le chamane, selon son diagnostic, peut renvoyer son patient à un autre *medicine-man* spécialisé ou à un prêtre. En Sibérie orientale et chez les Eskimo, il est le chef religieux du village. Chez les Guarani d'Amérique du sud, il cumule le pouvoir religieux et le pouvoir politique. Devin, exorciste, guérisseur, il est essentiellement un intermédiaire entre l'homme et l'invisible, disposant d'un statut et d'une place éminente.

## Vocation et initiation chamaniques

Les pouvoirs chamaniques peuvent être acquis de trois manières :

- par transmission héréditaire ;
- par vocation élective ou appel des esprits ;
- par quête volontaire mais avec approbation des esprits.

En Sibérie, on acquiert un pouvoir chamanique surtout par héritage d'un parent décédé, lequel indique l'influence de son esprit par des syncopes, des fugues, des actes de kleptomanie dont souffre son héritier. Alerté par ces signes, son entourage lui conseille d'observer certains interdits sexuels et alimentaires et de commencer à acquérir ses futurs accessoires magiques.

Une élection par les esprits en Amérique du Nord (Indiens des Plaines et de Californie)

commence à se manifester par des rêves de chute ou d'échappement à un danger, des visions, des trances, et surtout une maladie qu'un chamane confirmé va guérir avec l'aide des esprits et de la communauté. S'ensuivra, dans un but de sacralisation, toute une préparation rituelle de l'élu.

Quant à la quête volontaire d'un contact surnaturel, souvent vers l'âge de la puberté en Amérique du Nord, elle s'accompagne de retraite et de longues périodes d'isolement, sur un pic élevé, dans une caverne, sur les rives d'un torrent ou d'un lac qu'on suppose hanté par les esprits. Le ou les candidats s'administrent des bains de vapeur, des fumigations d'armoïse, des immersions dans l'eau glacée. En quête de visions, ils dévalent des pentes, nagent à contre-courant, jeûnent, ne consomment pas de sel, se privent de rapports sexuels, jusqu'à ce qu'une cérémonie démontre solennellement leurs pouvoirs. Mais en Sibérie, quelqu'un qui voudrait se rendre maître des esprits par quête volontaire ne sera jamais considéré comme un grand chamane.

Dans les trois cas, le nouveau chamane doit faire preuve, souvent par une crise nerveuse et mystique, qu'il a communiqué dans une réalité autre avec les esprits. Pour aboutir à ces trances et à ces rencontres avec les êtres du rêve, les pratiques ascétiques sont généralement plus fréquentes et plus appréciées que l'ingestion d'hallucinogènes (*peyotl* indien du Mexique, *datura* des Indiens pueblo). Don des esprits que le passage obligé par un état morbide, puis par la guérison comme témoignage d'une maîtrise des pouvoirs et techniques chamaniques ! Point de nouvel homme sans passage par la mortification et la souffrance : hypoglycémie et déshydratation consécutive au jeûne, manque de sommeil, exposition brusque à des environnements trop chauds et trop froids, fatigue des danses et des déambulations rituelles, des rythmes de tambour, des vocalisations chantées ou hurlées continûment...

Lors de sa maladie initiatique, le chamane sibérien, décrit par Éliade, ne parle ni ne mange de trois à neuf jours dans un lieu solitaire. Il gît parfois inconscient et raconte à son retour à la vie qu'il a été taillé en pièces par des esprits d'ancêtres ou par des démons. On ne le considère ressuscité avec un corps neuf qu'après qu'il a appris d'un maître-instructeur les secrets de son métier et reçu un costume et un tambour. Il possède alors le droit de chamaniser. Associé à des esprits tutélaires, parfois animaux, il commence alors à inspirer respect, terreur et admiration.

#### Chamanisme indien du Nord-Ouest canadien

« Chez les Haïda des îles de la Reine-Charlotte, nous entrons dans un monde où les "esprits" deviennent des êtres surnaturels dans le sens littéral du terme. La Dame de la Montagne, le Maître de la Forêt, la Femme de la Rivière sont des puissances supérieures, mythologiques, qui ont un statut presque divin. Le chamane, appelé "celui (ou celle) par qui telle entité parle" trouve sa vocation à la suite d'un appel que l'on pourrait qualifier de psychique, d'ailleurs confirmé par la position sociale du novice, puisque les dons chamaniques sont ici quasi héréditaires. Le futur chamane doit ensuite passer par un entraînement sévère qui lui permettra d'entrer en transe à volonté, car la transe est contrôlée par une série de gestes rituels,

pour inciter l'esprit ou *sga'na* à se manifester, y compris des purifications corporelles à l'aide de purgatifs et de vomitifs, dont l'eau de mer chauffée, l'habillement formel de l'officiant, le son du tambour et l'entrée dans une pièce spécialement préparée pour l'événement. Tous les spectateurs deviennent des participants et doivent se soumettre à des purifications similaires. Au moment où l'esprit entre en scène, on pourrait penser que le chamane est possédé par l'entité (ce qui en ferait un cas d'exception sur le continent américain), mais tel n'est pas le cas ; les Haïda prennent soin de préciser que si l'esprit parle par la bouche du chamane, il ne touche pas à la personne mentale de ce dernier et ne la contrôle pas. La transe chamanique haïda assez profonde, qui se traduit par des phénomènes proches de la glossolalie, rappelle de très près certains modèles européens ou euroaméricains : nous pouvons, je crois, comparer avec succès le travail du chamane haïda avec celui des médiums britanniques du début du siècle, ou avec ceux de certains médiums contemporains qui canalisent (channel, dans le jargon moderne anglophone) des entités désincarnées et surhumaines en provenance d'autres mondes ou d'autres "niveaux". » Marie-Françoise Guédon, « Les chamanismes dans les traditions du Pacifique nord », *Religiologiques*, Montréal, n° 6, 1992, p. 192-193.

### **Activités thérapeutiques, spirituelles et sociales du chamane**

#### Les techniques du guérisseur

La maladie s'explique en contexte chamanique par le fait que des esprits ont, soit dépossédé l'homme d'une de ses âmes, le chamane part alors à la recherche de cette âme volée (cette croyance n'existe pas dans le Nord-Ouest canadien, ni dans les grandes plaines des États-Unis), soit introduit dans l'organisme une substance étrangère ou un élément supplémentaire (exemple : un os) qui le perturbe, le chamane s'employant à l'extraire symboliquement. Il opère des fumigations pour purifier le lieu de cure des esprits mauvais, flaire et tâte le patient pour déceler une intrusion maléfique, chante pour appeler ses esprits auxiliaires, souffle de la fumée sur le malade, fait circuler sa pipe parmi les amis et parents du malade qui participent à la cure.

Incantations, méditations, tambourinages, usage de miroirs ou de cristaux pour apercevoir l'esprit pathogène du malade, victime d'un méchant chamane ou d'un non-respect d'interdits, accompagnent aussi le rite de divination-guérison. Luttant contre l'esprit pernicieux, le chamane le nomme, le

prend sur lui ou bien extrait la maladie-objet du corps du malade, par succions prolongées, et exhibe enfin par prestidigitation une pierre ou une plume devant des spectateurs ébahis. Des massages, aspersions d'eau, époussetages avec plumes d'aigle constituent des techniques utilisées par le chaman sioux lors de la Danse du soleil.

Quand la maladie est censée provenir du vol d'une âme par de mauvais esprits, le chaman eskimo, solidement ligoté au sol sous des couvertures pour qu'il soit sûr de revenir, part à la chasse à l'âme soit en rêve, soit en mimant - avec cris et soubresauts répercutés par l'assistance - le périple dangereux du chasseur.

## Âmes et esprits auxiliaires

La chasse à l'âme suppose des conceptions particulières de l'âme ou plutôt des âmes. Il y aurait d'une part l'âme corporelle (*body soul*) qui, comme une bulle d'air comprimé, pour les Inuit, maintient le corps en vie jusqu'à ce qu'elle éclate à la mort, d'autre part l'entité spirituelle extracorporelle (*dream-soul, free-soul*) qui peut quitter le corps pour voyager ailleurs. En Eurasie, c'est la *free-soul* du patient que va chercher le chamane. Chez les Samoyèdes et les Turco-Tatars, la *body-soul* est supposée voyager de la même façon. Les Yuchi et les Sioux possèdent quatre âmes.

C'est du monde invisible que sont issus les âmes du rêve et de l'extase tout autant que les esprits gardiens et les esprits animaux qui, comme choses de l'univers, emmagasinent des parcelles de l'énergie cosmique et sont considérés comme les alliés surnaturels du chamane. Il peut même s'agir d'esprit de neige, d'astre, de couleur, d'aurore boréale. Un animal dont l'esprit protège le chamane, celui-ci ne le chassera pas. Chez les Amérindiens, seuls les chamanes particulièrement puissants maîtrisent plusieurs esprits auxiliaires qui, de manière ambivalente, peuvent être protecteurs et dangereux.

L'entrée en communication avec les esprits commence généralement à se manifester par des sensations auditives de sifflement, de bourdonnement, de battement d'ailes de l'Oiseau-Tonnerre (chez les Sioux). Chants et tambours accompagnent l'action du chamane vêtu d'un lourd costume coloré, aux accessoires magiques protecteurs en Eurasie. À l'est des États-Unis, le chamane porte une longue chevelure hirsute. Grâce à l'usage de plantes médicinales que des maîtres lui ont enseigné, il opère des guérisons. Souvent, il cherche le contact de ses esprits auxiliaires qu'il convoque et maîtrise, communiquant grâce à eux avec le monde autre. En Sibérie, selon R. Hamayon, l'esprit auxiliaire (ours, loup, élan, esprit aquatique) est considéré comme le conjoint surnaturel du chamane clanique originaire. Mais, à côté des chamanes claniques, existent d'autres chamanes indépendants. Selon M. Perrin, chez les Guajiro, il y a circulation des esprits, certains quittent le chamane, de nouveaux arrivent dans un contexte de changements acculturatifs.

Tout ce monde des esprits tutélaires ou non s'organise dans une mythologie et une symbolique extrêmement riches : Grand Esprit (*manitou* algonquin), quartiers de l'univers orientés vers des points cardinaux, lac céleste d'où tombe la pluie, cercles du monde, êtres du rêve, héros civilisateur du type « fripon divin » (*trickster*) qui peut porter le nom de Coyote, de Menteur, de Grand Lapin, et qui réapparaîtra dans un autre cycle du monde, esprits protecteurs surnaturels, etc.

## Le chamane et sa société

Le chamane a des qualités d'animateur social en ce qu'il agit, lors des rites de divination, de guérison ou de thérapie, en connaisseur du contexte de tensions interpersonnelles et interfamiliales de sa propre société, et en connaisseur des mythes de son peuple qu'il mime avec talent en utilisant des symboles qui évoquent par bruits, couleurs, objets, gestes, mouvements, les aventures des âmes et des esprits auxiliaires. Outre son art oral et théâtral, on lui reconnaît un savoir relatif à l'écosystème et une morale écologique car il veille, grâce à ses esprits auxiliaires animaux, à la chasse, à la protection et à la reproduction du gibier. Chez les Yagua du Pérou, étudiés par J.-P. Chaumeil, il est étroitement associé aux activités agricoles.

Fréquemment, les jeûnes, réclusions périodiques, visions, crises hystéroïdes, abstinences sexuelles temporaires des chamanes font douter le public de leur normalité. Chez les Guajiro, on leur attribue une sexualité déviante, ce qui développe une hostilité à leur égard. Chez les Inuit, hommes et femmes chamanes appartiennent à un « troisième sexe » conjuguant des valeurs féminines et masculines. Ailleurs, on les suppose parfois homosexuels ou travestis.

Parmi les chamanes, se rencontrent aussi bien des femmes que des hommes. Alfred Métraux a montré que, chez les Indiens Araucan du Chili, les femmes avaient prééminence sur les hommes et s'emparaient parfois de l'âme du chamane mâle. Chez les Bouriates et les Inuit, elles sont devineresses en ce qui concerne les maladies, le bétail égaré, les désastres dont serait responsable quelque esprit, mais les décisions claniques, les fonctions de thérapie et de recherche du bétail reviennent aux hommes.

Un problème est constamment agité dans la littérature sur le chamanisme sibérien, la symptomatologie d'une hystérie arctique : crainte de la lumière, cris, gesticulations incontrôlables suivies d'un état de prostration, de tentatives de lévitation, d'escalades d'arbres et de rochers, ce qui fait douter de la normalité psychique du chamane. Des psychiatres se sont intéressés, mais sans études approfondies, à la schizophrénie de certains ou à leurs névroses, et Georges Devereux - qui s'appuie exclusivement sur des exemples arctiques et des séances nocturnes quand les esprits rôdent et tuent - attribue au froid et à la longueur des nuits l'usure nerveuse aboutissant à des manifestations épileptiques. Il fait l'hypothèse d'une maladie mentale stabilisée par l'accès au chamanisme et la construction d'un délire donnant sens aux réalités. Mais Lévi-Strauss, après Nadel, affirme que les groupes sans chamanisme en état d'acculturation développent des psychoses, tandis que les troubles mentaux ne s'accroissent pas dans les groupes pratiquant le chamanisme. De plus, beaucoup de chamanes ne sont pas névropathes. Et un malade ne deviendra chamane qu'une fois guéri.

Peut-on le considérer comme prêtre ? Non, en ce qu'il n'existe ni église, ni clergé, ni office régulier codifié. Comme un sorcier ? Non, sauf lorsqu'il agresse et tue à distance ! Comme un médium ? Non, en ce que le monde des esprits dans lequel il évolue ne se réduit pas au monde des morts.

La plupart du temps, il mène la vie ordinaire d'un quidam, partageant la vie pauvre et les activités des autres membres de son groupe comme chasseur, éleveur nomade, agriculteur, en étant souvent parmi les meilleurs. Ses activités chamaniques se développent en période de crise, de catastrophe

naturelle, de maladie ou de tension sociale. De ce fait, sa profession n'est pas sans risque car, en cas d'échecs répétés ou d'événements inexplicables qu'il n'aurait pas maîtrisés, les gens l'accuseraient d'incapacité ou de sorcellerie et le mettraient parfois à mort lorsque jugé nuisible à la communauté.

Sujet à la défiance, le chamane est aussi objet d'égards. Ses succès lui procurent des avantages matériels et moraux : honoraires pour guérison, dons, festins, prestige et notoriété. Ses honoraires dépendent des ressources du patient, de la célébrité du guérisseur et de son efficacité, mais surtout de son type de travail ; un client particulier le paye, mais lorsque, pour le bénéfice de la communauté, il éloigne les mauvaisesprits, cherche le gibier ou modifie des conditions atmosphériques, il n'est pas payé, sauf en reconnaissance de sa valeur.

Cette place éminente qu'il peut occuper au sein de la société ne manque pas de faire des envieux, d'autant qu'on lui attribue le pouvoir redoutable d'agir en mal comme en bien. Outre les rivalités latentes entre chamanes qui, pour marquer leur spécificité, se distinguent par leurs esprits auxiliaires et leurs compétences particulières, s'observe dans certains cas un contrôle du nombre de chamanes en exercice par la société, laquelle écarte des concurrents potentiels.

Si le chamane travaille pour résoudre des crises, il sait aussi s'adapter aux changements sociaux, notamment en Amérique indienne, et innover dans de nouvelles conditions sociales et politiques. Certains sont même devenus leaders messianiques et meneurs de migrations en Sibérie et Mandchourie grâce à leurs pouvoirs divinatoires.

## **Un engouement actuel pour le chamanisme**

### Tribulations et prolongations

Qu'en est-il actuellement de ce chamanisme, d'abord dans les pays où la tradition est instituée, et ensuite hors de ces zones ? La presque totalité des régions centrales du chamanisme asiatique s'est trouvée sous régime communiste soviétique ou chinois durant la majeure partie du XX<sup>e</sup> siècle. Persécutés comme les représentants et adeptes de toutes les religions, les chamanes l'ont été parce qu'on les considérait indûment comme des chefs locaux, ennemis de classe. À défaut de s'attaquer à leurs temples ou à une hiérarchie inexistante, on détruisit les éléments symboliques du culte, on s'empara de leurs tambours comme de trophées, on défia même certains de voler en les lâchant d'hélicoptère, et on en condamna beaucoup à la déportation dans des camps de travail. Tandis que les Chinois discréditèrent ces « superstitions féodales » et ces « faux guérisseurs », les savants soviétiques produisirent au contraire, depuis les années 1970 notamment, une abondante documentation sur ce qu'ils pensaient être des vestiges anciens de l'évolution sociale, en voie de disparition. À défaut de médecins modernes au fond de la taïga, on laissa alors les chamanes soigner les malades, et on vit même se produire, à la télévision soviétique ou lors de festivals de folklore, quelques vieux gardiens de traditions sibériennes comme témoins de quelque identité et patrimoine culturel. Depuis la chute du communisme soviétique, s'est produit dans les régions concernées un retour tempéré aux traditions religieuses ancestrales, comme en Russie d'Europe à l'orthodoxie. Des chamanes interviennent à nouveau pour la guérison et, dans les villes, pour favoriser des entreprises commerciales.

En Amérique du Nord, si les pratiques et croyances se revivifient actuellement, c'est en réponse aux troubles psychiques et sociaux d'Indiens condamnés à une intégration-assimilation forcée, qui

cherchent dans les traditions des éléments de réponse à leurs problèmes. Refuge dans l'imaginaire, peut-être. Désir de santé physique et mentale, certainement ! Les Indiens des Plaines continuent ainsi de pratiquer, avec la Danse du soleil (*Sun dance*), la purification par la vapeur d'eau (*sweatlodge*), les séances de guérison par les pierres sacrées (*yuwipi*), les états collectifs de conscience altérée. La quête de vision par les apprentis chamanes réussit probablement mieux que l'affrontement aux grands esprits de la modernité américaine.

Au Pérou, il existe des pratiques urbaines pour chamanes métis, des chamanes de forêt venant commercer avec la magie des villes, et des semi-Indiens des villes allant se ressourcer en forêt. En Asie, on note des migrations de chamanes vers Singapour et la Corée du Sud pour satisfaire les émigrés. L'organisation chamanique coréenne *sinkyô*, où des femmes chamanes appelées *mutang* se regroupent, tente une percée encore hésitante, mais montre simultanément que les peuples de l'Asie n'ont pas oublié leurs traditions populaires. Au Japon, une résurgence du vieux chamanisme apparaît dans des mouvements religieux tels que *Sukyo Manikari Shinnyo-en*, *Agonshû*.

### Fascination et commercialisation

En ce qui concerne le débordement du chamanisme dans le monde occidental, un cas particulier vaut d'être signalé. Carlos Castaneda, entre autres, dans les années 1980, s'est posé en apologiste du chamanisme, malgré les distorsions graves, que dénoncent les ethnologues, de ses présentations du phénomène chamanique, lorsqu'il le propose comme modèle alternatif de perception d'une réalité inconnue.

Castaneda, apprenti chamane d'un Indien yaqui, Don Juan, spécialiste en herbes médicinales, plantes hallucinogènes et sorcellerie, apprend à voir. Il se pose en prophète de notre société et promet la connaissance, le contrôle des émotions, la découverte des états de réalité non ordinaires, l'équilibre et le bonheur. Il pose une transcendance sans dieux mais croit en des esprits alliés et en des esprits malfaisants, en ceux des montagnes et en ceux de la nuit. Il a poussé Américains et Européens à goûter les effets du peyotl mexicain, avant qu'on ne se passionne pour d'autres drogues.

La palme du commerce syncrético-chamanique tous azimuts revient à quelques astucieux *medicine-men*, voyants-guérisseurs, psychothérapeutes amérindiens, souvent métissés afro-européens. Consultons Danielle Vazeilles, une spécialiste d'« Oiseau-Tonnerre » et de « Bissonne-Blanche » chez les Sioux, objet de sa thèse de doctorat, qui, sans vision chamanique, y voit très clair sur les chamanes et sur l'exportation du chamanisme. Harley Swift Deer, métis de Cherokee, a présenté en 1983 près de Paris, au château de Chamarande, ses stages « d'enseignement de la roue de la médecine » avec *Sun dance*, *sweatlodge*, arts martiaux japonais, *close-combat* des *Marines* et quelques pincées de Castaneda. Rolling Thunder chamanise au Tyrol et séduit des peintres hongrois. Black House Chavers, afro-indien, ajoute aux activités chamaniques de la thérapie de groupe, de la cuisine exotique, des exercices de danse et de respiration, du théâtre intégral et la cérémonie du thé japonais... aux États-Unis. Archie Fire Lane Deer affirme dans la France de 1982 les valeurs primordiales de respect, d'amour-propre, d'humilité et de compréhension des autres, propres aux Sioux Lakota, et - paraît-il - aux Celtes, dans de chaleureux échanges communautaires. Michael Harner, après séjour de l'auteur chez les Jivaro, apprend par stages, dans son *Center for Shamanistic Studies*, le repérage des maladies et la thérapie chamanique, les voyages dans les mondes inférieurs et supérieurs pour développer les forces auto-guérisseuses, la manière de parvenir à l'état de conscience altérée en s'accompagnant de chants et de tambours, c'est-à-dire autrement que ne le

faisait dans les années 1950 Aldous Huxley grâce à la mescaline.

Opinion des Indiens des réserves ? De grandes réserves sur l'authenticité culturelle de ces mélanges de techniques et sur la non-habilitation de leur promoteur ! Il y manque beaucoup d'esprits. Encore que...

Ni l'Allemagne, ni la France ne manquent désormais de leurs néo-chamanistes autochtones : Hugo-Bert Eichmüller ou Mario Mercier. Rites purificateurs, tambours, ateliers recréant le canoë des esprits salish d'Amérique du Nord, voyages les yeux fermés... Des participants arrivent même à se prendre pour des chevaux ou pour des aigles (Vazeilles, 1991, p. 97). D'autres disent : « Ça parle dans ma tête ! » Dans les courants néochamaniques, on ne cesse de bricoler des mondes autres, de construire des rites fantaisistes appelant l'intervention des esprits auxiliaires, de proposer des expériences personnelles d'initiation.

Comment expliquer pareil engouement et l'idéalisation des chamanes par des psychiatres dissidents ? S'agit-il de quête spirituelle sans contraintes dogmatiques, avec possibilité d'inventivité personnelle et de réalisation de soi ? Du chamanisme, le monde occidental retient surtout les phénomènes donnant appétit à ceux qui, ayant plus ou moins perdu la foi dans le surnaturel institutionnalisé par les Églises chrétiennes, tentent de retrouver le sacré par divers biais : divination et guérison, ascèse, voyage dans le monde des esprits alliés aux hommes, extase avec ou sans drogues hallucinogènes.

Révisé et corrigé de mille particularités culturelles, le néo-chamanisme caresse dans le sens du poil certains écologistes et des adeptes du « Nouvel âge », lesquels ne comprennent pas bien qu'il s'oppose à certaines de leurs valeurs telles que le végétarisme, le féminisme ou le refus du lien entre thérapie et sorcellerie. Mais si les touristes de masse recherchent les thérapies de groupe pour une intense activité émotionnelle partagée, pourquoi ne pas servir leur pitance à ceux qui la croient nutritive ?

# Cinquième Partie

## Les dynamiques religieuses contemporaines

# Chapitre 12

## Désenchantement ou effervescence du religieux ?

Quoi qu'on ait pu dire à propos de la lourdeur sociologique des idéologies religieuses dans un monde qui paraît mû primordialement par des forces économiques, il serait illusoire de penser la religion comme immobiliste par essence et comme obstacle à supprimer pour un peuple qui souhaite son développement technologique. Même si l'*homo religiosus* considère le changement comme une régression par rapport à un état précédent ou comme entraînant une perte de ferveur, rien ne prouve que, confronté aux réalités du progrès matériel, il n'en adopte pas les comportements adéquats sans pour autant perdre l'essentiel de ses convictions religieuses. Que le champ extensif du profane tende à limiter celui du sacré, rien n'est plus certain. Mais la synthèse des mondes profane et sacré apparemment contradictoires a toujours été opérée par l'homme en société. De même que celui-ci adopte une nouvelle technique s'il la croit meilleure, de même il apporte des correctifs, des compléments, des allègements à ses croyances et comportements religieux pour les ajuster à de nouvelles circonstances historiques.

### **Un monde laïcisé**

#### Limites de la sécularisation

Religion et monde moderne sont incompatibles, a-t-on clamé naguère. À preuve la houle de la sécularisation, le rétrécissement du champ religieux inéluctablement inscrit dans l'avenir de l'humanité, d'autant que Marx et comparses nous serinaient qu'il n'était pire aliénation et opium que ces sacrées institutions et croyances !

Ébranlés par la corrélation entre la modernité et la chute de la pratique religieuse, la dispersion voire la confusion des croyances dites mystiques, marginales, ésotériques ou sectaires, les sociologues se sont interrogés (faisant quelques pieds de nez aux théologiens) sur ce que recelait le laminage du religieux par le séculier (problématique de 1965 à 1985), puis sur le surgissement en trombe des poussées apocalyptiques, charismatiques, émotionnalistes et fondamentalistes, qui incitent à se demander : est-ce perte ou renouveau de la religion ?

Écoutons la litanie chantée par les Berger, Luckmann, Wilson, Martin, mon listing ne se prétendant pas argumentaire :

- développement de la rationalisation et de l'incroyance ;
- sociétalisation tuant la *Communitas* ;
- libération de l'emprise religieuse par le capitalisme qui a germé dans l'éthique protestante ;
- laïcisation manifestée par la séparation des sphères d'activité, par l'éducation non confessionnelle, par le déclin des affiliations religieuses, de la pratique rituelle et du pouvoir des symboles ;

- retrait des dieux de la scène de nos vies quotidiennes et publiques, avec marginalisation de l'ecclésiasticalité ;
- démonopolisation des traditions religieuses tendant vers la similarité des produits sacrés sous emballages divers, comme y incite un certain œcuménisme ;
- privatisation des engagements par libre choix des croyances et allégeances ;
- transfert de la religion vers le politique ou ailleurs de certaines attitudes, émotions, rites...

Les variations sur l'effondrement ou au moins sur la fissure du baldaquin sacré (*The Sacred Canopy*, de Berger) s'enchaînent sur le ton du désenchantement au sens wébérien, néanmoins avec des modulations qu'on remarque peu. Pour Bryan Wilson, les sectes répondent au besoin d'interaction communautaire, même si elles ont une forte circulation de fidèles. Pour David Martin, la sécularisation n'est pas un processus unilinéaire et irréversible, mais complexe et ambigu, qui n'exclut pas les individus charismatiques ni les orientations symbolistes et ésotériques chez les élites à la recherche du sacré. Attention à ces dièses et bémols ! Qu'il y ait laïcisation, certes, mais dans quelle mesure ? Et la religion, devenant institution spécialisée, s'efface-t-elle pour autant ? Qu'elle perde son emprise en Occident, certes, mais peut-être temporairement, est-ce vrai dans le Tiers Monde ou en URSS dépecée ? Que tout changement social entraîne simultanément un changement religieux, est-ce à dire qu'il n'y a pas interaction et recomposition du champ religieux comme du champ social ?

Les théories de la sécularisation ne seraient-elles pas une illusion de la modernité pensée en Occident ? Un construit paradigmatique à partir de données incomplètes ? Un fatras d'idées pas totalement fausses mais manquant de confirmations empiriques et ne prenant en considération ni tous les pays où la religion est impliquée dans les réformes, rébellions et révolutions, ni les raisons de la prolifération des nouveaux mouvements, cultes et sectes religieuses ou mystico-ésotériques ?

La suite de ce propos montrera que la sécularisation est autolimitative, comme le soutiennent Rodney Stark et William Bainbridge, que les religions continuent de « déparadoxaliser » le monde (terme de Luhmann) même si elles subissent une autopurification, qu'il a toujours existé dans l'histoire des mouvements oscillatoires d'incroyance et de retour du sacré, qu'un bouleversement génère des effets compensateurs, que l'effondrement du cours de certaines valeurs donne d'autres marchés à exploiter. Bien fin qui sait l'issue, après que tant de prophètes se sont trompés sur la fin du monde ou d'un monde.

Mais il est vrai que, chez beaucoup de nos contemporains, s'observe la banalisation d'un athéisme tranquille, ou plutôt une indifférence, en ce que la religion, comme une langue morte, ne leur est pas un problème et que Dieu est un mort non déclaré. L'athéisme est négation de l'existence de Dieu, mais le bouddhisme admettant l'existence d'une transcendance, énergie originelle, peut passer pour théiste, bien qu'il ne confère pas à une divinité les attributs d'une personne. L'agnosticisme (désignant la non-appartenance à une confession particulière) nie la possibilité de connaître cette existence, mais ne se prononce sur elle ni positivement ni négativement. En disant « Dieu est mort », Nietzsche se révolte contre les caricatures anthropomorphiques de Dieu, contre les interdits décrétés par l'institution chrétienne. L'athéisme triomphaliste de culture révolutionnaire d'après les Lumières a été suivi du nihilisme, puis du désenchantement existentiel et de celui de nature sémantique selon lequel une mention de Dieu échappe à l'intelligence puisqu'elle est sans référence saisissable.

Quoi qu'il en soit des degrés de laïcisation de nos sociétés, on peut y observer des kystes, dont la religion populaire qu'on a trop souvent traitée de survivance païenne sans percevoir qu'elle énonçait une foi hors du sacramentel régulé.

## Religions populaires en latence

Si nous évoquons, même brièvement, la religion populaire, fort bien étudiée par de nombreux folkloristes et ethnologues européenistes, c'est que cette religiosité (plutôt que religion) entre dans les recompositions contemporaines indiquées à propos de la sécularisation.

Elle est en marge du contrôle social opéré par les instances des grandes religions du salut, mais fournit à la fois des marques identitaires locales ou ethniques (ostension des reliques de Saint-Junien dans le Limousin, pèlerinages des Tsiganes aux Saintes-Maries-de-la-Mer) et des garanties espérées de santé, de réussite, d'apport d'argent ou d'enchantement affectif, proches de comportements magiques (bénédictio d'un stylo qui accompagnera l'inspiration lors d'un examen). Fondée sur des croyances et pratiques traditionnelles, parfois primitives, juste tolérée par la religion officielle mais influencée par elle, la religiosité populaire, mouvante et composite, entre dans le bricolage moderne des croyances et des rites, pour réaliser des syncrétismes relativisant les antiques suprématies religieuses ou répondant à l'œcuménisme ambiant. Ses croyances ? Par exemple aux revenants et aux diableries, aux saints guérisseurs, aux miracles et apparitions, à une renaissance après la mort... Ses rites ? Des pèlerinages, processions, jurons conjuratoires, prières pour la pluie, tombes fastueuses pour les défunts, dévotion fétichiste aux reliques, offrandes d'ex-voto...

Par quelques traits, on pourrait opposer ainsi religion populaire et religion institutionnalisée : émotive et irréaliste/intellectualiste et bureaucratique ; orthopraxie populaire/orthodoxie élitiste ; tradition orale/tradition écrite ; culte de saints et dieux mineurs/orientation vers un Dieu transcendant ; religiosité cosmique autonome/religion théologique contraignante ; vécu d'amateurs superstitieux/institution dogmatique de professionnels.

De telles oppositions sont excessives, parce que les deux types de religion s'influencent mutuellement sans s'exclure. Comme les cultes agraires ont appelé les Rogations, l'idée d'ange a pu susciter le recours aux esprits. Quand la régulation confessionnelle s'affaiblit, le spontanéisme peut s'inspirer de traditions populaires, d'astrologie et de survivances pas encore fossilisées. Lorsque se gèlent les liturgies cléricales, on pratique encore quelques rites de passage : baptême, communion solennelle, mariage, enterrement, pour y consommer du champagne et de la photographie. Même le catholique pratiquant n'est pas hostile aux médailles, au yoga, à la chance au tiercé. Inversement, bien des non-pratiquants mettent pour Noël une crèche au pied du sapin.

Contre le schéma caricatural d'oppositions, suggéré par R. Lapointe, les arguments de Danièle Hervieu-Léger me semblent fort pertinents. Je les résume : les choses sont bien plus compliquées qu'elles n'y paraissent, et les compromis fort fréquents. Il est faux de prétendre que la religion populaire a un caractère surtout privé et domestique. Combien de manifestations en sont bénies par le clergé lors de la fête de Saint-Besse, Saint-Rouin, Saint-Guinefort (*cf.* Isambert) ou de la mise à l'eau d'un paquebot aux Chantiers de l'Atlantique ? Si la religion populaire met la puissance divine

au service de besoins individuels, qu'en serait-il d'une religion instituée qui ne le ferait pas ? Que la religion populaire soit un conglomérat de croyances et pratiques, et que l'autre religion paraisse structurée ? Oui ! Mais avec du ciment de théologiens qui se délite selon les Conciles. La populaire prend en compte la proximité physique, les épreuves quotidiennes, les solidarités de travail ; qu'en était-il dans la primitive église chrétienne ? Que la religion du terroir se révèle porteuse de protestation contre l'institution ecclésiale, n'en est-il pas parfois de même de celle-ci à l'égard du pouvoir politique dominant ?

La religion populaire n'est ni version popularisée de croyances savantes, ni religion des classes subalternes ou attardées s'enchantant de ritualité festive. Pour avoir voulu larguer ce qui lui paraissait sous-produit dégradé, y compris les statues, la soutane, le latin d'église, les bannières processionnelles des Troménies, Vatican II a continué de désenchanter une Église qui l'était déjà fort et qui paie son purisme d'intellectuels au prix de la débandade de ses ouailles.

## Le déclin des religions du terroir

À la fois religions du peuple et religions de l'ethnie, sans appareil idéologique explicitement institutionnalisé, sauf par des cosmogonies, les religions du terroir dans le Tiers Monde perdent leur attrait, non point par sécularisation de la société, mais bien par la marée montante des grandes religions, encore que la dynamique du dedans ne soit pas à négliger.

Ainsi, dans les sociétés dites traditionnelles, on a souvent noté des phénomènes tels que le transfert de mythes et cultes d'un lieu dans un autre, l'emprunt de divinités des vainqueurs ou des vaincus, l'achat de secrets ou de puissances magiques pour une efficacité thérapeutique, l'héritage familial de responsabilités ou de savoirs religieux avec éventuellement déficience dans la transmission, les révélations divinatoires entraînant un nouveau culte, la promotion d'un ancêtre auran de divinité, la désuétude de rites à l'égard de puissances considérées comme inopérantes, la reviviscence d'un culte lorsqu'un miracle est attribué à telle puissance spirituelle.

Actuellement, s'observe un peu partout dans le Tiers Monde un effritement des croyances et rites traditionnels. Les vieux imputent leurs malheurs à l'abandon des cultes, à la perte de confiance dans le secours des dieux protecteurs de la famille, à la transgression des coutumes ancestrales.

Avant de chercher les causes de l'érosion du sacré, qui ne conduit pas nécessairement à la disparition de toute transcendance, on doit faire le constat de l'élimination progressive du recours à un arrière-monde pour expliquer le réel. Au phénomène politique d'intégration des ethnies, correspond, qu'on le veuille ou non, la désintégration des cultures autochtones, particulièrement sous leur aspect religieux. Les interdits sont de moins en moins respectés ; les initiations ne se pratiquent plus comme autrefois ; la jeunesse traite de fables les mythes traditionnels ; les rites tombent en désuétude ; l'assistance au culte se raréfie ; les gardiens du savoir religieux vieillissent et disparaissent sans être relayés. D'un système de croyances unifiées ne se conservent plus que des bribes, faute de transmetteurs d'un matériau exclusivement oral et faute de revivre les mythes traditionnels dans les rites.

Concurrencée par un ensemble de messages et de symboles qui ne viennent pas d'elle, la religion traditionnelle est victime d'une attaque tous azimuts : désacralisation d'une économie individualisée et marchande ; émancipation des religions du clan par le travail au loin, relâchement du contrôle social en milieu urbain, disparition du roi-prêtre, relais de l'éducation familiale par l'école laïque,

etc.

Du jeu conjugué de la dynamique interne et de l'action des forces externes pour la plupart destructrices, résulte une désacralisation des traditions entraînant un affaiblissement des valeurs morales et opérant une folklorisation des rites ainsi que la métamorphose des mythes en légendes. Mais le déclin des religions du terroir doit être mis en corrélation avec le progrès des monothéismes.

## **De puissants raz de marée**

### L'avancée des grandes religions

Sans parler des fondamentalismes, analysés surtout par les historiens et sociologues des religions, on constate en effet de nombreuses conversions aux religions de salut, christianisme et islam en Afrique et Océanie, bouddhisme en Orient, accompagnées d'une ferveur de néophyte.

En Afrique noire par exemple, de 1890 à 1990, le nombre des catholiques est passé d'un à cent millions. L'Africain sait que la mission, avec église, école, dispensaire, ateliers, plantations, a été un lieu d'évangélisation et de civilisation. Les missionnaires, malgré quelque zèle anti-animiste, ont été souvent les conservateurs des langues vernaculaires dans lesquelles furent traduites des parties de la Bible. Certains ont recueilli par écrit les coutumes, en étudiant les institutions des sociétés locales. Bien sûr, des conversions ont été intéressées, en ce qu'elles facilitaient l'accès aux soins, aux services ou à l'éducation, mais beaucoup de cadres nationaux ont obtenu leur mobilité ascendante grâce à leur formation au sein de groupes chrétiens. L'africanisation de l'épiscopat a suivi les indépendances. Entre 1995 et 2000, soixante évêchés nouveaux ont été créés en Afrique. Un travail d'inculturation, c'est-à-dire d'adaptation du message évangélique et des rites aux coutumes autochtones, se poursuit, non sans dérive parfois ; et par ailleurs, les évêques africains se sont affichés depuis 1990 comme des leaders dans le processus de démocratisation des régimes politiques.

Qu'en est-il du prosélytisme musulman ? L'islam, du XI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, fut en Afrique sahélienne la religion des princes et des grands commerçants, l'islam arabe représentant la civilisation la plus avancée. Son succès populaire au XIX<sup>e</sup> siècle se lie aux mouvements de restructuration politico-religieux du Sénégal au Nigeria, menés notamment par El Hadj Omar et Ousmane dan Fodio, ainsi qu'à la pénétration au sud par des commerçants et marabouts prosélytes, adhérant à des confréries (qadria, sunnite, tidjane, mouride) qui assurent une vie éternelle moyennant un acte de foi en l'unité d'Allah et en la mission du Prophète. S'appuyant sur le goût africain pour le rituel et tolérant la polygamie, l'islam élève socialement ses adeptes par son prestige culturel (écriture, instruction, droit, vêtement, genre de vie). Sous la colonisation, il oppose une barrière culturelle et symbolique à l'Occident conquérant et s'affirme religion authentique de l'Afrique à la différence du christianisme d'importation. À l'Africain voyageur, le sentiment de la fraternité musulmane évite le dépaysement. Aussi bien les anciens esclaves que les femmes y trouvent un facteur de distinction sociale, surtout après un pèlerinage à la Mecque. Au déraciné, il offre un lieu de solidarité. Au Burkina, l'islam qui avait échoué à s'emparer du monde mossi par la guerre sainte y pénètre maintenant de façon pacifique. Au Soudan arabisé, il impose sa loi au sud chrétien et animiste. Au Kenya et en Tanzanie à dominante chrétienne, la présence ancienne arabo-

musulmane a créé la culture métisse swahili. Les métissages religieux sont encore plus patents dans les syncrétismes à caractère prophétique.

## Les nouveaux mouvements religieux et les sectes

Au lieu d'assister à une extinction du sacré, on observe plutôt, ici des conversions et du prosélytisme dans des cadres déjà institutionnalisés, là une multiplication des formes d'expression religieuse (prophétismes et sectes). En parallèle à la montée de l'athéisme s'affirme celle des fondamentalismes. À l'intérieur du champ religieux contemporain foisonnent les courants qui s'écartent plus ou moins nettement des traditions religieuses classiques. Leur apparence de marginalité vient aussi de ce qu'on ignore leur potentiel à s'établir de façon durable en nouvelle tradition.

Le mot secte, du latin *sequi* (suivre un chef, une doctrine) plutôt que *secare* (couper, se couper de), est une étiquette attribuée par la société et surtout par les Églises établies à des groupes qui s'en séparent et qui portent évidemment le soupçon d'hérésie ou de non-conformisme. Côté Église nouvelle, on rejette la connotation péjorative du terme secte. Bien des mouvements religieux (pentecôtisme par exemple) sont traités injustement de sectes par l'Église catholique et souvent par les autorités publiques.

La secte exige à un fort degré une affirmation des croyances qu'elle proclame, une intériorisation des normes morales par des croyants égalitaires qui s'entraident, une implication militante allant jusqu'au prosélytisme. La relation individu-groupe à l'intérieur est d'intimité et de protection, même si l'autorité exclusive peut entraîner manipulation mentale et état de sujétion psychologique, éventuellement hostilité à l'État, car tenant les principes du groupe comme l'unique source de vérité, la secte rompt plus ou moins radicalement avec les valeurs et normes dominantes de la société.

Certaines subsistent depuis plus d'un siècle (Mennonites, Huttériens, Puritains, Quakers, Darbyistes, Adventistes, Méthodistes, Mormons, Témoins de Jéhovah), d'autres sont plus récentes (Moon, Église de scientologie, Antoinisme, Science chrétienne), sans parler de para-religions laïques (soucoupistes des années 1950) ou mystico-ésotériques tels le *New-Age* où font bon ménage les médecines douces, l'astrologie, le végétarisme, le yoga et la réincarnation. Particularités bien connues : les Huttériens mènent une vie simple et rurale, pratiquant la mise en commun des biens dans une communauté dont ils ne reçoivent pas de salaire. Les Quakers (200 000 de par le monde) tremblent au nom du Seigneur, particulièrement dans quelques services religieux. Les Adventistes n'ont pas perdu foi, bien que l'apocalypse ait été annoncée sans succès pour plusieurs dates. Les adeptes de l'Église de scientologie fondée par Ron Hubbard (1911-1986), auteur de *La Dianétique*, sont tout soucieux de leur « mental » comme clé de la santé. The *Church Universal and Triumphant* (CUT) californienne née en 1974, d'orientation millénariste, conduit ses adeptes à la préparation active d'un nouvel âge d'or qui sauvera l'humanité de sa corruption et de sa dépravation morale dont l'épidémie de sida est le signe, selon E. Clare Prophet.

Une kyrielle d'innovations religieuses, étudiées depuis les années 1960 (revivalismes

évangéliques et pentecôtistes des Assemblées de Dieu, de l'Église de Dieu en Christ, mouvements thérapeutiques, religiosités d'origine asiatique) a revitalisé la sociologie de la religion, d'abord dans le monde anglo-saxon, en l'orientant vers la dynamique des organisations, la dimension protestataire, les relations entre charisme et autorité, les processus de conversion, l'influence du féminisme, le primat de l'épanouissement de soi au sein d'une communauté intime. Simultanément on a observé que des nouveaux mouvements religieux tels que l'Église Universelle (IURD au Brésil), manifestent une grande tolérance vis-à-vis de l'évolution des mœurs, une grande adaptation aux nouvelles techniques de communication ; elles produisent même une adaptation mentale des paupérisés aux règles du marché, alors que d'autres affichent une vision du monde manichéenne en termes de guerre entre le Bien et le Mal.

Dans la tradition majoritaire en Iran, encore marquée par un ancien mazdéisme, existe une forte attente du *mahdi* qui rétablira ordre et justice à la fin des temps. C'est là qu'est née « la foi bahaïe » (la gloire de Dieu) prônant l'harmonie entre science et religion. En Inde, abondent les gourous, comme Swami Prabhupada qui s'est exilé aux États-Unis pour fonder en 1966 l'Association internationale de la Conscience de Krishna (AICK). Même floraison en Corée (Moon) et au Japon où la Soka Gakkai, née dans les années 1930, touche 15 % de la population, laquelle pratique surtout le shintoïsme pour les naissances et les mariages, et le bouddhisme pour la mort. Trois sécurités valent mieux qu'une !

Traits généraux : une révélation, dite venue d'en haut et adaptée au contexte moderne, propose la vision d'origines idéalisées et d'un monde futur harmonieux avec même, dans l'Église de scientologie, promesse de résultats dès ce monde. Dans toutes ces Églises, la lutte contre le désordre et l'injustice suppose la restauration de principes moraux stricts. Mais parce qu'elles demandent un engagement intense, parfois insupportable à leurs membres, parce que des maîtres imparfaits succèdent à de plus estimés, parce que des pressions financières ou sexuelles sont refusées, beaucoup de sectes connaissent un fort taux de défection, des schismes et dissidences et, pour la plupart, une grande autonomie locale. Certaines ont été poursuivies pour abus sexuels sur enfants (The Children of God), d'autres au Japon pour attaque perpétrée au gaz sarin (*Aum Shinrikyô*), l'Ordre du Temple solaire pour suicides collectifs. La France est manifestement plus inquiète de la présence des « sectes » sur son territoire que ne le sont la majorité des pays d'Europe occidentale, même si elle n'a pas plus à craindre de la tradition védiste de Hare *Krishna* que des soucoupistes.

Bien des récents convertis ont eu à supporter un malaise psychique, une vie de doute ou d'errance avant d'entrer en communauté. Cherchant la sécurité, ils trouvent, dans les sectes, réponse à leurs aspirations, même si l'apprentissage des normes de la communauté exige d'eux une forte implication sous peine d'exclusion. Très structuré, le groupe réclame une ferme adhésion idéologique à l'enseignement d'un père spirituel, et la pression sociale sanctionne les manquements à de rigoureuses règles de vie. Vient l'initiation à divers paliers qui couronne les processus de normalisation et d'intégration. Pour assurer les conditions de leur reproduction, les sectes pourvoient souvent à l'éducation des enfants de leurs membres (Hare *Krishna* a des écoles de statut privé) et elles construisent parfois de solides puissances financières (l'AICK, associée à la *Spiritual Sky*, produisait encens, khôls et parfums).

Quoique nouveau mouvement religieux (comme bien des pentecôtismes d'origine protestante) le renouveau charismatique de certaines communautés catholiques comme L'Emmanuel, Les Béatitudes ou Le Chemin Neuf, pratiquant outre la prière, les pèlerinages et le service des pauvres, n'a rien à voir avec les sectes et l'on peut se demander si le *New Age* n'est pas qu'un mouvement

parareligieux sans caractère sectaire, sans idéologie unifiée et stable, ni rite rigoureusement prescrit, ce qui répond à des expériences de recherche d'un mieux-être intramondain, par l'accent mis sur le relationnel et la communication. Libération spirituelle, équilibre, maîtrise de soi, responsabilisation sont attendus, comme effets thérapeutiques, de médecines alternatives (homéopathie, élixirs floraux, naturopathie) ou de techniques psychocorporelles de développement du potentiel humain (yoga, méditation orientale revisitée, *channeling* : version contemporaine du spiritisme). Manières de communiquer avec l'énergie cosmique et de retourner à l'être essentiel en dominant son ego, grâce à des séances d'animation de groupe ! Il n'est pas improbable que cet expérientiel non institutionnalisé accompagné d'intérêts pour la biologie, la psychologie humaniste et l'écologie, passera comme un beau rêve (une fois évanoui l'enchantement de l'ère du Verseau), après s'être diffusé dans la culture dominante.

La nébuleuse mystique-ésotérique

Tandis que les intégrismes s'opposent vivement à l'individualisme et au relativisme éthique des sociétés occidentales, s'opèrent, surtout à partir des années 1980, un bricolage des visions du monde et une diversification des styles de vie : bricolage ou plutôt picorage éclectique en différentes traditions et spiritualités que l'on considère comme approximativement convergentes (christianisme, bouddhisme, zen, spiritisme, chamanisme...). Chaque religion éclatée se décompose en symboles, attitudes, sentiments religieux réemployés dans d'autres cadres. Elle se donne en pièces détachées et flotte dans cet air qu'évoque Françoise Champion dans les propositions suivantes que je résume :

- 1) Primauté accordée à l'expérience personnelle et à la voie spirituelle de chacun, le sacré étant comme revitalisé par l'expérience intime ;
- 2) Objectif d'auto-perfectionnement par des techniques d'ordre physique (yoga, méditation, danse sacrée...) ;
- 3) Inclusion de la santé (thérapie, guérison), et du bonheur ici-bas dans la visée de salut ;
- 4) Conception moniste du monde sans séparation du naturel (écologisme) et du surnaturel, de la science, de la religion et des pratiques magiques populaires ou ésotériques ;
- 5) Optimisme mesuré quant à l'évolution du monde et de l'homme s'améliorant éventuellement par des réincarnations successives, et effritement de la croyance au péché ;
- 6) Ethique d'amour et de fraternité universelle ;
- 7) Attrait pour le charisme de certains leaders, gourous, thérapeutes et responsables d'éditions.

## Les fondamentalismes

Bien qu'initialement le fondamentalisme appartienne à la culture protestante et l'intégrisme à la culture catholique, les deux termes sont, dans l'opinion publique, équivalents de l'idée d'extrémisme religieux, dit parfois « réactionnaire ». On cherchera ce qu'ont de commun les loubavitchs juifs, les télévangélistes américains, les militants nationalistes hindous, les commandos salafistes algériens, les anciens disciples de Mgr Lefebvre. Malgré leur grande diversité, ces mouvements sont en réaction contre la laïcité qu'impose la modernité. Ils clament l'existence d'une transcendance dans un monde désenchanté, refusent le repli du religieux dans le domaine privatif tout autant que l'éviction de leur religion des zones de pouvoir. Ils font de cette religion un outil et un rempart pour des fins de revendication politique et de protestation sociale.

Même si le retour de l'ayatollah Khomeyni en Iran quatre mois après l'élection d'un pape polonais à Rome peut sembler un hasard, au moment où Jimmy Carter et Ronald Reagan redonnent espoir au courant baptiste américain, les années 1970-1980 constituent l'époque où des groupes intégristes recrutés dans les classes sociales relativement favorisées commencent à adresser leur message de prosélytisme aux peu alphabétisés ayant subi un déracinement culturel. L'époque du développement des fondamentalismes est celle du désenchantement issu de la relégation de la religion dans la sphère privée (constatée par Vatican II), celle de l'échec des idéologies séculières de libération et de progrès marxiste ou socialiste, que des mouvements islamistes comblent par l'affirmation d'identités fortes, celle enfin d'un internationalisme qui par contrecoup entraîne des crispations nationales et ethniques tout en instrumentalisant la religion sur le terrain du politique dans l'Inde, l'ex-Yougoslavie, l'Europe de l'Est...

En Inde, les frustrations accumulées sous la colonisation, les difficultés du décollage économique, le peuplement suburbain anarchique, font surgir de vieux démons entre hindous de castes différentes ainsi qu'entre hindous et musulmans (assassinat de Gandhi, destruction de mosquées, ratisage par les extrémistes de l'électorat des mécontents, question du Cachemire).

En terre islamique, des fondamentalismes troublent fort la religion traditionnelle tranquille. L'idéologie du *djihâd* enflamme le monde, du Soudan à l'Indonésie, de l'Algérie au Pakistan. Le fondamentalisme musulman se développe, tant par le poids des normes sociales que par celui du droit pénal dans la conduite des affaires du pays. Outre les stigmates de la colonisation, on repère en surplomb la botte de régimes dictatoriaux, militaires ou monarchiques, et la misère des pauvres disponibles pour le combat qui leur assure le paradis d'Allah. Chez les Frères musulmans, mouvement né en Égypte en 1929, on quadrillait déjà comme dans le FIS algérien. Bien que l'attribution du pouvoir politique aux ayatollahs et mollahs ne soit pas une tradition du chiisme, elle est devenue avec Khomeyni un moyen de revitalisation d'une communauté luttant contre l'Occident diabolisé. Aujourd'hui, les pratiques déviantes des jeunes (hypocrisie, double langage, engagement minimal aux manifestations religieuses obligatoires) mettent en cause certains résultats de l'islamisation par l'école depuis 1979. L'Iran néanmoins, avec ses pseudopodes dans le Hezbollah libanais et le Hamas palestinien, pousse à une réislamisation par le haut, tandis qu'en Algérie ou en Égypte ne réussit guère une réislamisation par le bas, vue parfois comme réaction de *desperados*.

Dans le judaïsme des ultra-orthodoxes, à partir des années 1970, le rêve d'un Grand Israël à dessein messianique bouscule le projet laïque et socialiste de Ben Gourion. À la Guerre des Six

jours de 1967 succède un sionisme d'implantation territoriale s'opposant à la pression internationale en faveur de la restitution aux Palestiniens des territoires occupés. Depuis, on sait le poids des redingotes et feutres noirs de *Mea Shearim*, héritiers des familles hassidiques d'Europe centrale émigrés récemment pour beaucoup en Israël. L'insécurité actuelle favorise, bien sûr, le repli sur des valeurs traditionnelles du fondamentalisme.

La nostalgie cathare d'une société parfaite, la sévérité morale des jansénistes, des chrétiens actuels, réunis en groupes charismatiques de prière et de pèlerinage, les font revivre, s'opposant violemment à l'avortement, aux manipulations génétiques et au mariage d'homosexuels. Une conception rigoriste de la loi de Dieu conduit à faire déborder la religion de l'espace privé dans l'espace public, souvent avec intolérance, même si tous les aspects de la modernité (business, informatique) ne sont pas refusés.

Bien qu'on craigne un risque de développement de certains fondamentalismes, on observe encore néanmoins la modération dans la plupart des groupes religieux. À la fermeture de la secte, qui endoctrine avec rigueur, correspond l'ouverture de groupes mystico-ésotériques proposant seulement des voies d'optimisation psychologique à faible système de sanction. À la place du salut éternel, beaucoup de mouvements parareligieux proposent le bien-être corporel et l'épanouissement de la personne dans ce monde. Quant à la mondialisation, elle ne laisse entrevoir ni une religion ni une rationalité uniques s'imposant à tous.

# Chapitre 13

## Mutations religieuses du Tiers Monde

En Afrique, en Mélanésie, chez les Indiens d'Amérique, comme en Orient, les mouvements religieux se multiplient, dans lesquels est prophétisée, par un visionnaire, l'imminence de changements radicaux et surnaturels de l'ordre social. Les adhérents sont appelés à s'organiser et à agir en vue de préparer un règne idéal de la justice et de l'abondance. Le prophète autochtone a souvent subi une influence chrétienne, surtout protestante, et y mêle syncrétiquement, dans son message comme dans le culte qu'il instaure, des éléments de la culture locale.

### **Prophétismes et cultes nouveaux**

Des phénomènes contre-acculturatifs ?

Les concomitances religieuses de l'acculturation peuvent être saisies à travers divers phénomènes désignés, selon la composante dominante, comme messianisme (messie prenant en charge un mouvement religieux ou bien seulement promis), millénarisme (attente d'une période future de bonheur, de justice), revivalisme (retour à un âge d'or perdu), nativisme (revalorisation de la pure culture autochtone et expulsion d'éléments étrangers), prophétisme (discours se donnant pour parole de Dieu). Il s'agit, dans tous ces cas, de quête de moyens symboliques pour comprendre le milieu et le modifier.

On a souvent signalé les colorations anti-européennes de ces mouvements qui appellent à rompre avec la domination des Blancs, leur fonction de cohésion entre groupes sociaux jusque-là disparates (révolte Taï-Ping en Chine, mouvement Hau-Hau des Maori en Nouvelle-Zélande), l'adoption de nouveaux codes de conduite et d'une importante symbolique ritualisée, l'appel à la fraternité, à l'abandon de la sorcellerie et à la purification des cœurs. Toute une atmosphère émotive (rêves, trances, glossolalie) accompagne ces effervescences charismatiques dans un climat de dépossession politique, économique et culturelle, suscitant une aspiration autonomiste.

Mais cette interprétation des années 1950 (*cf.* Georges Balandier) demande à être tempérée. Certaines églises locales n'ont pas participé aux luttes d'indépendance. L'indépendance politique n'a pas dévitalisé ces mouvements comme ç'aurait été le cas si leur finalité avait été atteinte. Certains d'entre eux ont pu acquérir une légitimation-institutionnalisation par le politique (Albert Atcho en Côte-d'Ivoire), mais d'autres ont refusé de collaborer, et proposé l'exil intérieur (Kitawala). Au Burundi, les adeptes du syncrétisme Nyagayivusa s'efforçaient d'échapper à l'ordre colonial. En Ouganda, les lakwénistes d'ethnie atcholi fuient dans l'imaginaire et, après l'indépendance, contestent le pouvoir par un soulèvement armé (1986-1987). Il semble au total que les évolutions récentes n'aient pas validé l'idée excessive selon laquelle le langage religieux était le substitut d'un langage de contestation politique, du moins pour tous les mouvements.

Quelques exemples serviront d'appui à nos explications ultérieures.

## • *La Ghost Dance*

La Danse de l'Esprit fut introduite dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, d'abord chez les Indiens piute des États-Unis par le chef religieux Wowoka élevé chez les chrétiens. Celui-ci avait eu la vision des ancêtres de sa race, groupés autour du trône de Dieu. Précurseur d'un royaume messianique, Wowoka soutenait que, par une vie pacifique entre eux et avec les Blancs, de même que par la pratique de la danse calquée sur la *Sun Dance* des Indiens, ceux-ci retrouveraient et leurs terres qu'on avait prises et leur genre de vie que le gouvernement américain tentait de faire disparaître.

Dans ce cas, la reconstruction du mythe des origines s'opère selon un modèle eschatologique puisé ailleurs (les bons ancêtres autour du trône divin - airs et cantiques considérés comme révélés), sous l'impulsion d'un héros semi-acculturé, dans un but latent de reconstruction d'une cohésion tribale et autour de représentations à la fois anciennes et nouvelles. La danse exclusivement nocturne de personnes des deux sexes en robe blanche se tenant par la main et formant une ronde, se terminait par des trances accompagnées de visions dont le contenu était ensuite raconté comme un message des morts confirmant et précisant celui de Wowoka. Des expéditions sanglantes des Blancs en 1890 et 1891 mirent fin à ces manifestations populaires qui avaient lieu lors de traditionnelles réunions culturelles à la fin de la chasse au buffle. Le refoulement du mythe se produisit donc comme la conséquence de la répression du rite, encore que le *Hand Game* remplaça peu après la *Ghost Dance* dans certaines de ses significations.

## • *Les cultes du Cargo*

Les cultes mélanésiens du Cargo fournissent l'exemple de mouvements prophétiques issus du heurt entre la technologie européenne et une agriculture autochtone ignorant les processus mécaniques et industriels. Lors de l'arrivée des missionnaires et des commerçants blancs vers 1890, le prophète Tokerau annonça des tremblements de terre et raz de marée qui détruiraient les Blancs et leurs collaborateurs. Les ancêtres reviendraient alors sur un grand bateau en apportant des outils qui produiraient l'abondance des jardins sans travail pénible. Les anciennes coutumes seraient restaurées. Aussi, pour hâter le cataclysme, des prédicateurs locaux appelèrent-ils à l'abandon du travail, à de grandes festivités dans l'attente du retour collectif des morts et de l'arrivée de richesses.

La foi au mythe, dans les moments fiévreux du débarquement des troupes japonaises puis de reconquête américaine lors de la dernière guerre, conduit à préparer activement l'avènement de l'opulence en construisant des quais et des hangars pour accueillir les futurs cargos sauveurs. Le thème mythique autochtone du retour annuel des morts auxquels on offre de la nourriture avait été amalgamé aux expériences de migration par bateau entre les îles, aux importations de marchandises, ainsi qu'aux discours missionnaires concernant l'avènement du royaume du Christ qui mettrait fin aux misères du monde.

## • *Le Kimbanguisme*

L'Église de Jésus-Christ sur terre par le Prophète Simon Kimbangu (EJCSK) se réclame de son

fondateur zaïrois (1889-1951) né à Nkamba, désormais qualifié de « Nouvelle Jérusalem ». Cet homme doux et simple a été initialement membre de l'église baptiste, a séjourné dans une famille européenne avant d'avoir en 1921 une vision qui marque le début de sa carrière prophétique sans aucun message politique. Il parcourt les villages, opérant des guérisons, enseignant d'après la Bible le monothéisme et la monogamie, mais aussi le culte des ancêtres et des valeurs tribales. Les autorités belges, très catholiques, l'arrêtent. Il s'évade, se livre aux autorités quelques mois plus tard et meurt après trente années d'emprisonnement à Elisabethville. Voilà bien le martyr du prophète ! Se réclament de lui, toute une série de mouvements messianiques antifétichistes qu'un des fils du prophète parvient à faire sortir de la clandestinité, grâce à des tolérances coloniales de 1957, pour fonder une Église unifiée, l'EJCSK, entrée en 1969 dans le Conseil œcuménique des Églises.

Le chef de l'État indépendant, Mobutu, apprécia le rôle de l'Église dans le soutien apporté à son idéologie d'authenticité et dans le développement du Zaïre: temples, écoles, dispensaires, foyers sociaux et centres agricoles.

L'EJCSK (80 % de Bacongo), qui a connu des affaiblissements de l'élan charismatique et des dissidences internes, tend à n'être plus assimilée à sa base populaire et démunie, mais plutôt « aux intérêts de la caste dirigeante des institutions nationales », souligne Suzan Asch qui s'interroge sur le destin du kimbanguisme après Mobutu, d'autant que les œuvres sociales manquent d'encadreurs qualifiés et que les travaux d'entraide bénévoles privent les adeptes de ressources monétaires.

## Le contexte d'apparition des prophétismes

Bien que les conditions historiques à caractère politique, économique, social et culturel n'expliquent pas tout, du moins peuvent-elles être considérées *a posteriori* comme des antécédents relativement constants de mouvements religieux qui, tous, sont producteurs de mythes, de cultes et d'organisations religieuses parfois très sommaires.

### • *Une situation de domination et d'oppression*

Comme le culte du Cargo se dresse contre la colonisation blanche, le mouvement Mau-Mau des Kikuyu du Kenya s'oppose à la domination anglaise. La Danse de l'Esprit des Indiens naît d'une crise économique grave : avec leur technique guerrière supérieure, les immigrants européens déciment les Indiens dont ils s'approprient les terres et le bétail sauvage à la base du système économique de chasse indigène.

### • *Un milieu charismatique*

Des messianismes de type charismatique ont profité de substrats institutionnels favorables tels que le chamanisme ou l'exorcisme des démons. Or, est-il pires démons que ces « diables d'étrangers » ? Les sentiments de xénophobie s'exaltent souvent en corrélation avec un climat interne d'insécurité et de crainte d'action sorcière. La croyance au mythe est soutenue par de nombreux phénomènes reconnus traditionnellement comme des preuves de la manifestation du sacré et relevant du charisme : vision, adoration, guérison, celle-ci d'autant plus remarquée que sévissent des maladies épidémiques et sociales (alcoolisme, vol, corruption, détribalisation).

Comme support à la croyance aux personnalités et actions charismatiques, il arrive que l'ensemble des fidèles se mette dans un état paranormal. Aux fins de susciter des visions, les Indiens Navajo d'Amérique du Nord utilisent en le mythifiant, le peyotl, cactée consommée pour atténuer la faim et la fatigue, pour guérir les maladies. Quant aux adeptes gabonais du culte bwiti, leur rite principal consiste à boire une macération d'écorce râpée *d'eboga* qui excite jusqu'à l'hallucination et exaspère le désir sexuel.

- *Un climat de frustration et de revendication*

À mesure que se développent les sentiments de dépossession politique (annulation des privilèges des chefs), économique (dévalorisation des biens des natifs), culturels (développement des modèles étrangers), la religion prend allure de refuge et de réponse à des sentiments de frustration et à des menaces critiques d'intégrité des groupes issues de la déculturation, de la ségrégation et de la désagrégation sociale. Le besoin actif de nouvelles valeurs religieuses s'exprime par des revendications et parfois par des décharges agressives brutales (Mau-Mau), qui recouvrent un projet de désaliénation culturelle. Bien que la libération ne s'opère souvent que dans l'imaginaire, il se peut que le mouvement porte en germe un nationalisme, comme dans le kimbanguisme congolais.

- *Une aspiration autonomiste*

La raison de l'effervescence mythopoïétique dans beaucoup de pays du Tiers Monde est à chercher principalement dans les contraintes missionnaires multiples articulées avec celles du pouvoir politique colonial. Au plan religieux, le thème autonomiste s'exprime par la création d'une église séparatiste hiérarchisée ; au plan économique, par la recherche d'un salut matériel fait de santé physique et d'une abondance de biens ; au plan politique, par des mouvements panafricains ou pan-indiens de prise en charge par les indigènes de leur propre destin.

## Diversité et développement des messianismes

En bref, la situation d'acculturation apparaît comme la plus favorable, par les traumatismes qu'elle crée, à une effervescence religieuse. Néanmoins, il convient de remarquer qu'aux menaces du dehors, les types de réponses peuvent être divers. Il s'agira dans certains cas d'attentes messianiques transformant le marasme en espérance, mais dans d'autres cas, de possessions comme échappement à l'histoire dans l'exaltation théâtralisée (voir le film de Jean Rouch : *Les Maîtres fous*), ou d'utopie s'épanouissant dans un monde planifié et programmé qui exorcise le tragique et pénalise la passion.

Il convient de remarquer également qu'il existe des seuils maximal et minimal d'acculturation pour que se développent des messianismes. À E. Shaden, qui compare trois tribus tupi-guarani, il semble que chez les Nandeva les plus traditionnels la pression acculturative n'est pas assez dramatique, que chez les Kaïeva les plus modernisés elle est trop forte pour produire, comme chez les Mbira, un messianisme articulé autour des mythes de la Terre sans mal, de cataclysmes successifs (embrasement universel et déluge) et de diverses créations du monde.

Enfin, la dynamique externe seule ne saurait être explicative de tous les cas de messianismes.

Chez bien des peuples assujettis, aucun messianisme n'est apparu et des prophétismes se sont développés en réaction à la crise interne d'une société avant la colonisation, par exemple chez les Papous koreri et les Orakaiva de Nouvelle-Guinée, sans parler des formations prophétiques africaines dirigées contre la sorcellerie. Néanmoins, il est vrai que tout heurt externe tend à provoquer une crise, parce qu'il place une société face au choix entre une tradition dépassée par les faits et une voie nouvelle à élaborer au sein même d'une société touchée par l'acculturation.

À mesure qu'un mouvement se développe, il entraîne généralement des modifications d'attitudes liées à la réinterprétation des mythes, après constat du décalage entre les espoirs et les réalités. Ainsi voit-on beaucoup de formations prophétiques passer d'un premier stade de lutte et d'action immédiate en vue d'une libération à un second d'élaboration d'une religion salvatrice à caractère plus contemplatif que polémique (résistance passive), ce qui permet de s'évader d'une réalité difficilement modifiable et de s'en accommoder en justifiant des rapports de coexistence avec les Blancs par exemple, puis à un troisième stade d'organisation ecclésiastique, dans lequel l'élément étranger s'insinue au point de devenir un élément et une puissance internes, le christianisme étant souvent conçu après filtrage comme porteur d'une valeur magico-thaumaturgique.

La phase provisoire d'évasion du monde caractérise la plupart des mouvements prophétiques en ce qu'elle exprime l'exigence de se séparer du monde profane pour former une société à part. Ainsi se justifient, comme formes culturellement admises d'évasion, les visions, hallucinations, possessions collectives et glossolalies, chargées de potentialités mythopoïétiques.

Mais au total, bien que l'on puisse distinguer entre mouvements révolutionnaires et réformistes, il apparaît, dans le processus historique concret, que ces distinctions correspondent surtout à des moments divers qui souvent interfèrent ou sont liés dans un même mouvement religieux, dont le projet échoue parfois d'ailleurs.

## **Des récurrences mythiques et rituelles**

### Thématique des mythes

De la confrontation des multiples récits mythiques présents dans les messianismes et de l'examen des attitudes et rites qu'ils orientent, ressortent plusieurs constantes.

#### • *La référence originare*

Tout mouvement prophétique est activé par une révélation reçue dans laquelle figurent généralement comme initiateurs selon les cultures : un Être suprême (Afrique), un Grand Esprit (Amérique du Nord), les esprits des morts (Mélanésie, Afrique, Amérique), un héros culturel (cultes brésiliens Apapokuva, peyotisme, *dream dance*). L'inspiration est censée provenir d'une personnalité surnaturelle qu'évoquent les mythes d'origine, ce qui confère à la révélation une sorte de validation par le déjà connu.

#### • *La synthèse de l'ancien et du nouveau*

Des glissements de sens, des réinterprétations, permettent de faire fusionner ces éléments initiaux avec d'autres plus modernes et d'accroître en les revivifiant certaines charges symboliques. L'Être suprême, Imana bantu, Mawu des peuples du Bénin, sert de substrat et de véhicule au Dieu chrétien. Des rites lustraux traditionnels, est transférée sur le baptême leur fonction magico-médicale et purificatoire.

- *L'unité du monde*

Dans le peyotisme indien, la communion à la même force mystique de la plante (Jésus = Peyotl) prétend créer une solidarité supertribale fortement mise à mal par les déracinements et par le refoulement de tribus variées dans les mêmes réserves. Plus généralement la thématique eschatologique de beaucoup de mouvements religieux est un prélude à l'unité du monde, quitte à faire taire les voix discordantes, ce qui révèle une tendance totalitaire.

- *Le sauveur mythique*

Une autre constante de la plupart des cultes est celle du messie de forme humaine, continuateur de l'œuvre traditionnelle et restaurateur de l'idéal originel. En figurant comme re-créateur du monde, il se rattache à la lignée des héros ou des ancêtres dont le retour était attendu. Beaucoup de peuples croient en la réapparition d'un sauveur qui ajadis comblé les hommes de ses dons. Ainsi les Indiens précolombiens du Mexique espéraient-ils le retour de Quetzalcoatl, les Papous koreri celui de Manseren, et des Hindous celui de Kalkin, avatar de Vishnou, qui inaugurerait un nouvel âge d'or.

- *La restauration de l'état de pureté originel*

Afin de retrouver le paradis perdu, les Indiens cherokee comme les Papous procèdent à un rejet actif ou passif de tout ce qui vient des Blancs. Dans d'autres cas, le rejet demeure sélectif. Les Kikuyu refusent les mariages mixtes, exigent l'excision des filles mais ne s'opposent pas aux nouvelles coutumes vestimentaires. Même si un matériau étranger, des thèmes bibliques par exemple, s'incorporent à la doctrine messianique, il est bientôt considéré non pas comme emprunté, mais comme étant un capital propre, après réélaboration et réinvestissement mythique.

- *Le paradis terrestre*

Par-delà le mythe du retour aux origines, projeté dans une atmosphère d'attente chiliastique et soutenu par des prophéties apocalyptiques annonçant des catastrophes, c'est le mythe du paradis terrestre qui resurgit, autrefois pays de Cocagne de manants faméliques. Si une telle image ne cesse d'alimenter la nostalgie humaine, elle peut prendre, pour des raisons sociologiques, la forme ou rétrospective ou prospective. Pour les mouvements hindous à nuance aristocratique, l'âge d'or se situe dans le passé, tandis que, pour les parias et la plèbe, il se projette vers le futur.

- *Le monde renversé*

De beaucoup de nativismes ressort enfin le thème de l'inversion de l'ordre actuel. Certaines coutumes crétoises et les saturnales romaines comportaient des rites de renversement temporaire des hiérarchies, de suspension des lois et de levée des tabous. L'anticipation du futur paradis sur Terre et le début du renversement du monde peuvent se traduire sous des formes diverses selon le cas : identification aux maîtres par le port d'uniformes (Tromba de Madagascar) et l'attribution de grades d'officier (Cargo papou) ; rigorisme éthique pour être digne du Royaume ; mise en question de l'ordre établi et de l'autorité supérieure par des moyens tels que le massacre, la grève de l'impôt, le suicide par le feu (en Inde surtout).

## Constantes des nouveaux cultes en Afrique

Il s'agissait jusqu'à présent de constructions mythiques. Pour expliquer davantage le processus d'institutionnalisation après dissidence éventuelle par rapport à l'Église mère, il est bon d'examiner les raisons du développement de ces mouvements religieux et quelques traits communs, sans oser une extrapolation au-delà du continent africain pris comme exemple.

Du Nigeria au Ghana, et spécialement au Togo, on nomme Aladura (« ceux qui prient », en Yoruba) des groupes religieux tels que l'Ordre sacré de l'Éternel, Chérubins et Séraphins, le Temple de la Paix, la Fraternité du cœur cosmique, le Christianisme céleste, la Société de la Croix blanche, etc. Les raisons profondes de l'essor de ces nouvelles Églises semblent être, d'une part, le manque d'émotion et d'intensité religieuse des religions chrétiennes, ce qui pousse à l'abandon d'une liturgie dépouillée d'une forme de sacralité propre à l'Afrique, et d'autre part, le fait que le christianisme ne soit pas directement fonctionnel pour la plupart des Africains qui se débattent dans les problèmes matériels et urgents de l'existence quotidienne (difficultés financières, maladie...).

Dix traits principaux se retrouvent en la plupart d'entre elles :

- le rêve est un moyen de contact avec Dieu. Par l'onirisme, Dieu envoie des messages à ses fidèles ;
- la prédiction et la vision sont une constante de la tradition animiste. Par le truchement des prémonitions, Dieu peut s'adresser aux hommes en état de grâce ;
- la guérison d'une affection corporelle, considérée comme miracle, est interprétée comme signe d'élection et comme preuve de l'adhésion religieuse ;
- parmi les moyens de guérison et de purification, l'eau naturelle représente un élément principal. Son usage inflationniste est lié à la valeur accordée à la vie. Elle permet la croissance du végétal ; elle est recherchée par l'animal ; elle baigne tout fœtus humain. À l'origine de toute fécondité, elle recèle une vertu régénératrice et curative ;
- la proximité temporelle de la fin du monde exprime la crainte devant les désordres de la société contemporaine, mais sert de moyen pour entreprendre l'ascension de l'âme vers le ciel ;
- trait de la culture nègre : la pratique de la danse ;
- certaines Églises, en nombre limité, considèrent la transe comme un moment privilégié où le fidèle entre en communication avec Dieu ;
- le jeûne, substitut du sacrifice, est considéré comme un état adapté à la concentration, à la réceptivité à l'égard de la grâce divine ;

- le port fréquent d'un uniforme évite la discrimination en matière de vêtements singularisant riches et pauvres ;
- les Églises nouvelles jugent nécessaire un minimum de bien-être pour adorer Dieu et admettent comme signe d'élection et d'état de grâce l'obtention de biens matériels.

Si toutes ces raisons, et notamment l'homologie de structure entre elles et la culture africaine, rendent compte de leur succès momentané, il serait partial de ne pas souligner leurs points de faiblesse :

- le souhait manifeste d'unité n'a jamais pu entre elles se concrétiser. Toutes se contestent sur des points doctrinaux ;
- elles sont en état de scission permanente, ce qui peut nuire à leur prestige. Souvent un concurrent du pasteur désigné ou autonommé revendique le *leadership* du mouvement et en crée un autre pour une vingtaine d'adeptes au départ ;
- leur doctrine manque d'élaboration ; l'enthousiasme et la bonne volonté pallient mal le niveau sommaire d'instruction des pasteurs.
- les opposants leur reprochent souvent de trop s'intéresser à la vie matérielle au point de négliger les questions spirituelles. La place accordée aux guérisons corporelles, à l'argent, à la gloire, à la réussite sociale risque de prendre le pas sur le salut de l'âme elle-même. Néanmoins, l'aide matérielle fournie par l'Église et sa prise en charge de certains problèmes financiers (par des quêtes et tontines) gagne la confiance des assistés comme celle des éventuels néophytes.

## **Du syncrétisme**

### Les processus de syncrétisation

Le terme de syncrétisme qui, chez Plutarque, désigne le front uni des cités de la Crète, habituellement rivales, engagées ensemble dans la lutte contre un ennemi extérieur, a désormais le sens d'un amalgame, d'une hybridation à caractère religieux.

Dans *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, André Mary dégage quatre paradigmes utilisés dans l'approche des logiques du travail syncrétique :

- 1 le principe de réinterprétation c'est-à-dire l'appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native ;
- 2 le principe d'analogie, de correspondance ou d'homologie, qui joue sur la ressemblance globale (ex. initiation, baptême) et pratique l'abstraction incertaine selon une mystique de la participation ;
- 3 le principe de coupure qui permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles ;
- 4 le principe d'une dialectique matière-forme signifiant que la matière symbolique de base est comme précontrainte, marquée par son usage antérieur. La mémoire s'incarne dans le corps et se perpétue par les gestes quotidiens et les actions rituelles.

L'élaboration syncrétique ne manque pas de complexité en ce qu'elle opère avec des éléments en partie autochtones, encore vivants ou bien ressuscités, et en partie avec des éléments étrangers (souvent chrétiens dans le monde moderne) qui sont ou assimilés ou réinterprétés en les adaptant aux structures mythiques de la tradition autochtone. Ainsi peut-on observer simultanément :

- un accrochage obstiné à certains traits traditionnels valorisés comme symboles de résistance à l'étranger (l'excision des filles chez les Kikuyu), l'accent étant mis parfois sur des traits secondaires de la culture autochtone ;
- un rejet de certains aspects de cette culture (la polygamie est interdite chez les Ngunzistes du Congo) concomitant avec une mise à distance de modèles étrangers comme réaction à une hégémonie ;
- une assimilation ou une intégration croissante d'éléments chrétiens : la Bible, livre sacré, devient la planche de salut pour les Zulu qui espèrent en un salut extra-terrestre et en une justice dans l'au-delà. Les Eglises autochtones se font dans ce cas les porte-drapeaux d'un christianisme plus authentique que celui qui a été importé par les missionnaires ;
- une réinterprétation d'éléments chrétiens dans une perspective païenne parce que des thèmes communs appartiennent aux deux traditions (figure de l'Être suprême, réapparition des morts, rites de guérison) et parce que des thèmes importés sont sélectionnés en fonction de circonstances analogues : l'allégorie de David contre Goliath symbolise la lutte des Noirs contre les Blancs et les persécutions contre le Christ préfigurent celles contre Simon Kimbangu.

Mais le mouvement religieux porte une ambivalence en tant qu'il est le produit de la prédication chrétienne et de son échec. Les thèmes mythiques des mouvements religieux modernes se posent donc comme des synthèses de sources hétérogènes. Ainsi remarque-t-on chez les Tupi-Guarani du Mato Grosso des éléments empruntés à des tribus des Andes volcaniques : l'embrasement souterrain qui fait s'effondrer la terre dans un fracas effroyable ; des éléments empruntés au christianisme : la croix de bois servant de support à la terre ; des éléments empruntés à l'expérience : l'impression de légèreté du corps à force de danser longuement et mécaniquement pendant plusieurs jours.

Comme les mythes qui sous-tendent les nouvelles religions, les rituels s'élaborent à partir d'une symbolique réunissant des référents divers. Ainsi sur l'autel du culte ngunziste-amicaliste (Congo) élevé sur des gradins et recouvert d'un manteau rouge, couleur associée traditionnellement à la fécondité et au prestige, de même qu'à l'idée moderne des sauveurs congolais, on remarque : une photo (technique moderne) d'André Matswa (messie noir), un poignard représentant la foi jurée aux anciens, une lampe allumée comme celle des sanctuaires chrétiens, une croix de Lorraine au milieu d'un « V », le « V » de la victoire des Alliés mais instauré dans un rôle anti-Blanc, et la croix de Lorraine gaulliste rappelant le crucifix mais surtout la possibilité d'une victoire contre l'opresseur. Au Zaïre, le « S » exhibé par l'Armée du Salut est vu comme l'initiale de Simon Kimbangu et le signe d'une bienveillance de ces Blancs désintéressés, claironnant de la voix et de leurs cuivres leur zèle et leur énergie contre la sorcellerie, qui trouve écho dans l'anti-fétichisme du Kimbanguisme.

Mais parce qu'il est consciemment ou inconsciemment recherche d'adaptation et de continuité et mouvement incomplètement institutionnalisé, tout syncrétisme subit les aléas de l'histoire et de la personnalité des leaders.

Cultes et mythes peuvent périr ensemble par le désenchantement de la non-réalisation d'une prophétie. Ainsi le Mvunguisme sombra-t-il lorsque les Bayaka qui croyaient que les Allemands

avaient anéanti la puissance des Français, virent arriver, au lieu de Yahvé, après la Seconde Guerre mondiale, l'armée des Blancs ressuscitée. La croyance au mythe régresse parfois par suite de l'échec des actions qu'il engendre. Ainsi des Guarani émigrés vers la côte est du Brésil refluèrent-ils au XIX<sup>e</sup> siècle vers l'intérieur après que se furent évanouis leurs espoirs de s'envoler au-delà des mers vers un pays de profusion et de vie éternelle, qui les avaient conduits sous l'impulsion de chamanes à alléger leur corps par la danse et le jeûne ininterrompus. En réalité, le mythe se conserva mais amputé d'un élément : la possibilité d'accéder à la « Terre sans mal ». Une faute secrète avait dû détruire l'effet des incantations.

## Synchrétismes divers

On posera comme principe qu'initialement, toute religion est synchrétique en ce qu'elle emprunte à d'autres des éléments doctrinaux, rituels et organisationnels. Dans les synchrétismes nouveaux, qui ne sont pas de simples contaminations comme entre rites païens et christianisme autrefois, le processus contre-acculturatif s'exprime par des manipulations de mythes, emprunts de rites, associations de symboles, inversions sémantiques, réinterprétations de messages notamment christiques.

Dans le culte vaudou transporté dès le XVII<sup>e</sup> siècle de la Côte des Esclaves (Golfe de Guinée) aux Antilles et au Brésil, des rites institutionnalisés, accomplis dans un cadre associatif hiérarchisé, permettent entre autres, par l'intermédiaire de ministres du culte et d'individus privilégiés sujets à la transe, de faire communiquer la communauté religieuse avec les esprits.

En Haïti, où l'ancienne déesse-mère des Yoruba se confond avec sainte Anne, et où se mêlent des apports africains, haïtiens et chrétiens (calendrier, invocation aux saints), le culte vaudou a fonction de protestation contre le pouvoir des grandes religions, de contestation et de compensation des inégalités sociales. Lors de la célébration d'une fête, d'une guérison ou d'un mariage, les rites vaudou haïtiens, dirigés par un homme (*hougan*) ou par une femme (*mambo*), maître des cérémonies, comportent dans le sanctuaire (*houmfo*) des salutations, des invocations d'esprits (*loa*), des danses rythmées par des tambours, des sacrifices, et une phase de possession manifestée par des trances d'une ou plusieurs personnes élues comme réceptacles de tel ou tel vaudou identifiable selon des codes culturels. Ces rites supposent une initiation à la liturgie : formules occultes, langage particulier, représentations symboliques par des dessins (*vévé*), méthodes thérapeutiques.

Au Brésil, les influences précolombiennes sont notoires dans les cultes pagelança de l'Amazonie, où l'animisme associé aux cours d'eau et aux animaux s'est en partie maintenu avec des pratiques chamaniques, une croyance en la transmigration des âmes et un fort usage de stimulants : tabac, alcool, fumée. Les influences chrétiennes se perçoivent un peu partout à travers le code éthique, le calendrier liturgique, le culte des saints, la logique sacramentaire, l'organisation en paroisses et confréries. La touche africaine apparaît surtout dans le culte des *orisha* d'origine yoruba et dans le culte des ancêtres commun à toute l'aire bantu. Comme la magie et le tellurisme marquent les cultes *umbanda* dans les couches populaires, le spiritisme inspiré d'Allan Kardec et l'occultisme du xix<sup>e</sup> siècle européen se sont introduits dans les couches moyennes en même temps que certaines méthodes de contrôle mental d'origine asiatique. Le *candomblé*, particulier au Nord-Est brésilien, comporte un corps sacerdotal surtout féminin. Ses longs et complexes rituels d'initiation, ses danses et trances, le font apparaître comme une société d'autant plus secrète qu'elle a dû se protéger des persécutions catholiques.

« La caractéristique essentielle de la religion afro-brésilienne (telle que sa variété la plus connue et la plus répandue, le *candomblé*, nous le donne à voir) est l'offrande de sacrifices animaux, qui est encore à ce jour largement pratiquée, et a même gagné de l'importance dans les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

La chair des victimes est partagée entre le *axé* (le sang et certains organes) donné seulement aux dieux, et le *eran* (la viande rouge) mangé par les fidèles même en dehors du contexte rituel. Le sacrifice animal remplit donc deux séries de fonctions : symbolique et religieuse d'une part, économique et nutritionnelle d'autre part.

Les corps, les esprits, les mouvements et les actions des fidèles font aussi partie du sacrifice. Le *candomblé* est une religion *dansée* et *agie*, plutôt que pensée en termes de théologie, de philosophie, ou de sciences sociales. La danse, l'enthousiasme, la transe et le sacrifice procèdent de la même logique dans le rituel afro-brésilien : pour les fidèles en effet, exister, c'est être perçu.

La transe est la continuation du sacrifice par d'autres moyens. Et la transe, pour les Afro-Brésiliens, est beaucoup plus que la présence d'une personnalité nouvelle qui remplacerait la personnalité habituelle du fidèle. C'est une expérience éminemment *extatique* : il y a un surcroît d'intuition et d'identité qui sature les facultés cognitive et affective des fidèles et qui, pendant le temps où il se manifeste, les empêche de fonctionner sur un mode conventionnel.

Le ravissement extatique apparaît alors comme une solution à l'opposition entre l'incommensurabilité du symbole et de la communion et l'incapacité de l'individu à la gérer. Le fidèle est trop plein de son dieu et de l'enthousiasme qu'il partage avec ceux de sa congrégation - et trop débordé par eux - pour pouvoir formuler ses sentiments de manière rationnelle ou conceptuellement claire. »

Roberto Motta. « Sacrifice et transe dans la religion afro-brésilienne ». article inédit.

Parmi d'autres formes cultuelles au Brésil, catimbo, macumba de Rio, privilégions l'exemple du culte *batuque*. À un Dieu suprême appelé Jésus et sa mère la Vierge Marie sont soumis les saints du ciel, mais surtout les esprits du monde d'en dessous, les *encantados* de différents types, certains existant depuis toujours, d'autres comme le serpent géant, la tortue, le jaguar étant des esprits animaux ; certains sont d'origine humaine : le roi de France Louis XVI, d'autres puisés dans le folklore brésilien : Dom Carlos, Joao de Mata, sans compter les emprunts vaudou importés du Maranhão (et auparavant du Dahomey) comme Akossi-Sapata (Sakpata, dieu de la variole au Togo), Averekete (facétieuse Avlékété), Légua Bagi (Legba, gardien des territoires) et les apports nago d'orisha (Ogun, Xango, Imanja. Exu, par exemple).

En Afrique noire, les cultes syncrétiques se développent dans des milieux où la culture première a été bouleversée par une domination extérieure et où un leader quelque peu charismatique se pose en envoyé de Dieu. Le fait de pratiquer des adorcismes et exorcismes n'exclut pas que la prière commune constitue le rite fondamental comme dans les religions universalistes. Destructeur de fétiches, le prophète harriste Albert Atcho, par ses confessions et prescriptions thérapeutiques, accélère le passage de la conscience persécutive du mal, propre à la nosographie africaine, à la culpabilisation personnelle intériorisée propre au christianisme. Dans le culte *deinw* de Côte-d'Ivoire, la prophétesse Marie Lalou, qui a eu la vision d'un serpent et d'une eau miraculeuse, serait la mère de Jésus, revenue sur terre pour sauver les peuples noirs souffrant de l'esclavage et de la domination des Blancs. Dans le culte *bwiti* du Gabon, l'ancêtre civilisateur Nzamé est identifié simultanément à Adam fautif et à son double, le Christ rédempteur. Au Zaïre, c'est en Simon Kimbangu que s'incarne le Saint-Esprit.

Au Moyen-Orient d'abord, puis en Occident, s'est développé le syncrétisme bahá'í, pour lequel l'unité de la race humaine, l'égalité des sexes et la nécessité de l'éducation, posées comme principes fondamentaux, s'allient à une prise en considération de toutes les religions comme bonnes et équivalentes ; Moïse, Bouddha, Jésus et Mahomet sont vénérés au même titre, l'important étant l'apprentissage de la droiture morale par la méditation, le jeûne et la prière, ainsi que le refus des divisions, suscitées entre autres par l'activité politique. Au Laos, Georges Condominas a analysé des apports d'animisme (culte des phi) et d'hindouisme dans le bouddhisme populaire.

Si les modes de composition des éléments d'emprunt varient autant que les raisons de constitution de ces syncrétismes, il semble néanmoins que les adeptes tirent généralement de leur participation aux pratiques cultuelles certains avantages : sentiment de protection par un esprit, assistance mutuelle, réussite sociale ou amélioration de leur statut personnel. L'imaginaire religieux permet de transcender des difficultés de l'existence en les sublimant par l'espérance.

Si l'on compare ce chapitre sur le Tiers Monde au précédent majoritairement axé sur l'Occident, il paraît évident qu'une même recherche de sens et de fondement de l'existence par référence à une transcendance, travaille les groupes religieux. Généralement l'adhésion, fruit d'un cheminement, n'a rien de subit. Mais des expériences individualisées et parfois décevantes expliquent les abandons et changements d'allégeances, la mobilité d'un groupe à l'autre pour combler une incertitude spirituelle. Quant à la fragmentation et à la multiplication des Églises nouvelles, il faut les référer au fait que, dans toute entreprise humaine, ne sont pas exclues les rivalités par soif de pouvoir.

Mais tandis que le Tiers Monde espère sortir, y compris par la religion, de conditions de vie assez misérables, l'Occident s'attache plutôt au développement des capacités intellectuelles de la personne. Tandis que les Églises du Tiers Monde ont peu d'élaborations doctrinales, des inspirations chrétiennes fragiles parce que de fraîche date, et surtout des assises culturelles dans les traditions locales, les sectes d'Occident réinterprètent surtout les messages des grandes traditions chrétiennes, hindoues, bouddhiques.

Par-delà une apparence d'émiettement du religieux, qui ne signifie en rien sa disparition, on aperçoit une même aspiration à la globalisation. Sectes et nouvelles Églises poursuivent un idéal d'unité des croyants, de réconciliation des hommes entre eux et avec l'univers. On peut douter du résultat. Il est, en outre, peu probable pour l'instant que la science réponde au : Que sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? de manière qui satisfasse l'entendement, l'affectivité et l'imaginaire humains.

# Conclusion

## Religion et modernité

La postmodernité affecte aussi bien la réalité des grandes institutions religieuses traditionnelles que les visages des fondamentalismes et les nouvelles religiosités et spiritualités. Le clignotement de certains phares ne signifie pas la perte de recherche du sens de la vie et du bonheur, ni l'abandon du terme de « religion » marqué d'ethnocentrisme occidental, sinon nous devrions lâcher aussi les termes de chimie, de démocratie, de laïcité et de médias...

### **Les traits de la postmodernité**

Modernité ou postmodernité ? Sans s'embarrasser de polémique, on reconnaîtra avec J.-F. Lyotard que le postmoderne fait assurément partie du moderne et qu'il est une perspective qui permet de poser des questions sur la modernité dans ses divers avatars (autres plumes sous le même plumage). Il est une sorte de rétroprojecteur, même si certains le traitent d'autisme théorique, comme s'il s'agissait du marxisme ou de la psychanalyse. Mais spécifié par quoi ? Par son insistance sur le pluralisme s'opposant aux catégories générales et rigides, par sa célébration du local, du singulier et du particulier ! L'esprit du temps est soumis à la contradiction, quitte à être jugé confus. Il s'attache à ce qui se passe et se joue, sans détermination radicale, après que s'effacent les notions impériales de progrès et d'universalisme. Cette position marginale serait un mode opératoire et une perspective. Décentrage, pluralisme, incertitude, voilà bien les caractéristiques du religieux actuel, même si l'ordre fondamentaliste de la perfection se claironne contre les idées de l'imperfection, de l'éphémère et de l'inachèvement ! Sont en obsolescence les grandes thèses légitimant la vérité absolue, et sur le marché du croire chacun confectionne son menu à la carte.

La théorie de l'individualisation de la religion entre dans la modernité, ou dans la postmodernité (je laisse la surmodernité à ses théoriciens), comme grille d'interprétation, de même que la flexibilité dogmatique et la subjectivisation des croyances. En conséquence de la recherche d'un espace personnel d'épanouissement et de quête d'expériences, on comprend les changements d'affiliation religieuse et les mouvements de conversion, notamment en contexte interculturel. L'expérience spirituelle se privatise en même temps que se recompose une spiritualité non transcendante comportant un bricolage des rites.

La modernité n'est totalement intelligible que si l'on examine la religion comme l'un de ses constituants et si l'on prend en compte la recomposition de la place des Églises face au politique et à l'économique. D'où les problèmes actuels de relations entre religion et démocratie, de l'influence du contexte sur l'engagement politique de telle religion tenant compte de l'évolution historique du principe de laïcité. Que les Congrégations et Nouveaux Mouvements Religieux aux États-Unis soient un creuset de la vie civique en participant au débat éthique, on n'en disconvient pas, pas plus qu'on ne méconnaîtra les jeux de pression entre religion et politique et les manipulations

opérées par l'intermédiaire des médias.

## **La crise catholique**

Dans un climat d'après-guerre, d'inquiétude d'ordre pastoral et de sécularisation croissante de la société française, G. Le Bras et F. Boulard ont mis au cœur de la « sociologie religieuse » l'idée de déchristianisation. La déchristianisation désigne le processus d'éloignement des fidèles de l'observation des commandements de l'Église et de la pratique régulière des sacrements. Les niveaux de pratique chrétienne les plus bas d'Europe se trouvent désormais dans les pays nordiques, talonnés de près par la France, la Belgique et la Grande Bretagne.

Le Concile de Vatican II a opéré une rupture profonde de l'Église catholique avec son organisation, sa liturgie et surtout sa manière de penser, par exemple en ce qui concerne le rôle des laïcs, la prise en compte des charismes. Et l'Église catholique a modifié, par l'oecuménisme, son rapport aux autres confessions chrétiennes. Après les ébranlements forts de la guerre d'Algérie, du Concile, de mai 1968, et avant le tournant de reconnaissance du renouveau charismatique dans le giron romain en 1975, ont eu lieu des vagues importantes de défection dans le clergé et dans les ordres religieux enseignants et hospitaliers. Beaucoup de prêtres se sont ensuite mariés, mais certains n'ont pas quitté l'état clérical pour cette raison. En Amérique latine, le faible taux de vocation sacerdotale pourrait s'expliquer par une forte propension au syncrétisme, une grande ouverture à l'évangélisme résultant du caractère coercitif de la conversion passée au catholicisme. Les difficultés grandissantes du recrutement des candidats à la prêtrise s'éclairent par les axes de revendication du clergé, portés par le groupe « Échanges et Dialogue » : accès au monde du travail, possibilité de se marier, droit à l'engagement politique, remise en cause de ce qui est vécu comme un autoritarisme ecclésial, droit à la réversibilité de l'engagement. Les réactions des fidèles, quant à elles, touchent au célibat des prêtres, à l'ordination des femmes, à l'interdiction de l'usage des méthodes de contraception, à l'excommunication des divorcés quelle que soit leur responsabilité. Le réseau progressiste du Parvis milite aussi pour l'accueil des homosexuels dans l'Église.

Une enquête CSA pour *Le Monde des Religions* (n° 21, janvier 2007), montre qu'un Français sur deux (51 %) se déclare catholique. Et parmi ceux-ci, 56 % ont plus de cinquante ans. Retraités et femmes au foyer fournissent un contingent important. Mais les 18-34 ans, constituant 30 % de l'effectif de la population française, ne sont que 17 % à se déclarer catholiques. Dans l'ensemble des catholiques français, 81 % sont favorables au mariage des prêtres, et 79 % favorables à ce que les femmes puissent devenir prêtres.

Le plus étonnant dans cette enquête, c'est que seul un catholique sur deux croit en Dieu, que 52 % de ceux qui se disent catholiques en France ne mettent jamais les pieds à l'église, 32 % occasionnellement, 7 % une ou deux fois par mois. Seulement 8,5 % sont des catholiques actifs engagés dans quelque activité paroissiale, action humanitaire chrétienne, groupe spirituel. Ce sont ceux-là qui assurent le succès des retraites et des cycles diocésains de formation

## **Le clignotement des croyances**

Dans le monde occidental, le religieux ne fait plus partie de l'identité publique et la croyance perd de sa crédibilité. Entre religion institutionnelle d'un côté et affirmation d'une autonomie du

croire, individuelle et privatisée de l'autre, les écarts se creusent, l'unité de la foi ayant cédé la place à la diversité des convictions. On note donc une diminution des chrétiens exclusifs au profit des chrétiens inclusifs combinant christianisme et autres traditions religieuses. Adeptes du nomadisme religieux, le sujet postmoderne fait du lèche-vitrines spirituel. Nombre de ses croyances demeurent clignotantes et les « vérités éternelles » n'appartiennent guère qu'au langage des traditionalistes. Ainsi certains catholiques doutent-ils de l'au-delà, de sa céleste ou infernale topographie, de la comptabilité tarifée des châtiments du péché, des barèmes de libération des âmes du purgatoire, un purgatoire inventé au XII<sup>e</sup> siècle seulement. En 1986, un sondage de la Sofres conclut que 46 % des Français croient aux miracles, 40 % au ciel, 25 % au purgatoire, 23 % à l'enfer. En 1990, une enquête *Valeurs* plus affinée que la précédente signale que les cotes ont baissé (30 % croient au paradis, 16 % à l'enfer). Il y a dédramatisation des fins dernières. En 2007, (enquête CSA) 10 % croient à la résurrection des morts, 26 % pensent qu'il n'y a rien après la mort, et 53 % pensent qu'il y a quelque chose mais ne sait pas quoi. Il n'est que 33 % de catholiques à croire au diable.

Par rapport au dam infernal et à la vie *post-mortem* qu'en est-il de Dieu ? Une enquête de G. Michelat, J. Potel, J. Sutter, réalisée en 1994 pour *Le Monde*, *La Vie*, *L'actualité religieuse*, précise que 29 % des Français jugent certaine l'existence de Dieu, 32 % probable, 17 % improbable et 18 % exclue. Parmi ceux qui se déclarent catholiques dans le même échantillon, on obtient respectivement : 35 %, 41 %, 14 % et 7 %. Mais en 2007, les catholiques français (et non les Français dans leur ensemble), selon *Le Monde des Religions* (n° 21), sont 26 % à dire que « Dieu existe, c'est sûr », 26 % à penser que « c'est probable », 31 % ne savent pas. Quant aux 17 % restants, ils jugent improbable l'existence de Dieu.

Et hors de France ? Dans l'Espagne contemporaine, le catholicisme de référence ne se traduit pas nécessairement dans le vécu d'une expérience religieuse. En 1999, selon José Maria Mardones (*La indiferencia religiosa en España*, Madrid, Hoac, 2003), 12 % des jeunes se déclarent très pratiquants alors qu'ils étaient 91 % en 1960. Quant à la proportion de Juifs incroyants ou agnostiques, elle serait de 50 % selon Georges Minois (*Encyclopedia Universalis*, Notions 1, 2004, p. 64). D'après la *World Christian Encyclopedia*, le groupe des incroyants, agnostiques et athées confondus, constituerait en l'an 2000 la famille de pensée la plus importante du monde, en gros un cinquième de l'humanité.

Un rappel historique éclaire cette sorte de débandade. Le christianisme a accompagné depuis ses origines un mouvement de désacralisation induit par la vision d'un monde plus séparé de Dieu que dans les religions traditionnelles. Avec la philosophie des Lumières, la foi a été réduite à n'être qu'une opinion, de l'ordre de l'invérifiable, du douteux, en opposition au vérifiable, au rationnel, au scientifique. Néanmoins les progrès de la science, se référant à une rationalité objective (la plus complètement argumentée, probablement vraie mais susceptible de changer), ne réduisent pas radicalement le champ des croyances, dépendant d'une rationalité subjective. Les croyances émergent même des limites de l'accès à la connaissance : limites spatiales et temporelles, filtres interprétatifs, illusions perceptives, impossibilité de saisir une question dans toute sa complexité..., l'homme ne pouvant rester sans réponse devant certaines questions fondamentales. Il peut toutefois changer de croyances (conversion religieuse), tout comme l'ont fait certaines sociétés après l'effondrement du communisme. Illusion que de croire que l'homme puisse vivre un jour sans

illusions !

Comment se meut-on dans le champ religieux ? On sait par exemple que se développent actuellement en Occident l'intérêt pour le judaïsme, l'attrait pour les spiritualités orientales, et les rencontres œcuméniques (mouvements des chrétiens pour l'unité mais sans toucher aux dogmes). Malgré la crise des religions institutionnelles dans la modernité occidentale, on observe une réorganisation, sous des modalités nouvelles, de l'agir religieux, concomitante aux bouleversements de la structure familiale, à l'entrée des femmes sur le marché du travail, à la légalisation du divorce, à la discontinuité de la socialisation religieuse des jeunes, ceux-ci s'inscrivant dans une valorisation de la culture matérialiste de la consommation et de la sensualité. Mais bien des institutions religieuses locales (congrégations même fragmentées, associations bénévoles) contribuent aux USA à la formation des valeurs civiques et fonctionnent comme des écoles de citoyenneté. Quant à certaines fonctions naguère péri-ecclésiales sur les fronts santé, éducation, environnement, elles sont passées désormais sous le contrôle de l'État ou des ONG.

La religion qui tend à s'individualiser dans la modernité tardive, reste cependant une affaire capable de produire un lien social, comme le montre l'ouvrage de Roland Campiche sur *Les deux visages de la religion* (Genève, Labor et Fides, 2004). En Suisse, se maintient malgré tout le lien, pour certains rites de passage, à la paroisse ou à la communauté religieuse d'origine servant à s'auto-représenter comme adepte. On s'autonomise sans se débrancher tout à fait de sa matrice de valeurs et de symboles. Néanmoins, certaines approches ecclésiastiques de la religion (pas seulement dans le christianisme, mais aussi dans le judaïsme, l'islamisme, l'hindouisme) proposent des conceptions absolutistes des valeurs religieuses menant souvent à la guerre culturelle, sans façonner les valeurs morales nécessaires au bon fonctionnement du système républicain.

La leçon finale n'est pas de sortir du monde ambiant, ni de refuser la société, mais de donner un sens à sa vie, et nous le faisons tous par des croyances personnelles et des ritualisations de notre vie profane ou religieuse. Nul ne saurait prouver que sa religion soit la meilleure, mais beaucoup ont une orientation de leur existence soutenue par la droiture morale et le sens des autres, qui pousse à se transcender et à acquérir la sérénité dans l'effort même pour pratiquer la vertu. Si l'anthropologie n'a rien d'un organisme de conseil, du moins peut-elle montrer, exemples à l'appui, que le souverain Bien, même conçu diversement, n'est ni dans la violence, ni dans le mépris, ni dans la haine.

# – Bibliographie –

## La religion et le sacré

Bastide R., *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975.

CAILLOIS R., *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1939.

DURKHEIM É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

ELIADE M., *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965.

GEERTZ C., « Religion as a cultural system », in BANTON M. (éd.), *Anthropological Approach of the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, p. 1-46.

OTTO R., *Le Sacré*, trad. fr., Paris, Payot, 1968 (1<sup>re</sup> éd. allemande : 1917).

TAROT C., *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, 2008.

VAN DER LEEUW G., *La Religion dans son essence et ses manifestations*, trad. fr., Paris, Payot, 1955 (1<sup>re</sup> éd. néerlandaise : 1933).

WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964 (1<sup>re</sup> éd. allemande : 1920).

## Figures hypothétiques de la religion primitive

FRAZER J., *Totemism and Exogamy*, Londres, MacMillan, 1930, 4 vol.

FREUD S., *Totem et tabou*, trad. fr., Paris, Payot, 1951 (1<sup>re</sup> éd. autrichienne : 1912).

LÉVI-STRAUSS C., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

MARETT R., *The Threshold of Religion*, Londres, Methuen, 1909.

ROSA F., *L'âge d'or du totémisme, histoire d'un débat anthropologique*, Paris, CNRS/MSH, 2003.

TYLOR E., *Primitive Culture*, Londres, Murray, 1871, 2 vol.

## Aperçu d'histoire de l'anthropologie religieuse

ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, (préface de G. Dumézil), Paris, Payot, 1949.

FRAZER J., *Le Rameau d'or*, trad. fr., Paris, Laffont, 1981-1984, 12 vol., (1<sup>re</sup> éd. anglaise: 1911-1915).

GRIAULE M., *Dieu d'eau*, Paris, Chêne, 1948.

ISAMBERT F.A., TERRENOIRE J.-P., *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, FNSP/CNRS, 1980.

KIPPENBERG H.G., *Discovering Religious History in the Modern Age*, Prince-ton, University Press, 2002.

LEENHARDTM., *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947.

LÉVY-BRUHL L., *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

MAUSS M., *Œuvres*, Paris, Minuit, 1968-1969, 3 vol.

OBADIA L., *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, 2007.

### **Le déchiffrement des récits mythiques**

AKOUN A. (éd.), *Mythes et croyances du monde entier*, Turnhout, Brepols, 1985, 5 vol.

CARDER C., GRITON N., *Des mythes aux mythologies*, Paris, Ellipses, 1994.

ELIADE M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964-1971, 4 vol.

MALINOWSKI B., *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, trad. fr., Paris, Payot, 1968 (1<sup>re</sup> éd. anglaise : 1926).

MESLIN M., *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973.

SEGAL R.A., *Myth. A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, 1988.

### **Les croyances religieuses : formes et contenus**

DE CERTEAU M., *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 2003.

DANIELOU A., *Le Polythéisme hindou*, Paris, Buchet-Chastel, 1960.

DELUMEAU J. (éd.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993.

RADIN P., *Le Fripon divin*, trad. fr., Genève, Georg, 1958 (1<sup>re</sup> éd. américaine : 1956).

SOUSTELLE J., *Aztec Religion*, in *Encyclopedia Britannica*, Chicago, 1974, vol 2.

SULLIVAN L. (éd.), *Death. After life and the Soul*, Londres, MacMillan, 1989.

### **Le rite en théorie**

CAZENEUVE J., *Les Rites et la Condition humaine*, Paris, PUF, 1958.

DIANTEILL E., HERVIEU-LÉGER D., SAINT-MARTIN I. (dir.), *La modernité rituelle, rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

GIRARD R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

HATZFELD H., *Les Racines de la religion*, Paris, Seuil, 1993.

Rivière C., *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

Rivière C., *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

SEGALEN M., *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998.

TURNER V., *Le Phénomène rituel*, trad. fr., Paris, PUF, 1990 (1<sup>re</sup> éd. anglaise : 1969).

### **Purification et propitiation**

DOUGLAS M., *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971 (1<sup>re</sup> éd. anglaise : 1966).

HEUSCH L. de, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

MAKARIUS L., *Le Sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

RIVIÈRE C., Réalités et leurre du sacrifice, *Social Compass*, 50/2, 2003, p. 203-227.

TESTART A., *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993.

### **Fêtes de la vie et signes du ciel**

BETTELHEIM B., *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1969.

BOURDIEU P., « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, 1982, p. 58-63.

DUVIGNAUD J., *Fêtes et civilisations*, Genève, Weber, 1973.

ELIADE M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959.

RIVIÈRE C., *Union et procréation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990.

THOMAS L.V., *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

VAN GENNEP A., *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909.

### **La magie réinterprétée**

EVANS-PRITCHARD E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972 (1<sup>re</sup> éd. anglaise : 1932).

FAIVRE A., *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, 1992.

MARTIN J.-B., LAPLANTINE F. (éd.), *Le Défi magique*, Lyon, CREA PUL, 1994, 2 vol.

MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

SERVIER J., *La Magie*, Paris, PUF, 1993.

### **La sorcellerie réexaminée**

ADLER A., *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Paris, éd. du Félin, 2006.

FAVRET-SAADA J., *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

GESCHIÈRE P., *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.

MUCHEMBLED R. (éd.), *Magie et sorcellerie en Europe*, Paris, Armand Colin, 1994.

OBADIA L., *La sorcellerie*, Paris, Le Cavalier bleu, 2005.

RICHARDSON J. (éd.), *The Satanism Scare*, New York, Aldine de Gruyter, 1991.

ROSNY E. de, *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala, 2006.

### **Le chamanisme réactivé**

BOUTEILLER M., *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950.

ELIADE M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

HAMAYON R., *La Chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

HELL B., *Possession et chamanisme, Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

HOPPAL M. (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, 1984.

LIOGER R., *La folie du Chaman*, Paris, PUF, 2002.

PERRIN M., *Les Praticiens du rêve*, Paris, PUF, 1992.

VAZEILLES D., *Les Chamanes*, Paris, Cerf, 1991.

### **Désenchantement ou effervescence du religieux ?**

BERGER P., *La Religion dans la conscience moderne, trad. fr.*, Paris, Centurion, 1971 (1<sup>re</sup> éd. américaine: 1967).

CHAMPION F., HERVIEU-LÉGER D. (éd.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

DIANTEILL E., *La Samaritaine noire. Les Églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, EHESS, Cahiers de l'Homme, 38, 2006.

GAUCHET M., *Un monde désenchanté*, Paris, éd. de l'Atelier, 2004.

Hervieu-Léger D., CHAMPION F., *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986.

LANDRON O., *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, 2004.

LUCA N., *Les sectes*, Paris, PUF, 2004.

MARTIN D., *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

WILLAIME J.-P., *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 2005.

### **Mutations religieuses du Tiers Monde**

CLASTRES H., *La Terre sans mal*, Paris, Seuil, 1975.

LANTERNARI V., *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, trad. fr., Paris, Maspero,

1962 (1<sup>re</sup> éd. italienne: 1960).

MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

MÉTRAUX A., *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1968.

MULHMANN W., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard, 1968.

PIAULT C. (éd.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975.

*En évitant de répéter les définitions qu'on trouvera à partir de titres ou de sous-titres (totem, mana, tabou, mythe, sacré, fétiche, etc.), ce glossaire ne fournira des éclairages que sur des notions peu explicitées dans cet ouvrage ou dans mon Introduction à l'anthropologie (Paris, Hachette, 1995), laquelle précise des notions touchant à la parenté (lignage, clan, exogamie, inceste), l'économie (kula), la politique (chefferie)... Les autres termes sont employés dans le sens indiqué par n'importe quel dictionnaire d'usage habituel.*

**Adorcisme.** Forme de possession par un dieu ou un génie bénéfique. L'exorcisme est le rite d'expulsion d'un esprit maléfique.

**Anathème.** En Grèce : victime immolée. Chez les premiers chrétiens : ex-voto. Désormais : sentence de rejet d'une proposition jugée hérétique ou d'un comportement répréhensible par l'Église.

**Anthropomorphisme.** Tendance à attribuer à des puissances estimées surnaturelles des caractères propres à l'homme (passion, imagination, formes de raisonnement ou corporalité).

**Archétype.** Modèle archaïque et primordial de l'inconscient collectif selon Jung, liant des invariants symboliques et mythiques présents dans divers systèmes religieux, magiques et philosophiques.

**Avatar.** Dans la religion hindoue, forme particulière et souvent diverse prise par une divinité (notamment Vishnou, parfois Shiva) descendant sur terre, pour lutter par exemple contre des forces maléfiques.

**Charisme.** Effet de rayonnement personnel en raison d'un don spirituel extraordinaire, estimé octroyé par Dieu à certains individus.

**Ésotérisme.** Doctrine ou pratique cachée qui ne peut être connue que par initiation et révélation.

**Éthologie.** Étude des mœurs et comportements des animaux (éventuellement des hommes comme mammifères) dans leur milieu naturel.

**Géomancie.** Divination fondée sur l'interprétation de signes inscrits fortuitement sur la terre ou d'objets posés sur le sol.

**Hiérophanie.** Manifestation du sacré jugée telle dans l'esprit du fidèle d'une religion.

**Idéal-type.** Construction intellectuelle, selon Max Weber, synthétisant des phénomènes ou des idées par un ensemble de traits sans toutefois que chaque réalité lui corresponde exactement (la bureaucratie, la secte).

**Kratophanie.** Manifestation d'un pouvoir jugé supérieur aux habituelles possibilités humaines.

**Mâne.** Ancêtre considéré comme vivant et actif dans l'au-delà.

**Mythème.** Fragment élémentaire d'un mythe d'ordre descriptif et à signification univoque, selon Lévi-Strauss.

**Nécromancie.** Divination à partir de l'invocation des morts.

**Onirisme.** Ce qui relève du rêve auquel est attribuée une signification occulte, éventuellement surnaturelle.

**Ordalie.** Épreuve judiciaire matérielle pour tester une culpabilité ou une innocence et dont l'issue est considérée comme jugement de dieu.

**Peyotl.** Drogue hallucinogène, appelée aussi mescaline, extraite d'un cactus du Mexique et du Sud des États-Unis. La consommation de cette plante a fait croire à certaines ethnies qu'elle était le support d'une divinité.

**Prédestination.** Doctrine selon laquelle le salut de l'homme ou sa damnation serait fixé par Dieu à l'avance, ce qui soulève le problème de la conciliation entre libre arbitre et grâce divine.

**Ritème.** Élément d'un rite global.

**Sotériologie.** Doctrine de la rédemption de l'homme par le Christ sauveur ; plus généralement : discours sur le salut de l'humanité.

**Thaumaturge.** Faiseur de miracles.

**Théophanie.** Manifestation sensible d'une puissance jugée divine.

**Transsubstantiation.** Changement de substance malgré la permanence des formes (hostie devenant corps du Christ par consécration).

**A**

Acquaviva Sabino, 24  
Adler Alfred, 90, 212  
Akoun André, 76, 210  
Aristote, 9. 94  
Aron Raymond, 88  
Asch Suzan, 190  
Augé Marc, 14, 57, 138

**B**

Bainbridge William, 175  
Balandier Georges, 74, 188  
Bastide Roger, 13, 30, 58, 137, 209  
Bataille Georges, 113, 124  
Beattie John, 41, 129, 154  
Benveniste Émile. 100  
Berger Péter. 174. 212  
Bergson Henri, 137  
Bérulle Pierre (Cardinal de). 29  
Besnard Philippe. 53  
Bettelheim Bruno. 69. 120, 211  
Boas Franz, 40, 80  
Boulard Fernand, 54. 87, 204  
Bourdieu Pierre, 24, 120, 211  
Bouteiller Marcelle. 149. 212  
Boyer Pascal. 89

**C**

Caillois Roger, 14. 15, 22. 26, 29, 33, 67, 123.209  
Callimaque, 79  
Calvin Jean, 22  
Campiche Roland, 207

Campion-Vincent Véronique, 151  
Camus Dominique, 149  
Carlier Christophe, 210  
Cassirer Ernst, 68  
Castaneda Carlos, 168, 169  
Cazeneuve Jean, 105, 136, 210  
Certeau Michel de, 86, 210  
Champion Françoise, 183, 212  
Chateaubriand François-René (de), 14  
Chaumeil Jean-Pierre, 165  
Cicéron, 19  
Clastres Hélène, 213  
Codrington Robert Henry, 40  
Comte Auguste, 21, 49, 111  
Condominas Georges, 202  
Copans Jean, 60  
Crawley Edward, 45, 47  
Creuzer Friedrich, 79  
Cues Nicolas (de), 19  
Cuisenier Jean, 60

## **D**

Delumeau Jean, 210  
Desroche Henri, 54, 55  
Dessuart Joseph et Annick, 125  
Devereux Georges, 166  
Dianteuil Erwan, 60, 211, 212  
Dieterlen Germaine, 58  
Douglas Mary, 43, 105, 211  
Dumézil Georges, 59, 60, 80, 90, 209  
Dumont Louis, 59, 105  
Durkheim Émile, 13, 20, 26, 27, 33, 34, 39, 41, 42, 48, 49, 50, 100, 102, 103, 105, 107, 112, 120, 136, 138, 209  
Duvignaud Jean, 211

## E

Eliade Mircea, 15, 26, 27, 28, 33, 59, 60, 86, 95, 120, 159, 209, 210, 211, 212

Elkin Adolphus Peter, 21, 40

Elliot Smith Grafton, 34

Épicure, 111

Eschyle, 71

Evans-Pritchard Edward Evan, 40, 56, 112, 116, 147, 154, 156, 211

## F

Faivre Antoine, 211

Favret-Saada Jeanne, 149, 212

Festinger Leo, 87

Feuerbach Ludwig, 46, 89

Firth Raymond, 41

Flavius Josèphe, 127

Fortes Meyer, 93

Fortune Réo, 56, 156

Frazer James George, 15, 21, 36, 37, 39, 42, 47, 48, 79, 101, 102, 105, 134, 135, 137, 209, 210

Freud Sigmund, 40, 42, 49, 55, 56, 68, 69, 70, 71, 73, 102, 105, 112, 135, 209

## G

Ganay Solange (de), 58

Gauchet Marcel, 212

Geertz Clifford, 23, 209

Geschiere Peter, 153, 212

Girard René, 26, 102, 112, 211

Gluckman Max, 100, 155

Goffman Erving, 102

Goldenweiser Alexander, 39

Granet Marcel, 59, 94

Grey George, 38

Griaule Marcel, 57, 58, 76, 112, 210

Guédon Marie-Françoise, 163

Gurvitch Georges, 136

Gusdorf Georges, 112

## H

Hallowell Alfred Irving, 136

Hamayon Roberte, 160, 165, 212

Harner Michaël, 169

Harris Marwin, 57

Hatzfeld Henri, 211

Heiler Frédéric, 13

Hell Bertrand, 212

Héritier Françoise, 147

Hérodote, 25

Herrenschmidt Olivier, 13

Hervieu-Léger Danièle, 10, 24, 25, 55, 177, 211, 212

Hésiode, 90

Heusch Luc (de), 113, 116, 160, 211

Homère, 26, 71, 80

Hoppal Milahy, 212

Hubert Henri, 51, 135, 138, 139

Hugo Victor, 78

Hume David, 37

Huxley Aldous, 169

## I

Isambert François-André, 54, 55, 177, 210

## J

James William, 45, 47

Julliard André, 149

Jung Carl Gustav, 55, 56, 60, 66, 74, 215

## K

Kant Emmanuel, 85, 111

Kardec Allan, 200

Kérényi Karl, 86

Kluckhohn Clyde, 57, 154, 156

## L

Labbens Jean, 54

Laburthe-Tolra Philippe, 139, 157

Lacan Jacques, 136

Lactance, 19

Ladrière Paul, 55

Landron Olivier, 212

Lang Andrew, 21, 24, 46

Lanternari Vittorio, 213

Laplantine François, 143, 211

Lapointe Roger, 177

Le Bras Gabriel, 54, 87, 88, 204

Leach Edmund, 78, 102, 112

Leenhardt Maurice, 57, 58, 68, 93, 210

Lévi-Strauss Claude, 9, 40, 41, 42, 57, 58, 59, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 80, 92, 95, 102, 129, 137, 160, 166, 209, 210, 216

Lévy-Bruhl Lucien, 15, 20, 51, 52, 92, LO1, 210

Lienhardt Godfrey, 57

Linné Carl von, 14

Lioger Richard, 212

Luca Nathalie, 212

Luckmann Thomas, 174

Lucrèce, 19

Luther Martin, 22, 91

Lyotard Jean-François, 203

## M

Machiavel Niccolo, 67

Maître Jacques, 55

Makarius Laura, 26, 42, 211

Malinowski Bronislaw, 56, 57, 70, 73, 74, 78, 102, 134, 137, 210

Mardones José Maria, 206

Marett Robert, 37, 41, 209  
Martin David, 174, 212  
Martin Jean-Baptiste, 211  
Marwick Max, 154  
Marx Karl, 21, 45, 46, 47, 173  
Mary André, 105, 197, 213  
Maspero Henri, 94  
Mauss Marcel, 26, 35, 36, 39, 41, 50, 51, 92, 100, 112, 113, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 210, 211  
McLennan John, 38  
Mensching Gustav, 54  
Merton Robert King, 56  
Meslin Michel, 71, 72, 210  
Métraux Alfred, 165, 213  
Michelat Guy, 206  
Middleton John, 57  
Minois Georges, 206  
Morgan Lewis, 21  
Motta Roberto, 201  
Muchembled Robert, 155, 212  
Mulhmann Wilhem, 213  
Müller Max, 33, 45, 46, 79

## N

Nabert Jean, 105  
Nadel Siegfried Frederick, 166  
Nietzsche Friedrich, 175

## O

Obadia Lionel, 210, 212  
Olier Jean-Jacques, 29  
Ortignes Edmond, 93  
Otto Rudolf, 13, 26, 27, 28, 33, 54, 86, 209  
Ovide, 79

## P

Pace Enzo, 24  
Pâques Viviana, 76, 123  
Parsons Talcott, 56  
Paulme Denise, 58  
Perri François, 130  
Perrin Michel, 165, 212  
Perrot Marie-Dominique, 86  
Perry William, 34  
Piaget Jean, 135  
Piault Colette, 213  
Piette Albert, 60, 61, 62  
Pindare, 79, 91  
Platon, 9, 66, 83, 94  
Plutarque, 197  
Potel Jacques, 206  
Poulat Émile, 55, 115  
Pradès José, 86

## **R**

Radcliffe-Brown Alfred Reginald, 56  
Radin Paul, 92, 210  
Rappaport Roy, 57  
Reich Wilhem, 69  
Reik Theodor, 120  
Richardson James, 212  
Ricœur Paul, 105  
Rist Gilbert, 86  
Rivière Claude, 211  
Roheim Géza, 136  
Rosny Éric (de), 157, 212  
Rouch Jean, 129, 192

## **S**

Sabelli Fabrizio, 86  
Sales François (de), 29

Sauvy Alfred, 81  
Schmidt Wilhelm, 21, 46  
Segalen Martine, 211  
Séguy Jean, 10, 55  
Servier Jean, 211  
Shaden Egon, 192  
Smith William Robertson, 34, 47, 49, 102, 112  
Söderblom Nathan, 27, 43  
Sophocle, 69, 70, 71  
Soustelle Jacques, 58, 91, 210  
Spencer Herbert, 37, 45, 46  
Spiro Melford, 57  
Stark Rodney, 175  
Sullivan Laurence, 210  
Sutter Jacques, 206

## T

Tamari Tal, 13  
Tarot Camille, 209  
Tempels Placide, 89  
Terrenoire, Jean-Paul, 54, 210  
Tertullien, 19  
Testart Alain, 71, 113, 211  
Thomas Louis-Vincent, 58, 122, 211  
Trilles Henri Louis (R.P.), 94  
Troeltsch Ernst, 14  
Turner Victor, 100, 102, 112, 120, 211  
Tylor Edward Burnett, 36, 40, 46, 47, 48, 79, 111, 209

## V

Van der Leeuw Gerardus, 26, 27, 43, 54, 111, 209  
Van Gennep Arnold, 39, 101, 102, 119, 120, 211  
Vazeilles Danielle, 169, 212  
Vernant Jean-Pierre, 70, 210  
Veyne Paul, 88

Vidal-Naquet Pierre, 70, 210

Virgile, 77, 90

## W

Wach Joachim, 53, 54

Wallace Anthony, 57

Weber Max, 11, 13, 22, 52, 53, 55, 56, 86, 209, 211, 216

Webster Hutton, 105

Westermarck Edward, 112

Whiting John, 136

Willaime Jean-Paul, 54, 212

Wilson Bryan, 174

Wundt Wilhem, 45, 47

## Z

Zahan Dominique 58

# – Index thématique –

## A

Âme, 36, 37, 47, 94, 95, 164

Ancêtre, 37, 38, 46

Animisme, 36, 37

Archétype, 56, 215

Avatar, 215

## C

Chamanisme, 159-170

Charisme, 215

Cosmogonie, 91, 92

Croyance, 85-96, 205-208

Culte, 187-189, 195, 196

## D

Divination, 125-127

## E

Ésotérisme, 142-144

Esprit, 164, 165

Extase, 159, 160

## F

Fête, 123-125

Fétichisme, 34-36

Fonctionnalisme, 56, 57, 73-75, 154, 155

Fondamentalisme, 183-185

## G

Guérison, 163, 164

## H

Hiérophanie, 216

## I

Idéal-type. 13, 14

Idéologie, 81, 82

Imaginaire, 68, 156

Impureté, 105-107

Initiation, 119-121, 161-163

Interdit, 42-45

## L

Laïcisation, 173-175

## M

Magie, 133-144

Mana, 40-42

Mânes (mânisme), 37, 38, 216

Matérialisme, 47

Messianisme, 192, 193

Modernité, 203, 204

Monothéisme, 21, 46

Mort, 122, 123

Mythe (mythologie), 65-83, 90, 91, 193-195

Mythème, 216

## N

Naissance, 121, 122

Naturisme, 33, 34

## O

Ordalie, 216

## **P**

Personne, 92-94  
Polythéisme, 21  
Possession, 127-130  
Pouvoir, 89, 90  
Prière, 108-111  
Prédestination, 52, 216  
Profane, 28, 29  
Prophétisme, 187-193  
Psychanalyse, 55, 56, 69,70  
Pureté, 107, 108

## **R**

Religion populaire, 176, 177  
Révélation, 22  
Rite (rituel), 95, 96 99-130, 140, 142

## **S**

Sacré, 25-31  
Sacrifice, 111-117  
Satanisme, 150-152  
Secte, 180-183  
Sécularisation, 173-175, 204, 205  
Sorcellerie, 145-157  
Sotériologie, 216  
Souillure, 105-107  
Structuralisme, 70-73  
Symbole, 55, 56, 58, 66, 67  
Synchrétisme, 143, 144, 197-202

## **T**

Tabou, 42, 44  
Thaumaturge, 216  
Théophanie, 216

Totem (totémisme), 39, 40

Tradition, 22

## V

Vaudou, 199