



André Mary

Les anthropologues et la religion

puf

Les anthropologues et la religion

[André Mary](#)

Année : 2010

Pages : 304

Collection : [Quadrige](#)

Éditeur : [Presses Universitaires de France](#)

ISBN : 9782130578130

[Site internet](#)

Présentation

L'anthropologie est en fait une science pleine de ruses et de pièges. C'est quand elle semble vouloir s'écarter le plus de nos propres existences qu'elle en est le plus proche, c'est quand elle insiste sur le caractère lointain, mal connu, antique, bien spécifique de son objet qu'elle nous parle en fait de choses proches, familières, contemporaines et génériques.

Clifford Geertz, *Observer l'islam*, p. 36 [\[1\]](#)

Cet ouvrage est le fruit d'une longue expérience de l'enseignement universitaire de l'anthropologie des religions, éclairée par la fréquentation des grands auteurs autant que par la connaissance du terrain des formes contemporaines de la religiosité africaine.

Il ne s'agit pas d'une simple introduction à l'anthropologie des religions comme il en existe déjà et dont certaines sont très bien faites [\[2\]](#). Il ne s'agit pas non plus d'une étude spécialisée consacrée aux grands auteurs et aux théories anthropologiques de la religion, comme la grande somme que vient de publier Camille Tarot [\[3\]](#). Le choix est celui d'un parcours de lecture personnel centré d'abord sur l'association étroite d'un anthropologue, d'une œuvre et d'un objet : Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, la fonction symbolique. Les noms sont connus, les œuvres un peu moins, mais ce sont des auteurs classiques qui ont donné forme au questionnement de la religion par la discipline anthropologique.

Trois idées directrices président à cette lecture :

1 / Le point de repère d'un ouvrage de référence majeur est essentiel mais cet ouvrage clé n'est qu'une introduction à une plage de cohérence qui mobilise bien d'autres œuvres et éventuellement des articles méconnus, en amont ou en aval, et en parallèle. On les retrouvera dans la bibliographie propre à chaque chapitre d'auteur. Certains ouvrages fonctionnent, on le sait, en couple : *Le Totémisme aujourd'hui* de Lévi-Strauss est l'introduction à *La Pensée sauvage* ; *Le Péché et l'expiation* de Hertz est un projet de thèse qui prend sens par rapport à d'autres études, y compris celle consacrée au pèlerinage de Saint Besse. *Le Génie du paganisme* d'Augé prend le relais de l'idéo-logique lignagère et se prolonge dans *Le Dieu objet* autant que dans l'étude des prophètes. *Islam Observed* de Geertz est à l'interface de deux terrains (l'Indonésie et le Maroc) et le lieu de rencontre de l'anthropologie wéberienne et de l'approche interprétative. Les *Religions africaines du Brésil* sont une étape dans la quête bastidienne du sacré sauvage et le mariage du mysticisme et du syncrétisme. Comment enfin parler de l'ouvrage *Les Mots, la mort, les sorts* de J. Favret-Saada, sans référence au journal *Corps pour corps*, et aux nombreux articles parus depuis et heureusement rassemblés aujourd'hui dans un nouvel ouvrage *Désorceler* [\[4\]](#) ?

2 / En dehors du souci de marquer les filiations de pensée, la généalogie et la continuité des choix d'objets, il existe une profonde « contemporanéité » du questionnement et des objets dans le rapport entre les auteurs (classiques et contemporains) : on connaît la grande filiation de Lévi-Strauss à Mauss, mais

on ignore souvent le dialogue, peut-être parfois souterrain, entre Evans-Pritchard et Lévi-Strauss ou entre Bastide et Lévi-Strauss. L'effet d'annonce des ruptures et l'affichage des distances tendent à mettre sous le boisseau les reprises et les dettes : l'anthropologie de la sorcellerie bocaine de Jeanne Favret-Saada ne peut se comprendre sans référence à la sorcellerie des Azande de Evans-Pritchard.

3 / L'anthropologie a, dès le départ, partie liée avec les religions des « sociétés primitives », les religions des autres, et les anthropologues ont un problème avec la (leur) religion native. Le fil conducteur est la question qu'Evans-Pritchard fut l'un des premiers à poser : le rapport des anthropologues aux choses religieuses dans la construction même de leurs objets. Dans un petit auquel cet ouvrage doit beaucoup [5], il rappelle l'ancrage religieux des théoriciens les plus célèbres de la religion primitive et s'interroge sur la relation inavouée ou refoulée qu'ils entretiennent notamment avec le christianisme ou la religion de leur enfance par le détour des religions « primitives ». La culture indigène (religieuse ou irréligieuse) des anthropologues n'est pas sans incidence sur la nature nécessairement interprétative des données de toute description ethnographique. La traduction culturelle et contextuelle des termes du langage indigène – ce que les mots signifient pour l'autre et pour soi dans la relation d'interaction langagière – est un enjeu majeur du travail ethnographique. Tous les anthropologues sont enfin confrontés, dans leur construction d'objets, à l'image du sort réservé au *mana* par Lévi-Strauss, à la question du « reste » : le religieux ou la religiosité à la périphérie ou à la marge du mécanisme symbolique ou du système religieux.

Notes

[1] Clifford Geertz, *Observer l'islam*, Paris, La Découverte, 1992.

[2] Pour n'en citer qu'une, voir Lionel Obadia, *L'Anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, « Repères », 2007.

[3] Camille Tarot, *Le Symbolique et le Sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008.

[4] J. Favret-Saada, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2009.

[5] E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, 1965 (tr.fr. *La Religion des Primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971) ; et par ailleurs Evans-Pritchard, « Religion and the Anthropologists », un article écrit en 1960 et repris dans *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, puf, 1974, p. 185-235 (tr. fr. de *Social Anthropology and other essays*, Glencoe, The Free Press, 1962).

Introduction

De l'anthropologie « religieuse »

Parler d'anthropologie de la religion, ou des religions, ou plus encore « d'anthropologie religieuse » ne va pas de soi, et particulièrement dans le cercle des anthropologues. Les appellations en apparence équivalentes ou parallèles d'anthropologie « politique » ou « économique » ne suscitent pas les mêmes réserves, bien au contraire. Et pourtant, certains anthropologues restent très attachés à l'appellation « anthropologie religieuse », dans l'esprit de cette « sociologie religieuse » qui occupait une place centrale dans les travaux de toute l'École durkheimienne et maussienne.

On peut au moins repérer, à défaut de les lever, deux sources d'ambiguïtés qui peuvent créer le malentendu.

1 / Tout d'abord, l'appellation « anthropologie religieuse », comme celle plus large de « sciences religieuses », tend à entretenir la confusion entre un projet scientifique et des préoccupations religieuses. Pierre Bourdieu dénonçait à sa façon ces entreprises qui prétendent cumuler les profits de la religiosité et de la scientificité au service d'une « science édifiante » ou d'une « religiosité savante » (1987, p. 110).

Le problème se pose au regard des traditions savantes et des disciplines instituées que se donnent les « grandes religions » dans leurs instituts et facultés (catholiques, protestantes et maintenant musulmanes) en matière de théologie, d'exégèse des textes ou d'histoire religieuse, ou de missiologie (une discipline qui interpelle particulièrement l'anthropologue). Après avoir perçu l'émergence des sciences humaines ou sociales du religieux (histoire, sociologie ou anthropologie) comme une entreprise « d'irrégion », beaucoup de professionnels des religions (producteurs ou agents) se sont approprié dès le début les savoirs anthropologiques, soit pour s'engager dans une contre-ethnologie, soit pour accommoder la transmission de leur message. On pense à l'ethnologie « catholique » d'ex-Pères convertis à l'ethnologie et à ce programme du Père Smith et de Mgr Leroy, relayé par la revue *Anthropos*, pour une ethnologie religieuse faite par des missionnaires, connaissant le terrain, les langues et les populations, et sans préjugé métaphysique athée, matérialiste ou évolutionniste. Les théologiens catholiques ou protestants du christianisme africain se réfèrent aujourd'hui à la lecture du *Génie du paganisme* de Marc Augé, comme les théologiens de l'inculturation se nourrissent de l'anthropologie des syncrétismes et autres formes de bricolage religieux.

Un autre genre de problème se pose aussi au niveau de la confusion entretenue délibérément par les productions religieuses de certains « nouveaux mouvements religieux » entre science et religion, l'exemple le plus célèbre étant celui de la scientologie. Les départements d'études religieuses (*Religious Studies*, comme les *Cultural Studies*) des pays anglo-saxons ne facilitent pas les choses.

De là à s'engager dans une exigence de « laïcisation de l'anthropologie » qui exclurait qu'on puisse être à la fois ethnographe des faits religieux, producteur de connaissance anthropologique sur les formes de l'expérience religieuse, et professionnel d'une religion, il y a un saut que certains anthropologues n'hésitent pas à franchir. Pour Marc Augé :

La littérature africaniste en tout cas me paraît encombrée depuis plusieurs années par des professionnels de la religion chrétienne qui semblent trouver dans leur profession la raison d'une compétence particulière pour l'étude de toutes les religions. L'agnosticisme éventuel des non

professionnels de la religion devrait au contraire leur assurer ce recul vis-à-vis de l'objet étudié dont on a fait, à d'autres propos, une vertu de l'ethnologie et en quelque sorte sa garantie scientifique.

(1974, p. 9)

Il est vrai qu'une grande partie des débats qui dominent, par exemple, l'anthropologie des religions africaines est liée au clivage plus ou moins déclaré et refoulé entre les catégories d'une anthropologie religieuse liée à l'héritage « missionnaire » et une anthropologie « laïque » ou « païenne » où la défense de la scientificité ou de la bonne ethnographie va de pair avec un engagement non dissimulé pour les valeurs de tolérance du paganisme.

2 / L'autre source d'ambiguïté est la référence de l'anthropologie religieuse à un « religieux » plus ou moins substantivé qui suggère quelque spécificité irréductible du religieux en tant que dimension de l'expérience humaine, ou postule l'existence d'un *homo religiosus* à la manière de Mircea Eliade et de toute une histoire ou méta-anthropologie du religieux. La question posée peut s'étendre à toutes les entreprises (notamment encyclopédique) qui recherchent dans les archétypes de l'expérience spirituelle de l'humanité les fondements d'un *homo religiosus* ou les signes d'un possible religieux résolument inscrit en l'homme.

Ce problème est clairement posé par Claude Lévi-Strauss, au moment où il prend la chaire d'ethnologie des religions à l'École pratique des hautes études, à la fin des années 1950. Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss s'interroge sur le fait que l'anthropologie ait pu s'éloigner de l'étude des faits religieux alors qu'elle était au centre de l'œuvre des grands fondateurs (Tylor, Frazer, Durkheim). Le dilemme d'une science humaine des religions est pour lui le suivant :

Mais les sciences, fussent-elles humaines, ne peuvent opérer efficacement que sur des idées claires, ou qu'elles s'efforcent de rendre telles. Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science. D'avoir défini la religion par contraste, il résultera inévitablement qu'aux yeux de la science, elle ne se distinguera plus que comme règne des idées confuses [...] Inversement, si l'on attribue aux idées religieuses la même valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès aux mécanismes de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarches, mais elle perdra son autonomie et sa spécificité.

(1962 a, p. 152-153)

On peut exprimer bien des réserves sur cette conception très cartésienne de la science (et des idées claires et distinctes) opposée aux idées confuses issues du domaine des émotions et des passions, en un mot de l'obsession des choses religieuses. Elle méconnaît tout ce que les concepts anthropologiques, notamment dans le domaine du religieux, doivent aux catégories religieuses et la difficulté qu'il y a à faire table rase de celles-ci quand on veut s'efforcer de comprendre les « choses religieuses ». Lévi-Strauss stigmatise ici la manière dont l'École durkheimienne a transmué des catégories indigènes comme celle de *mana* en concepts explicatifs, le sacré. On n'est pas non plus obligé d'adhérer à quelque paradigme intellectualiste ou cognitiviste qui fait de l'affectif ou du social une résultante des « mécanismes de pensée » et non une source d'explication. Là encore Lévi-Strauss se réfère aux

explications du « mauvais Durkheim » sur les grands récits de l'émergence du sacré en termes d'effervescence collective ou de contagiosité des émotions. Le problème posé ici concerne toutes les entreprises qui visent à postuler l'irréductibilité, ou la spécificité, des phénomènes religieux par rapport au « sort commun des objets de science » et en l'occurrence aux paradigmes des sciences sociales.

À vrai dire, l'enjeu traverse le débat entre les paradigmes des sciences humaines elles-mêmes, entre compréhension et explication. Lévi-Strauss s'attaquait à cette époque à la « phénoménologie » des religions dont la posture de l'*époque* – la mise entre parenthèses de la question de l'existence des choses religieuses et le repli sur les formes de l'expérience ou de la croyance – tend à invalider toute tentative d'objectivation ou d'explication d'une expérience posée comme irréductible. La posture anthropologique du refus d'une quelconque spécificité ou irréductibilité du religieux au profit du symbolique – la grande leçon du « totémisme aujourd'hui » (1962 a) – marque un point de rupture avec l'obsession des « choses religieuses » qui se cache pour Lévi-Strauss derrière le credo phénoménologique du respect de l'objet de la croyance. Il est intéressant d'observer qu'Evans-Pritchard se réclame à l'inverse de la posture « phénoménologique » pour asseoir les fondements d'une anthropologie des religions débarrassée des débats métaphysiques sur l'origine des choses religieuses (1965, p. 23). Cette posture lui sert de garde-fou contre les tentatives d'explication causale et réductrice (psychologique ou sociologique) du phénomène religieux qui relève pour lui plutôt d'une entreprise métaphysique, ou théologienne. Elle incarne un souci de compréhension du point de vue indigène et d'encouragement à la démarche comparative soucieuse de la complexité des choses religieuses.

Il est enfin classique d'opposer aux ambiguïtés de l'anthropologie religieuse le projet d'une « anthropologie politique », et manifestement l'appellation ne suscite pas le même genre de réserves. L'anthropologie politique ne saurait se réduire, on le sait, à une anthropologie du champ politique, ni même à une lecture politique de la religion (religion et politique), mais « le politique » transfiguré ou transmué en paradigme général notamment du religieux (la religion ou le religieux, « c'est du politique ») présente d'autres ambiguïtés. Une anthropologie politique de la religion peut se concevoir comme liant le religieux à la question du pouvoir ou des relations de pouvoir. Il se trouve qu'Evans-Pritchard est non seulement une grande figure de l'anthropologie religieuse africaniste, mais aussi un des pères de l'anthropologie politique, à travers sa monographie sur les Nuer. Dans sa préface à l'ouvrage *Les Nuer* (1968), Louis Dumont s'interroge sur le privilège et l'évidence accordés à la catégorie du politique dans l'approche des sociétés non occidentales : « puisque nous avons du politique, toutes les sociétés doivent en avoir » (p. x). Mais plus profondément, on peut se demander avec lui si cette évidence du primat du politique ne traduit pas un universalisme du paradigme individualiste qui ne peut penser la totalité sociale qu'à partir des stratégies des individus et de la maximisation de leur profit et de leur position de pouvoir, s'accordant ainsi une autre forme de confort intellectuel et de fauteuil métaphysique (p. xii).

Le problème, on le voit, que l'on parle du religieux, du politique ou du symbolique, porte sur les paradigmes que l'on se donne et qu'il vaut mieux expliciter.

Le religieux élémentaire et les religions primitives

Par rapport aux entreprises de sciences religieuses que l'on peut qualifier de « méta-anthropologiques » (Mircea Eliade et ses archétypes), le religieux anthropologique ou le religieux des anthropologues occupe une place singulière puisque la recherche des invariants anthropologiques du religieux y est traditionnellement liée à l'ethnologie des sociétés traditionnelles européennes mais surtout non-européennes. Ce lien fort entre les « formes élémentaires de la vie religieuse » et les « religions primitives » s'est construit dans le cadre de l'École sociologique de Durkheim et particulièrement pour les anthropologues à travers l'œuvre de Mauss.

La religion des sociologues se nourrit également de la tradition durkheimienne mais l'influence wéberienne l'a nettement emporté. Le sociologue de la tradition wéberienne a partie liée avec les religions dites « historiques », les « grandes religions » (*Weltreligion*), qui appartiennent à sa propre société. Son interrogation principale porte sur les processus qui affectent l'évolution des formes de la religiosité (rationalisation ou sécularisation), notamment à l'épreuve de la modernité, et la manière dont celles-ci influencent, en deçà des idées et des valeurs, les dispositions à agir en société.

Que cherche par contre l'anthropologue d'inspiration durkheimienne en deçà de la variation des cultures religieuses ? Si l'ethnologie en effet cultive le sens de la singularité des formes de religiosité propre à tel ou tel peuple ou à telle ethnie, la vocation de l'anthropologie et de sa démarche comparative est bien de dégager non pas tant des traits communs que des principes de variabilité (comme le schème du sacrifice). En investissant tour à tour ces formes élémentaires de religion que sont le « totémisme », mais aussi l'animisme, le « fétichisme » ou le « paganisme », l'anthropologue est en quête d'une sorte de matière (de Dieu-objet, selon le beau titre de Marc Augé) ou de matrice d'un religieux originaire. Les débats de l'ethnologie des faits religieux européens autour de la notion de « religion populaire » ou les essais plus récents sur la « religion comme phénomène naturel » (Boyer, 1997) ou « le religieux ordinaire » (Piette, 2003) relèvent de cette même préoccupation anthropologique.

Le lien méthodologique et épistémologique entre la recherche des traits élémentaires de la religion en général et l'investissement du cas unique mais exemplaire du totémisme est assez complexe. Pour l'École durkheimienne, l'historicité de nos formes religieuses, leur relativité historique, ne fait pas de doute : il n'est pas question d'en faire l'expression de données immédiates de la conscience (Dieu, une idée innée) ou des sentiments spontanés du cœur humain (la religion comme réponse à la « peur de la mort »). De même, le détour par cette « religion primitive » qu'est le totémisme ne doit pas laisser entendre qu'on aurait affaire à la forme première, originelle, de la religion. La rupture avec la question des origines de la religion, qui est le pacte initiatique de toute science humaine ou sociale des religions, est déjà amorcée chez Durkheim et confirmée par Mauss. Bien plus, l'élémentaire n'est pas nécessairement simple et peut contenir une « complexité originaire » pour reprendre l'expression de Mauss à propos du « schème du sacrifice ».

Reste la thèse essentielle : dans le totémisme, dans les religions primitives, on trouve « toutes les grandes idées et toutes les principales attitudes rituelles qui sont à la base des religions même les plus avancées »

(Durkheim, 1960, p. 593), ou encore « les religions les plus primitives ne diffèrent pas des plus récentes et des plus raffinées » (p. 601). La thèse est en fait double puisque :

1. l'essence de la religion est donnée dès le départ et il n'y a pas de différence essentielle ;
2. les formes dérivées, plus évoluées ou raffinées, en un mot « supérieures », représentent l'accomplissement ou l'achèvement de l'essence de la religion.

Le débat sur les pièges que comporte le religieux élémentaire de Durkheim a déjà une longue histoire. Tout son argumentaire dans la discussion sur les formes du totémisme (australien et nordaméricain) est déjà dominé par le souci de ne pas confondre les formes « dérivées » avec l'essentiel. Mais beaucoup de commentateurs (Isambert, 1982) n'ont pas manqué de souligner que les formes soi-disant élémentaires de la vie religieuse empruntaient beaucoup aux religions dominantes de la société européenne : l'opposition structurelle du sacré et du profane n'est-elle pas inspirée de celle du spirituel et du temporel, et surtout la définition de la religion en terme de système de croyances et de pratiques porté par une « communauté morale », en un mot une Église, fait beaucoup de concession à la tradition chrétienne, pour ne pas dire catholique (Durkheim, 1960, p. 65) ?

La religion des autres

Le détour par le totémisme a joué un rôle majeur dans la consécration au cœur de l'École durkheimienne (qui jusqu'alors se nourrissait plutôt d'une documentation historique) de la discipline ethnologique naissante. Le développement des recherches de terrain encouragées par Mauss va de pair avec un sens plus aigu de la variabilité et même de la singularité des cultures religieuses et précipite la déconstruction des « faux objets » de l'anthropologie du xix^e siècle (totémisme, fétichisme, animisme). En même temps, le religieux des primitifs interpelle sérieusement l'idée que nous nous faisons de la « religion ». L'idée de « religions », primitives ou traditionnelles, africaines, indiennes ou autres, a toujours été problématique pour l'anthropologue aussi bien que pour les missionnaires, même si c'est pour des raisons inversées.

Si l'on met de côté l'idée que la religion des autres, c'est tout sauf de la religion : de la magie, de la superstition, du fétichisme ou de l'idolâtrie, ou tout simplement du rituel, le dilemme anthropologique peut se résumer ainsi :

- ou bien l'on s'attache à montrer que ces cultes exotiques sont aussi porteurs d'une idée originelle de Dieu et témoignent d'une « spiritualité » de l'âme primitive, qui valent bien celles des « grandes » religions, mais on assume par là une idée de la religion et une définition de la religiosité dont ces dernières prétendent incarner la forme achevée (pour Leenhardt la personne canaque, pour Evans-Pritchard la piété des Nuer, pour le père Smith la prière chez les pygmées sont « à l'image » de notre religiosité) ;
- ou bien on se lance dans une réhabilitation de leur génie propre et de leur différence radicale et on prend le risque de faire du « paganisme » une sorte d'anti-religion ou de religion du Livre à l'envers comme nous le verrons avec le *Génie du paganisme* (Augé).

Leenhardt cite cet informateur kanak qui lui disait que ce que les missionnaires leur avaient apporté ce n'était pas l'idée d'âme mais l'idée qu'ils avaient un « corps ». Mais il est clair que l'essentiel ici c'est le principe même de la distinction de l'âme et du corps (Naepels, 2007). Au-delà des termes de l'échange entre missionnaire et indigène, ce qui importe c'est le système d'alternatives discriminantes, les dichotomies signifiantes, dans lesquelles il s'inscrit et l'effet d'imposition, d'intériorisation ou d'appropriation de celles-ci. Et ce système d'alternatives (spirituel/matériel) s'applique d'abord à la catégorie de religion comme dans l'opposition : religion/magie.

Dans la rencontre entre les missionnaires et les babalaow en pays yoruba, comme le note l'historien John Peel (2000), la première dissymétrie dans cette rencontre « religieuse » tient au fait que les premiers sont porteurs d'un concept de la religion qui oblige les seconds à se situer par rapport à une idée du religieux ou du rapport au religieux qui n'est pas la leur (même si l'islam a servi dans ce cas d'intermédiaire).

Quelques remarques sur la définition « méthodologique » de ce qu'est une « religion » selon Durkheim (et sans aller jusqu'à l'essence de la religion, en l'occurrence le sacré) :

1. L'idée d'un « système de croyances et de pratiques » s'accorde assez mal avec le constat de croyances implicites et dispersées, de mythes morcelés ou de dispositifs rituels éclatés.

2. Le concept d'Église, cette « communauté morale » transcendant les communautés naturelles, édifiant des lieux cultuels, instituant un calendrier rituel, consacrant des agents religieux spécialisés dans la gestion des consciences et la surveillance des pratiques, est bien éloigné des modalités d'une vie rituelle qui épousent les formes et les rythmes de la vie sociale et familiale.

Il y a plus profondément un rapport au religieux qui peut conduire à douter de la généralité du concept wéberien de « religiosité » :

1. Les croyances partagées (sorcellerie et autres) sont pour l'essentiel des croyances auxquelles on ne « croit » pas, elles forment une sorte de sens commun qui n'a rien à voir avec l'acte de croire, l'engagement dans la foi ou l'adhésion à des dogmes. Les récits généalogiques des ancêtres ou des dieux ne sauraient se confondre avec un « credo » et l'idée qu'il faut « croire » pour être sauvé est une idée singulière (et étrange) des religions de la foi et du salut.
2. Les rites des sociétés traditionnelles obéissent à des enjeux pragmatiques qui sont fortement liés à la vie sociale des groupes et à leur reproduction vitale. Les génies et les dieux aident à penser et à gérer les relations entre les hommes et structurent des identités sociales et individuelles qui sont l'objet d'un héritage. Au regard de la religiosité juive de son grand père rabbin, toute en distance, en gravité, Lévi-Strauss s'étonne, dans *Tristes Tropiques*, d'une religiosité bororo toute « à plaisanterie ».

Religion de la « coutume » et religions historiques

Faut-il décidément abandonner le terme « ethnocentrique » de religion ? Les historiens africanistes comme John Peel (2000) préfèrent parler de « *country fashion* » et les ethnologues parlent plutôt, comme les indigènes, de coutumes ou de traditions locales. Mais le terme de « religions traditionnelles » que l'on oppose aux « religions historiques » est lui-même porteur d'ambiguïté et peut être source d'un grave contresens.

Les religions dites « historiques » sont ainsi désignées parce qu'elles s'inscrivent dans une histoire et surtout une conscience historique marquée par l'événement de leur fondation. Elles trouvent dans une révélation datée, dans des figures prophétiques et dans l'exégèse des Écritures censées transmettre la parole divine, ce qui fait le sens ultime de l'histoire des hommes. L'univers des religions de la coutume ou du culte des ancêtres, fait partie, dans cette configuration historique, du monde d'avant la Révélation, c'est le monde « enchanté » de la magie, au sens wéberien du terme (*Entzauberung*). Et toute une littérature de « l'enchantement » de la société primitive, promeut ce monde au rôle d'archétype de la Tradition immémoriale, immergé dans le Mythe originel et soumis au pur régime de l'Hétéronomie.

On a tendance à projeter sur l'univers des coutumes ou des traditions ancestrales un concept « traditionaliste » de la Tradition qui est l'invention des religions historiques. Le mélange indifférencié de mythes fragmentaires, de traditions orales et de rites qu'on appelle « coutumes » est d'abord étranger au culte du passé en tant que tel et au scrupule de la conservation de sa mémoire. Les sociétés de tradition orale ne sont pas des sociétés de la mémoire comme les sociétés de l'écriture. Les ancêtres ne sont pas morts, et l'évocation du mythe fondateur de l'ordre des choses autant que l'accomplissement réitéré des rites se conjuguent au « passé présent ».

En second lieu, la coutume va sans dire parce qu'elle relève d'un ordre qui transcende toutes les raisons qu'on peut en donner. Le caractère formel et circulaire des justifications courantes faisant appel à l'ancienneté et à la continuité (nos pères l'ont toujours fait) confirme à sa façon que la coutume vaut par elle-même et reste étrangère à toute élaboration d'un discours de la Tradition comme foyer de légitimité et source d'orthodoxie. Comme le dit Edmond Ortigues :

La coutume est raison parce que les seules raisons de vivre qui puissent être qualifiées de religieuses sont les raisons d'être là, d'habiter quelque part, plutôt que d'être une âme errante comme les morts sans autel ou les fous sans raison qui partent s'égarer dans la brousse.

(Ortigues, 1981)

Transmis comme un héritage au même titre que le nom que l'on porte, le culte des ancêtres ne cherche donc pas à s'exporter ou à convertir les autres.

Lévi-Strauss avait souhaité intituler sa chaire d'enseignement : « Religions des peuples sans écriture » (plutôt que « Religions des peuples non civilisés »). Le clivage institué entre les sociétés de l'oralité vivant dans le passé présent de la coutume et le pragmatisme du rituel, conjuguant la fidélité à la loi des ancêtres et une grande plasticité, et celles de l'écriture liant la vérité à une dialectique de l'esprit et de la lettre, fixant les dogmes et tables de la Loi, transformant le rite en liturgie codifiée, a beaucoup contribué

à sceller la ligne de partage entre l'étude historique et sociologique des religions du Livre et l'anthropologie exotique des coutumes ancestrales.

Cette omniprésence ou cette ignorance du texte au sein d'une tradition religieuse fait la différence dans les formes de l'autorité (oraculaire ou scripturaire) et commande les modalités du travail religieux (on pense au rôle décisif des lettrés et des clercs souligné par Weber). Mais cette présence/absence du travail sur les textes a également beaucoup pesé sur la division et la spécialisation du travail scientifique lui-même et sur la formation des habitus disciplinaires dans l'étude des religions au point de rendre impensable l'idée d'un travail ethnologique sur des textes. Même dans le cadre de l'étude des « grandes religions », la séparation entre le point de vue scripturaire de ceux qui recherchent dans l'exégèse des textes et le commentaire des auteurs consacrés l'essence de la vraie religion et le point de vue de ceux qui se font les porte-parole des traditions orales et de l'expérience rituelle des communautés rurales a souvent été la règle alors même que ces deux formes de religiosité – savante et populaire – cohabitaient ou s'entremêlaient. On peut s'interroger comme l'a fait Geertz sur le poids d'une telle division à propos des recherches sur l'islam et sur ce « grand partage » entre l'étude scripturaire des orientalistes (juristes, théologiens, exégètes) et l'approche ethnologique des communautés particulières.

La fin du grand partage : les défis de l'interaction missionnaire

Le grand partage disciplinaire entre le religieux des anthropologues et la religion des sociologues est aujourd'hui largement brouillé par le développement d'une sociologie des « mouvements religieux modernes » qui s'étend aux phénomènes religieux d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine et bouscule les « réserves » des sociétés traditionnelles. Le pentecôtisme sur le front des Indiens d'Amazonie ou l'Évangile chez les Papous sont devenus des lieux communs. Plus récemment, la crise des religions instituées et la remise en cause des frontières supposées d'un « champ religieux », autant que des outils conceptuels forgés dans l'étude de cette sphère spécialisée, ont conduit également les sociologues à retrouver les questionnements issus du religieux anthropologique pour mieux comprendre les formes post-modernes d'un religieux flottant, séculier ou hybride (Hervieu-Léger, 1999, p. 19-20).

Mais c'est aussi le développement d'une anthropologie historique ou d'une histoire anthropologique des formes du christianisme, occidental, africain ou indien, qui met à l'épreuve les catégories de la tradition anthropologique la plus exotique, en commençant par rappeler l'ancienneté des implantations missionnaires chrétiennes et leur rôle décisif dans la fabrique des identités indigènes. Depuis plusieurs décades, les travaux des historiens de l'Afrique n'ont cessé de jeter le doute sur la construction de cet objet anthropologique qu'on appelle « religion traditionnelle » et sur le type d'ethnographie qui sous-tend son élaboration. Aujourd'hui même, la multiplicité et l'accumulation des relectures qui alimentent tous les mouvements néotraditionalistes rendent très problématique toute tentative d'accès à ce que pourrait être la version « traditionnelle » de tel ou tel culte (Vodu, Bwiti). On ne peut plus séparer ces « religions traditionnelles » de tous les discours ethnographiques qui les saturent. Ce qui reste en effet surprenant c'est le rôle avoué ou dénié que jouent les écrits des ethnologues les plus classiques, élevés au rang de textes sacrés, dans ces redécouvertes de la tradition africaine authentique (dogon, yoruba, bantou).

L'ethnologie traditionnelle s'est bel et bien élaborée en grande partie sur des données pré-construites et sur la méconnaissance du principe qui la rendait possible. Ce que John Peel appelle « la priorité épistémologique de l'interaction » c'est l'idée que le point à partir duquel nos enquêtes commencent, et dont dépendent toutes nos données est déjà le produit d'une rencontre et d'une interaction entre des points de vue, celle qui lie l'ethnologue à son informateur, ou celle qui se noue entre le premier missionnaire et son interlocuteur, catéchiste ou exégète indigène. Comme le dit John Peel : « Pour nous, la religion traditionnelle ne vient pas en premier, mais ce qui vient à sa place c'est la rencontre du pasteur et du babalawo » (1990). Evans-Pritchard remercie explicitement les missionnaires d'avoir « éduqué » ceux qui lui ont servi d'informateurs privilégiés et reconnaît que sans leur lexique et leur grammaire, il n'aurait pu mener à bien son enquête chez les Azandé. Même Lévi-Strauss, dans sa quête du sauvage authentique, fait état de sa dette vis-à-vis de son « professeur de sociologie bororo », « l'Indien du pape », éduqué par les missionnaires et reçu à Rome, mais retourné à la vie exemplaire du sauvage à la suite d'une crise spirituelle (*Tristes Tropiques*, 1955, p. 251).

L'ethnographie, aujourd'hui comme au premier jour, est donc toujours pratiquement menée dans des situations où le changement culturel est en cours. Aucune voie empirique ne peut conduire directement à la connaissance d'une quelconque religion traditionnelle en elle-même. La conception qu'on peut se faire

de la « religion traditionnelle » ne peut qu'être une synthèse construite à partir des données interactives premières et souvent missionnaires. Bien sûr, il est toujours légitime de chercher à déterminer ce qu'une culture ou une religion était, à un moment donné, avant la rencontre ; mais on ne saurait oublier combien peu de choses relèvent du donné et combien beaucoup doivent être reconstruites à partir d'une analyse de la rencontre. Toutes les données anthropologiques relèvent en ce sens d'une sorte de syncrétisme interculturel originaire.

L'anthropologue théologien : de la surinterprétation

Le vaste procès de « déconstruction » du savoir des anthropologues qui sévit depuis plusieurs années soulève des questions redoutables. Si l'on devait résumer le propos des critiques inspirées plus ou moins de ce qu'on appelle la crise « post-moderniste » en anthropologie, on pourrait penser que le religieux des anthropologues n'est lui-même que le produit d'une invention théologique traduisant les données « émiqiques » recueillies dans les termes de la problématique religieuse et du système de croyances des religions dites « universelles ». Les choses qui font le quotidien le plus prosaïque et les manières de parler du langage ordinaire auraient été systématiquement transmues, par la grâce de la traduction culturelle, en croyances métaphysiques ou en catégories théologiques. Ces théologies culturelles ou ces cosmologies totalisantes ont été élaborées avec la complicité de quelques informateurs gratifiés par le rôle de penseurs ou de philosophes qui leur était accordé. À y regarder de plus près, le procès engagé vise essentiellement une anthropologie symboliste ou culturaliste, spécialisée dans l'exégèse indéfinie des mythes et des rites et installée dans une posture interprétative, herméneutique ou cryptologique, qui encourage toutes les surinterprétations métaphysiques.

En allant jusqu'au bout de ce procès, on voit bien qu'il finirait par laisser entendre que la question même du sens, l'interrogation sur ce que peut bien signifier tel dire ou tel geste, est elle-même surinterprétative, le seul moyen de mettre fin au risque de surinterprétation étant d'éliminer le problème de l'interprétation des données. Ce qui est évidemment absurde. Mais le questionnement épistémologique sur les dérives interprétatives inhérentes à l'activité de traduction culturelle reste parfaitement fondé. On peut retenir ici au moins deux figures de la surinterprétation culturelle, religieuse ou théologique qui guettent tout anthropologue aux prises avec les données [\[1\]](#). Parler de « théologie » dans ce contexte, comme le font couramment certains anthropologues, en pratiquant l'amalgame avec la métaphysique ou la cosmologie, peut surprendre. Il n'est point question ici du sens noble de cette discipline, ni non plus d'ailleurs d'une doctrine savante particulière, mais plutôt d'un mode de penser. Appréhender le contenu des croyances et des catégories de pensée des « autres » à l'aune de la théologie chrétienne, que ce soit pour les stigmatiser ou, pire, dans l'intention de les valoriser, est la première figure classique de l'ethnocentrisme, le péché originel, si l'on peut dire, en matière d'anthropologie des religions. Mais l'importation d'un mode de questionnement théologique ou d'une forme d'intérêt pour la spéculation religieuse (l'obsession des choses religieuses) relève d'un ethnocentrisme plus subtil.

Pour Keesing, l'anthropologue se transforme en « théologien culturel » chaque fois qu'il pratique l'imputation de croyances métaphysiques explicites et cohérentes aux sujets qu'il étudie à partir de leurs manières de parler ordinaires (1985, p. 211-238). Les croyances n'étant jamais véritablement données, faisant rarement l'objet d'une énonciation, tout travail ethnographique consiste bien à expliciter ce qui était implicite, à généraliser ce qui était contextuel, à rassembler ce qui était fragmentaire. Mais de là à conférer à cette élaboration savante, qu'aucun informateur n'aurait produite en tant que tel, le statut d'une construction théologique que l'on fait passer fallacieusement pour une expression de la pensée indigène, il y a un saut. Il existe sans aucun doute des sociétés dites « primitives » qui ont élaboré des cosmologies savantes, dans lesquelles on rencontre des « virtuoses » de l'exégèse et de la spéculation comme chez les Iatmul de Nouvelle-Guinée où, comme le note Keesing lui-même, « l'érudition théologique est une source

de pouvoir mondain » (*ibid.*, p. 216). On retrouverait ce goût du questionnement et de la réflexion théologique chez les babalawo du monde yoruba dans leur dialogue avec les missionnaires (Peel, 2000). Mais en gommant l'écart entre l'implicite et l'explicite, on se prive d'une analyse des différents régimes de croyance, des modalités plus ou moins pragmatiques et contextuels du croire et de ses expressions, et des conditions qui expliquent entre autres l'émergence effective de théologiens professionnels.

Evans-Pritchard fut l'un des premiers à avoir souligné cet enjeu dans sa monographie célèbre sur la magie et la sorcellerie des Azandé :

Le Zandé actualise ses croyances plutôt qu'il ne les intellectualise et leurs principes s'expriment dans une conduite socialement contrôlée plus que dans une doctrine. D'où la difficulté de discuter ces sujets avec eux [...] leurs idées sont emprisonnées dans l'action.

(Evans-Pritchard, 1936, p. xvii)

Kessing, anthropologue australien, s'est particulièrement fait connaître par son réexamen des traductions culturelles des notions mélanésiennes de mana et de tapu [\[2\]](#). L'enjeu est de taille quand on sait ce qu'il en est du rôle essentiel que ces catégories indigènes ont joué dans l'élaboration savante du concept durkheimien du sacré. Deux conclusions majeures se dégagent de ces travaux. La première c'est que les traductions consacrées du terme de mana ont privilégié systématiquement l'usage du nom par rapport à celui du verbe, ce qui a encouragé la tendance à la substantialisation et à la réification des expressions indigènes. En un mot, là où un Mélanésien, s'adressant à ses ancêtres, dit : « mana pour moi » au sens de « veillez sur moi ou protégez-moi », l'anthropologue traduit : « Donne-moi le mana. » D'où le succès d'une véritable théologie du mana d'invention européenne, bien éloignée des préoccupations mélanésiennes, assimilant le terme à une substance spirituelle, diffuse et invisible, source de toute efficacité et de toute puissance.

La seconde forme de mésinterprétation courante relevée par Keesing est la manière dont l'anthropologue théologien prend au mot les métaphores conventionnelles d'une population donnée comme s'il s'agissait de l'expression de croyances authentiques et partagées. Que penser d'un ethnologue qui ayant rassemblé systématiquement les formules que nous utilisons couramment à propos de « la chance qu'on a eue ou qu'on n'a pas eue », de la chance « qui nous sourit ou qui s'est évanouie », ou encore des « coups de pouce du hasard », en conclurait que « les Français croient que » la chance est une substance invisible dont certains disposent et d'autres pas, qui se présente sous deux espèces opposées, la bonne fortune et la malchance, et que cette substance se métamorphose parfois en une personne qui fait alliance avec les uns contre les autres ? D'une manière générale, pourquoi faudrait-il accorder aux manières de parler des autres, et même à leurs récits mythiques, plus de profondeur métaphysique, plus de pertinence théologique, qu'à la façon dont nous continuons à parler du soleil qui se lève et se couche ou dont nous faisons parler notre cœur « brisé » comme s'il était le « siège des émotions » ? Pour reprendre la formule célèbre de Paul Veyne à propos des Grecs, il n'est pas exclu que les Dogons ou les Mélanésiens n'aient cru à leurs mythes qu'à demi (Veyne, 1983).

Bibliographie

- Augé Marc, « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? », in Middleton J., *Anthropologie religieuse, textes fondamentaux*, tr. fr. Paris, Larousse Université, 1974.
- Bourdieu Pierre, « Sociologie de la croyance et croyances des sociologues », in Bourdieu P. (éd.), *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- Boyer Pascal, *La Religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 1997.
- Dumont Louis, Préface à E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des mondes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968.
- Durkheim Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, puf, 1960.
- Evans-Pritchard E.E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, 1965 ; tr.fr. *La Religion des Primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965.
- Evans-Pritchard E.E., « Religion and the Anthropologists », un article écrit en 1960 et repris dans *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, puf, 1974, p. 185-235 (tr. fr. de *Social Anthropology and other essays*, Glencoe, The Free Press, 1962).
- Hervieu-Léger Danièle, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- Hobsbawm E., Ranger T., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Isambert François-André, *Le Sens du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1982 (en particulier la troisième partie : « Le Sacré »).
- Keesing R.M., « Rethinking Mana », *Journal of Anthropological Research*, 1984, n° 40, p. 137-156.
- Keesing R.M., « Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics : the Problematic of Cultural Translation », *Journal of Anthropological Research*, 1985, n° 41, p. 201-217 (traduction française par André Mary dans la revue *Enquête, Sociologie, Histoire et Anthropologie*, 1996, n° 3, p. 211-238).
- Lévi-Strauss Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- Lévi-Strauss Claude, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, puf, 1962.
- Mary André, « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel », 1996, *Enquête*, n° 2 : *Usages de la tradition*, Éd. Parenthèses (avec la présentation et la traduction de « *Inventing tradition* » d'Eric Hosbawmn dans le même numéro).
- Mary André, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, 2000, vol. 24, n° 1 : *Terrains d'avenir*, p. 117-135.
- Mary André, « Anthropologie du religieux et sociologie des religions : les leçons de l'histoire », in Fabiani J.-L. (éd.), *Le Goût de l'enquête. Pour J.-C. Passeron*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 165-193.
- Naepels Michel, « Notion de personne et dynamique missionnaire », in Naepels M. et Salomon C. (éds.), *Terrains et Destins de Maurice Leenhardt*, Cahiers de l'Homme, Éditions de l'EHESS, 2007, p. 69-91.
- Obadia Lionel, *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, « Repères », 2007.
- Ortigues Edmond, *Religion du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981.
- Peel John D.Y., « The Pastor and the Babalawo : the Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland », *Africa*, 1990, vol. 60, n° 3, p. 338.
- Peel John D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.

- Piette Albert, *Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.
- Ranger Terence, « The Invention of Tradition in Colonial Africa », in Hosbawn & Ranger T. (éds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 211-262 (voir également Ranger Terence, « The Invention of Tradition Revisited : The case of Colonial Africa », in Ranger T. et Vaughan M. (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, Londres, Macmillan, 1993, p. 62-112).
- Tarot Camille, *Le Symbolique et le Sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008.
- Veyne Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.

Notes

[1] Sur le problème général de la surinterprétation en anthropologie et sur ces figures les plus caractéristiques, voir Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La violence faite aux données, autour de quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, 1996, n° 3, p. 31-59.

[2] Outre l'article cité, voir également Keesing (1984, p. 137-156).

Chapitre I – Robert Hertz [*]. La mécanique du mal et le mystère du pardon

Introduction : une œuvre inachevée

On peut s'interroger sur les raisons qui peuvent conduire à retenir un auteur comme Robert Hertz en introduction de cette sélection d'auteurs choisis, surtout que son œuvre se résume à quelques études et que le « grand œuvre » sur le péché et l'expiation est resté à l'état d'esquisse.

Trois raisons majeures parmi d'autres peuvent être mises en avant :

1 / Hertz illustre par excellence une démarche intellectuelle qui fait le pont entre l'approche comparative des sociétés exotiques – même si cette approche reste livresque et documentaire – et une ethnologie européenne, locale ou régionale, revisitant les enjeux historiques et anthropologiques d'un culte folklorique. Ce parcours est finalement devenu très classique dans l'histoire du xx^e siècle, surtout depuis le repli des anthropologues des sociétés colonisées sur l'hexagone. Marc Augé et Jeanne Favret-Saada, chacun à leur façon, illustreront les paradoxes et les ambiguïtés de ces transferts d'intelligibilité des horizons lointains à l'autre proche. Cette double référence (sans parler de double terrain) est l'occasion de poser de façon directe la question structurelle du rapport entre la religion des autres et la nôtre, celle de ceux qui accomplissent des rituels et celle de ceux qui « croient », même si entre les maoris et les paysans alpins, ou bocains, le transfert est à la fois facile et problématique.

2 / La question du mal et de son traitement par les sociétés (comme en témoignent les titres des chapitres de ce livre) est peut-être la meilleure introduction anthropologique à l'étude des catégories de l'expérience religieuse. Les notions de péché et d'expiation ont des connotations très chrétiennes et postuler leur pertinence au regard des mondes moraux des sociétés primitives bouscule l'entendement commun. Le débat entre les théologiens et les ethnologues sur l'identité morale de l'humanité est particulièrement vif en ce tout début du xx^e siècle. Dans les mondes qu'étudie l'anthropologue, et qu'illustre de façon exemplaire l'œuvre de Hertz, l'idée de Dieu ou la force du *mana* ne prennent sens que dans la réponse à la question du mal et des maux, et à ses effets sinistres et désastreux pour la communauté des vivants. La force envahissante de l'état de péché, comme nous le verrons, n'a d'égale que la puissance sacramentelle de l'appareil de la pénitence et de l'expiation. Au commencement d'une anthropologie des choses religieuses il y a l'énigme de la force du mal.

3 / Faut-il souligner enfin que cette œuvre naissante, à peine esquissée, et inachevée, que représente *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, donne à voir tous les enthousiasmes, les incertitudes et les oscillations d'un premier commencement à bonne distance des grands maîtres Durkheim et Mauss ? D'un côté, on a dans ces quelques pages l'illustration d'une dissertation brillante d'agrégation, un exercice de style visant à déconstruire ces réalités morales données comme une évidence sensible par le sens commun des collègues théologiens, et de l'autre, une leçon de méthode exemplaire qui garde tout son sens pour un apprenti anthropologue d'aujourd'hui : et si vous aviez à traiter au regard des apports de l'ethnologie comparée d'un sujet comme le péché et l'expiation ?

Mauss, Hertz et Hubert sont tous trois des normaliens, agrégés (de philosophie, Hubert d'histoire), convertis par le biais de leur association à l'École de « sociologie religieuse » de Durkheim à l'ethnologie des religions. Il a fallu pour cela que la sociologie durkheimienne prenne ses distances par rapport à l'histoire des religions (devenue suspecte) et se convainque que l'ethnologie puisse être autre chose que ce qu'elle était en France à travers l'École anthropologique de Broca (une anthropologie

physique de l'étude des races). À l'époque, c'est l'Angleterre, à travers l'influence de Tylor, de Frazer et d'autres, qui accumule dans ses bibliothèques (Oxford et Londres) toutes les observations et toute la documentation sur les dites « sociétés primitives ». Se convertir à l'ethnologie pour un agrégé de philosophie en 1904 ce n'est pas encore partir sur le terrain, chez les Dayaks de Bornéo, c'est d'abord obtenir une bourse d'études, traverser la Manche, et se plonger passionnément pendant des heures dans la lecture et la « mise en fiches » de cette « documentation » conformément aux prescriptions méthodologiques du manuel d'ethnographie de Mauss. Selon le témoignage d'Alice, sa compagne, cette ethnologie en bibliothèque n'empêche nullement le jeune Hertz de s'imaginer littéralement immergé dans les sociétés en question : « Il vécut pendant des mois et jusqu'à en apprendre la langue, avec les Dayaks de Bornéo, devenus pour lui non pas matière à fiches, mais réalité en chair et en os » (1970, p. xiv). Difficile de ne pas penser à l'itinéraire de Lévi-Strauss qui bien plus tard en 1936 investira lui aussi, après son initiation au terrain dans les sociétés d'Amazonie, toute la documentation rassemblée entre autres par Boas, et se livrera pendant des années à un travail patient de mise en fiches cette fois aux États-Unis.

C'est donc juste après le concours de l'agrégation (où il est reçu premier), de 1904 à 1906, que le jeune Robert Hertz (23 ans), séjourne à Londres (Highgate) et fréquente le British Museum pour réunir les matériaux nécessaires à ses recherches. Les deux principales études sur les sociétés primitives publiées de son vivant sont issues de ce travail de documentation :

1. tout d'abord la rédaction d'un premier mémoire sur « La représentation collective de la mort » publiée dans l'*Année sociologique* en 1907 (*Année sociologique*, 1^{re} série, t. x, 1907) ;
2. ensuite « La prééminence de la main droite », parue dans la *Revue philosophique* (1909).

La célèbre étude sur Saint Besse, démarrée en 1912 et publiée en 1913 dans la *Revue d'histoire des religions*, rompt avec le « travail de bibliothèque » et amorce une enquête localisée impliquant la participation au pèlerinage, l'entretien avec les témoins de la mémoire villageoise (femmes et vieillards), le tout nourri de données historiographiques.

C'est aussi de cette époque que date son projet de thèse sur le péché et l'expiation qui restera à l'état d'esquisse, de notes et de fiches. Seule une introduction concernant l'état du problème dans les sociétés « inférieures » paraîtra en 1921, publiée par Mauss. Il est hautement significatif que Mauss, qui poursuivra lui-même un projet de thèse inachevé sur la Prière, dont il avait envisagé de publier la première partie (en 1909), reprendra régulièrement et laborieusement les matériaux et les notes de Hertz sur le péché et l'expiation dans ses cours du Collège de France de 1932 à 1937. Mais là encore le souci de renouveler et de compléter chaque année les données conduira Mauss à repousser le projet initial de publication de l'ouvrage de Robert Hertz, associé à ses propres notes et commentaires, une répétition troublante de scénario qui a suscité bien des interrogations (Tarot, 1999). On ne sait plus si Mauss parle de lui-même ou de Hertz lorsqu'à propos de l'étude sur le péché et l'expiation il rappelle : « le plan se modifiait avec les faits et les faits n'étaient pas là pour l'illustration car Hertz était un savant et non seulement un philosophe » (Mauss, 1922, p. 58). Louis Dumont, auditeur contemporain des conférences de Mauss sur le péché et l'expiation en Polynésie, témoigne du jour où Mauss, tout excité par l'événement, annonça qu'il venait de recevoir un manuscrit important sur Hawaï qui à la fois confirmait ses hypothèses et obligeait à relancer la recherche : « le cycle de conférences fut étendu de nouveau et ne fut jamais publié » (Dumont, 1983, p. 181).

Des choses complexes et des mécanismes de pensée

On peut comprendre que pour éclairer le sens et les enjeux d'une étude comme *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, il faille plus que jamais prendre en compte l'amont et l'aval de ce mouvement de pensée.

Le travail engagé par Hertz est en un sens parfaitement représentatif de la charte sociologique du programme élaboré par Durkheim et fidèle à son inspiration majeure : la religion fournit la matrice cognitive et morale de la vie sociale, dans les sociétés primitives comme dans les sociétés modernes. En bon disciple, Hertz retient la leçon dès son étude sur la genèse de cet impératif, mi-esthétique, mi-moral, qu'est la prééminence de la main droite, un sujet et un terrain où un tel recadrage et une telle perspective n'avaient rien d'évident : « c'est sous une forme mystique, sous l'empire de croyances et d'émotions religieuses que sont nés et ont grandi les idéaux qui, laïcisés, dominent encore aujourd'hui notre conduite » (1970, p. 88). La « sociologie religieuse » selon Durkheim est donc une introduction à la sociologie générale. La religion est la première « institution », celle qui contient toutes les autres, le droit, la science, la morale, la connaissance. Le rôle que joue le détour par l'étude des sociétés primitives dans la recherche sociologique des « formes élémentaires » de la religion a été très discuté. Les durkheimiens soutiennent fermement que leur entreprise rompt avec toute problématique des « origines » et se centre sur des formes sociales « historiques », plus ou moins anciennes ou archaïques, en tout cas moins avancées que celles qu'on trouve dans les grandes religions, mais qu'on ne peut jamais considérer comme premières.

Autre malentendu à lever : l'élémentaire n'est pas simple. Et sur ce plan, Mauss comme Hertz sont peut-être plus que Durkheim convaincus de la « complexité originaire » des faits qui invalide toute quête d'une essence pure des catégories concernées : les notions de péché, d'expiation, de compensation, de sacrifice, de pardon forment ce que Mauss appelle des « chaînes de représentations » et engendre une « chose complexe et protéiforme » comme peut l'être la prière (Mauss, 1968, p. 357). L'illustration par excellence de cette découverte sera l'étude du « schème sacrificiel » (*l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* est publié dans *l'Année sociologique* en 1899) trop rapidement ramenée à une thèse ou une intuition unique (don, communion, expiation). Il faut penser à la fois, comme le souligne aussi l'introduction à l'étude de la prière, l'unité de l'objet (il y a un « noyau » de sens), mais aussi la continuité et la « coexistence » de la pluralité des formes, sans renoncer à la complexité et à l'ambiguïté des choses. Comme aime à le dire Mauss : « les sauvages ne sont pas moins compliqués que nous ».

Hertz, comme Mauss et Hubert, s'interroge sur la nature et l'émergence des « représentations collectives » et des « catégories de pensée » qui les informent (au sens kantien du terme). Celles-ci ne relèvent pas de la coalescence de représentations individuelles et ne sont pas de l'ordre des évidences psychologiques ou des données immédiates de la conscience. Qui dit « représentations collectives » dit contraintes de la conscience sociale et historicité des formes de pensée.

[Quant à] ces principes des jugements et des raisonnements sans lesquels on ne les croit pas possibles, c'est ce qu'on appelle, rappelle Mauss, des catégories [...] constamment présentes dans

le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicite, elles existent d'ordinaire plutôt sous formes d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes.

(Mauss, 1968, p. 28)

Tout le débat sur le caractère originaire des notions de *mana* ou de *tabou* repose sur le présupposé du caractère implicite, pré-langagier ou pré-réfléchi de ce qui ne peut être appréhendé que par un esprit de discernement appliqué aux actes observés, aux jugements produits en situation, ou aux sentiments moraux manifestés. Comme le note Hertz à propos des observations missionnaires chez les Dayak,

[...] une idée peut exister à l'état implicite, à l'état de force, et se manifester par l'action qu'elle exerce bien avant d'avoir été dégagée par la conscience réfléchie et d'avoir été exprimée par un vocable propre.

(1988, p. 35)

De même, une idée comme la « mort », comme le souligne d'emblée Hertz dans l'introduction de sa contribution sur le sujet, n'a pas le caractère d'une évidence simple et immuable : « Chacun de nous croit savoir d'une manière suffisante ce que c'est que la mort, parce qu'elle est un événement familier et parce qu'elle fait naître une émotion intense » (1970, p. 1). Elle peut bien relever d'une connaissance intime suscitant des émotions et sentiments dits naturels, mais en réalité il s'agit d'un « ensemble complexe de croyances, d'émotions et d'actes qui lui donne son caractère propre » (*Id.*). Dans chaque société, l'événement se dit dans un langage particulier (l'âme quitte le corps), le cadavre est soumis par obligation morale (autant que par hygiène) à des conditions de conservation et à un traitement minutieux, les survivants eux-mêmes sont soumis à des conduites de deuil ou autres interdits. En un mot, rien n'est simple ni naturel puisque la mort est un danger pour tous et surtout pour la communauté sociale qui se trouve perturbée dans son équilibre et menacée par l'événement.

La posture de Mauss dans son approche de la prière est bien la même : ce geste, cette attitude, ne relève pas simplement d'un élan du cœur, de l'expression d'une émotion intime. C'est un fait de langage, un rite oral et même une conduite rituelle qui s'insère dans un ensemble religieux où la forme et la matière, la croyance et l'efficacité de l'action sont inséparables. Pour objectiver les faits religieux, il faut prendre la mesure de toute l'épaisseur du symbolisme langagier, la manière dont on parle de la chose, et les actes de parole du dispositif rituel. Hertz retiendra la leçon de Mauss sur l'importance ethnographique et l'épaisseur anthropologique des métaphores – expressions figurées ou images matérielles – où se sédimente l'expérience morale des hommes, et qu'une lecture théologique éclairée et épurée tend à traiter comme « les dernières survivances d'un matérialisme barbare » (1988, p. 33).

Enfin, pour rompre une fois pour toutes avec la quête du récit de l'origine, de la genèse originelle des choses (le péché originel, la scène primitive), il faut penser en termes de « système de relations » où tous les éléments se tiennent (toujours la métaphore mécanique) : « un rituel de prières est un tout, où sont donnés les éléments mythiques et rituels nécessaires pour le comprendre » (Mauss, 1968, p. 359). L'approche mécanique et synchronique du « schème » du sacrifice fournit une autre application du modèle :

1. une mise en scène (un crime, un sacrilège) qui suppose un système de places : sacrificiant,

sacrificateur, sacrifié ;

2. un dispositif rituel avec un moteur principal, la mise à mort d'une victime, qui libère une force, une énergie qui va servir d'embrayeur de la communication entre les dieux et les hommes, les morts et les vivants.

Les notions de pardon et de pénitence, nous dit Mauss, sont « des formes de mécanismes mentaux, d'idées morales et religieuses plus générales » (1988, p. 3). Ce qu'il s'agit de cerner et d'expliquer ce sont des mécanismes langagiers et des procédés de pensée qui n'ont rien de naturels, mais qui sont socialement et historiquement construits et néanmoins vécus comme nécessaires. La question est bien : comment ça fonctionne ? Comment ça s'enchaîne ? Comment cela est-il possible ?

Hertz comme Mauss sont bien de ce point de vue les fondateurs d'une anthropologie de la fonction symbolique qui sur bien des points anticipent les approches structurales comme Lévi-Strauss l'a lui-même souligné. Mais on peut aussi y voir l'esquisse des analyses pragmatiques d'aujourd'hui dans la mesure où elles mettent l'accent sur les contraintes et les formes de l'action rituelle, à bonne distance de la sociologie durkheimienne du sacré ou de l'herméneutique des symboles. Cette anthropologie s'appuie sur des faits documentés c'est-à-dire soigneusement triés, confrontés, analysés. La notion de fait « documenté » est essentielle dans la naissance de l'ethnographie, chez Boas comme chez Mauss. Elle n'est pas liée encore à celle du terrain et de son expérience directe. On prête à Mauss, au retour d'un voyage au Maroc, la formule quelque peu provocatrice : « Le terrain ? Dieu m'en préserve ! » Hertz par contre a témoigné très tôt, il faut le dire, d'une vraie passion ethnographique, le goût de l'immersion dans les habitudes de pensée des autres (paysans ou primitifs) et l'empathie (sinon la sympathie) pour leurs émotions. Ses enquêtes sur le terrain en Europe, avec l'étude exemplaire sur Saint Besse, confirmeront ce goût de l'enquête, jusque dans les tranchées où il recueillera auprès des « poilus de la Mayenne » les dictons populaires se référant aux chants des oiseaux (Hertz, 1970 : 161-186). Il n'hésitera pas à comparer spontanément ce qu'il a déjà « vu chez les Maoris » et ce qu'il observe chez les Allemands en matière d'élimination de l'autre ennemi et d'appropriation de son *mana*, soulignant ainsi la dimension mystique de la guerre.

Le mal et la mort ou l'impureté du côté gauche

Mauss confirmera lui-même l'unité de préoccupation qui relie les études de Hertz. Les deux études de l'impureté funéraire et de l'impureté du côté gauche, n'étaient que des « à-côtés de l'étude totale de l'impureté en général » (1988, p. 2). Tous les commentateurs soulignent son intérêt pour le « côté gauche » (Parkin, 1996). La confrontation de l'ordre social et symbolique à l'autre étranger, exclu, perturbateur ou persécuteur : le criminel, le cadavre, le gaucher, annoncent la place que Bataille ou Caillois accorderont à cette ambivalence du rapport à l'impur (Riley, 2002, p. 365).

Dans l'esquisse rapide mais condensée qu'il fournit de la polarité du monde religieux, en introduction de l'étude sur la prééminence de la main droite, il est clair que la découverte du sacré impur perturbe sérieusement le caractère premier de la séparation durkheimienne du sacré et du profane. Entre un sacré impur qui tend à se séparer et s'opposer au sacré tout court, et un profane dont la négativité finit par se révéler active et contagieuse, les recouvrements sont troublants. Bien plus, comme il le note lui-même : « Entre la privation des pouvoirs sacrés et la possession de pouvoirs sinistres la transition est insensible » (1970, p. 89). On retiendra dans les sources de cette logique du flou et de l'ambivalence des valeurs symboliques, le rôle essentiel de la position occupée dans l'espace socio-symbolique par celui qui classe, qualifie et évalue les choses ou les actes. Cette leçon de perspectivisme sur la réversibilité des points de vue, autant que sur l'effet de situation ou de contexte qui commande le point de vue, inspirera toute la tradition des études consacrées aux systèmes symboliques dualistes, de Dumont à Bourdieu en passant par Lévi-Strauss, même si la hiérarchie « englobante » des points de vue commandée par le tout du corps (physique et social) veut que la gauche soit en définitive englobée par la droite (Dumont, 1983, p. 213).

L'étude consacrée aux représentations de la mort et plus particulièrement aux pratiques des « doubles obsèques », s'appuie pour sa part sur le cas privilégié et « typique » des Dayaks de l'Indonésie (Bornéo). On connaît tout le soin mis par l'École durkheimienne à justifier, dans le cas du totémisme australien, de la magie polynésienne, de la prière indienne ou du sacrifice judéo-chrétien, la légitimité et la fécondité d'une étude de cas parfaitement située, choisie pour sa documentation homogène, et propice à un travail comparatif au sein d'une même aire culturelle permettant de comparer ce qui est comparable.

Le rapprochement avec le projet de thèse de cette étude sur la mort s'impose puisque la mort et le péché ne sont jamais complètement éloignés. La mort fait partie même de la première définition provisoire du péché : « une transgression qui, par le seul fait qu'elle s'accomplit, tend à produire la mort » (1988, p. 44). De toute façon, il n'y a pas de mort naturelle et le voyage des « morts » après la mort, le séjour dans quelque sépulture intermédiaire, sont souvent identifiés à une épreuve de purification et d'expiation. L'un et l'autre représentent pour la communauté l'irruption d'un désordre, d'un scandale, qui vient perturber les relations entre les membres mais également entre les vivants et les morts. Comme le dira Mauss dans une formule saisissante : « Le péché c'est ce qui défait la vie » (1987, p. 43). Et dans les deux cas, le deuil de la mort et l'expiation du péché, la société fait appel à des dispositifs de traitement des corps, des morts et des vivants, de purification et de réparation des actes, visant la réintégration sociale des sujets et l'éloignement de la chose impure. Enfin, dans tous les cas, tout le monde est concerné, autant celui qui a commis la faute que sa famille proche ou son groupe social, autant les morts que les vivants qui sont affectés les uns et les autres par les effets néfastes de l'événement et qui demandent à être « déliés du mal

».

La découverte centrale de Hertz (c'est en termes de « découverte d'un fait sociologique » qu'il en parle) est que la mort qui se présente comme une rupture brutale de la vie se transforme grâce au dispositif rituel mis en place, notamment par l'intermédiaire des « doubles funérailles », en un rite de « passage ». La décomposition passive et naturelle du cadavre est contrôlée, parfois accélérée, et transmuée par le biais du traitement rituel (dessiccation, momification, ou encore crémation) en un accès culturel au statut social d'ancêtre. Seule la transformation en squelette (les os secs étant séparés de la chair en putréfaction), en momie pétrifiée ou en cendres, autorise les secondes obsèques et le passage dans une autre vie.

La notion d'impureté occupe une grande place dans l'étude du « côté gauche », elle est aussi au cœur de l'enjeu des rituels funéraires. D'un côté en effet l'impureté du cadavre, sa putréfaction et sa contagiosité, nuisent au sort de l'esprit ou de l'âme du mort : « le mort lui-même à mesure que progresse la dessiccation de ses os, doit être délivré de l'infection mortuaire » (Hertz, 1970, p. 7) ; bien plus, « il faut exorciser le cadavre et le prémunir contre les démons » (*ibid.*, p. 9), et surtout l'âme du défunt, si elle devait rester dans l'errance, serait dangereuse et doit donc être délivrée pour permettre aux vivants de retrouver la paix (*ibid.*, p. 12-13). Mais de l'autre côté, si l'on peut dire, les vivants doivent être protégés des parents ou proches affectés par l'impureté d'un des leurs, « la souillure funèbre », et ceux-ci doivent aussi être libérés de leur « culpabilité » par des rituels de deuil appropriés. L'enjeu est donc, comme pour le pécheur, de « délier le mal », de défaire le lien entre les parents et le mort, et de refaire la vie. La conclusion est claire :

Cette délivrance, cette réintégration [du mort dans la communauté des morts, des parents dans la communauté des vivants], constituent, nous l'avons vu, l'un des actes les plus solennels de la vie collective dans les sociétés les moins avancées que nous puissions atteindre.

(1970, p. 72)

Comme le développe le philosophe Paul Ricœur dans son essai sur *Le Mal* (1996), la mort ou la maladie physique, la souffrance et la peine, et la faute ou le péché, sont des notions très proches qui appellent la délivrance. Le mal qu'est la mort est donc identifié ici à une impureté, à une souillure qui appelle une purification et une procédure de « délivrance ». Le glissement par rapport à la problématique du péché et de l'expiation est donc immédiat. Mais si la mort correspond à la destruction irréversible, physique et surtout sociale d'un individu, la faute pour sa part, même si elle a des effets néfastes très proches, ne conduit pas de soi à l'élimination du coupable. La « délivrance » qu'appelle la mort vise en quelque sorte, selon l'expression de Jean Jamin, à « tuer le mort », et reste quand même fondée sur la disjonction et l'exclusion (Hertz, 1970, p. 72-73) pour rétablir une séparation ou une bonne distance entre les morts et les vivants. La délivrance de l'état de péché – et c'est là tout le mystère du mécanisme du pardon – vise au contraire à supprimer la réalité morale du mal, à effacer ce qui a existé, sans pour autant éliminer physiquement celui qui est à sa source, sans détruire le pécheur, en autorisant même sa réintégration dans la communauté des vivants. Un paradoxe qui est au point de départ de l'interrogation de Hertz.

Selon Nicole Belmont, Hertz a sans doute eu l'intuition, ou « l'illumination », dans sa découverte des rituels de double inhumation, de la notion globale de rite de passage, tout du moins du parallélisme et du rapport d'inversion entre les rites de la naissance et de la mort (Belmont, 1986, p. 13-15). Mais son intérêt profond porte plus sur la mutation ontologique des êtres et sur le mécanisme spirituel des rites que

sur l'organisation formelle des séquences cérémonielles selon la logique temporelle de la séparation et de l'intégration. À ce titre, l'approche séquentielle de la notion de rite de passage reste le grand apport de Van Gennep. Mais la notion de « marge » ou de « période intermédiaire » (de zone liminale), comme lieu et moment d'accomplissement d'un travail « moléculaire » de désagrégation et de transmutation des substances organiques reste centrale dans les préoccupations de Hertz. Le traitement du péché porteur de mort obéit en un sens au même travail symbolique de réparation de la nature souillée.

Le mécanisme spirituel du pardon

L'introduction de l'essai sur le péché et l'expiation constitue une véritable leçon de méthode sur les vertus de l'apport de l'ethnologie comparée dans la déconstruction des évidences du sens commun théologique. La place qu'occupent dans cet état de la question les thèses de la théologie « rationaliste » du péché et du pardon, et sa critique « orthodoxe », les références à la lecture de la « rédemption » des Pères de l'Église, ou l'histoire juridique et ecclésiastique des institutions, notamment pénitentielles, peut surprendre. Mauss s'attache à souligner dans ses notes à quel point Hertz faisait feu de tout bois, et notamment de ces fiches de lecture : sur Bossuet, Lacordaire, Nietzsche et surtout les meilleurs théologiens comme R.C. Moberly [\[1\]](#).

La légitimité de l'ethnologie religieuse comparée que Hertz s'attache à défendre, comme toute l'École durkheimienne, est dans ce tout début du xix^e siècle loin d'être acquise. Entre les spéculations et les conjectures sur les origines de la religion, et les compilations de récits exotiques, ou les grandes synthèses à la manière de Frazer, sa place reste incertaine. La monographie de « terrain » mobilisant une ethnographie de longue durée sur un groupe social contemporain en est à peine à ses débuts. Les premiers occupants du terrain que rencontrent les ethnologues, comme Malinowski, sont les missionnaires éclairés par les linguistes et les théologiens. Il n'est donc pas surprenant qu'une approche sociologique ou anthropologique des catégories morales des sociétés primitives commence par être confrontée aux discours autorisés des experts et des professionnels de la religion.

La position de Hertz, comme celle de Mauss, est étrangère à l'idée de faire table rase de ces discours théologiques et missionnaires, bien au contraire : « Les théories explicatives des théologiens nous aideront peut-être à interpréter les faits que nous aura révélés l'enquête comparative » (Hertz, 1988, p. 43). Dans ce vaste projet d'anthropologie totale qui précède la division du travail et le principe de coupure qui prévaudront par la suite, les productions théologiques autant que juridiques sont considérées comme un matériau anthropologique majeur, particulièrement riche de leçons. On sait par Mauss que Hertz avait accumulé toute une documentation pour alimenter une « petite thèse » sur l'histoire du système pénitentiel chrétien des premiers siècles (1988, p. 25, note 1). L'anthropologie historique du christianisme va ici de pair avec l'ethnologie comparée des sociétés polynésiennes.

Le souci est surtout de mettre fin à la double perversion qui mine l'interprétation de la documentation recueillie, celle de l'essentialisme éclairé et celle de l'évolutionnisme inversé. La genèse des catégories du mal est sans doute le lieu par excellence de l'emprise d'une lecture théologique et éthique, fortement relayée par la philosophie, s'attachant à repérer dans la conscience primitive du mal l'émergence progressive des catégories épurées et intériorisées de la spiritualité chrétienne : de la souillure à la culpabilité en passant par l'état de péché. La missiologie ne peut faire l'économie, on le sait, de la recherche de « pierres d'attente » pour la transmission du message évangélique, et sans le présupposé d'une conscience du mal, de la « conviction de péché », comment introduire aux promesses du Salut ? L'œuvre d'épuration et d'idéalisation progressive des notions morales et des pratiques d'expiation mesurées à l'aune de la conception éthique la plus élevée, continue à influencer la lecture même des ethnologues, comme le confirment les analyses citées par Hertz (1988, p. 33) de Tylor et Farnell sur la « lustration » : passage d'une purification, réelle, substantielle, externe, à une purification symbolique, interne et spirituelle (*Id.*). Un vrai défi pour les analyses que Hertz lui-même nous propose dans ses

lectures de l'état de péché.

On connaît moins aujourd'hui l'emprise qu'a pu exercer sur les chantiers ethnographiques en cours, dans les années 1900, le paradigme de l'évolutionnisme à l'envers (le pire selon Mauss et Hertz), la thèse de la Révélation primitive et de sa dégénérescence progressive. Le Père Schmidt va fonder autour de la revue *Anthropos* (1905) une « ethnologie religieuse catholique » prenant le contrepied des théories de l'ethnologie universitaire de Mauss et de l'histoire « laïque » des religions enseignée alors à l'École Pratique des Hautes Études. Les travaux importants de Mgr Le Roy et de R.P. Trilles sur la religion « primitive » des Pygmées d'Afrique équatoriale sont une des applications parmi d'autres de ce programme d'ethnologie religieuse qui se veut sans préjugé métaphysique athée, matérialiste ou évolutionniste, et qui mobilisera les missionnaires, connaissant le terrain, les langues et les populations, transformant les campements de « nos petits négroïdes » en une sorte de « terrain apologétique » exceptionnel et unique (Le Roy, 1928). La thèse veut que les Pygmées, incarnation de l'humanité première et de la primitivité la plus pure, ont bel et bien « la connaissance ou le pressentiment d'une vie future impliquant récompense ou châtement » (Le Roy, 1928, p. 188), donc l'idée miraculeuse d'un dieu moral et rémunérateur qui s'intéresse à la vie et à la conduite des hommes. En retour, les petits hommes de la forêt n'hésitent pas à rendre grâce à Dieu, naturellement, par un culte très simple, par la prière spontanée, l'offrande des premiers fruits de la nature ou le « sacrifice » d'une part de la chasse, en veillant à ce que « la part de Dieu » lui revienne, sans demande de contrepartie, en dehors de tout esprit intéressé ou d'attente de contre-don, un « sacrifice d'amour », en somme (Trilles, 1933, p. 89).

Au-delà de la crédibilité des fondements ethnographiques de cette humanité originelle disposant de l'idée pure de Dieu (Mauss parlera non sans ironie de « coup de grâce ») la conséquence majeure est que la plupart des peuples primitifs accessibles par l'observation ethnographique dans le présent des sociétés contemporaines sont voués à une lecture de leurs croyances et pratiques en termes de dégénérescence morale et religieuse des notions transmises par la révélation première. Tout ce que les ethnologues ont rangé sous les termes pseudo-savants de naturisme, fétichisme, animisme, polythéisme ou même totémisme, a une pertinence incontestable une fois circonscrite. Le processus qui conduit à fétichiser des objets, à personnifier des êtres naturels (soleil, lune), à déifier des êtres humains, est simplement la conséquence d'une perte de sens du divin et de l'idée pure de Dieu, et relève d'élaborations secondaires et dérivées. C'est bien là la thèse de l'évolutionnisme à l'envers qui participe malgré tout, soit dit en passant, du « fétichisme de l'évolution » avec lequel Le Roy prétend pourtant en finir, au nom de la fidélité aux faits (1909, p. 349). L'ethnologie comparée a donc pour cette ethno-théologie missionnaire une double face et un double usage qui sont censés faire le tri entre les espèces humaines : d'un côté une ethnologie des Pygmées qui sert de marchepied, non sans quelque épuration des données, à la thèse de la Révélation primitive, et de l'autre une sociologie des dérives et barbarismes qu'illustrent sur le terrain de l'Afrique équatoriale les populations bantou, fang et autres.

Hertz est manifestement confronté, avec prudence compte tenu des nombreuses variantes, au défi des thèses soutenues par cette ethnologie missionnaire catholique sur le terrain polynésien qui entend faire le tri entre des « survivants attardés » et « des témoins intacts de l'humanité primitive » (1988, p. 38). Notre auteur récuse aussi bien le primordialisme des uns que l'essentialisme des autres, qui aboutit de toute façon à conférer aux apports de l'ethnologie comparée une fonction principalement négative visant à séparer, si l'on peut dire, le grain de l'ivraie, le pur de l'impur. La priorité accordée aux vertus du comparatisme, par rapport aux impasses de la quête des origines, annonce la leçon qui sera celle

d'Evans-Pritchard :

Peu nous importe, à la rigueur, que les croyances polynésiennes relatives au péché et à l'expiation aient dû précéder et suivre dans l'ordre chronologique les croyances d'un caractère un peu différent que nous observons chez d'autres peuples ; l'essentiel est que l'étude de ces faits lointains nous aide à comprendre les phénomènes offerts par les religions les plus proches de nous et présents dans nos consciences.

(Hertz, *ibid.*, p. 40)

Cette posture relativiste en matière d'évolution qui est la marque de l'anthropologue cherchant à comprendre à partir de son expérience ce qui fait le sens des autres expériences, comme le disait Merleau-Ponty, se retrouve au cœur de la définition « provisoire » que Hertz retient du péché. Cet exercice de définition est un passage obligé des règles de la méthode durkheimienne. Il s'agit d'un compromis méthodologique visant à échapper à l'alternative de l'enfermement ethnocentriste dans une tradition religieuse ou une aire culturelle donnée (on pense au rapport entre le sacré et le *mana*), qu'elle soit polynésienne ou européenne, ou du recours à un concept opératoire, *a priori* transcendant mais toujours susceptible d'être rattrapé par quelque adhérence à un monde donné. Le relativisme méthodologique de Hertz est à ce sujet exemplaire :

Prenons pour terme de comparaison une notion du péché et de l'expiation, construite d'après les données de notre expérience sociale présente : comme nous sommes avertis de la subjectivité nécessaire de conceptions relatives à un état de civilisation déterminé, nous pourrions essayer de l'atténuer et de le corriger à l'aide des données que nous offre l'histoire.

(1988, p. 43)

On notera que cette leçon de subjectivisme nécessaire et assumé se réclame ici de l'histoire. Le mot d'ordre vise à se libérer par l'exercice de l'imagination, aidée du détour ethnologique, de la naturalité des sentiments moraux les plus proches de notre expérience mais tout aussi bien des pièges de l'exotisme et de l'altérité présumée. On mesure mieux l'esprit d'une démarche qui n'hésite pas à relier l'étude du péché dans les sociétés primitives à celle de la peine dans l'histoire occidentale. Comme le dira Louis Dumont, dans l'esprit de Mauss et en hommage à Hertz : « C'est à travers notre propre culture que nous pouvons en comprendre une autre, réciproquement » (Dumont, 1983, p. 174).

Dans l'exercice d'imagination auquel se livre Hertz dans cette introduction, la place paradigmatique accordée à la parabole de l'enfant prodigue – un matériau évangélique préféré au mythe adamique primitif – peut paraître surprenante. Le récit dramatique en question ne relève pas vraiment au premier abord de l'ethnologie comparée et joue délibérément sur la familiarité de sentiments partagés inscrits dans l'enfance. L'usage didactique qui en est fait est complexe et peut prêter à malentendu compte tenu de la double lecture que pratique l'auteur. Une première lecture joue le jeu de ce qui pourrait passer pour « un texte primitif de la religion véritable », une parabole qui traduit en termes de sentiments spontanés et de représentations naturelles ce que sont les ressorts du péché, de la colère divine, du repentir et de la pénitence, de la confession et du pardon. Ce sont les « formes élémentaires » du catéchisme minimal de cette « religion de l'esprit » que Hertz pourfend dans cette introduction. Tout le problème vient de la subtilité pédagogique de l'exposé qui tout en épousant l'argumentaire et la vraisemblance de cette

première lecture théologique esquisse progressivement, presque à reculons, un renversement de posture. Une seconde lecture retournée naît de la première interrogeant « toutes ces certitudes complexes et précises sur des objets transcendants » (Hertz, 1988, p. 15), autant d'allants de soi que semblent partager les acteurs en présence et qui n'ont rien d'explicite. La leçon d'ethnologie peut prendre alors toute sa place.

L'appareil religieux du péché et de l'expiation se dégage du pathos des sentiments pour être appréhendé dans sa force substantielle par rapport à un monde de « puissances impersonnelles et mystérieuses », et dans le souci de la mécanique des forces en présence. En même temps, l'épure est celle d'un système complexe d'actes et de relations enchaînées entre actants : le pécheur, le pardonneur et l'intermédiaire divin (Jésus ou l'Église dans le système chrétien). Ce système suppose des contraintes partagées et des sentiments obligés. Dans ce « jeu à somme nulle », chacun se doit de tenir son rôle (la colère de Dieu le père n'a d'égal que le repentir du fils). La conduite de chacun se construit entièrement sur les pré-représentations et les attentes concernant le jeu de l'autre qui est censé « savoir ». L'entrée en scène du pécheur et les relations de face à face entre acteurs supposent tout un ensemble complexe d'allants de soi, de pré-savoirs et de pré-dispositions partagées et implicites. Avant tout c'est la place occupée au regard des autres qui décide du jeu que l'on joue et de ce que l'on est. On se croirait dans une ethnographie goffmanienne des relations de face à face en situation de péché et d'expiation.

La place marquée du péché et la possibilité de la transgression sont prédéfinies par l'ordre moral et juridique de la loi, et selon la formule « ce n'est pas le pécheur qui fait le péché ; mais c'est le péché, c'est-à-dire l'accomplissement de l'acte interdit par la loi, qui fait du pécheur ce qu'il est » (Hertz, 1988, p. 19). Pour relever le défi de l'état de péché qui suit l'acte sanctionné et la transgression avérée, sans recourir à l'élimination du sujet pécheur, sans céder à la vengeance, la solution du pardon comme effacement des péchés reste un « mystère ». La force exécrationnelle et envahissante du péché, comme celle de la souillure du cadavre, pénètre tous les lieux, affecte et contamine les proches. Le poids du mal est ici une réalité objective, substantielle, qui fait à la limite l'économie des sentiments individuels et de la culpabilité.

Le rachat de la faute relève d'une véritable efficacité « magique » ou d'une « opération mystique » qui s'apparente à la guérison d'une maladie (*ibid.*, p. 55) et que seul un pouvoir divin inégalé peut assumer. L'opération présuppose un principe d'équivalence entre forces contraires, la force envahissante du péché trouvant sa mesure dans la force dégagee par la pénitence, l'effusion du sang et le sacrifice. Cette lecture du fonctionnement de la machine rituelle de l'expiation fait appel aux lois d'une véritable mécanique des forces sacrées, pures et impures, qui ignore en grande partie l'économie psychique des sentiments moraux individuels de culpabilité, de repentir ou de pitié. Le langage de base est ici celui des rapports de force et de l'efficacité opératoire qui permet au pouvoir divin de venir à bout du pouvoir du mal.

Hertz sera amené à corriger quelque peu cette épure en termes d'appareil rituel et de physique spirituelle, autant que ces concessions à la réalité « sacramentelle » ou substantielle du péché qui visent à tordre le bâton dans l'autre sens par rapport aux lectures des « chrétiens éclairés ». L'épreuve analytique des oppositions distinctives des catégories du déshonneur, du crime et du péché, revient sur cette lecture mécaniste et physicaliste du mal au profit de l'insistance sur la dimension intérieure et spirituelle de la réalité morale du péché. Les oscillations, au sein même de la tradition judéo-chrétienne, entre la version éthique épurée du sens du mal et celle qui fait place à la substantialité de l'énergie funeste sont explicitement pointées et vise à restituer un état où nos distinctions conceptuelles et morales n'étaient pas

encore présentes dans l'expérience et la conscience des hommes (1988, p. 53).

Il est significatif que Mauss ne cessera de revenir dans ses notes sur ce « remarquable mélange de mécanique et de moral » (Mauss, 1987, p. 47) : « Il serait erroné de considérer les moyens mécaniques de l'expiation comme dérivé du code moral. En tout, il y a du magique et du juridique » (*Id.*). Rien n'illustre mieux cette magie de la malédiction, envers sacramentel de la bénédiction, que le principe de la réflexion et de la circularité du mal entre l'offenseur et l'offensé. Le retour de la substance mystique détournée à son foyer d'origine, le retour à l'envoyeur en quelque sorte, montre que l'expiation et le pardon participent ainsi de l'économie morale du don, du paiement et de la compensation, chère aux préoccupations de Mauss (*ibid.* p. 49).

Pour conclure sur l'essentiel, l'unité morale du genre humain, le problème de Hertz n'est pas de savoir comment l'humanité est passée d'une conception magique, substantielle et mécanique du péché et de l'expiation à l'idée épurée du sens du mal que l'éthique chrétienne nous a imposée. L'hypothèse est bien celle d'un mélange originaire des catégories morales et physiques, spirituelles et matérielles, magiques et juridiques, à partir duquel les traditions religieuses se sont évertuées à marquer leurs différences. L'ethnologie comparée a vocation, parmi d'autres, à témoigner de ces différences mais aussi d'en rendre compte rationnellement à partir des invariants de la conscience morale. Hertz a manifestement beaucoup pratiqué les écrits de l'auteur de *La Généalogie de la morale*, et il entendait discuter la théorie de Nietzsche sur l'origine du péché dans sa thèse. Les problématiques des deux auteurs comportent de réels recouvrements et certaines préoccupations communes, et Hertz a pu reconnaître le côté décapant de la posture de Nietzsche. Mais ni le cadre explicatif retenu, ni surtout la thèse soutenue, ne permettent sur ce sujet de laisser entendre que Hertz serait un « nietzschéen » ignoré au cœur de l'École durkheimienne (Riley, 1999). Celui qui s'enthousiasmait à la découverte d'un rituel de confession chez les Maoris ne pouvait que refuser catégoriquement de considérer que la conviction de péché et l'ascétisme pénitentiel sont étrangers à la réalité morale de l'humanité profonde et relèvent d'une pure invention du judaïsme ou du christianisme (1988, p. 7). Dans la saga psychologique et morale des bons et des méchants, des forts et des faibles, des nobles et des esclaves, que nous offre Nietzsche, rappelons-le, c'est le prêtre ascétique qui a transformé la « mauvaise conscience animale » de la souffrance physiologique en l'interprétant comme un état de péché qui désormais empoisonne l'existence de l'homme sain et fort. La perversité suprême de l'agent sacerdotal a consisté à retourner la passion du ressentiment vis-à-vis des autres en un sentiment de culpabilité personnel et paralysant (Nietzsche, 1971, p. 169). Cette description des ressorts de la « mauvaise conscience animale » et du mécanisme psychologique des passions réactives, avec ses déplacements et ses changements de direction de la charge du péché, fournit un éclairage qui rappelle la réalité primitive que Hertz cherche à atteindre, mais la place accordée à des prêtres psychiatres cultivant la morbidité d'une conscience malade obsédée par le ressentiment relève de la clinique plus que du terrain ethnographique. Une telle généalogie fondée sur la pathologie ne peut rendre compte, selon Hertz, du caractère sacré que la conscience des croyants prête aux idées de péché et de l'expiation. La lecture nietzschéenne, artificielle et volontariste, de l'institution de l'idéal ascétique avec ses ruptures, ses coups de force et ses renversements historiques, est étrangère au souci hertzien de la continuité anthropologique du sens du mal. Hertz avait trop en tête la leçon de son aîné sur la complexité originaire de l'esprit des sauvages, au point qu'il n'aurait sans doute pas conclu comme le fait Mauss que « l'absence de pardon est la caractéristique fondamentale du paganisme » (1987, p. 49).

Le Saint primitif ou le « pardon » de Saint Besse

Impossible de parler de l'œuvre de Hertz sans évoquer Saint Besse qui à la fois rompt avec le détour de l'ethnologie exotique et nous ramène plus que jamais par le folklore à la question du rapport primitif au religieux. Cette œuvre témoigne en effet autant d'un souci de renouvellement et de conversion ethnographique que d'un travail intellectuel de mobilisation et de transfert des paradigmes fondamentaux issus de l'anthropologie : le sacrifice, le don et le pardon, le *mana*, etc. Les Alpains comme les Bretons, les Allemands comme les Maoris participent d'une même religiosité native.

Le petit monde de Saint Besse se présente d'emblée comme très proche de celui des sociétés primitives et segmentaires que Hertz a fréquenté dans les livres. Cette petite société montagnarde serait issue d'un « amas de tribus pastorales, pillardes et guerrières » se livrant régulièrement à des *razzia* auprès des gens de la plaine et résistant à l'occupation romaine et à la civilisation (1970, p. 112). Aujourd'hui, cette « tribu alpestre » est organisée en petits villages isolés, clos et homogènes, une organisation segmentaire qui lui permet de persévérer dans son être, y compris lorsque ses membres masculins, lors des migrations saisonnières de l'hiver, se déplacent à Paris pour vendre leurs savoir-faire de vitriers.

L'opposition socio-symbolique des gens d'en haut et des gens d'en bas qui structure le monde de Saint Besse évoque directement le fonctionnement des systèmes à moitié et des sociétés totémiques avec ses emblèmes distinctifs et tout son jeu de hiérarchie de valeurs, ses batailles rangées et ses cycles de vengeance, le paradigme d'une complémentarité antagoniste. La place historique particulière de fraction solitaire mais néanmoins solidaire que finit par occuper la paroisse ou le clan de Cogne au sein de la fratrie, autant que l'évolution sociale qui conduit d'un rassemblement de clans séparés mais équivalents à une structure hiérarchisée et non réversible, dominée par le village de Campligia, champion du Val Soana, sont en quelque sorte inscrites dans les lois de la dynamique sociale des sociétés primitives (*ibid.*, p. 90).

Dans ce monde dualiste et asymétrique, le mal, ou les maux, viennent par définition d'ailleurs, des autres : pour les gens d'en haut, ceux d'en bas sont les mauvais, les méchants, les sorciers. L'imagination religieuse et politique de Hertz, nourrie des mécanismes de transfert des schémas sacrificiels, se donne au passage libre cours : « On dirait que les montagnards éprouvent, à certains moments, le besoin de se venger sur les privilégiés de la plaine de la méchanceté de la nature alpestre » (*ibid.*, p. 113). Le pèlerinage de Saint Besse est fortement travaillé par l'imaginaire du sacrifice, celui des légendes du martyr du saint, ou celui que le pèlerin accomplit par l'épreuve de la marche ou le don des offrandes. Le culte occupe le rôle par excellence de la médiation rituelle dans un espace social et géographique de cinq paroisses où les logiques de l'exclusion et de l'intégration sont dominantes, les gens de la paroisse de Cogne occupant la place de l'autre étranger, perturbateur.

La question du sens du rituel pour les participants d'aujourd'hui est au cœur de l'approche ethnographique mais très vite, selon le schéma durkheimien, c'est l'explication de l'effervescence collective de la foule des « adorateurs de Saint Besse » qui prend le dessus :

Et, par-delà les raisons peut-être illusoire des croyants eux-mêmes, quelle est la force qui, chaque année, rassemble dans cette solitude, au prix d'une pénible montée et souvent d'un long voyage, tout un peuple d'hommes, de femmes et d'enfants venus des vallées avoisinantes et même de la plaine

piémontaise ?

(*ibid.*, p. 110)

Cette lecture du sens en termes de force transcendante et contagieuse introduit à une religiosité essentiellement sacrale qui s'apparente aux yeux de l'ethnologue à la « vraie religiosité ». Le saint berger ou guerrier (selon les versions) est perçu avant tout comme une puissance, une énergie incarnée dans le fameux rocher surmonté d'une croix, un « gros bloc schisteux, énorme menhir naturel » (le parallèle entre les Bretons et les Alpains est constant). Cette sainteté minérale se concentre dans un lieu et rayonne dans un moment dispensateur, la fête du pèlerinage. Les prolongements de cette manifestation passent entre autres par les « pierres de Saint Besse », les parcelles de rocher récupérées à coup de couteaux par les fidèles et qu'ils assimilent à des reliques ou des talismans porteurs de grâce et de vertus protectrices. Les pierres de saint disséminées que l'on emporte avec soi sont l'envers de « la statue massive » que l'on sort ponctuellement lors des processions.

La figure du saint de pierre ou de la roche sacrée par laquelle la divinité d'un homme pénètre jusqu'au cœur de la pierre brute se révèle bien en définitive « la véritable base du culte, même de nos jours » (*ibid.*, p. 148). On pense au « dieu objet », matière substantielle et médiatrice que Marc Augé nous décrit dans le fétichisme vodu, les sacrifices sanglants du poulet ou du cabri en moins (Augé, 1988). La dimension pragmatique du « sacrifice » n'est pas absente au moins dans ces transactions païennes où le pèlerin indigène peut racheter sans état d'âme l'objet qu'il a donné au saint dans les enchères qui suivent les offrandes : « Donner l'esprit (en l'occurrence, la valeur monnayée) pour garder la substance », n'est-ce pas, en dernière analyse, comme le rappelle Hertz, en bon élève de Mauss, la formule même du sacrifice religieux ? (1970, p. 119).

Le point crucial de cette étude porte néanmoins sur l'enjeu de la construction en double de cette authentique « religion populaire » : les deux Saint Besse, le berger païen des simples paysans, naïf et exotique, transmué en pierre (qui pourrait bien être le premier), et le saint légionnaire martyr inventé et « arrangé » par l'institution catholique. La pensée dualiste et les oppositions significatives de valeur qui s'attachent à chacune des traditions légendaires en présence (sauvage/policé ; populaire/lettré) ne sont pas sans rapport avec le dualisme hiérarchisé que l'on retrouve dans les autres études : le pur et l'impur, la droite et la gauche, la vie et la mort, la force et la faiblesse. Faut-il souligner cependant le jeu d'inversion significatif de la donne initiale de l'enquête puisque le haut de la montagne est ici du côté du sauvage, du frustré, et le bas de la plaine, du côté du policé, du lettré, de la noblesse du culte ? On comprend que la question de savoir si le culte est issu dans sa version première du haut ou du bas, en un mot quelle est la « vraie » hiérarchie de valeur entre le culte paysan et le culte lettré, devient un enjeu anthropologique qui intéresse l'ethnologue. Ces oppositions distinctives témoignent comme le dit Hertz avant tout « d'habitudes de pensée et de tendances morales » (*ibid.*, p. 144) qui informent les représentations collectives des uns et des autres (les paysans et les clercs ; les gens de Cogne et les autres). Mais les termes du débat historiographique engagé par Hertz autant que la description ethnographique de la cérémonie festive trahissent tout autant les habitudes de pensée et les choix moraux de l'auteur et préservent jusqu'au bout l'identité et l'authenticité de la vraie religion contre l'entreprise de détournement et de récupération ecclésiastique.

Dans un champ d'étude des « religions populaires » qui relève à l'époque d'un intérêt collectif partagé (Hubert, Van Gennep, Saint-Yves), Isambert souligne le caractère « d'analyse anthropologique total » de

l'approche de Hertz :

Ce qui est séduisant dans cette étude, c'est la manière dont l'auteur s'attache à son objet, l'observe, recueille les témoignages, accroît l'observation par les documents du passé, pour tenter finalement, à titre d'hypothèse, une explication génétique, sans se priver des ressources de la philologie et de la mythologie comparée.

(1982, p 49-50)

La description ethnographique du pèlerinage, vu de près, occupe néanmoins assez peu de places au regard de l'importance accordée aux ressources des archives dans le débat historiographique sur l'origine des légendes fondatrices. L'étude paraît dans la *Revue de l'histoire des religions*, et le sociologue est là pour nous rappeler que l'explication des pratiques est indépendante des raisons qui sont mises en avant par les fidèles ou les autorités religieuses et qui sont censées les fonder. Tout le débat sur les légendes fondatrices se passe manifestement entre érudits locaux, lettrés religieux ou autorités savantes, et sur le fond des croyances, les quelques sondages d'opinion ou entretiens auprès des indigènes témoignent plutôt, comme toujours, de leur ignorance, de leur indifférence ou d'un refoulement.

L'entrée localisée de l'ethnologue le conduit à partager les implications partisans de ces enjeux de territoire mais elle semble également fortement peser sur ses lectures historiques. L'attachement et l'implication dans l'histoire et le point de vue des « gens de Cogne » est l'une des clés de ses conclusions. La « tribu de Saint Besse », dont l'identité morale se concentre dans le rocher, évoque plus souvent la petite communauté des étrangers, des exclus de l'histoire par les autres paroisses de la fédération initiale. Il est significatif que ces gens-là veulent ignorer le Saint Besse de la plaine qui vise à les écarter ou à les civiliser par la médiation de la référence à un idéal spirituel incarné par le saint légionnaire martyr.

On retrouve surtout dans la construction en double de cette religion populaire de Saint Besse tous les schèmes de l'habitus anthropologique. Le postulat est celui d'une imperméabilité sans doute relative mais finalement irréductible de deux cultes pensés dans une relation d'extériorité. La croix ou la chapelle sur le rocher, c'est le paradigme même d'une stratégie de juxtaposition ou de cumul de deux traditions religieuses qui donne bonne conscience aux clercs et aux curés « arrangeurs », et permet aux paysans de perpétuer ce que Bastide appelle un « syncrétisme de masque », le saint légionnaire servant de voile à un culte fidèle à ses racines païennes. Deux exemples de la rhétorique anthropologique en la matière. En plein cœur de la démonstration en faveur du scénario probable de la tradition de descente du saint paysan dans la plaine, l'argument décisif fait surface : « Comme il arrive souvent, dans la lutte pour la suprématie, c'est le dieu le plus frustré et le plus singulier qui l'a emporté sur ses concurrents, plus policés, mais plus fades » (Hertz, 1970, p. 133). De la même manière, pour glisser sur une métaphore géologique, dans les Alpes, « la roche primitive émerge parfois de l'amas des stratifications plus récentes » (*ibid.*, p. 158). Autre exemple de stratégie de conciliation de traditions hétérogènes, véritable enjeu des religions populaires, la version cagnienne de la métamorphose du saint légionnaire jouant le berger « bon à sacrifier », plus proche des histoires paysannes :

Grâce à cette métamorphose, le héros légendaire peut devenir un autre tout en restant lui-même. Procédé facile et peu coûteux, auquel l'imagination populaire n'hésite jamais à recourir pour ajuster l'une à l'autre des représentations disparates.

(*ibid.*, p. 137)

Ces procédés sont bien connus mais l'anthropologue trouve là à satisfaire, à moindre frais, son attachement à défendre la persistance de la tradition.

La tension inhérente à la démarche anthropologique entre l'attachement à la persistance d'un monde et la lucidité sur les signes manifestes de sa décomposition se retrouve dans la reconstitution de l'illusion communautaire de ce petit monde de Saint Besse. Toute la description historiographique de Hertz nous présente un procès sans appel de démembrement et de dissolution de la fête communautaire, dont les fondements sociologiques semblent irréversibles. L'exclusion progressive des gens de Cogne (le sacrifice ultime de ce qui pourrait être le lieu originaire et fondateur du culte ?) qui ne s'autorisent même plus à afficher leur identité vestimentaire et en viennent à perdre la mémoire, sous les contraintes de la recomposition des frontières morales et politiques imposées par la carte diocésaine, et plus globalement par l'urbanisation des pratiques, est pathétique. Le comble de la mort annoncée est l'abandon de la règle communautaire (ou fédérative) minimale qui imposait la circularité annuelle des charges du culte entre les paroisses au profit de la monétarisation des charges et donc de la loi du plus offrant sur le plan économique. Tout ce procès décrit avec lucidité n'empêche nullement Hertz de reprendre le credo d'une communauté de plus en plus imaginaire qui « autrefois comme aujourd'hui », selon la formule consacrée de l'éternel présent ethnologique, continue à incarner le miracle de la persistance de Saint Besse.

Le récit ethnologique n'est pas sans rebondissement, au moins le temps d'une pause et d'un éclair, surtout lorsque l'on découvre qu'en définitive il se pourrait que la tradition « populaire » ne soit ni plus ni moins « vraie » que l'autre, la fiction lettrée des clercs et des arrangeurs de légendes en tous genres. La conclusion générale est d'une grande lucidité : « Même les traditions orales de nos campagnes, quand elles sont en rapport étroit avec le culte chrétien, sont tellement imprégnées de représentations d'origine ecclésiastique qu'il est bien chimérique de les tenir pour “populaires” » (1970, p. 157). Le populaire pourrait donc se lire comme une institution « popularisée ». Mais, comme souvent, l'exception confirme la règle, et Hertz n'hésite pas à conclure qu'« une partie des fidèles de Saint Besse a conservé à l'état pur la tradition originale sur laquelle s'est exercé le travail des lettrés » (*Id.*).

Il est difficile aujourd'hui de participer du mythe de Saint Besse et de partager les lectures enchantées qu'on a pu faire de ce récit singulier il y a maintenant plus d'un siècle. Dans ses contradictions et ses ambivalences, cette étude donne à voir les enjeux de l'approche anthropologique des cultes de saints, un site ethnologique par excellence des recherches contemporaines sur le religieux. La « sainteté fortifiante et tutélaire » de Saint Besse est bien éloignée de cette relation personnelle et intime avec un ami de Dieu que Peter Brown retrouve dans l'émergence du culte du saint de l'Antiquité tardive. Une telle religiosité est encore plus éloignée de la « religion pèlerine » qu'une sociologue comme Danièle Hervieu-Léger (1999) met en avant comme paradigme du croire en régime de modernité ou de surmodernité. Hertz se révèle par contre plus proche, comme le souligne Isambert (1982), de la tradition de l'histoire des religions d'Alphonse Dupront.

***Le mana* de Robert Hertz ou la foi du soldat**

Une telle posture dans la construction de l'objet n'est pas neutre et n'est pas sans rapport avec le fond des engagements de Hertz et ses propres positions dans la reconfiguration du sacré au sein de modernité et de la cité (Riley, 2002). Les analystes se complaisent à souligner le lien sans doute inconscient entre son intérêt pour le saint victime d'une chute en montagne, les conditions de la mort accidentelle de son père en montagne et le rôle salvateur du saint guerrier martyr sur fond de guerre annoncée (Isnart, 2006). Cette psychanalyse de la connaissance à moindre frais est à relativiser. Hertz occupe sans doute au sein de sa famille de pensée, surtout dans les lectures rétrospectives que l'on peut faire de son œuvre, une place singulière. Cette figure mythologique se nourrit des promesses qu'il incarnait, toutes fauchées dans « la fleur de l'âge », comme bien d'autres de sa génération, par une mort tragique. Passer sans grande transition d'une vie intellectuelle consacrée à l'étude des représentations collectives de la mort, des rituels de deuil, du pardon et de l'expiation du péché, au statut de « mort au champ d'honneur », sacrifié à la « religion de la guerre », reste troublant. La tentation est grande de rechercher dans les signes annonciateurs de cette œuvre inachevée les lignes de force d'un autre Durkheim, manifestement plus proche de Mauss, lecteur de Nietzsche et de Bergson autant que de Kant, admirateur de Péguy et de Barrès, moins positiviste, moins rationaliste, moins intellectualiste, et néanmoins anticipateur du structuralisme. Son engagement politique précoce lie fortement moralité et spiritualité, son socialisme se veut porteur d'une régénération morale de la nation et, comme en témoigne sa correspondance de guerre, la « foi » des hommes reste pour lui l'arme suprême de tout combat, y compris et surtout à la guerre.

De telles préoccupations politiques, mystiques et religieuses ne peuvent être sans effet sur l'intérêt scientifique que l'on porte aux formes élémentaires de la religiosité. En bon anthropologue, le rapport personnel de Hertz à la religion reste profondément traditionaliste et fidéiste, plus que mystique, viscéralement allergique à toute velléité de rationalisation ou de sécularisation, et aux préoccupations d'une « religion naturelle », c'est-à-dire rationnelle, à la manière kantienne. La « vraie religion » est pour lui la religion simple, non réflexive, du paysan breton ou alpin. En matière de religion, on ne fait pas le tri, il faut avoir le front de la prendre tout entière, d'accomplir les rites et de succomber à la force de l'émotion, ou de la refuser. Les confidences de la correspondance de guerre témoignent à ce sujet de tentations « pascaliennes » : pouvoir enfin se mettre à genoux comme les soldats paysans pour se mettre à partager leur foi et prier pour les siens ?

Mauss sera le premier, dans ses commentaires sur *Le Péché et l'expiation*, à souligner : « quelle vie intérieure intense se cache sous ce bel exposé didactique » (1988, p. 2). L'extrait de lettre à son ami Dodd qui fait suite à l'émotion suscitée par la cérémonie du mariage de sa sœur Dora en dit plus long :

I think more and more that if one has to be religious, it is better to take it all in — I mean, no rationalism, no secularization of the divine, non mean adaptation of the grand absurdity of true religion to our petty intellectualist scruples. If I was a Roman Catholic, I would certainly be with Pie X against modernits. Those people are ashamed of having a religion — they try to beg their pardon from the intellectual people and the freethinckers — they take as humble and « reasonable » an attitude as they can — and they lose what is the essence of religion, the emotional power, without winning in intelligibility.

(Riley, 2001/2002, p. 133)

Une telle confession sur l'essence de la vraie religion, qui se veut étrangère à l'intellect et à la raison, et participe avant tout du pouvoir de l'émotion, peut paraître surprenante mais n'est pas très éloignée de la conception du sacré durkheimien et de son immersion dans l'affectivité sociale. Elle nous ramène surtout, avec une remarquable continuité de préoccupation, au cœur du débat engagé par Hertz, en introduction à son essai sur le péché et l'expiation, contre les théologiens modernistes, éclairés et rationalistes de son époque, qui voulaient ramener la religion « dans les limites de simple raison » et en faire l'expression de sentiments naturels. L'argumentaire critique développé contre cette lecture théologique visant à restituer l'essence d'un christianisme quelque peu édulcoré se voulait néanmoins respectueux des positions affirmées par ce milieu de « chrétiens éclairés », l'enjeu décisif étant la confusion entre le souci de témoignage d'une foi renouvelée et la prétention non scientifique à dire ce qu'est l'essence de la religion véritable. Mais le débat scientifique et méthodologique fait manifestement place *in fine* à un conflit inavoué et refoulé sur l'essence de la religion et l'authenticité de la foi qui était censé être dépassé. Le message est clair :

Si des chrétiens de peu de foi et de courtes raisons se scandalisent que des pécheurs puissent être sauvés par un acte accompli pour eux [...] c'est qu'ils n'ont pas de sens pour la réalité collective de l'Église, qui fait participer intimement les fidèles à la nature du Christ dans lequel ils vivent.

(1988, p. 24)

La religiosité sociale transcende le sentiment religieux des individus.

Bibliographie sur Robert Hertz

• Textes de Robert Hertz

- *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1988, préface de Jean Jamin (réimpression de l'édition de Marcel Mauss parue dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1922).
- *Sociologie religieuse et folklore*, avant-propos de Marcel Mauss (1928), Paris, puf, 1970, regroupant entre autres : *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* ; et *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*.
- « Le péché et l'expiation dans les sociétés inférieures, mise au point des recherches inédites de Robert Hertz, Cours de Marcel Mauss, Notes » (Collège de France 1935), *Gradhiva*, 1987, n° 2, p. 43-52.

• En complément

- Besnard P. & Riley A.T., *Un ethnologue dans les tranchées. Lettres de Robert Hertz à sa femme Alice. Août 1914-avril 1915*, Paris, cnrs Éditions, 2002.

- Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983. Isambert François-André, *Le Sens du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.
- Isnart Cyril, « "Savages Who Speak French" : Folklore, Primitivism and Morals in Robert Hertz », *History and Anthropology*, 2006, vol. 17, n° 2, p. 135-132.
- Jamin Jean, préface à Hertz, *Le Péché et l'expiation*, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1988.
- Le Roy A., *Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Inde*, Tours, Mame, 1905, réédité par Beauchesne en 1928, et d'abord publié sous forme d'articles dans les Missions catholiques de Lyon, dès 1897.
- Le Roy A., *La Religion des Primitifs*, Beauchesne, 1909.
- Mauss Marcel, *Œuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré*, présentation. Karady Victor, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1968, pour l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* [1899], pour l'introduction et les notes sur *La prière* [1909].
- Nietzsche Friedrich, *La Généalogie de la Morale*, Paris, Folio, 1971.
- Parkin Robert, *The Dark Side of Humanity. The Work of Robert Hertz and its Legacy*, Amsterdam B.V., Overseas Publishers Association, 1996.
- Ricœur Paul, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor & Fides, « Autre temps », 1996.
- Riley Alexander Tristan, « Whence Durheim's Nietzschean grandchildren ? A closer look at Robert Hertz in the Durkheimian genealogiz's place », *Archives européennes de sociologie*, 1999, vol. 60, n° 2, p. 304-330.
- Riley Alexander Tristan, « Ethnologie d'un anthropologue, À propos de la correspondance de Robert Hertz », *Gradhiva*, 2001/2002, n° 30/31, p. 123-135.
- Riley Alexander Tristan, « The sacred calling of intellectual labor in mystic and ascetic Durkheimianism », *Archives européennes de sociologie*, 2002, vol. 63, n° 2, p. 354-385.
- Tarot Camille, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, « Repères » 2003, n° 360.
- Tarot Camille, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, La Découverte/ Mauss, 1999.
- Trilles R.P., *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, Bloud & Gay, 1933, 500 p.

Notes

[*] Robert Hertz, *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, Éd. Jean-Michel Place, « Les Cahiers de Gradhiva », 6, 1988, publié en 1922 dans la *Revue de l'histoire des religions*.

[1] R.C. Moberly, *Atonement and Personality*, Londres, John Murray, 1901, cité in Hertz, 1988, p. 42.

Chapitre II – Edward E. Evans-Pritchard [*]. Au commencement était la sorcellerie

Une anthropologie de « bon sens »

Dans son ouvrage *L'Anthropologue comme auteur* (1988), Clifford Geertz nous dresse un tableau du style de l'écriture ethnographique et de la rhétorique textuelle de Sir Edward Evan Evans-Pritchard : un art de l'image bien campée et de la mise en scène (une diapositive anthropologique), une phrase simple et des descriptions transparentes, des évidences indiscutables et des déclarations tranchantes et péremptoires. Plus profondément, cette ethnographie « homogène » s'appuie sur une anthropologie de « bon sens » qui revient à dire que les autres, ici les Africains, sont sans doute différents de nous mais pas si différents. En un mot, on peut comprendre des choses qui peuvent paraître extravagantes avec un minimum d'information complémentaire et la mobilisation des catégories de l'entendement ordinaire. Il y a bien des choses qui fonctionnent dans ces sociétés primitives en dehors du cadre de nos institutions scientifiques, politiques et religieuses (la Science, l'État, le Marché, l'Église), mais en définitive leurs systèmes politiques ou leurs dispositifs rituels ne font pas appel à des ressources sociales et cognitives qui obligent à rompre avec les cadres ordinaires de l'expérience, le « sens commun ». L'anthropologie à la manière d'Evans-Pritchard ne suppose pas que l'on soit « *out of minds* » (Fabian, 2000).

Ce tableau n'est pas faux mais certainement injuste. D'abord, cette anthropologie de « bon sens » n'est pas simplement celle d'un homme d'action en prise avec les réalités coloniales ou l'expression naturelle du pragmatisme anglais. Elle est de fait explicitement revendiquée par Evans-Pritchard, qui était un homme très cultivé et au fait de toutes les théories anthropologiques de son temps, en réaction contre toute la tradition anthropologique lettrée du xix^e siècle qui voulait faire passer les sauvages et les primitifs pour des êtres extravagants, superstitieux, en un mot vraiment autres. En matière de « religion » surtout, il veut en finir avec l'idée que les croyances et les pratiques des autres sont des choses secrètes, mystérieuses, bizarres, étranges, « une mosaïque abracadabrante » (1971, p. 15). Cette littérature du « sensationnel » a fait du primitif un être superstitieux et « mystique » investi du soir au matin dans des récits mythiques et des rites, oubliant que les autres, comme nous, doivent assumer les contraintes du monde quotidien, le « train train de la vie ordinaire », et faire appel pour l'essentiel au « bon sens empirique » pour résoudre les problèmes pratiques qui sont les leurs (*ibid.*, p. 13).

Très intéressé par la pensée de Lévy-Bruhl, dont il a voulu comprendre les thèses (en réaction contre les caricatures qu'en retenaient ses collègues anglais), il ne partage pas pour autant la thèse d'une altérité de la « mentalité primitive », d'une logique autre raisonnant à partir de représentations et de catégories différentes des nôtres (sur laquelle Lévy-Bruhl semble lui-même être revenu). La déclaration est sans appel :

Tous les observateurs qui ont étudié sur place les peuples primitifs s'accordent à dire qu'ils s'intéressent presque tous aux questions pratiques, qu'ils conduisent leurs affaires d'une manière empirique, soit sans aucune référence aux forces, influences et actions surnaturelles, soit en limitant celles-ci à un rôle subordonné et auxiliaire.

(*ibid.*, p. 105)

Dans toute société, on retrouve un mélange variable de connaissances empiriques et de notions mystiques, et des hommes qui mobilisent, alternativement ou simultanément, selon les situations de la vie et les contextes rituels des modes de pensée différents – éventuellement la sorcellerie complète l'explication

par la cause naturelle (*ibid.*, p. 107). Evans-Pritchard en introduction à *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (1972) définit les « notions du bon sens », qui font l'interface entre les notions mystiques et les notions scientifiques, comme celles qui « attribuent seulement aux phénomènes ce que les hommes en ont observé, ou ce qui peut se déduire logiquement de leur observation » (*ibid.*, p. 38).

Cette anthropologie de « bon sens » d'un homme d'action (associant l'ethnographie, l'expertise politique et l'engagement militaire) est aussi une anthropologie réflexive s'interrogeant sur les conditions de production de la connaissance, et d'abord sur les contraintes « épistémiques » qui ont pesé sur les théories de la religion. Pour comprendre comment des hommes qui sont des savants fort instruits et compétents peuvent perdre leur bon sens lorsqu'il s'agit de religion, il faudrait, dit-il : « écrire tout un traité sur les idées de l'époque, sur les conditions intellectuelles qui posaient des limites à la pensée, curieux mélange de positivisme, d'évolutionnisme, avec des restes de religiosité sentimentale » (1971, p. 9). Rappelant l'ancrage religieux des théoriciens les plus célèbres de la religion primitive (« Tylor était quaker, Frazer presbytérien, Marett anglican, Malinowski catholique, alors que Durkheim, Lévy-Bruhl et Freud étaient d'origine juive », p. 20), il s'interroge non pas sur l'absence de pratique ou d'affiliation religieuse, mais sur l'inculture religieuse, notamment en matière de religions historiques, des agnostiques et des athées (dont il n'était pas), et sur leur tentation de régler leur compte avec le christianisme ou la religion de leur enfance par le détour des religions « primitives ».

Cette question de la culture native (religieuse ou irréligieuse) des anthropologues n'est pas sans incidence sur la nature nécessairement interprétative des données de toute description ethnographique. La « transparence » de l'ethnographie d'Evans-Pritchard est aussi liée à la place qu'y occupe la réflexion sur les conditions interactives du recueil et de la transcription des données. Dans son introduction, Evans-Pritchard fait état sans détour de sa dette vis-à-vis de la grammaire zandé et du dictionnaire des Pères dominicains Lagae et Van den Plas qui ont été des compagnons de tous les jours (1972, p. 32). Il va même jusqu'à reconnaître que si les Pères missionnaires n'avaient pas « éduqué » les Azandé, il n'aurait pas disposé d'informateurs aussi utiles pour la traduction.

La traduction « culturelle » et contextuelle des termes du langage indigène (ce que les mots signifient pour l'autre et pour soi dans la situation) est pour lui un enjeu majeur (1971, p. 130), pour l'ethnologue comme pour le missionnaire (même si la situation est inversée). La confusion introduite par l'usage décontextualisé de récits indigènes, mélanésien ou polynésien, concernant la catégorie de *mana* et sa transmutation en une force métaphysique, vague, impersonnelle, répandue dans les personnes et les choses, fait obstacle à la comparaison qui s'impose avec d'autres formes de pouvoir spirituel comme le *mangu* de la sorcellerie zandé. Et dans cette affaire, pour Evans-Pritchard, ni le recours à une terminologie spécialisée (animisme, fétichisme) qui risque d'accentuer les écarts, ni la standardisation des termes indigènes (*mana*, *totem*) qui crée tous les malentendus, ne sont en soi une solution. La généralisation de l'opposition zandé entre sorcellerie et magie en est une illustration.

Sur le plan des grands paradigmes de la discipline anthropologique, Evans-Pritchard incarne enfin la rupture claire et nette avec les explications par les « origines » et les « essences » qui hantent les ancêtres (et encore l'œuvre de Durkheim) en quête d'un on ne sait quel « primordium » à la religion : « Origines et essences ne concernent pas la science qui s'occupe de relations » (1971, p. 131). Rien n'est plus éloigné de la science des religions que ces entreprises de compilation des faits les plus hétéroclites cherchant à illustrer tel ou tel archétype sur la base de rapprochements purement analogiques et de relations en miroir à la manière de Mircea Eliade. À cette méthode « anecdotique », il oppose une méthode comparative qui

travaille sur les systèmes religieux et compare des relations : « la religion comparée doit être comparée d'une manière relationnelle » (*ibid.*, p. 141). C'est toute la leçon que retiendront Dumézil [\[1\]](#) et Lévi-Strauss [\[2\]](#).

La « religion » des Azandé

L'anthropologie religieuse d'Evans-Pritchard est avant tout très attentive à ce qui relève de l'expérience spirituelle indigène et à ce qui témoigne des formes les plus variées de religiosité. Son ethnographie religieuse se nourrit de deux terrains contrastés, celui des Azandé (Bantu) et celui des Nuer (Nilotiques), des populations de l'Afrique sud-soudanaise qui présentent des écarts significatifs sur le plan de l'organisation sociale et politique autant que sur le plan du rapport aux choses religieuses. C'est la meilleure illustration de l'idée qui lui est chère que les religions africaines n'ont pas d'essence mais qu'elles composent toutes à partir d'un ensemble de croyances et de pratiques qu'elles combinent de manière singulière pour gérer les dangers et répondre à l'explication de la maladie et du malheur. Chez la plupart des Bantu, le culte des ancêtres – ses rituels initiatiques et ses interdits – est dominant, mais pour les Azandé, ce dernier est restreint à la sphère domestique et familiale, et la référence à un « Être suprême » est absente de la vie quotidienne. La grande affaire c'est la sorcellerie associée aux procédés de la magie et aux rituels de divination et d'exorcisme. À l'opposé, la religion des Nuer est dominée par l'Esprit, à la fois un et multiple, avec lequel les hommes entretiennent une relation de piété et de soumission morale. Dans ce monde, les affaires de sorcellerie et de magie sont périphériques, et l'efficacité des rituels (prière ou sacrifice) dépend moins du respect des interdits ou de l'état de pureté spirituelle des acteurs que de l'intention morale et de la sanction divine. La logique de ces compositions variées doit beaucoup à l'histoire des emprunts entre ethnies et aux effets de la situation coloniale : la « magie noire » empoisonne l'existence sociale et prend le pas sur la politesse des régulations de la sorcellerie en pays azandé ; le « monothéisme » nuer pour sa part n'a cessé d'accueillir les esprits des peuples voisins, avec la complicité des prophètes.

Rien n'est plus significatif de la rupture que représente l'étude monographique « intensive » de Evans-Pritchard sur la sorcellerie chez les Azandé que les préoccupations évoquées dans l'avant-propos par le professeur Seligman, engagé dans des études extensives sur les populations nilotiques du Soudan. Le souci principal de cet homme d'une génération donnée est l'absence de trace, dans cette étude, de quelque « religion Zandé » que ce soit sous la forme classique de l'animisme ou de l'opposition religion/magie (la religion des autres), ou encore de quelque référence à un « Être suprême » [3]. Or dans les précisions que Evans-Pritchard apporte sur ce sujet, reprises plus fermement dans un article postérieur à l'ouvrage sur la « théologie zandé » (1974), les positions sont claires. D'abord l'animisme ou la notion d'âme n'est pas une description adéquate du statut paradoxal de ces choses qui sont des personnes et qui n'en sont pas (exemple du poison de l'oracle ou du sang des « frères de sang », ou par ailleurs des jumeaux). Ensuite, l'entité dénommée Mbori qui est sans doute un « nouveau venu » emprunté aux populations voisines ou introduites par les missionnaires, et qui pourrait passer pour quelque être suprême, est finalement peu présente dans le quotidien des Azandé. Lorsqu'il est invoqué, il l'est sur le mode d'exclamations ponctuelles (*ibid.*, p. 21) qu'on ne saurait prendre pour des prières et encore moins comme des paroles cultuelles. En définitive, la « religion » relèverait plutôt des rituels accomplis dans le domaine du culte des morts et des esprits (*atoro*) : « la religion zandé est intimement liée à la relation père-fils, puisque c'est avant tout l'esprit de son père qu'un homme invoque à l'autel familial », et « il sera plus approprié, déclare Evans-Pritchard, de décrire la religion zandé en relation avec la vie domestique » (*ibid.*, p. 29).

En guise de signature, le professeur Seligman, confronté à l'écart qui existe entre les populations nilotiques, comme les Dinka, « les plus religieux des hommes » (dont l'Être suprême, identifié au

firmament, est quand même considéré comme très « faignant ») et les Azandé dominés par le monde de la magie, s'en sort en soutenant très sérieusement que la religion est toujours synonyme d'introversion et que décidément les Azandé sont trop extravertis pour être religieux. Une psychologie sommaire de la religion que Evans-Pritchard n'a cessé de dénoncer.

Sorcellerie, oracles et magie : le triangle matriciel

Le triangle religion/magie/sorcellerie avec les oppositions classiques religion/magie, magie/sorcellerie, ou encore divination/ magie, fournit la matrice de toute une tradition anthropologique. Mettant quelque peu à part la « religion des ancêtres », Evans-Pritchard s'en tient ici au triangle : sorcellerie, oracles et magie, où les oracles désignent le registre de la divination, intermédiaire obligé du diagnostic du malheur et du recours aux techniques de la magie, « principal adversaire de la sorcellerie ». Comme le dit Evans-Pritchard : « La sorcellerie, les oracles et la magie, forment un système intellectuellement cohérent. Chacun des trois termes explique et prouve les deux autres » (1972, p. 537).

La catégorie de sorcellerie est certainement plus que d'autres au cœur de l'anthropologie africaniste :

1. d'abord parce que l'ambiguïté ontologique et les pouvoirs de la « substance ensorcelante », à la fois substance corporelle et âme de la sorcellerie, évoquent assez bien les débats noués autour de la notion substantielle de *mana* et la rapprochent de toutes ces catégories troublantes au regard de l'entendement ordinaire du corporel et du psychique, du matériel et du spirituel, ou du bien et du mal ;
2. ensuite l'idée traditionnelle que la « religion », au départ le culte des esprits ancestraux, est une anti-sorcellerie ou une contre-sorcellerie se maintient dans tous les réveils religieux ou les mouvements dits modernes, avec pour corollaire le discours unique de tous les prophétismes africains : le christianisme n'a pas résolu et ne peut pas résoudre la malédiction africaine de la sorcellerie. Les pentecôtismes d'hier et d'aujourd'hui, avec leur problématique de la délivrance des forces diaboliques et maléfiques, ont enchaîné, et le Diable est bien d'une certaine façon l'héritier du sorcier ;
3. enfin, on ne peut qu'enregistrer de fait dans la période coloniale, comme à l'époque contemporaine, l'omniprésence du thème de la « recrudescence de la sorcellerie » et la manière dont cette catégorie a fini par écraser tous les autres schèmes d'interprétation du malheur et de la maladie (interdits, possession, maraboutage, magie noire, etc.), même au sein du registre des réponses dites traditionnelles, et par s'imposer comme catégorie dominante. Que dire du champ politique, ou même juridique, où sorcellerie et modernité se conjuguent allègrement (Geschiere, 1995).

L'économie de la croyance

Traditionnellement, pour les anthropologues, la question première n'est pas celle de l'existence des « sorciers ». Evans-Pritchard rappelle que « la sorcellerie n'a pas d'existence réelle » (*any real existence*) (1972, p. 132). Les notions mobilisées sont clairement pour lui des notions « mystiques » (*ibid.*, p. 38). Les personnes qu'il rencontre sont d'abord des gens qui dans certaines situations particulières de répétition ou d'accumulation de malheurs se pensent ensorcelés ou que certains tiers déclarent ensorcelés.

Il importe ici de souligner le déplacement préalable que la position anthropologique classique du problème impose par rapport au débat du sens commun. Marc Augé résume bien l'enjeu : « L'existence de "sorciers" peut être un effet de la croyance mais la proposition inverse est plus que douteuse et il nous paraît important, d'un point de vue théorique de décider si la croyance est première ou seconde, cause ou effet » (1982, p. 214-215). Pour Evans-Pritchard, l'homme qui est soupçonné ou accusé de sorcellerie ne sait pas, la plupart du temps, qu'il en a ensorcelé un autre, mais puisque tout le monde croit en la sorcellerie et lui en premier : « Dans la culture zandé, la sorcellerie est une préoccupation si quotidienne, une chose si établie et si universelle, qu'un homme peut en venir naturellement à penser : puisque chacun peut être sorcier, il est possible que j'en sois un moi-même » (1972, p. 162). Bien plus, même s'il avait de la rancune vis-à-vis de sa victime, il ne peut qu'être reconnaissant à l'oracle de le prévenir avant qu'il ne succombe à la vengeance des autres (*ibid.*, p. 133).

Quelques remarques préalables extraites de *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, permettront d'éclairer le cadre cognitif de l'approche d'Evans-Pritchard :

1. « La sorcellerie c'est le quotidien, ces idées, ces actes sont à la surface de leur vie [...] *mangu*, c'est un des premiers mots que j'ai entendu prononcer jour après jour, des mois durant au pays Zandé (1972, p. 53-54) ». Bien plus, « Il n'est coin ou recoin de la culture zandé où il n'aille s'insinuer » (*ibid.*, p. 97). Dans leurs jeux et leurs disputes, des enfants dès 6 ans jouent avec ces mots. La sorcellerie n'a donc dans cette société rien à voir avec un sujet mystérieux, étrange, ou avec des faits exceptionnels suscitant l'effroi et la terreur.
2. « Tout Zandé est une autorité en fait de sorcellerie » (*ibid.*, p. 53-54), ne serait-ce que parce que : « un sorcier n'a rien de singulier, vous pouvez en être un vous-même et à coup sûr beaucoup de vos proches voisins en sont ». La sorcellerie ne renvoie pas à un savoir-faire spécialisé et ésotérique qui serait le monopole de personnages douteux qu'on appellerait des « sorciers ». Tout un chacun peut se découvrir sorcier puisque d'autres le sont, mais personne ne prendrait le risque de se proclamer sorcier.
3. La sorcellerie désigne une force impersonnelle attachée aux personnes qui peut faire l'objet, dans les conversations, d'une généralisation facile, mais avant tout, au cœur du quotidien, « c'est une réponse à une situation et non pas un concept intellectuel compliqué » (*ibid.*, p. 156). Comme ne cesse de le souligner Evans-Pritchard : « Leurs idées sont emprisonnées dans l'action [...] leurs principes s'expriment par un comportement socialement maîtrisé plutôt que dans des doctrines » (*ibid.*, p. 117).

4. « Ce que la sorcellerie explique, ce sont les conditions particulières et variables d'un événement et non les conditions générales et universelles (*ibid.*, p. 103) » ; « La croyance en la sorcellerie ne contredit en rien la connaissance empirique de la cause et de l'effet [...] La sorcellerie est un facteur causatif dans la survenance des phénomènes nuisibles en des lieux particuliers, à des moments particuliers et par rapport à des personnes particulières. Ce n'est pas un chaînon nécessaire dans une séquence d'événements, mais quelque chose d'extérieur aux événements qui viendra y participer et leur donner une valeur particulière » (*ibid.*, p. 106) : voir la métaphore zandé de la « seconde lance » [4]. L'imputation de sorcellerie est surtout privilégiée quand on ne se satisfait pas du comment, qu'on cherche le pourquoi et quand une intervention sociale et une alternative rituelle sont possibles.
5. La sorcellerie enfin n'a rien à voir avec le droit ou la morale (*ibid.*, p. 110). Celui qui invoquerait la sorcellerie pour justifier son inconduite sociale ou morale (rupture d'interdit, non-respect d'une règle) serait rapidement démasqué. La violation d'un tabou et la sorcellerie sont deux modes d'explication et d'accusation totalement distincts. Dans la jalousie, la rancune ou la haine qu'on a pour son voisin, il y a bien de la violation et de la responsabilité, mais l'acte de sorcellerie n'est pas conscient et la « confession » ou l'aveu de sorcellerie, ce qu'on appelle « cracher l'eau » (*ibid.*, p. 133), vise moins à témoigner d'une culpabilité qu'à « refroidir » la sorcellerie et à libérer la victime. D'une manière générale, le traitement ordinaire des affaires de sorcellerie s'inscrit dans une logique de la vengeance, de la menace d'intimidation ou de la dette compensatoire mais non de la justice.

Pour conclure sur ce point, dans nos sociétés les affaires de sorcellerie, plus ou moins médiatisées, relèvent globalement de la manipulation extraordinaire de forces maléfiques par des personnages marginaux et dangereux. Dans la société Zandé, comme dans bien d'autres sociétés africaines, la sorcellerie est une anthropologie généralisée (une « philosophie naturelle » dit Evans-Pritchard) des rapports sociaux et la catégorie explicative principale de tous les événements « malencontreux » : en un mot, la sorcellerie c'est le malheur (*ibid.*, p. 136) et « l'idiome dans lequel les Azandé parlent d'eux-mêmes et s'expliquent eux-mêmes ».

Sorcellerie ou magie noire ?

Le débat sur l'existence des sorciers s'alimente de la multiplicité des sens et des usages du terme même de « sorcier ». En Europe, cette figure désigne aussi bien :

1. ce personnage trouble, plus ou moins clandestin, mais repérable socialement, qui use d'un savoir occulte emprunté à certains livres et maîtrise certaines recettes maléfiques (magie noire) ;
2. la femme sorcière qui se rend sur son balai au sabbat pour s'y livrer à des cérémonies diaboliques ou, sous une forme plus édulcorée qui a des pouvoirs de dédoublement et de métamorphose, un don d'ubiquité ;
3. il y a aussi ces devins que consultent les chefs ou ces guérisseurs qui opèrent dans les sociétés exotiques (Augé, 1982 : « le sorcier c'est le médecin des autres »), et qui correspondent à ce qu'Evans-Pritchard appelle les *witch-doctors*, les « exorcistes », en un mot les contre-sorciers.

Evans-Pritchard, sur la base des catégories indigènes des Azandé, a introduit une distinction décisive entre *witchcraft* et *sorcery* qui a acquis dans l'anthropologie anglo-saxonne une valeur paradigmatique et quasi-opératoire (1972) [5] : « *Witchcraft (mangu)* and *magic (ngwa)* have quite different connotations and should be clearly distinguished in an ethnological account » [6]. En fait il s'empresse de préciser que sous certains aspects les deux sont similaires (surtout si on intègre que *sorcery* s'applique plutôt à la « magie noire ») et qu'ils peuvent remplir des fonctions communes, mais que la différence est surtout dans leur « technique » et dans leur incidence sociale.

Le *witch*, le sorcier, désigne un individu plutôt a-social et maléfique opérant grâce à un pouvoir de dédoublement, de métamorphose et de déplacement de son « âme » alors même que son corps ne quitte pas le lieu où il dort. Ce pouvoir « psychique » lui vient d'une substance (*mangu*) logée dans son ventre, comme peut le confirmer l'autopsie, qui agit sans intermédiaire, de façon invisible, en général la nuit, même lorsqu'elle s'incarne dans des animaux ou des oiseaux nocturnes. L'action sorcière proprement dite consiste à « dévorer » la substance vitale des autres et à leur retirer toute force et toute vie.

Le *sorcerer*, le magicien, est par contre un personnage socialement reconnu, dont le mode opératoire est en principe visible dans le monde du jour. L'efficacité de sa « technique » s'appuie sur la connaissance et la maîtrise des substances végétales ou organiques, les « médecines » (*ngwa*), et l'accomplissement des rites. Les « devins exorciseurs » (les possesseurs d'*avure*) opèrent dans le cadre de séances de « danse » divinatoire.

Si *witchcraft* définit le registre de la sorcellerie et *sorcery* l'esprit de la magie, on comprend qu'il n'y a pas en Afrique de « sorcier du village ». Être sorcier ne désigne en aucun cas un statut social ; on se découvre sorcier par le soupçon des autres et par la place que le consensus collectif confère en transformant ce soupçon en accusation.

On peut résumer sous forme de tableau le système des oppositions signifiantes :

Witchcraft et Sorcery selon Evans-Pritchard

<i>Mangu</i> (witchcraft) sorcellerie	<i>Ngwa</i> (sorcery) magie
Un pouvoir « psychique » involontaire, non contrôlé, lié à une particularité physique qu'on peut repérer par autopsie à la mort de l'individu : une chose localisée généralement dans le ventre ou les viscères (l'intestin grêle).	Une technique apprise et maîtrisée qui suppose la médiation de paroles magiques, de gestes rituels, la manipulation d'objets matériels et la maîtrise de substances animales ou végétales (médecines).
Une composante de l'être de la personne qui peut être inconsciente et qui reste inopérante si elle n'est pas « façonnée » ou « préparée ».	Une dimension du savoir-faire que l'on s'approprie et que l'on transmet par héritage ou par initiation, privilège des hommes.
Une action invisible, « nocturne », liée à un pouvoir de dédoublement, de métamorphose, à un don d'ubiquité, qui consiste à dévorer la substance vitale de la victime, à sucer son sang, à manger la chair humaine (les sorciers sont des vampireux).	Une pratique consultable et observable exercée par un personnage social reconnu disposant d'une compétence statutaire acquise et mettant celle-ci au service d'un usage social ou antisocial, bénéfique ou maléfique.
La sorcellerie est le propre des individus (de certains clans) même si les sorciers sont censés former une « société » avec ses règles d'entrée, son pacte initiatique (le sacrifice d'un proche), ses « rites nocturnes anthropophages » et ses sanctions.	La magie est la propriété des individus qui s'en servent pour eux-mêmes ou pour une clientèle privée mais l'acquisition des techniques et la connaissance des médecines sont sous le contrôle d'associations de magiciens ou de devins guérisseurs.

Evans-Pritchard dit lui-même : « Je ne m’inquiète pas de définir la sorcellerie, les oracles et la magie comme des types idéaux de comportements ; je tiens à décrire ce que les Azandé entendent par *mangu*, *soroka* et *ngwa* » (p. 34). Le problème qui se pose, et Evans-Pritchard en était le premier conscient, est celui qui se pose pour tous les concepts anthropologiques : celui de leur dépendance par rapport aux catégories indigènes localisées et contextuelles (le *mana*, le *totem*, etc.). Les oppositions distinctives relevées par Evans-Pritchard chez les Azandé peuvent être évidemment soumises à réexamen, et, même dans les sociétés africaines, elles ne sont pas toutes également pertinentes ou elles ne se composent pas de la même façon [7]. Cette opposition est pourtant devenue une véritable opposition « totémique » dans l’histoire de l’anthropologie. Qu’on la dénonce en insistant sur les recouvrements, les complémentarités ou l’englobement de l’un par l’autre [8], qu’on la dépasse, pour mieux la retrouver [9] ou qu’on la dédouble à l’infini (Mallart-Guimera, 1981), elle alimente plus d’un demi-siècle de débats et de controverses.

La distinction entre les classifications structurales et les constructions idéal-typiques n’est pas négligeable, comme l’illustrent les discussions parallèles sur possession et shamanisme, ou possession et extase. La classification structurale suppose une liste finie de traits différentiels, le jeu des présences/absences et la combinatoire des possibles définissant le système des variantes, son modèle est le tableau croisé (Mallart-Guimera, 1981). Sa vertu heuristique est d’inviter à explorer des possibles non identifiés dans les cases vides comme l’illustre la voie ouverte par Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd’hui*.

Pouvoir	Sans médiation	Avec médiation
Contrôlé	?	<i>Ngwa</i>
Non contrôlé	<i>Mangu</i>	?

L’analyse typologique est plus modeste, elle admet que les traits pertinents retenus pour les besoins de

l'analyse (ici action sans médiation/avec médiation ; pouvoir contrôlé/non contrôlé ; ou encore action volontaire/involontaire, etc.) ne forment pas une liste arrêtée, chaque nouvelle configuration culturelle singulière peut ajouter de nouveaux traits distinctifs, et surtout chaque trait typologique peut être dans un contexte donné pris séparément pendant que les autres sont mis sous le boisseau.

Les paradoxes du système sorcellaire

La pertinence de l'opposition structurale entre *witch* et *sorcerer* dans la culture zandé ne doit pas pour autant faire oublier l'essentiel : l'extrême plasticité et les ressources d'ambiguïté de la figure du sorcier qui vont de pair avec la logique essentiellement pragmatique (au sens premier et aussi savant du terme) des situations où l'imputation de sorcellerie est invoquée à défaut d'être prononcée et confirmée par les oracles.

Evans-Pritchard reconnaît n'avoir jamais été aussi près de « penser noir », en d'autres termes, de penser à l'africaine, que dans les affaires de sorcellerie. Une des clés est de faire constamment la différence entre ce qui est dit en général, dans la conversation, et ce qui est soutenu en particulier dans les situations vécues individuellement. On peut dire que les sorciers sont en général « conscients » de leurs forfaits mais tout accusé de sorcellerie soutient qu'il ignorait tout de son pouvoir sorcier. Il faut toujours distinguer ce qui est vrai en théorie et ce qui est attesté en pratique. En principe, la sorcellerie est héréditaire et tous les membres d'un clan peuvent être sorciers si la sorcellerie d'un seul est confirmée par l'oracle, mais en réalité, seuls certains individus sont vraiment des sorciers, en un mot on ne peut conclure mécaniquement du tout à la partie.

Pour mieux comprendre les ambiguïtés du système des représentations qui caractérisent la force sorcière – ce qu'on peut appeler l'imaginaire de la sorcellerie –, il faut prendre en compte son enracinement dans une théorie de la personne et toute une psychologie des rapports sociaux. La force sorcière se présente comme une composante de l'identité des individus. Chez les Azandé c'est le *mangu*, chez les Fang du Gabon on l'appelle *l'evus*, mais dans toutes les langues africaines il y a un ou plusieurs termes pour désigner cette chose-là. Dès ce premier niveau on peut prendre toute la mesure de l'ambivalence qui s'attache à cette force comparable, on l'a dit, au *mana* durkheimien.

C'est à la fois une substance physique repérable dans le corps, lors de l'autopsie rituelle, et un pouvoir psychique qui peut s'en détacher et se métamorphoser. En tant que chose inscrite dans le ventre, elle est noire, mais en tant qu'elle vole comme l'âme dans les airs, elle brille comme la lumière d'une luciole. Cette « chose », dont on hérite, reste de toute façon à l'état potentiel, endormie ou « froide », tant qu'elle n'est pas renforcée par certaines pratiques ou actualisée dans certaines situations. On est peut-être sorcier « en puissance » mais on ne l'est vraiment qu'en acte, et toutes les formes de contre-sorcellerie ne visent pas à faire que les sorciers ne soient plus ce qu'ils sont mais à neutraliser leur influence malfaisante. Comme le dit Evans-Pritchard, « un sorcier n'ira pas faire du mal aux gens du seul fait qu'il est sorcier [...] Un homme peut être né sorcier et pourtant sa substance ensorcelante peut demeurer froide » (1972, p. 145). Cette force, on la possède autant qu'elle vous possède. Mais surtout, elle est en elle-même ni bonne ni mauvaise, elle peut faire de vous un homme accompli comme un être anti-social.

Toute tentative pour cerner la cohérence de l'imaginaire sorcellaire et la fonction du système sorcellaire se heurte donc à une série de paradoxes qui se nourrissent de son ambivalence morale et sociale. Le sorcier est à la fois craint, comme être malfaisant et nuisible, et respecté, sinon envié et jaloué. Chez les Fang du Gabon, celui qui n'a pas *l'evus* est un innocent, un faible, voué à se faire « bouffer » par les autres. L'acte de sorcellerie est le propre des individus hors normes, ambigus, des a-sociaux, mais la force sorcière c'est aussi le ressort de la réussite sociale, de l'enrichissement, du prestige (les « Grands

», ceux qui profitent, sont nécessairement de grands sorciers).

Tout le monde peut être soupçonné de sorcellerie, on ne sait pas qui est sorcier et qui ne l'est pas, et en même temps on vous dira qu'il y a des sorciers notoires, des familles de sorciers et des victimes désignées. Personne ne doute que les sorciers soient pleinement conscients et responsables de leurs méfaits – ils se reconnaissent entre eux et se réunissent secrètement – mais aucun n'avoue lui-même être sorcier, tous plaident l'innocence et l'ignorance. L'ensorcelé pense qu'il est victime de la jalousie des autres, de ceux qui lui en veulent, mais le sorcier accusé et pris sur le fait explique également sa situation par la jalousie : « Les gens m'en veulent, c'est pourquoi ils m'appellent sorcier ».

Enfin la sorcellerie, c'est généralement l'affaire des proches, des voisins, des parents, des connaissances. L'imputation de sorcellerie obéit à une règle de proximité spatiale, sexuelle ou sociale, cependant, dans le contexte moderne, il arrive que le sorcier ce soit l'autre, l'étranger ou l'épouse étrangère qui vient d'ailleurs (la mangeuse d'âmes).

Chercher à lever ces ambiguïtés qui représentent un défi pour toute pensée analytique ne doit jamais conduire à oublier que celles-ci confèrent au système sorcellaire une plasticité qui fait justement toute son efficacité. Comme le dit là encore Evans-Pritchard, qu'on peut difficilement qualifier de doctrinaire : « Les doctrines Zandé sont si nombreuses et si variées, et si malléables qu'un homme peut toujours y trouver un élément qui se plie à ses intérêts dans n'importe quelle situation » (1972, p. 171). Le cumul des ambivalences et la souplesse d'interprétation que celles-ci offrent aux acteurs créent, au plan de la logique sociale, au contraire du noble qui est noble en soi, un espace de jeu très ouvert.

L'espace de jeu de l'accusation et ses codes de conduite

La sociologie de l'accusation a pu encourager une lecture fonctionnaliste globalisante (Geschiere, 1995) qui veut voir dans la sorcellerie soit une idéologie au service de la reproduction de l'ordre social, communautaire ou inégalitaire, soit, par un fonctionnalisme inversé, l'expression de la résistance des dominés, des petits. Toute la tradition anthropologique britannique a embrayé sur une lecture fonctionnaliste prenant en compte le changement social, l'exacerbation des inégalités et les tensions (paysans/nouveaux citadins, vieux/jeunes, hommes/femmes) de la situation coloniale (Marwick, 1982).

Mais au-delà du discours dominant qui véhicule une topographie sociale imaginaire des sorciers et même une typologie du sorcier, la sorcellerie est clairement pour Evans-Pritchard, dont on a oublié le message, une réponse en situation : « Les Azandé s'intéressent uniquement à la dynamique de la sorcellerie dans des situations particulières ». D'où la relativité même de l'accusation de sorcellerie portée par le malheur qui n'est surtout pas à confondre avec un jugement d'essence :

Au contraire du noble qui est noble en soi, la personnalité sociale du sorcier n'est pas aussi marquée ni aussi persistante, car on ne le tient pour sorcier que dans certaines situations. Les notions zandé de la sorcellerie expriment une relation dynamique de personnes à d'autres personnes dans des situations malencontreuses. Leur signification est à ce point dépendante des situations passagères que c'est à peine si l'on regarde un homme comme sorcier une fois disparue la situation qui le mettait en posture d'accusé.

(1972, p. 143)

Dans ces affaires, l'enjeu essentiel se situe au niveau du contrôle de l'accusation et de l'imposition de la posture victimaire. La manipulation de l'imaginaire qui confère la position de force au sorcier, permet de masquer la position de pouvoir que représentent le maniement de l'accusation au sein des rapports sociaux et surtout le crédit attaché à la place de victime. On ne construit pas la même sociologie de la sorcellerie suivant qu'on considère avant tout les discours, et celui qui s'impose c'est toujours celui de l'ensorcelé, ou les pratiques d'accusation dans leurs effets sociaux, la vraie victime, le bouc émissaire, pouvant très bien être ici le « sorcier ».

Si l'accusation constitue un espace de jeu, c'est d'abord parce qu'il y a du jeu entre le registre imaginaire du soupçon et la procédure sociale de l'accusation. On peut toujours soupçonner les « gros », les riches, les puissants, d'être de grands sorciers, mais l'accusation, en situation, obéit à des principes de vraisemblance sociale qui la limite aux relations de conflit entre individus statutairement équivalents. Ce principe a été repris par toute la tradition anthropologique anglo-saxonne (Max Marwick, Mary Douglas), et Jeanne Favret-Saada le retrouve au cœur des situations rencontrées dans le Bocage : « Il importe de se souvenir ici qu'on ne s'ensorcelle qu'entre égaux ou entre partenaires inclus dans une situation d'inégalité relative » (1977, p. 148). Chez les Azandé, les membres de la classe princière, les gouverneurs des provinces, les députés des districts, les hommes de cour, les chefs militaires peuvent être soupçonnés de sorcellerie mais jamais ils ne font l'objet d'une accusation par le procédé de l'oracle du poison qui d'ailleurs n'a rien à dire à leur sujet. Et si les gens n'accusent jamais les nobles ou les

roturiers influents ce n'est pas seulement parce qu'il n'est pas conseillé de les insulter, mais tout simplement parce que « leur contact social avec ces personnes se limite à des situations où leur comportement est déterminé par des notions de rang. Un homme se dispute avec ses égaux, il est jaloux de ses égaux » (1972, p. 141-142).

On voit les limites d'une lecture du système sorcellaire comme expression d'une société fondamentalement égalitaire. C'est confondre une règle du jeu qui relève d'une logique situationnelle et qui veut que l'accusation n'est pensable que dans des situations de concurrence ouverte entre « égaux » réels ou potentiels, avec un principe de société. Dans la société zandé, le sorcier c'est l'autre proche, par excellence le voisin et même le parent. L'explication est classique : « C'est que les gens qui vivent éloignés les uns des autres n'ont pas assez de contacts sociaux pour qu'il en naisse une haine mutuelle, tandis qu'il y a souvent matière à friction entre ceux dont les fermes et les cultures sont en étroit voisinage » (*Id.*). Marwick en conclura que si les croyances en la sorcellerie et en l'influence personnelle des autres sur nos malheurs ont pu disparaître dans nos sociétés, c'est que celles-ci ne fonctionnent plus sur des relations de personne à personne, des relations « primaires » mais sur des relations « secondaires » et « segmentaires » [\[10\]](#).

Même dans les rapports entre égaux ou proches, notamment entre voisins, Evans-Pritchard insiste particulièrement sur cette « politesse » que l'on doit au sorcier. Tout le problème, on l'a dit, est qu'on se découvre sorcier dans des circonstances précises par l'accusation des autres. Pour autant, une accusation invraisemblable, mal reçue se retournerait néanmoins contre l'accusateur et la victime : « Si vous subissez quelque malheur, vous n'avez pas le droit d'exercer des représailles en vous jetant sur le sorcier qui est en cause » (1972, p. 122). Bien plus, vous risquez de perdre tout prestige et vous devez dommages et intérêts. En contrepartie, un « sorcier » doit se conformer à la coutume et rappeler à lui sa sorcellerie quand demande lui en est faite. Si un sorcier refuse d'accéder à une demande présentée dans les formes d'usage, il perd tout prestige social et se trahit.

Les démarches d'accusation ont donc un caractère routinier qui diminue les chances d'action violente de la part des parents et des consanguins du malade. Même confirmée par l'oracle du Prince qui est l'autorité suprême en matière de sorcellerie, la nomination publique du sorcier n'est jamais directe, elle recourt à des procédés d'euphémisation ou d'intimidation. Les parents du malade feront une déclaration publique en présence du « sorcier » mais sans mentionner de noms, de telle sorte que les parties concernées et la personne incriminée se comprennent à demi-mot. La méthode dite du *kuba* permet de ne pas offenser les personnes d'un certain statut social. Pour corriger cette version polie et sereine des affaires quotidiennes de sorcellerie, il faut quand même rappeler que la mort de la victime rompt toute procédure de conciliation et appelle une sanction d'une autre ampleur :

Le seul acte de sorcellerie légalement reconnu par punition infligée à un sorcier, c'est le meurtre. Ce crime doit être prouvé par un verdict de l'oracle du poison du prince et seul le prince peut permettre la vengeance ou imposer l'indemnité.

(1972, p. 122)

Pas question par conséquent de s'enfermer dans une analyse purement interactionniste des conflits de sorcellerie pour la simple raison qu'il ne faut pas ignorer le rôle de l'instance médiatrice, porte-parole de la société globale, qui détient en définitive le pouvoir de faire basculer le sens de l'accusation par la

maîtrise des procédures d'appel. L'oracle du Prince chez les Azandé évoque d'une manière générale toutes les procédures d'ordalie, d'autopsie ou d'interrogation du cadavre de la victime, dont le contrôle social est déterminant et dont l'arbitrage ne peut faire abstraction de l'évolution historique du consensus collectif.

La piété des Nuer

Le tout du monde « religieux » des Azandé ne se réduit pas naturellement à la sorcellerie, mais, comme le dit Evans-Pritchard, chez les Azandé, le mot *mangu*(*witchcraft*) est la clé de la « philosophie zandé » (Préface à *Nuer Religion*, 1956, VI). Bien sûr il y a la magie, la magie noire, les oracles, les rites, les interdits, et le développement considérable de la magie vengeresse et le recours aux fétiches étrangers est un phénomène que l'ethnologue a pu observer en situation sur son terrain. Mais le noyau culturel se maintient :

[...] on méconnaîtrait la magie zandé, tout comme les oracles, si l'on ne tenait pas compte de sa relation aux notions zandé de sorcellerie. Otez la croyance à la sorcellerie, et la magie et les oracles deviennent, à tout prendre, une litanie sans queue ni tête ».

(1976, p. 475)

À l'inverse, dans le monde des Nuer le mot dont on entend parler tout le temps et tous les jours, c'est *kwoth*, disons Spirit, Esprit, ou esprit, qui est le fondement de leur théologie.

Le retour sur la religion des Nuer s'impose pour des raisons à vrai dire contradictoires : d'un côté le contraste entre la sorcellerie des Azandé et la religion des Nuer illustre la relativité des configurations que l'on peut rencontrer sous le terme de « religion africaine », mais d'un autre côté dans l'expérience personnelle et l'intérêt porté à la religion par Evans-Pritchard, la dissymétrie est évidente. Celui-ci n'a jamais caché que son expérience de la religiosité nuer, sur le fond de sa propre conversion au catholicisme, avait été pour lui un moment déterminant de son existence, et pas seulement de son parcours professionnel, et la séduction exercée par cette religiosité nuer est très sensible :

The Nuer are undoubtedly a primitive people by the usual standards of reckoning, but their religious thought is remarkably sensitive, refined, and intelligent. It is also highly complex.

(1956, p. 311)

L'écart est, il est vrai, particulièrement manifeste. Dans la religion des Nuer, la place du culte des ancêtres est très discrète, on ne peut pas parler dans ce monde d'animisme, ni même d'une force qui s'apparenterait au panthéisme, les affaires de sorcellerie sont mineures, et surtout le poids du ritualisme et du respect des interdits n'a rien d'obsessionnel. À la limite, la religion nuer est une religion sans rites, sans magie et sans sorcellerie, une religion de l'Esprit et de la relation intime et personnelle à Dieu par la prière. La découverte de la chose ne manque pas de surprendre, mais en même temps l'esprit de la démarche anthropologique reste le même. Le rapport des Nuer à l'Esprit ou aux esprits est hautement « complexe », fait d'ambiguïté et d'ambivalence, et l'ethnologue est constamment confronté aux paradoxes de leur rapport individuel à ces choses. Surtout le vécu personnel que les Nuer en ont doit toujours être rapporté aux différents niveaux d'expérience de leur existence et aux situations de vie auxquelles ils sont confrontés. Un Nuer ne passe pas son temps à prier Dieu, pas plus qu'un Azandé ne fait appel aux sorciers pour expliquer tout ce qui lui arrive.

Le système des esprits, même si l'on ne peut parler de « système » qu'avec beaucoup de précautions, est

à la fois « monothéiste » et « polythéiste », des catégories qui doivent être rapportées au point de vue d'où l'on se place. D'une certaine manière, il n'y a, il est vrai, qu'un seul Dieu, l'Esprit, mais il n'a pas vraiment de nom propre (*kwoth* est un terme générique) et peut recevoir plusieurs noms ou appellations, comme dans toutes les cosmo-théologies africaines (le Père, le Juge, le Créateur, etc.). La question du Dieu des autres, les Dinka voisins, les chrétiens ou les musulmans, peut aussi être abordée en termes d'appellations ou de noms, plus que de « vrai Dieu ». Evans-Pritchard finit par parler d'un monothéisme « polyonymous » mais non « henotheistic » (1956, p. 49). Mais en même temps, si *kwoth* signifie bien tout simplement « spirit », tout être spirituel est aussi *kwoth*, et il existe dans le monde des Nuer de très nombreux esprits. Deux catégories d'esprits se dégagent dans ce monde cosmologique en échelle ou à étages : les esprits d'en haut (de l'air ou du Ciel) et les esprits d'en bas (de la Terre). Tous ces esprits sont à la fois distincts de l'Esprit suprême et néanmoins difficilement individualisables, ce sont des puissances impersonnelles, même si les esprits totémiques ont été autrefois des personnes, des figures ancestrales. L'attitude vis-à-vis de l'Esprit relève par contre de la piété filiale qu'on a vis-à-vis d'un Père, sans qu'on puisse parler pour autant d'un Dieu personnel disposant d'une individualité marquée. L'Esprit, Dieu, n'est pas un esprit de l'air, mais les esprits de l'air sont des « fils directs », des « descendants » de l'Esprit, ses « figures » au sens métaphorique.

Les esprits d'en bas ne sont pas substantiellement et intrinsèquement d'une autre nature que les esprits d'en haut ; ils sont, dit-on, « tombés d'en haut ». Mais ils sont désormais immanents aux êtres et aux choses de la Terre et se reconnaissent à leur apparence terrestre. Cela n'empêche pas les esprits de l'air d'être pour les Nuer de « grands esprits » et les esprits d'en bas, de « petits esprits ». Il existe par contre une catégorie particulière d'esprits intermédiaires entre ceux d'en haut et ceux d'en bas, des « esprits totémiques » (*colwic spirits*) qui sont en lien ombilical avec les clans et les lignages. Ce sont des esprits qui étaient anciennement des « personnes » mais qui ont été capturés par l'Esprit et qui ont en général perdu leur nom et leur identité tout en restant liés à certains lignages (notamment par rapport à la propriété et la garde des troupeaux). L'enjeu de ce système des esprits porte donc sur les relations spirituelles et symboliques que les hommes entretiennent avec ces esprits et celles-ci engagent la question de leur individualité.

Cette cosmogonie ne prend sens en effet que par les manifestations de ces esprits au cœur de la vie personnelle des gens, de leur destin, de leurs réussites et de leurs malheurs. Ces esprits ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais même si on les craint et les respecte comme d'ailleurs l'Esprit suprême. Les esprits se manifestent de façon maléfique, par des accidents, des maladies ou la folie, lorsqu'on les néglige, les ignore, en oubliant de répondre à leurs demandes « sacrificielles », sacrifice d'animaux domestiques et notamment de vaches. Les interférences entre l'importance et même l'omniprésence des troupeaux de vaches dans la vie des Nuer et le système des esprits sont capitales pour la survie du groupe. La contrepartie de la médiation et de la garde qu'offrent les esprits dans la gestion des troupeaux passe par le fait qu'on veille à leur « dédier » une vache. Les histoires de vaches sont des histoires d'esprits. Et l'enjeu n'est pas seulement villageois ou lignager, ou même tribal.

La manifestation majeure des esprits est la « possession » des personnes attestée et diagnostiquée par la maladie ou les troubles de la personnalité. La paix ne peut intervenir que par la domestication de l'esprit et une relation contractuelle fondée sur des sacrifices réguliers. Mais la possession ritualisée et contrôlée de certains esprits, ceux du Ciel, ou de la pluie, est le privilège ou le monopole de personnages qu'on appelle des « prophètes », qui mettent leur pouvoir mystique au service de la collectivité en échange de

sacrifices. La célébrité des prophètes Nuer, à l'époque coloniale, vient moins de la réputation de leur vie spirituelle et de leur exemplarité morale que des razzias de bétails qu'ils organisaient au détriment de leurs voisins Dinka, à l'appel de leur esprit, comme l'Esprit du Ciel (*Deng*) du célèbre prophète Ngun Deng.

L'anthropologie religieuse du système des esprits de la religion Nuer est devenue, grâce à Evans-Pritchard, le creuset des plus grands débats de la tradition disciplinaire. D'abord les esprits Nuer sont au cœur des interrogations sur le système totémique et la nature de la relation symbolique, et nous y reviendrons avec Lévi-Strauss. Ensuite les esprits appellent les prophètes, et les enjeux du prophétisme qui font irruption sur le terrain de l'ethnologue des années 1930, avec toute la spécificité de la tradition des prophètes Nuer, ouvrent une fenêtre sur un chantier prometteur. Nous aurons l'occasion de nous y confronter sur le terrain de la tradition prophétique ivoirienne étudiée par Marc Augé. Sur ces deux ouvertures, quelques éléments pour conclure qui nous permettront de rebondir en temps voulu dans les chapitres suivants.

Les jumeaux : des personnes ou des oiseaux ?

Le cas d'espèce des jumeaux, si l'on peut dire, a fourni pour toute une génération d'anthropologues le point de départ d'une problématique renouvelée de la relation symbolique entre le symbole et la chose symbolisée. Résumons. Les oiseaux, dans le discours des Nuer, sont pour la plupart des esprits d'en haut, des « enfants de Dieu » ou des fils de ses filles. Mais certaines espèces sont dites aussi appartenir au peuple de la rivière. Tous ces dires peuvent, même pour un entendement européen, sembler partiellement plausibles dans le jeu des données empiriques autant que des analogies ordinaires. La problématique qu'introduit Evans-Pritchard est d'ordre cognitif et s'interroge sur le sens de la relation métaphorique dans un monde qui fonctionne aussi au bon sens et qui ne confond pas, comme on a pu le laisser entendre, le symbole et la chose : « A bird is not regarded literally as a child of God » (1956, p. 90). L'enjeu ne concerne rien d'autre que le sens des systèmes totémiques, le statut symbolique des espèces, et la nature de la relation totémique des groupes sociaux aux espèces qui préoccupaient toute l'École durkheimienne et l'anthropologie britannique. Or l'idée importante que met en avant Evans-Pritchard, et dont Lévi-Strauss retiendra la leçon, est que ce n'est pas la nature intrinsèque et substantielle de l'espèce qui est pertinente dans cette affaire, mais le jeu des associations symboliques et en même temps intellectuelles qui instaurent un système de correspondances entre les hommes et les esprits par la médiation des espèces. Ainsi la généalogie Nuer de l'échelle des oiseaux entre dans un système d'équivalence symbolique et fonctionnelle avec celle des esprits :

The relation of Spirit to things derives therefore from its relation to men. The problem of religious symbolism and the problem of the one and the many are two sides to the triadic relationship of Spirit to men through things.

(1956, p. 94)

C'est une esquisse encore intuitive comme le dira Lévi-Strauss mais c'est déjà le principe d'un modèle de pensée fondé sur la mise en évidence d'un système de relations qui est le grand apport de l'analyse structurale.

Le problème rebondit avec le célèbre cas d'école des jumeaux et des oiseaux. Rappelons deux données contextuelles qui n'intéresseront pas Lévi-Strauss. La question du statut des jumeaux et du sens de la naissance gémellaire est omniprésente chez les Nuer comme dans bien des sociétés africaines. Les jumeaux sont perçus du fait de leur dualité à la frontière du genre humain (des « personnes ») et du genre animal, et la naissance gémellaire est d'ailleurs régulièrement invoquée pour rendre compte de la relation totémique avec tel ou tel animal (bébé homme-oiseau vivant dans les arbres/bébé hippopotame vivant dans la rivière). Tout le problème est donc qu'ils sont double et un à la fois. Les Nuer ont du bon sens et la dualité physique n'est pas niée à la différence des sociétés qui mettent à mort l'un des deux ou les deux. Mais leur personnalité sociale est conçue comme une, ce qui se montre dans les pratiques rituelles du mariage « en double » ou lors des funérailles : le cadavre de celui qui meurt en premier est placé dans un arbre en attendant qu'il puisse rejoindre son double lors de l'enterrement.

Le défi cognitif surgit avec l'énoncé contradictoire qui veut que les jumeaux ne sont pas des personnes, mais des oiseaux ou des « enfants de Dieu », ce qui contredit l'idée qu'ils sont par ailleurs des personnes, et même « une personne ». Le sens du verbe « être » est évidemment en cause et Evans-

Pritchard n'ignore pas la fameuse logique de la participation de Lévy-Bruhl, mais ce n'est pas la voie retenue. La relation analogique entre les jumeaux et les oiseaux ne manque pas d'illustrations puisque lorsque l'un d'entre eux meurt, on dit qu'il s'est « envolé ». Mais le détail signifiant qui interpelle l'ethnologue et qui fournit en même temps la clé de l'énigme, c'est que les jumeaux n'ont pas le droit de manger les oiseaux « terrestres » dont ils portent le nom. Pour sortir de la contradiction, il faut en réalité faire appel à un système de pensée à étages postulant au niveau supérieur des « personnes » des personnes d'en haut et des personnes d'en bas, et au niveau inférieur des oiseaux d'en haut et des oiseaux d'en bas. Les jumeaux sont bien des « personnes » mais des personnes d'en haut, des enfants célestes dont la position symbolique est signifiée par leur appellation de « fils de Dieu », par opposition aux personnes d'en bas, les humains ordinaires. Mais en changeant de niveaux de référence, on peut dire aussi que les jumeaux sont des oiseaux, mais cette fois des oiseaux d'en bas, assimilables dans leur position métaphorique aux espèces qui vivent à terre. La logique de l'analogie des positions occupées dans les deux univers logiques, qui s'accompagne, d'une inversion significative des valeurs (haut/bas), se résume ainsi : « Twins belong to the class of the above but are below ; just as guineafowl and francolin belong to the class of birds, which as a class is the category of the above, but are almost earthbound » (1956, p. 129). Notons enfin que les permutations de ce changement de système ne prennent sens qu'au regard de la relation à un tiers et au point de vue englobant de Dieu. C'est une leçon sur les dualismes asymétriques et hiérarchiques que retiendra un des grands admirateurs d'Evans-Pritchard, Louis Dumont (1983).

L'esprit des prophètes Nuer

Les prophètes n'ont pas posé à l'anthropologue les mêmes problèmes que les jumeaux mais ils introduisent aussi à leur manière un vrai défi cette fois pour l'anthropologie politique et religieuse d'Evans-Pritchard. L'anthropologue a trouvé avec la religion des Nuer une forme exceptionnelle, sur le terrain des religions africaines, d'expression de la relation intime et personnelle à Dieu. La prière et le sacrifice s'offrent, dans le prolongement de la confession, comme une réponse à la question du péché et de la culpabilité individuelle. Hertz aurait eu de grande satisfaction à investir, comme contre-exemple, l'étude de la piété Nuer puisque, selon Evans-Pritchard, celle-ci ignore les ressources d'un ordre rituel et même la notion d'impureté rituelle, au profit de la seule préoccupation morale, au cœur même du sacrifice, de la sincérité de l'intention (1956, p. 317). Cette religion de la relation et de la confiance personnelle en Dieu le conduit à comprendre, en termes wéberiens, que le Nuer s'en remet plus facilement au prophète qu'au prêtre : « A prophet, indeed, seeks so complete a union with a spirit that he is no longer himself but the spirit » (*ibid.*, p. 318). L'idée d'une affinité élective entre la piété Nuer et le prophétisme Nuer reste néanmoins un simple éclair, une vue de l'esprit, dans l'approche du phénomène sociologique et historique que retient Evans-Pritchard. La possession est sans doute une fusion mystique avec l'Esprit, mais elle est aussi le véhicule de la circulation des esprits, et les prophètes sont les agents majeurs de l'importation des esprits des autres, les Dinka, et surtout les voyages des esprits s'accompagnent de razzias de troupeaux qui sont une source de menace pour les voisins et les frontières de l'ordre colonial.

Evans-Pritchard reconnaît n'avoir pas vraiment rencontré les prophètes sur son terrain (ils étaient morts ou en prison). C'est par les renseignements coloniaux et les traditions orales populaires qu'il a pu s'en faire quelque idée, en considérant que le phénomène a été largement surinterprété par l'administration britannique. Pour un anthropologue qui mettait en avant la nécessité de prendre en compte les représentations personnelles et l'expérience individuelle pour comprendre l'activité religieuse des gens, le prophétisme est resté par défaut enfermé dans une lecture en termes de logique collective et de structures sociales. Les prophètes Nuer font ainsi partie de l'anthropologie politique d'Evans-Pritchard et non de son anthropologie religieuse.

L'approche historique et anthropologique que proposent aujourd'hui des chercheurs comme D. H. Johnson (1997) donne toute son importance à l'étude biographique de la vie des grandes figures prophétiques de la tradition Nuer, comme celle de Ngundeng, né vers la fin des années 1840 et mort en janvier 1906. L'histoire de vie et ses sources d'intelligibilité l'emportent sur le fétichisme de la structure sociale et les mécanismes de reproduction de l'ordre segmentaire chers à toute l'anthropologie fonctionnaliste anglo-saxonne. La thèse centrale reste que le prophétisme Nuer est l'une des clés de l'organisation religieuse, sociale et politique de ces sociétés : les prophètes sont des agents médiateurs et des faiseurs de paix, disposant à ce titre d'un charisme politique mis au service de la régulation des conflits et des changements, et les porteurs d'un message d'ouverture sur une « communauté morale » qui transcende les divisions internes, claniques et tribales, de la société Nuer et s'adresse également aux autres populations locales, Dinka, Anuak, Shilluck et autres. La « communauté morale » du prophète Nuer est d'abord une communauté de dons, et notamment de dons sacrificiels de bétail puisque les plus grands rassemblements se font lors des rites périodiques de sacrifice de bœufs. Le pouvoir prophétique de médiation suppose en effet l'alimentation régulière de la machine sacrificielle, une sorte d'impôt du sang qui a toujours été

perçu par l'administration coloniale comme relevant plus d'une logique de prédation que du contre-don, surtout quand celui-ci est soumis à la menace de la malédiction du prophète. La communauté morale transcende les attentes individuelles et les divisions des lignages agnatiques ou des groupes territoriaux. L'écart entre la vocation communautaire et le service magico-rituel des individus ou des familles, associé à la distance hiérarchique entre les dieux invoqués (dieux d'en haut, du Ciel, et dieux d'en bas, de la Terre), constitue le critère décisif de différenciation entre le simple devinguériseur (*guan kuoth*, celui qui « possède » les esprits ou les dieux) et le vrai prophète (*guk kuoth*, le véhicule ou le récipient de la divinité).

Le prophétisme Nuer est sans doute un phénomène nouveau qui a émergé vers le milieu du xix^e siècle suite à des changements importants survenus dans l'économie et l'écologie de ces sociétés pastorales soumises aux fluctuations des inondations du Nil, mais on ne saurait en faire le produit d'une influence extérieure liée aux vagues successives du mouvement madhiste (1881-1898) ou une simple réaction à l'implantation coloniale égypto-anglaise qui a suivi celle des Turcs. La lecture coloniale qui a voulu voir dans les prophètes des perturbateurs de l'ordre segmentaire et de la discipline tribale des sociétés Nuer sapant l'autorité des chefs coutumiers qui étaient les relais du contrôle administratif des populations, a été, selon Johnson, largement confortée par les ethnographes, et particulièrement par l'illustre anthropologue des Nuer, Sir Evans-Pritchard, appelé justement dans les années 1930 à répondre à la demande d'expertise des autorités coloniales. Il ne faudrait pas confondre cependant l'anthropologie politique d'Evans-Pritchard avec la lecture qu'en a retenue l'administration coloniale. C'est toute l'emprise du paradigme sociologique et néowéberien du prophète comme figure de crise et du prophétisme comme mouvement de réaction ou de résistance au changement issu de la situation coloniale qui est en question. Mais pour Evans-Pritchard, la résistance tribale ou intertribale qu'incarnent les prophètes est liée au fait qu'ils représentent au sein même d'une société acéphale, où les chefs n'ont aucune autorité politique, une forme unique de pouvoir spirituel qui ne doit rien aux mécanismes de la structure tribale mais qui est appelée à personnifier le « principe structural de l'opposition » à l'Autre étranger dans un contexte nouveau qui impose la fédération politique des tribus face à la menace extérieure (1969, p. 218-219). En un mot, la structure, par le biais de l'anti-structure, canalise le mode de réponse à la situation.

Bibliographie sur E.E. Evans-Pritchard

• Textes de E.E. Evans-Pritchard

- *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (1937), Oxford Clarendon Press, version abrégée en Paperbacks, 1976 ; tr. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Nuer Religion*, Oxford Clarendon Press, 1956.
- *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968.
- *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, 1965 ; tr. fr. *La Religion des Primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971.
- *Introduction*, pour la traduction anglaise de Robert Hertz, *Death and the right hand* (trans.

Needham R. and C.), London, Cohen and West, 1960.

- *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, puf, 1974 ; tr. fr. de *Social Anthropology and other essays*, Glencoe, The Free Press. Pour les deux contributions, « La théologie Zandé » (p. 185-235) et « Religion and the Anthropologists ».

• En complément

- Augé Marc, *Le Génie du Paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
- Burton John W., « Answers and Questions : Evans-Pritchard on Nuer Religion », *Journal of Religion in Africa*, vol. xiv (3), p. 167-185, 1983.
- Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- Favret-Saada Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- Geertz Clifford, *L'Anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996 ; tr. fr. de *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Standford, California, Standford University Press, 1988.
- Geschiere Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
- Johnson Douglas H., *Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1994), Clarendon, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, 1997.
- Lagae Constant Robert, *Les Azandé ou Niam-Niam*, Bruxelles, Bibliothèque Congo, 1926.
- Lallemand Suzanne, *La Mangeuse d'âmes*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Mallart-Guimera Luis, *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Société d'ethnographie, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université de Paris X, 1981.
- Marwick Max (ed.), *Witchcraft & Sorcery*, Penguin Books, 1982.

Notes

[*] Edward Evan Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937, tr. fr. : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

[1] Voir son introduction à double sens au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade (Paris, Payot, 1949).

[2] Voir les exemples paradigmatiques, sur lesquels nous reviendrons, des jumeaux et des oiseaux dans *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, puf, 1962) et du bœuf et du concombre dans *La Pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962).

[3] Ces préoccupations sont également au centre des écrits du Père dominicain Lagae (1926) qui sont contemporains des publications d'Evans-Pritchard mais il est à souligner que ce dernier reconnaît toute sa dette envers l'œuvre ethno-linguistique des missionnaires et soulignent la concordance des observations recueillies sur les mêmes sujets (1972, p. 32).

[4] Si un homme en perce un autre de sa lance à la guerre, le tueur est la première lance et la sorcellerie est seconde lance et à eux deux ils ont tiré l'homme. (ibid, p. 108)

[5] Toute la tradition anthropologique anglo-saxonne a largement repris et discuté cette distinction : voir l'ouvrage collectif Max Marwick (éd.), *Witchcraft et Sorcery*, Penguin Books, 1982.

[6] Article de 1929 : « Witchcraft (*mangu*) amongst the Azande », *Sudan Notes and Records*, repris dans Marwick, 1982.

[7] Pour une discussion de l'opposition dans le contexte africain voir Augé (1982, p. 217).

[8] Peter Geschiere qui s'appuie manifestement sur le trait structurel qui se réfère à l'idée d'une force invisible, l'agression sorcière du *ndjambe* étant par définition cachée (1995, p. 143-144), soutient que la différenciation des sources de pouvoir qui met fin au caractère malléable, circulaire et englobant du pouvoir sorcier n'intervient qu'avec l'émergence des sociétés à chefferies (exemple du *fon* des populations bamiléké et bamenda des Grassfields, p. 91 et 209) et non au sein des sociétés segmentaires, mais Luis Mallart-Guimera (1981) distingue bien chez les Evuzok le pouvoir de l'*evu* et le pouvoir des ancêtres.

[9] Voir Geschiere (1995) sur l'opposition *ndjambe/nkong*.

[10] « A large proportion of our day to-day relationships are impersonal and segmental ones in which tensions may be isolated and compartmentalized, and expressed in forms very different from those of a society small enough in scale to be dominated by the idea of personal influence » (Marwick, 1982, p. 21).

Chapitre III – Claude Lévi-Strauss [[*](#)]. La mort du dieu totémique et la naissance du symbolique

Introduction

On connaît les réserves de Claude Lévi-Strauss par rapport à toute entreprise qui se proposerait de constituer la religion en objet spécifique de l'anthropologie et tout son itinéraire scientifique est marqué par le contournement de ce « faux objet » qu'est le religieux. Deux grands chantiers ont été élus comme objets privilégiés de l'analyse structurale : en premier lieu la parenté et les structures de l'alliance avec ce grand œuvre que furent *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), et en second lieu la mythologie dans l'univers de laquelle Lévi-Strauss se plonge pendant près de vingt ans pour publier les quatre tomes des *Mythologiques* (1964-1971). On peut observer cependant que dans une sorte d'entre-deux qui va du début des années 1950 jusqu'au début des années 1960, et qui coïncide justement avec sa nomination à la section « sciences religieuses » de l'École pratique des hautes études et ses enseignements dans le cadre de la chaire « Religions comparées des peuples sans écriture », les thèmes touchant de près à la religion, à la sorcellerie et à la magie, aux rituels funéraires, qui étaient au cœur des leçons de ses prédécesseurs (Mauss et Leenhardt) sont très présents dans ses préoccupations et dans ses écrits.

Il est significatif que dans son premier article d'ethnologie savante consacré aux Indiens Bororo (1936), les cérémonies funéraires très riches et fascinantes auxquelles il a pu assister, et dont il fera état plus tard dans *Tristes Tropiques* (1955) en soulignant à quel point « peu de peuples sont aussi profondément religieux », sont explicitement mises à l'écart : « Nous laissons complètement de côté tout ce qui se rapporte au pouvoir spirituel et à la vie religieuse » (Lévi-Strauss, 1936, p. 285). Le retour sur la religiosité bororo est introduit dans le chapitre XXIII de *Tristes Tropiques* consacré aux relations entre les vivants et les morts par l'évocation du contraste entre deux types de religiosité : celle d'une religion à la fois omniprésente dans la vie quotidienne et en même temps « bon enfant » et « sans gêne » par rapport au surnaturel, comme celle des prêtres et sorciers bororo mais aussi des temples bouddhistes de Birmanie, et celle de la religion juive de son enfance coupée, matériellement et spirituellement, de la vie ordinaire, où la sécheresse du culte va de pair avec l'attitude respectueuse du recueillement. Il aura fallu le « relâchement » (et, si l'on peut dire, ce « retour du refoulé ») qu'autorise le récit biographique et « analytique » de *Tristes Tropiques* pour que le « choix d'objet » qui a présidé à la mise à l'écart du religieux dans l'affirmation de la vocation d'ethnologue, vingt ans plus tôt, reçoive un autre éclairage. La description ethnographique de ce « fait social total » que représentent les « croyances spirituelles » et les cérémonies rituelles chez les Bororo redonne toute sa place à la médiation des âmes des morts dans la reproduction des rapports sociaux.

L'Anthropologie structurale (1958) consacre ses deux premières parties aux thèmes du langage, de la parenté et de l'organisation sociale, mais comporte, dans la plus pure tradition monographique, une partie sur la magie et la religion. Les deux chapitres célèbres touchant aux fondements de la croyance à la magie et à l'efficacité symbolique de la cure chamanistique (écrits tous deux en 1949) témoignent d'une période où l'esprit de croyance et le pouvoir spirituel qui président au fonctionnement des rites n'avait pas encore été évacué comme objet anthropologique au profit de l'analyse des mythes. Il est à noter que ces aventures et ces esquisses d'anthropologie religieuse (dans lesquelles il faudrait ranger l'étude impertinente consacrée au « Père Noël supplicié » paru dans les *Temps modernes* en 1952), qui relèvent autant des contraintes de sa chaire que des libertés qu'elle accorde, se font toutes sous le signe d'une comparaison entre les sources d'intelligibilité que fournit la psychanalyse (notion d'abréaction et autres)

et celles qui relèvent de l'inconscient structural. L'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (1950), créditée d'une anticipation prophétique de l'intérêt du rapprochement entre l'ethnologie et de la psychanalyse, est sans doute la clé de cette anthropologie religieuse généralisée des années 1950.

Des choses sacrées aux systèmes symboliques

La catégorie de « totémisme » est sans doute l'une de celles qui ont le plus marqué les rapports de la tradition anthropologique avec la question du religieux, et en s'attaquant à ce « nœud de vipères », Lévi-Strauss se propose, à l'aube de son nouveau chantier des *Mythologiques*, de faire d'abord le ménage dans la maison ethnologique (Bertholet, 2003, p. 262). d'abord, le totémisme comme le fétichisme ou l'animisme sont des notions qui sont au cœur des débats de la fin du xix^e et du début du xx^e siècle sur l'origine de la religion et de la quête d'un religieux sinon originel, du moins élémentaire. Entre l'idée d'un culte rendu aux plantes et aux animaux plus ou moins identifiés aux hommes (le totémisme de Mac Lennan), celle d'un culte des objets matériels (le fétichisme de De Brosses) et enfin celle d'un culte des âmes et des esprits de ces mêmes choses (Tylor), l'air de famille et la circulation des notions sont évidentes. Le *mana* totémique est sans doute le premier dieu des anthropologues (même si c'est une croyance inégalement partagée).

Ensuite, la question du totémisme est censée avoir disparu des objets centraux de l'anthropologie du xx^e siècle, et Lévi-Strauss s'attache surtout à faire l'histoire de la « déconstruction » d'un objet déjà mort. Mais le totémisme n'a cessé comme on dit d'être revisité par la tradition anthropologique et de « faire retour » comme d'ailleurs le fétichisme ou le paganisme. Avec *Le Totémisme aujourd'hui* (1960) se joue néanmoins plus que la déconstruction d'un objet particulier et poussiéreux. Durkheim a procédé par la médiation de la catégorie des choses sacrées à une sorte de réduction sociologique de la religion, Lévi-Strauss se livre ici par l'introduction du concept de « système symbolique » à la dissolution du religieux ou à la réduction de toute autonomie ou spécificité de l'ordre religieux (1962 a, p. 152).

Le totémisme comme l'animisme renvoient pour les historiens ou anthropologues de la religion de la fin du xix^e siècle (Rosa, 2003) à un vieux fond de croyances primitives qui s'est « développé » à travers les âges et qui, dans certains cas et sous certaines formes, a « survécu » dans les sociétés civilisées (Égypte, Grèce, Rome et même au sein du christianisme). Les notions de « développement » et de « survivance » inspirées des théories de l'anthropologue britannique Tylor cohabitent, non sans contradiction, dans tous les écrits de l'époque. Cet évolutionnisme se réfère à un magma originel de croyances et de significations hétérogènes et non unifiées par une seule catégorie (d'où d'ailleurs leur recouvrement) et surtout n'implique pas nécessairement des stades de développement clairement marqués et linéaires. Il y a bien de l'inférieur et du supérieur, du primitif et du civilisé, mais l'enjeu est bien, entre autres, de souligner quelque continuité entre l'homme sauvage et l'homme civilisé, l'un se prolongeant dans l'autre.

Le cadre théorique de cette anthropologie évolutionniste est essentiellement psychologique et intellectualiste : il fait appel à des mécanismes naturels de la pensée, à une psychologie spontanée qui est à l'œuvre chez l'homme primitif comme chez tous les hommes. Les idées d'âme ou d'esprit qui se détachent des corps sont des idées naturelles et évidentes dès qu'on cherche par exemple à expliquer simplement l'existence de ces êtres qui nous apparaissent dans les rêves [1]. Les esprits et les dieux sont nés naturellement et si l'on peut dire réellement des rêves. Un tel réalisme psychologique soulignant la continuité entre le bon sens de l'homme sauvage et la part sauvage de la psychologie de l'homme civilisé est aux antipodes des thèses discontinuistes que Lévi-Strauss associe pour sa part à l'invention du totémisme.

Le parallèle auquel il se livre dans son introduction entre les enjeux qui entourent la question du totémisme et celle de l'hystérie peut faire problème. L'idée commune de la construction artificielle d'une catégorie savante à partir de faits hétéroclites est sans doute juste et fondée. Le totémisme (comme forme d'identification ou d'indistinction de l'homme et des espèces animales dont témoignent la croyance en un lien de filiation ou la pratique du sacrifice) et l'hystérie (comme résurgence de la démesure d'une femme nature, matricielle) participeraient d'une même entreprise idéologique qui vise à renvoyer dans la nature (sauvage, animale) des attitudes sociales et des faits de culture dont la proximité avec ceux de nos sociétés serait dangereuse. Ce culturalisme différentialiste est bien éloigné de l'évolutionnisme intellectualiste qui fournit le cadre du débat totémique avant 1910, même s'il relève d'un même ethnocentrisme de base [2].

Ces ambiguïtés tiennent sans doute à l'hétérogénéité des positions que l'on rencontre dans le débat sur le totémisme avant 1910 (Rosa, 2003) :

- De Mac Lennan à Frazer, un homme de lettres, un anthropologue de « cabinet », qui sera le grand encyclopédiste du totémisme, il y a tout un travail de compilation et de synthèse sur l'objet totémique de 1887 à 1911 qui aboutira à *Totemism and Exogamy*, un corpus de données ethnographiques qui fera référence pour Durkheim aussi bien que pour Freud ;
- mais parallèlement ou en prolongement, les recherches de Robertson Smith, les spéculations de Jevons, ou les essais de vulgarisateurs ou petits auteurs comme Reinach, alimentent de grands récits d'histoire des religions qui influencent non seulement le public cultivé mais les grands auteurs [3].

Dans l'ensemble cependant, le « parti totémique » perdra vite du terrain dans le milieu anthropologique notamment britannique et encore plus américain (et cela bien avant les travaux de Goldenweiser (1910) [4], qui représente pour Lévi-Strauss le premier « tombeur » du totémisme) avec ce qu'on a appelé la « révolution arunta », le travail ethnographique pionnier de Spencer et Gillen (1899) sur les tribus australiennes qui va faire exploser les spéculations méta-anthropologiques sur le sujet. La dissociation des liens entre les trois composantes qui fondaient le « système totémique » :

1. l'ancrage dans un certain type d'organisation sociale, le clan (unilinéaire et exogamique) ;
2. l'attribution d'appellations empruntées au règne animal et végétal aux membres du clan et les interdits et pratiques rituelles (sacrificielles) attenantes ;
3. la croyance en un lien de parenté, de filiation, entre les espèces et les clans,

a représenté un tournant fatal (et n'a pas attendu Lévi-Strauss pour être amorcé et consommé). Mais la relance du débat sur les groupes et les règles de parenté en question (clans, moitiés, classes matrimoniales) va fournir le terreau de la grande mutation de paradigme qui conduit en anthropologie de l'évolutionnisme au fonctionnalisme (Radcliffe Brown et d'autres). Lévi-Strauss tend à gommer cette mutation (le fonctionnalisme est un truisme) puisqu'il est occupé sur la période de 1910 à 1960 à anticiper une autre mutation majeure qui conduira du fonctionnalisme au structuralisme.

Le plus intéressant est que la complication en quelque sorte des termes du débat sur l'organisation sociale (liée aux données australiennes) et la dissociation obligée de l'aspect social et de l'aspect religieux du

totémisme vont par contraste favoriser l'expression d'une théorie sociologique et anthropologique du totémisme comme religion élémentaire de l'humanité, dont les maîtres d'œuvre sont évidemment Frazer et surtout Durkheim. En mettant clairement de côté les éléments du totémisme qui relèvent de la « sociologie de la famille », ce dernier se donne le champ libre pour reconstruire la genèse sociale et symbolique du dieu totémique (en réaction contre le psychologisme de l'évolutionnisme britannique). Mais cette distance prise par rapport aux enjeux de l'organisation sociale s'accompagne aussi d'un déplacement important des paradigmes du religieux anthropologique au cœur même de l'École durkheimienne. En un mot, la « religion du sang », la sacralisation de cette substance partagée dont on hérite et qu'il est interdit de verser, ce culte de la « substance totémique » au fondement de la cohésion clanique, laisse la place dans la construction durkheimienne de 1912 à une religion du symbole emblématique, source d'identification morale pour le groupe. La sacralité du symbole totémique est sans doute le fruit de l'effervescence émotionnelle et collective mais ce procès de symbolisation n'est pas à ce point étranger, comme le laisse entendre Lévi-Strauss, aux co-auteurs de l'ouvrage sur les formes primitives de classification.

***Le Totémisme aujourd'hui* : une histoire récurrente**

Le Totémisme aujourd'hui est à la fois une œuvre d'histoire des sciences et un traité pédagogique d'introduction à *La Pensée sauvage* où Lévi-Strauss développe plus directement ses analyses de la logique classificatoire des systèmes symboliques. De 1910 à 1960, il y a donc deux histoires en une : 1/ celle de la « désagrégation » du système totémique annoncée par Goldenweiser et 2/ celle de l'émergence et de la formation d'un nouvel objet solidaire d'un autre découpage des phénomènes regroupés arbitrairement sous la catégorie de totémisme. Bien sûr, cette période est précédée d'une histoire de la formation de l'objet totémique de 1877 à 1910 (Rosa, 2003) mais si celle-ci est en arrière-fond, elle n'intéresse pas ici Lévi-Strauss. L'histoire de la « désagrégation » ou du moins de la contestation de la pertinence de ce pseudo-objet par certains a d'emblée été de pair avec celle de sa généralisation comme objet socialtotal par les autres et cette dernière s'est poursuivie. Les deux histoires retenues par Lévi-Strauss ne se succèdent pas, mais elles ont des développements parallèles, s'entrecroisent ou se télescopent [5].

Ce qui a fait l'originalité de l'ouvrage, c'est d'abord qu'il s'inscrit dans une histoire épistémologique de la construction des objets et des faux objets qui prime sur l'histoire des idées ou des auteurs. Toute théorie est solidaire d'une construction d'objet, d'une architecture conceptuelle et d'un découpage des phénomènes. Le travail de déconstruction de ce faux objet qu'est le totémisme va pouvoir s'appliquer à tous les objets et concepts de l'anthropologie, religieuse et autre, qu'il s'agisse de la sorcellerie, de la magie, de la possession, du sacrifice, du mythe et du rituel, des croyances ou même du religieux. Il y a là l'idée qu'on ne peut s'en tenir à tel ou tel trait isolé ou à un rassemblement empirique de traits hétéroclites et contingents pour parler d'un même objet et user d'analogies externes pour alimenter des comparaisons douteuses. Ce que Leach appellera la « chasse aux papillons ».

Le genre adopté d'une histoire récurrente du vrai est aussi inspiré de l'épistémologie bachelardienne et suppose le recours à une rhétorique très subtile des valeurs de vérité qui émergent au sein même du monde de l'erreur ou de l'illusion, et parfois grâce aux erreurs ou aux malentendus. Dans cette rhétorique de la récurrence, il y a ceux qui comme Rousseau sont dans le vrai sans le savoir (et pour cause), ou pire, ceux qui comme Bergson tombent sur la vérité grâce à une sympathie avec la pensée sauvage qui est à la source de l'erreur globale de sa philosophie. Et puis il y a ceux qui comme Firth, Fortes ou Evans-Pritchard sont partiellement dans le vrai sans le savoir ou qui n'ont pas compris la révolution qu'ils accomplissaient, mais peut-on dire qu'on sait une chose alors même qu'on la fait, tant qu'on ne sait qu'on la fait [6] ?

Reste qu'au-delà des truismes de Malinowski qui ne sont ni vrais ni faux, pour Lévi-Straus l'erreur absolue, l'incarnation de l'erreur patente, existe (Freud) et elle a pour facteur essentiel la recherche du principe même de l'explication (en l'occurrence l'affectivité) dans ce qui est rebelle à l'explication. Par son appel aux notions d'effervescence collective ou de contagiosité, par ses concessions à la notion indigène de *mana*, la « substance totémique », Durkheim est sur ce plan ambigu et contradictoire (Lévi-Strauss, 1962 a, p. 142-143). Lévi-Strauss ayant fait depuis longtemps le choix de Mauss contre Durkheim, ce dernier est bien pour lui le fantôme qui hante la question totémique.

La genèse durkheimienne de la « matière première » de la religion

Pour Durkheim, il n'y a pas de doute qu'une fois mis de côté l'aspect secondaire de la complexité de son organisation sociale, le totémisme est la religion « primitive » de l'humanité. Le totémisme australien n'est pas une religion particulière à certains peuples qui se serait diffusée par la suite ou aurait survécu chez des peuples plus avancés (comme le soutenait Tylor). On peut cerner dans le cas exemplaire du totémisme australien l'essence même du religieux en général qui forme un vaste système de « choses sacrées ». Pour Durkheim, en effet, la religion est un « système produit par l'union de phénomènes élémentaires » (Durkheim, 1960, p. 49). Cette insistance de Durkheim à la fois sur le caractère systématique de la religion et sur la dimension segmentaire, morcelée, dispersée des choses religieuses, est évidemment nourrie des faits religieux primitifs ou antiques, mais a aussi une valeur quasi prophétique : « Il n'est pas de religion si unitaire qu'elle puisse être qui ne reconnaisse une pluralité de choses sacrées » (*ibid*).

La religion totémique repose néanmoins essentiellement sur trois choses sacrées : l'emblème totémique, l'animal ou la plante totémique, et le clan totémique. Le clan totémique est un type de groupement qui résulte de la communauté de nom et non de la filiation ou du partage d'un même territoire. Les choses qui servent de totems sont en général des espèces animales ou végétales, mais elles peuvent aussi être choisies parmi les choses inanimées, les parties du corps d'un animal ou d'un objet matériel, plus ou moins identifiées à des figures ancestrales. Quelle que soit sa nature, les modalités collectives ou individuelles du totem sont variables. Enfin, l'emblème totémique est un nom, mais aussi une « marque » gravée sur les corps ou les objets comme le montre l'exemple des churinga.

Il va de soi que le tri ici opéré au niveau des traits significatifs du système totémique et le critère principal du primitif et du dérivé sont solidaires d'une construction d'objet. L'originalité de Durkheim sur le plan phénoménal est la reconnaissance de l'importance de la dimension sacrée de l'emblème en tant que tel. La thèse est même que ce qui fait le caractère sacré des espèces ou objets totémiques est le symbole qui les représente, alors même que le symbolisme de l'emblème a un caractère très abstrait, peu figuratif, en un mot conventionnel.

Expliquer le totémisme pour Durkheim c'est donc expliquer comment ces choses ont été marquées du caractère sacré (et non se contenter d'en admettre le fait). Or si Durkheim soutient incontestablement que la chose la plus sacrée c'est l'emblème, néanmoins aucune de ces choses, reconnaît-il, ne peut expliquer à elle seule la genèse du sacré. Le « principe » totémique commun à ces trois choses ne peut donc se trouver selon lui que dans une quatrième « chose » : une force qui transcende non seulement ces trois choses mais toutes les formes d'individuation dans lesquelles elle s'incarne (objets, êtres, esprits, dieux) et même toutes les déterminations courantes : physique/moral, matériel/spirituel, bonne/mauvaise. Cette « matière première » de la religiosité, cette force informe et impersonnelle c'est le fameux « *mana* totémique ».

On peut penser qu'avec ce « principe totémique » Durkheim se donne un peu facilement ce qu'il se proposait d'expliquer (Lévi-Strauss parle de pétition de principe) mais ce serait méconnaître le fait que

toute démarche « génétique » comporte une telle circularité et que, tout en déplaçant le problème, Durkheim entend bien expliquer la genèse de cette idée. Le vrai problème est qu'en faisant appel à la catégorie indigène de *mana*, Durkheim semble contredire l'argumentaire qui le guide et cherche à expliquer l'idée première du « dieu totémique » par le recours à une notion dérivée. Pour Durkheim, en effet, la notion de *mana*, en tant que représentation unifiée d'une force anonyme, impersonnelle et englobante, ne pouvait naître qu'avec une organisation sociale elle-même centralisée, et non segmentaire, en l'occurrence au sein des religions tribales comme on en trouve en Mélanésie ou chez les Indiens d'Amérique du Nord. La réponse à l'objection est subtile mais parfaitement inscrite dans le modèle explicatif de la genèse dialectique des choses : même si la notion de *mana* n'est pas présente explicitement dans les sociétés élémentaires et segmentaires d'Australie, « la notion de force religieuse est dans le sens et dans l'esprit du totémisme australien » (Durkheim, 1960, p. 282).

Le *mana* social et le symbole contagieux

La clé de l'explication de l'émergence de l'idée de cette force supérieure est, on le sait, dans la transmutation de la force sociale du groupe. Le principe totémique, c'est le clan hypostasié et la projection de sa force dans le totem. En un mot, le dieu et la société ne font qu'un. L'argumentaire utilisé par Durkheim est évidemment décisif à cette étape-clé du grand récit explicatif. Le premier argument s'appuie sur la reconnaissance de fait du caractère hautement sacré du symbole et renverse la chose en concluant : « Si donc il est à la fois le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? » (*ibid.*, p. 295). Le deuxième argument met en œuvre l'application du concept construit du sacré et de ses critères (extériorité, supériorité, dépendance) pour fonder le rapprochement analogique des attitudes et l'identification entre la force du totem et la force sociale du clan. La réalité divine est bien quelque chose que l'homme se représente comme supérieure à lui et dont il se croit dépendant mais qui lui procure aussi une force sur laquelle il s'appuie, comme la société.

Mais le moment fort de cette argumentation est le grand récit de la scène primitive (nourrie de références vaguement ethnographiques australiennes : *intichuma*) de l'effervescence émotionnelle et collective des cérémonies de rassemblement du groupe dans la clairière sacrée (*ibid.*, p. 308-310). On sait que ce grand récit doit beaucoup aux travaux de Mauss sur les variations saisonnières des esquimaux, et sur le principe d'alternance entre la dispersion estivale et la concentration hivernale propice à l'effervescence rituelle et festive (Durkheim, 1960, p. 470-471). L'évocation de cette effervescence du milieu social d'où serait née l'idée religieuse, décrite en termes d'états affectifs ou émotionnels collectifs (ou même en termes métaphoriques : pour faire la soudure, il faut de l'électricité) représente une grande concession au mythe des origines. Lévi-Strauss ne manquera pas de faire remarquer que ces états affectifs effervescent supposent la référence au contexte social et rituel qu'ils sont justement censés expliquer (autre pétition de principe).

Une fois posée l'identité de la force divine et de la force sociale du groupe, d'autres principes allant de soi sont mobilisés pour rendre compte de la circulation du sacré entre les choses. Si l'on admet que le symbole, compte tenu de son caractère non figuratif, représente d'abord le groupe social, les émotions et attitudes provoquées par l'un s'étendent « contagieusement » à l'autre : « c'est en effet une loi connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent spontanément au symbole qui la représente » (*ibid.*, p. 314). On retrouve ce principe de contagiosité inhérent au sacré dans toutes les phases de segmentation ou de dispersion de la chose sacrée, le tout étant tout entier dans la partie. L'influence de la logique de la participation de Lévy-Bruhl est ici évidente.

Le processus de sacralisation des espèces totémiques (animales, végétales) ou objets matériels, plus ou moins identifiés au groupe clanique, vient pour Durkheim après coup, en dernier lieu, lorsque ces espèces ou ces choses de l'environnement, plus ou moins bonnes à être figurées, sont reconnues *a posteriori* dans le symbole totémique. Il est clair que, pour Durkheim, le chemin de l'explication va des croyances aux rites, et que le renversement de perspective qui conduira Radcliffe Brown, en bon fonctionnaliste, à partir en sens inverse de la relation première de contrôle rituel (interdits et rites de fécondité) des espèces par les groupes sociaux, est complètement étranger au sociologisme durkheimien.

Mais la logique d'explication génétique fondée sur les vertus créatrices de l'effervescence collective et

le principe de la contagiosité du sacré (qui représentent pour Lévi-Strauss le « mauvais » Durkheim) trouve quelque relais dans d'autres logiques qui associent la socialisation et la symbolisation (et qui sont peut-être le « meilleur » Durkheim). La théorie de l'emblématisation qu'esquisse Durkheim est bien éloignée de la théorie du symbolisme structural et ses fondements naturalistes peuvent paraître un peu courts :

Qu'un emblème soit pour toute espèce de groupe un utile centre de ralliement, c'est ce qu'il est inutile de démontrer [...] cette idée de l'emploi de symboles emblématiques dut jaillir spontanément des conditions de la vie commune.

(*ibid.*, p. 329)

L'idée que le symbolisme est un élément formateur du lien social, pas seulement son expression ou sa représentation, mais la condition « transcendantale » d'une communauté morale est bien présente cependant :

La meilleure manière de s'attester à soi-même et d'attester à autrui qu'on fait partie d'un même groupe, c'est de s'imprimer sur le corps une même marque distinctive.

(*ibid.*, p. 333)

L'importance de la fonction symbolique, restreinte ici à un « instinct graphique », sera largement reprise dans la sociologie de la connaissance esquissée par la suite par Durkheim, dans le prolongement de l'essai sur les formes primitives de classification.

Théorie indigène et pensée substantielle

Les critiques dispersées que Lévi-Strauss adresse à la construction durkheimienne du totémisme dans *Le Totémisme aujourd'hui* sont de trois types :

1. tout d'abord il y a l'argument, largement repris dans la *Préface à l'œuvre de Mauss* (1950), et développé par ailleurs, du recours problématique à des catégories indigènes, substantifiées et décontextualisées, comme celle de *mana*, qui sont l'expression d'une pensée substantialiste aveugle aux relations signifiantes qui structurent un système symbolique. L'enjeu est bien ici l'écart entre « théorie indigène » et modèle d'intelligibilité scientifique, mais peut-être encore plus entre une pensée substantialiste et la nécessité de penser en relations ;
2. ensuite, il y a la circularité inhérente à une explication en termes de genèse, ce que Lévi-Strauss appelle « la pétition de principe » qui fait que l'on se donne comme prémisse ce que justement on se propose d'expliquer. Comment prétendre expliquer à partir de principes ou de réalités inexpliquées ? Comment dans l'exemple du *mana* expliquer la genèse d'un système de distinctions sociales et symboliques à partir d'une matière première et d'un principe « totémique » indistinct ?
3. enfin, sur la question même du système totémique, il y a l'argument décisif de la confusion des objets en présence : l'écart entre la logique des relations religieuses (aux esprits, ancêtres ou dieux) et la logique des classifications totémiques.

La place que Durkheim accorde à la notion de *mana* dans l'explication de l'idée du dieu totémique a été précédée, comme on le sait, par le recours dès 1902, à cette notion dans la théorie de la magie de Hubert et Mauss, mais on retrouve la même démarche, compte tenu de la parenté des notions indigènes de *mana* (Polynésie) et de *hau* (Nouvelle-Zélande), dans l'explication de la logique de l'échange du don et du contredon. Dans cette analyse célèbre, Mauss confronté aux trois termes de l'obligation de donner, de recevoir et de rendre est conduit pour rendre compte du lien de nécessité qui rattache ces trois obligations élémentaires à faire appel à un quatrième terme, un « principe synthétique et matériel », une « propriété-talisman » (Mauss, 1950, p. 157), cette « matière spirituelle » (*ibid.*, p. 164) qu'est le *hau* et qui a pour vertu de forcer les dons à circuler (*ibid.*, p. 214). Le parallèle avec la démarche de Durkheim qui trouve dans le principe synthétique et matériel du *mana* ce quatrième terme qui rend compte de la circulation du sacré entre les trois « choses » que sont le clan, l'emblème et l'espèce totémique, est évident – et remarquablement mis en évidence par Lévi-Strauss dans sa *Préface à l'œuvre de Mauss* (1950).

Pour Lévi-Strauss, ces notions sont bien les formes conscientes, plus ou moins élaborées par les exégètes indigènes, que les hommes de ces sociétés se font des contraintes qui s'imposent à eux, mais elles ne sauraient fournir la clé des nécessités inconscientes qui président à leur système de pensée et à leurs actes rituels. Faut-il préciser que la notion de « théorie indigène » introduite par Lévi-Strauss ne vise pas à écarter l'intérêt des catégories indigènes sur le plan de la description et même de la compréhension du « point de vue indigène » mais que le problème commence avec la place qu'on leur accorde dans l'explication scientifique ? On ne peut faire en retour des théories de la magie ou de la religion de l'École sociologique durkheimienne de simples « théories indigènes » épousant les termes décontextualisés des cultures locales, car au plan de l'explication la « réduction sociologique » est sans

équivoque. L'idée de *mana* est en définitive, comme le soutient Mauss, plus magique que religieuse, et se résume à l'expression dérivée, sublimée, et substantialisée (fétichisée) de « sentiments sociaux » ou « d'états collectifs de sensibilité » engendrés dans des situations sociales (Mauss, 1950, p. 130-131). Cette découverte n'est pas étrangère aux analyses de l'effervescence collective sacrée présente dans la conclusion sur *Les Variations saisonnières des Esquimaux* (Mauss, 1950, p. 445).

Le problème soulevé par Lévi-Strauss à propos de la « théorie indigène » porte en fait autant sur l'opposition entre pensée consciente et processus inconscients que sur le mode de penser naturellement substantialiste qui la caractérise et sur les concessions que la pensée scientifique durkheimienne fait à ce mode de penser. Dans les expressions et notions indigènes (surtout lorsqu'elles sont décontextualisées) « les termes cachent la relation », la « chose » est un obstacle à la compréhension et au dévoilement des principes de relation structurale qui sont au fondement pour Lévi-Strauss de la fonction symbolique et de toute logique de symbolisation : principe de réciprocité dans l'échange, principe d'opposition ou d'écart différentiel dans les classifications totémiques. Face à la complexité et à l'élaboration des classifications totémiques, on ne voit pas comment un tel système de distinctions aurait pu naître d'un principe qui se caractérise par son indifférence aux différences, en un mot comment la matière première qu'est le *mana* pourrait engendrer des formes discriminantes et des marques distinctives.

L'enjeu se complique avec la nature du social (ou la « nature sociale ») à laquelle se réfèrent les explications sociologiques mobilisant les notions d'effervescence collective, ou de contagiosité, une socialité affective et émotionnelle qui est sans nul doute aux antipodes d'une fonction symbolique assimilée par Lévi-Strauss à « l'intellect » (voir le chapitre sur l'intellect du *Totémisme aujourd'hui*, 1962 a). Il est devenu courant en ces périodes de réhabilitation de l'émotion et des affects en anthropologie de stigmatiser l'intellectualisme froid de la pensée structurale (le lynx), mais la question n'est pas de faire abstraction là encore du registre des émotions et de l'affectivité dans l'approche des réalités religieuses et cérémonielles. Ce qui importe pour Lévi-Strauss c'est l'impasse où mène la tentative d'expliquer l'émergence de l'idée religieuse à partir d'une réalité elle-même inexpliquée, le recours *in extremis* à une sorte de « *mana* social ». Le social affectif et émotionnel, s'il fait partie des phénomènes à expliquer, n'est pas par lui-même facteur d'explication :

Comme l'affectivité est le côté le plus obscur de l'homme, on a été constamment tenté d'y recourir [nous dit Lévi-Strauss], oubliant que ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication. Une donnée n'est pas première parce qu'elle est incompréhensible.

(1962 a, p. 104)

Il faut dire que les concessions que Durkheim fait à une mode d'exposition chronologique autant que génétique, le grand récit du rassemblement effervescent et des moments d'exaltation qui évoquent les cérémonies australiennes de *corroborri* ou les scènes empruntées à Spencer et Gillen (Durkheim, 1960, p. 307 sq.), prêtent facilement à critique. Comme le fait remarquer Lévi-Strauss :

Ce ne sont pas des émotions actuelles ressenties à l'occasion des réunions et des cérémonies qui engendrent ou perpétuent les rites, mais l'activité religieuse qui suscite les émotions. Loin que l'idée religieuse soit née de « milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même ».

[Durkheim, 1960, p. 313], ils la supposent (Lévi-Strauss, 1962 a, p. 106)

L'argument de la pétition de principe est sans appel : on se donne comme prémisse (ici le contexte cérémoniel et social) ce qui résulte de l'idée religieuse à expliquer.

Il faut noter que d'une manière générale, pour Lévi-Strauss, comme l'illustrent les critiques faites régulièrement à Freud, l'idée que la traduction d'un niveau de réalité dans un autre (du symbolique dans le social, ou dans le pulsionnel ou le sexuel) puisse être porteuse d'intelligibilité est une pure illusion. Tant que ces réalités (ce qu'il appelle les codes), ne sont pas pensées comme expression d'une logique, d'un système qui fait surgir l'éventualité de rapports d'homologie, il n'y a pas de profit à chercher quelque rapport de causalité. Reste quand même que la détermination « en dernière instance », la source d'intelligibilité, est bien dans l'esprit humain, dans l'intellect qui est moins une faculté psychologique que la fonction symbolique « transcendante ».

Les concessions faites par Durkheim au plan de la description des faits et de leur mise en intrigue à un langage très psychologisant emprunté au registre de l'émotion et de l'affectivité ne doivent malgré tout pas faire oublier que pour lui, comme pour toute son École, le social ne résulte pas de la coalescence des états psychologiques individuels, comme le confirme la critique de Tarde. Tout le combat de Durkheim (sur le suicide comme bien d'autres) porte sur l'importance de la contrainte sociale et le refus du psychologisme intellectualiste de l'anthropologie britannique du xix^e siècle. En ce sens, Durkheim aurait été pleinement d'accord avec Lévi-Strauss dans sa critique de l'École culturaliste américaine (notion de personnalité de base) : « La formulation psychologique n'est qu'une traduction, sur le plan du psychisme individuel, d'une structure proprement sociologique » (1950, p. xvi). Dans *l'Essai sur les variations saisonnières* (Mauss, 1950, p. 470), le principe de l'effervescence collective est clairement mis en rapport avec une loi générale qui structure la vie sociale des groupes humains, Esquimaux comme Australiens : l'alternance rythmée entre des phases de concentration et de « socialité intense » et des phases de dispersion et de « socialité languissante et déprimée ». Pour reprendre les termes de Mauss, les états de sensibilité collective sont plus des « substrats » de la vie sociale que des principes d'intelligibilité ultimes de ces grandes manifestations.

La divergence majeure dans ce dialogue de sourds entre Lévi-Strauss et Durkheim porte donc sur les modes de penser, les manières de comprendre et d'expliquer : d'un côté un modèle d'explication fondé sur la genèse des choses (que l'on retrouve dans le concept « génétique » d'habitus chez Bourdieu) qui comporte toujours quelque concession à une pensée circulaire ou tout simplement dialectique (le social engendre le sacré qui lui même participe à l'élaboration du social) et de l'autre une pensée structurale analytique qui ne voit dans cette circularité qu'une pétition de principe.

Le *mana*, un signifiant zéro

La discussion sur la notion de *mana*, développée par Lévi-Strauss plus particulièrement dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950), est à ce titre exemplaire du malentendu. Pour Durkheim, il est vrai que cette notion existe à la fois à l'état implicite dans les sociétés australiennes et n'acquiert une forme plus élaborée que dans d'autres sociétés plus centralisées comme les sociétés mélanésiennes. Elle est donc là sans y être, et cela sans contradiction. Mais il y a plus car cette ambiguïté n'est pas seulement génétique mais structurale. Le *mana* c'est bien une force impersonnelle, un pouvoir absolu, qui transcende toutes les déterminations, à la fois spirituel et matériel, psychique et physique, bon et mauvais, donc une matière première indifférenciée et, en même temps, pour la concevoir et en parler, il faut bien qu'il soit fait référence à des distinctions et des différences que l'on retrouve par ailleurs au fondement des groupes sociaux (clans ou classes) ou dans les représentations collectives. c'est un peu comme l'exemple, au plan rituel, de l'échange sexuel indifférencié que Durkheim évoque à propos des scènes d'exaltation collective et qui ne prend sens que parce que le quotidien de l'ordre social c'est la séparation des couples. Le défi à penser c'est donc une matière ou une force indifférenciée qui repose sur la négation de toutes les différences qu'elle est censée fonder ou engendrer. L'ambiguïté et la contradiction que Lévi-Strauss stigmatise au cœur des méandres de la pensée durkheimienne sont aussi inscrites dans la réalité des faits et des idées religieuses, la notion de *mana* ne faisant qu'illustrer une ambiguïté et une ambivalence que l'on retrouve au cœur de toutes les catégories indigènes religieuses ou autres. Et sur ce point, Durkheim est aussi critique que Lévi-Strauss par rapport aux théories de Lévy-Bruhl sur la logique de la participation et sur l'idée que la pensée primitive serait par nature et de façon systématique indifférente aux différences et étrangère au principe de contradiction : « Mais nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indistinction » (Durkheim, 1960, p. 341). Ce que retient Durkheim c'est plutôt, dit-il, une forme d'excès dans les deux sens qui conduit la pensée religieuse (à la différence de la pensée scientifique) à basculer de « confusions intempérantes » à des « contrastes heurtés ». Comme le reconnaît Lévi-Strauss en citant ces passages, c'est bien là « du meilleur Durkheim » (1962 a, p. 142).

On pourrait dire que la lecture que Lévi-Strauss fait de Durkheim est d'une certaine façon « excessive » lorsque cessant de rendre justice à une pensée « déchirée entre des exigences contradictoires », il le rabat sur un des versants de son approche. Mais dans son souci de réduire la polysémie du symbolisme, la lecture que Lévi-Strauss propose de la notion de *mana* comme « signifiant zéro » est exemplaire de toute une méthode et de tout un nouvel esprit scientifique. Les notions de *mana* ou de *manitou* ou autres, sont des catégories universelles qui viennent répondre selon lui à la contradiction qui est inhérente à la pensée symbolique puisque celle-ci, dans son exigence première de totalisation du monde et de l'expérience, ne peut que postuler que tout a un sens, mais que cette exigence se heurte inévitablement à un déficit de sens (à un décalage entre signifié et signifiant) qu'il lui faut combler. Tout système symbolique se heurte de fait à de l'innommable, à de l'informulable et même à du contradictoire, qui met en péril ses catégories, les écarts qui fondent la possibilité du sens. Les notions de type *mana* qui sont universelles ont pour fonction de prévenir en quelque sorte ce déficit de sens, elles sont, nous dit Lévi-Strauss, « l'expression consciente d'une fonction sémantique dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre » (1950, p. L). La contradiction est surmontée par un principe institué d'indétermination, « une valeur indéterminée de signification en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler l'écart entre le

signifiant et le signifié » (1950, p. L).

Il est à noter qu'en bon ethnologue Lévi-Strauss n'hésite pas à faire comprendre sa thèse en faisant appel aux catégories ordinaires de la pensée « indigène » occidentale : les notions analogues de « machin », « truc », « je ne sais quoi », etc., ces expressions qui viennent combler un déficit de signifiant dans le jeu du langage. Mais l'inspiration de la thèse elle-même doit beaucoup aux théories linguistiques et aux concepts de « signifiant zéro » ou de « signifiant flottant » que Lévi-Strauss emprunte à Jakobson (notion de phonème zéro, sans valeur différentielle ou phonétique constante).

Il faut remarquer que dans cet exercice de style l'interprétation structurale opère plus qu'une traduction de la pensée indigène, elle procède à une complète inversion de sens. Le *mana* comme force pure et pouvoir absolu transcende toutes les déterminations mais parce qu'il les contient toutes, son indétermination est en fait une surdétermination, en un mot, un surplus de sens beaucoup plus qu'une absence ou un vide de sens. Citons Lévi-Strauss :

Le *mana* est tout cela à la fois [force et action ; qualité et état ; substantif, adjectif et verbe à la fois ; abstraite et concrète ; omniprésente et localisée], mais précisément parce qu'il n'est rien de tout cela : simple forme ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique.

(1950, p. L)

C'est la « place vide » de l'inconscient structural selon Lacan.

Bien plus, l'indétermination de cette valeur est rejetée à la limite du système, à sa périphérie, le *mana* est un résidu de l'exigence de sens (Dieu, c'est ce qui reste quand on n'a plus rien à dire). La théorie structurale là encore inverse le rapport qu'institue la pensée indigène et religieuse qui place ce principe à la source de ce qui fait sens, au principe du système symbolique. Cette analyse paradigmatique s'applique bien sûr à toute l'approche du symbolisme qu'inaugure Lévi-Strauss, une analyse structurale qui rompt avec toutes les lectures symbolistes ou herméneutiques du symbole en tant que « double sens » ou « surplus de sens » à la manière de Ricœur : l'ambiguïté est à lever, à réduire, et non à cultiver. Comme le déclare sans détour Lévi-Strauss dans son débat avec Ricœur (mais aussi avec Sartre), il n'est pas question de s'en tenir à ce qui fait sens pour moi dans ce qui a du sens pour les autres, de chercher quelque sens du sens, car le sens est toujours réductible à du non-sens (*Esprit*, n° 301, p. 181). L'objectif est de comprendre « comment l'esprit humain fonctionne », les « mécanismes d'une pensée objectivée ». L'abîme qui sépare les manières de comprendre ne peut être ici comblé.

Toute proportion gardée, et pour s'en tenir à l'univers magicoreligieux, c'est bien l'irréductibilité ou l'incommensurabilité qui existe entre les systèmes de sens qui forment une culture et une société que les chamans ou les prophètes sont chargés de surmonter en inventant à partir du surplus de signifiants de leur névrose individuelle les « transitions imaginaires » ou les « synthèses incompatibles » qui s'imposent, particulièrement dans les périodes de crise où ces systèmes évoluent à des rythmes dangereusement décalés (1950, p. xix-xx). Ce principe d'un décalage entre les contraintes intellectuelles de la fonction symbolique qui souffre toujours d'un déficit de signifié, et une pensée pathologique qui dispose d'une pléthore de signifiants est, on le sait, également au cœur des analyses consacrées au système magique qui tire toute son efficacité de la réponse cohérente et intégratrice qu'il apporte à l'expérience de

l'innommable (Lévi-Strauss, 1958, p. 202-203).

Système totémique et système religieux

L'argument critique le plus fort de Lévi-Strauss contre la thèse du totémisme comme religion (élémentaire ou dérivée) est la démonstration de la confusion patente des objets et l'illustration de la fécondité exemplaire de l'analyse structurale sur ce sujet. Dans le premier chapitre du *Totémisme aujourd'hui* intitulé de façon significative « l'illusion totémique », Lévi-Strauss procède en fait en deux temps pour montrer que dans ces débats sur le totémisme : 1/ on a dissocié arbitrairement des phénomènes qui relevaient du « même type », et 2/ à l'inverse on a confondu des phénomènes de « type différent ».

L'enjeu central est bien celui du « bon découpage » des phénomènes et de la construction des objets anthropologiques. **Suffit-il de faire état de relations privilégiées de groupes humains ou d'individus avec des espèces végétales ou animales pour savoir si on a affaire à la même chose ou à un même objet ou pas ?** L'enjeu et la leçon sont généralisables à tous les objets ou faux objets de l'anthropologie : suffit-il qu'il y ait mise à mort d'un animal pour parler de sacrifice plutôt que de chasse rituelle ? Quelle différence entre possession, sorcellerie ou cannibalisme qui supposent tous des formes d'incorporation de l'autre ? La relation aux dieux est-elle nécessairement religieuse ?

Le critère du bon découpage des phénomènes est ici celui de la construction de modèle qui fait confiance à l'imagination scientifique pour procéder à une sorte de « généralisation inductive » [7]. Celle-ci vise à « élargir les perspectives et chercher un point de vue plus général permettant d'intégrer les formes dont la régularité est acquise » (1962a, p. 71-72). On est aux antipodes d'un empirisme classificatoire, procédant au cas par cas, compliquant la typologie en fonction des nouveaux cas de figure, sans limites logiques, ce que E. Leach appellera la « chasse aux papillons », l'exemple type sur le totémisme étant illustré par la démarche d'Elkin (Lévi-Strauss 1962a, p.69-70) qui multiplie les types de totémisme au point de faire éclater le concept. Avec la construction de modèle, dont la schématisation la plus simple est le tableau croisé, je suis sûr d'avoir affaire à un même type de phénomène si je peux tous les engendrer à partir d'une même loi de transformation me permettant par permutation des termes ou inversion des relations de passer de l'un à l'autre et d'épuiser le champ des possibles. Il n'y a plus de cas exemplaire ou privilégié (ou même « idéal typique ») sur lequel on mise pour dégager une essence et des formes dérivées ou anormales, à la manière durkheimienne. Tous les cas de figure sont équivalents parce qu'ils s'inscrivent dans une même combinatoire des possibles délimitant un nombre fini de possibilités (ce que Lévi-Strauss appelle ici un « champ sémantique »).

Le totémisme consiste en fait à mettre en relation deux séries de termes, l'une qui appartient à l'ordre humain de la culture ou de la société, l'autre qui relève de l'ordre de la nature végétale ou animale (ou minérale). L'esprit de la démarche est de mettre l'accent sur les relations ou sur le système de relations, mais Lévi-Strauss commence par s'attaquer, par souci de pédagogie dans sa démonstration, aux modalités d'existence des termes de chaque série en posant « décisoirement » deux modalités : individuelle et collective, et en les croisant, ce qui donne quatre façons d'associer deux à deux les termes de deux séries (1962 a, p. 27) :

Nature/Culture	Espèce	Individu
Groupe	Totémisme australien	Totémisme africain et polynésien
Personne	Totémisme « individuel » indien	Totémisme « conceptionnel »

Le but est d’élargir d’emblée la perspective et de montrer qu’on a privilégié dans les débats le cas australien ou indien en procédant à « une distorsion du champ sémantique » alors que toutes les combinaisons sont équivalentes au regard de leur loi d’engendrement. On peut être surpris malgré tout de voir pris en compte des cas de figure comme le totémisme « conceptionnel » des Îles Banks (évoqué par Frazer) qui suppose un lien personnel entre tel animal rencontré par la mère lors de sa grossesse ou croisé lors de l’accouchement et l’enfant dans lequel il se réincarne ou qu’il protège. L’existence ou non de telle relation privilégiée était au cœur des débats sur le culte totémique. Mais le problème de Lévi-Strauss n’est pas de définir ce qu’est le totémisme en soi en écartant certaines formes, mais de prendre en compte dans un premier temps tous les types de relations possibles pour mieux faire la différence. Dans un second temps c’est bien en effet la modalité de la relation entre les termes qui est significative : une relation entre un individu et une personne n’est pas nécessairement « personnelle » ou « individuelle ».

Du schème : homologie versus généalogie

Il est clair que pour Lévi-Strauss l'erreur fondamentale est d'avoir voulu, comme Durkheim, comprendre le système totémique comme une addition de relations d'identification construites isolément et séparément entre chaque groupe et chaque totem (emblème ou espèce), comme si l'on pouvait comprendre un tout en additionnant des parties [8]. Bien plus si l'on est autorisé à parler de « système totémique » c'est qu'il s'agit non seulement d'un système de relations entre les termes mais aussi de relations entre des relations qui supposent que toutes les cartes sont d'emblée distribuées. Ce que Lévi-Strauss appelle « l'atome totémique » (1962 a, p. 18) repose sur « une homologie entre les écarts différentiels qui existent, d'une part entre l'espèce x et l'espèce y, d'autre part entre le clan a et le clan b » [9]. La relation d'identification entre le groupe et l'espèce n'est donc pas première, ce qui est premier c'est la différenciation, l'écart différentiel au sein des deux séries (L'être se pose en s'opposant), et ce ne sont pas les ressemblances substantielles qui comptent mais la similitude des différences, en un mot l'homologie des écarts.

Mais cette thèse sur le « totémisme » fait surgir par contraste un autre système de relations (si l'on peut parler de « système ») dont Lévi-Strauss trouve les premières illustrations dans le système *manido*, le système des esprits des Ojibwa et le système des dieux ancêtres (*atua*) de Tikopia, et qu'il identifie clairement à la « religion ». c'est donc bien deux systèmes de relations qui sont mis en évidence et dont les confusions et les entrecroisements sont éclairés de façon remarquable.

Analyse comparative du système totémique et du système religieux [10]

Totémisme	Religion
Un système de dénomination collective emprunté aux espèces animales ou végétales.	Un système de croyances et de pratiques relatif aux esprits, ancêtres ou dieux.
Schème fondamental : L'homologie- Les relations d'équivalence	Schème fondamental : La généalogie- Les relations d'ordre
Le système des appellations totémiques est régi par un principe d'équivalence : l'espèce x est à l'espèce y ce que le groupe a est au groupe b.	Le système religieux institue des relations hiérarchisées entre les dieux, les esprits et les hommes et une échelle de degré entre les êtres.
Le système de dénomination est fondé sur des relations de différenciation interdépendantes entre une pluralité de groupes et d'espèces.	Croyance selon laquelle un individu ou un groupe particulier entretient une relation d'élection exclusive avec un esprit ou un dieu qui le protège.
La relation entre les groupes et les totems est « masquée », médiate, indirecte (métaphorique), liée à la structure.	La relation entre les dieux ancêtres, les animaux dans lesquels ils s'incarnent et les hommes est contiguë (métonymique) liée à l'événement.
Les prohibitions alimentaires visent à « marquer » la relation à une espèce et fonctionnent pour le groupe comme une « conduite différentielle ».	Les interdits ou rituels relèvent de prescriptions faites à un individu ou un groupe par un esprit ou dieu ancêtre instaurant une relation d'alliance.

Le concept de « schème » est une des clés de la différenciation des systèmes de relations en présence :

Derrière les croyances et les prohibitions particulières se dessine un schème fondamental dont les propriétés formelles subsistent, indépendamment des relations entre telle espèce animale ou végétale et tel clan, sous clan ou lignée, à l'occasion desquelles il se manifeste.

(1962a, p. 39)

Ce concept est un héritage de la philosophie kantienne dans laquelle la théorie du schématisme fournit la clé de l'application des formes *a priori* de la sensibilité ou des catégories de l'entendement aux contenus matériels des données sensibles. Dans *La Pensée sauvage* (1962 b, p. 160), Lévi-Strauss inscrit paradoxalement cet héritage kantien dans une terminologie très marxiste :

Entre praxis et pratique s'intercale toujours un médiateur qui est le schème conceptuel par lequel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme des êtres à la fois empiriques et intelligibles.

Mais Mauss parle aussi couramment d'un « schème du sacrifice » dans *l'Essai sur le sacrifice* (Mauss, 1968).

Par rapport aux autres outils conceptuels de modèle, de forme, de structure, le concept de schème a pour vertu d'insister sur le lien et même l'indissociabilité entre les propriétés formelles que l'on peut abstraire en s'inspirant des modèles mathématiques (relations d'ordre, relations d'équivalence) et les traductions concrètes, matérielles et contextuelles de ces formes abstraites (schème généalogique ou sacrificiel). Lévi-Strauss ne cessera de rappeler que le structuralisme n'est pas un formalisme puisqu'il vise à cerner la « logique des qualités sensibles » et surtout puisque la pensée « à l'état sauvage » schématise sans concepts à l'aide des matériaux sensibles dont elle dispose. Le schème c'est donc l'inséparabilité d'une forme et de la matière qu'il informe.

L'analyste est néanmoins amené, pour sa part, à formaliser la nature des relations qu'il cerne dans telle ou telle séquence mythique ou dans telle ou telle pratique rituelle. Considérer comme relevant d'un même type de relation la rencontre singulière et événementielle entre une femme enceinte et tel ou tel animal habité par un esprit et telle séquence mythique faisant état d'un dieu au regard fort foudroyant un être humain n'a rien d'évident. Que dire d'une relation d'identification entre une personne et un dieu ancêtre qui passe par la médiation d'un animal que l'on s'interdit de manger ou que l'on sacrifie dans des circonstances rituelles déterminées, à l'image du rituel du découpage et du partage du dauphin échoué sur la plage à Tikopia (1962a, p. 43-44).

L'opposition célèbre entre métaphore et métonymie empruntée à la linguistique (Jakobson) est un autre outil intellectuel très fécond mais dont l'usage extensif a fini par troubler la portée heuristique. On sait que ces figures privilégiées du discours fonctionnent sur des non-sens, des scandales de sens, dont le sens ne peut être pleinement restitué que si l'on complète la chaîne parlée (métonymie) ou si l'on reconstitue les deux chaînes qui se télescopent (métaphore). La métonymie (boire un verre) pratique en fait une contraction de la chaîne parlée : boire l'eau (ou le vin) contenue dans un verre. La métaphore (boire la « tasse ») est une figure plus subtile car elle suppose pour être mise à plat la mobilisation de deux chaînes parlées, le signifiant de l'une se substituant au signifiant de l'autre : boire la tasse/de l'eau de mer.

La généralisation de cette opposition entre métonymie et métaphore, dont la psychanalyse lacanienne fera également un large usage dans l'analyse des processus inconscients, se réfère à deux ordres ou axes du langage dont l'un se construit sur des rapports de contiguïté (contraction, concaténation) au sein d'une même chaîne et l'autre sur des rapports de similarité analogique entre deux chaînes indépendantes et discontinues. Mais l'opposition signifiante entre ces deux ordres (syntagmatiques et paradigmatiques)

peut finir par se réduire à celle de la continuité et de la discontinuité. Là encore, parler de relation « métonymique » pour qualifier la croyance en une relation de filiation généalogique aussi bien qu'en une relation d'engendrement, d'incarnation ou d'incorporation, ou encore pour assimiler une relation spatiale de contact ou de proximité physique et une relation temporelle fondée sur l'événement est plus que problématique. En glissant constamment, dans cette esquisse des rapports entre totémisme et religion, de l'opposition entre métaphore et métonymie à celle de la synchronie et de la diachronie, ou de la structure et de l'événement, Lévi-Strauss ne facilite pas les choses, et la confusion est à son comble lorsqu'il n'hésite pas à qualifier la relation « religieuse » entre les hommes et les dieux(*atua*) de « réelle » (1962 a, p. 45) en réservant la dimension « symbolique » aux relations totémiques, comme si métonymie et métaphore n'étaient pas deux figures de la symbolisation.

Marque distinctive et conduite différentielle

Métonymie et métaphore sont des outils qui permettent de faire la différence dans les modalités de la relation entre les hommes et les totems (dieux ou espèces). Le meilleur exemple est la levée de l'ambiguïté qui peut entourer la notion même de « ressemblance » puisque celle-ci peut être conçue comme une relation métonymique inscrite dans les termes (la ressemblance est fondée sur un lien « réel » biologique, généalogique, ou sur des traits substantiels « directement » perçus) ou fonctionner au contraire « métaphoriquement », comme une marque ou un « masque », sans la moindre croyance en un lien d'identification.

Cet enjeu se retrouve au cœur des analyses qui introduisent le niveau des pratiques rituelles : interdits, prescriptions, rituels. On pourrait penser que les prohibitions ou prescriptions alimentaires concernant les espèces animales ou végétales forment une sorte de redoublement d'un marquage préalablement institué au niveau des appellations totémiques et que c'est par le nom qu'on entre dans l'ordre symbolique. Le schéma est globalement fondé puisque le système des appellations et le système des prescriptions obéissent dans le totémisme à la même loi d'homologie des écarts. Mais Lévi-Strauss approfondit la notion de « conduite différentielle » en remettant en cause la règle d'homologie telle que la comprenait Boas :

Les marques différentielles doivent dans chaque société être formellement du même type, tout en différant l'une de l'autre par le contenu. Sinon un groupe se définirait par le nom, un autre par le rituel, un troisième par le blason.

(1962 a, p. 16)

Lévi-Strauss soutient que dans une même société on peut rencontrer un système de marques différentielles qui emprunte simultanément à des registres différents (noms, images, interdits, conduites) du moment que la distinction entre « espèce marquée » et espèce « non-marquée » soit signifiée :

Interdire certaines espèces n'est qu'un moyen parmi d'autres de les affirmer significatives, et la règle pratique apparaît ainsi comme un opérateur au service du sens, dans une logique qui, étant qualitative, peut travailler à l'aide de conduites aussi bien que d'images.

(1962 b, p. 136)

Le système décrit par Firth à Tikopia est une très belle illustration de cette notion de « conduite différentielle ». Les clans dans ce système ont une relation différenciée avec des espèces végétales comestibles qui sont elles-mêmes censées « représenter » les dieux totems (voir tableau ci-dessous).

Totémisme et religion à Tikopia [\[11\]](#)

Tout le monde cultive et mange de l'igname mais celui-ci est censé écouter et obéir spécifiquement au clan Sa tafika qui en contrôle rituellement la reproduction. Il y a cependant un problème particulier avec la noix de coco car celle-ci se multiplie en dehors de tout cycle saisonnier et sans soin agricole particulier. c'est sans doute pour cela que le clan Sa tafua n'accomplit pas de rituel à ce sujet mais est par contre soumis à des prescriptions spécifiques dans la manière dont il la consomme : pour boire son jus, les individus doivent percer la coquille et non la rompre, et pour manger la pulpe ils doivent utiliser une pierre particulière. À chacun sa différence.

Quand les dieux entrent dans le circuit : le système sacrificiel

On peut se demander ce que viennent faire les dieux dans cette affaire puisque, après tout, le système totémique peut remplir sa fonction symbolique et différentielle avec comme seuls « opérateurs de sens » le marquage des espèces. Comme toujours, l'analyse structurale commence en fait par distinguer les systèmes de relations en présence, totémiques et religieux, pour mieux montrer ensuite comment ces systèmes se croisent ou interfèrent, cohabitent ou s'excluent, ce qui est une autre façon d'illustrer la primauté des systèmes de relations sur les termes, dieux totems ou dieux ancêtres.

Système totémique : rapports différenciés des groupes aux totems

Dieux-totems	Kafika	Taumako	Fangarere	Tafua
<i>Relations métaphoriques de représentation</i>	« Corps » partie postérieure	« Corps » partie antérieure	« Tête »	« Queue »
<i>Végétaux comestibles</i>	Saisonnier	Saisonnier	Saisonnier	Non saisonnier
<i>Choses mangées</i>	Igname	Taro	Arbre à pain	Noix de coco
<i>Conduites différentielles</i>	Contrôle rituel	Contrôle rituel	Contrôle rituel	Mode de consommation
<i>Clans patrilineaires</i>	Sa kafika	Sa taumako	Sa fangarere	Sa tafua

Système religieux : relations aux dieux ancêtres claniques

Dieux ancêtres <i>atua</i>	Taumako	Tafua	Tafua
<i>Relations de contiguïté exceptionnelles</i>	Incarnation	Incarnation	Incarnation
<i>À des parties de l'espèce ou d'un individu atypique</i>	Un pigeon	Un dauphin	Une anguille ou une chauve-souris
<i>Prohibitions particulières (tapu)</i>	Interdit alimentaire	Interdit alimentaire	Interdit alimentaire
<i>Groupes concernés</i>	Sa taumako Les aînés du clan	Sa tafua Lignée korokoro	Sa tafua Clan

L'exemple ojibwa esquisse une première illustration du croisement possible des deux systèmes des esprits et des totems en suggérant que les génies de l'eau ont cette particularité de fonctionner à la fois au totémisme et à la religion. Mais c'est Tikopia qui fournit, avec le cas de figure du « repas totémique » du dauphin échoué sur la plage, une démonstration exemplaire. La logique religieuse veut que les dieux claniques, parallèlement aux relations métaphoriques qu'ils entretiennent avec les espèces végétales comestibles, s'incarnent de façon intermittente dans certains animaux ou poissons et nouent avec tel ou tel sous-groupe particulier une alliance singulière qui interdit à ce dernier de les tuer ou de les manger. Ainsi, la lignée Korokoro du clan Sa tafua entretient un tel lien d'affinité avec le dauphin qui est l'incarnation préférée de leur ancêtre (*atua*). Lorsqu'il s'échoue sur la plage, ce sont les membres de cette lignée qui, après lui avoir offert la nourriture rituelle qu'on offre à un « mort », vont le découper et

partager la « viande » entre les clans.

Le génie du totémisme refait alors surface et reprend le dessus sur les croyances et pratiques religieuses puisque les règles de partage du « repas totémique » se moulent sur les schèmes qui organisent la répartition des dieux entre les espèces végétales : les Fangarere ont droit à la « tête », les Tafua à la « queue », et les Kafika et les Taumako se partagent respectivement la partie « postérieure » et la partie « antérieure » du corps du dieu. Ainsi le dauphin n'est pas seulement bon à manger mais aussi, par le découpage auquel il se prête, « bon à penser » et à marquer les différences sociales et symboliques.

Si les dieux peuvent fonctionner au totémisme ou à la religion, on peut penser, comme le laisse entendre à certains moments Lévi-Strauss, que les deux systèmes constituent des variantes dans un système plus général des relations de l'homme et de la nature, sans qu'on puisse introduire quelque considération hiérarchique ou évolutionniste entre les deux (1962 a, p. 41). Mais à d'autres moments, il est clair que Lévi-Strauss suggère plutôt que ces systèmes sont non seulement indépendants mais exclusifs l'un de l'autre (à la différence de la religion et de la magie qui n'existent jamais de façon complètement séparée (1962 b, p. 293), les dieux ancêtres mangeant en quelque sorte les totems, prenant d'emblée toutes les cartes du jeu comme dans le système maori de Nouvelle-Zélande (1962 a, p. 47)). Sans doute l'instauration de l'ordre « totémique » est-elle présentée dans les mythes d'origine comme une rupture avec l'unité originelle, la continuité inaugurale, ce régime d'indistinction qu'incarne le *mana*, et donc comme une « totalité appauvrie », mais à l'inverse, une fois l'ordre des différences sociales et symboliques mis en place, le résidu religieux apparaît comme le lieu du désordre et de la marge, dominé par des dieux individualistes qui ne respectent pas la règle du jeu, des esprits ambivalents à la fois bienveillants et malveillants, qui incarnent le danger du retour du refoulé.

Mais il y a plus car le statut qui est conféré aux schèmes mobilisés par les deux systèmes de relations n'est manifestement pas « équivalent » au regard de leur puissance de symbolisation et de leur capacité à signifier. Rien n'illustre mieux ce constat que l'analyse comparative que nous propose Lévi-Strauss du système totémique et du système sacrificiel dans *La Pensée sauvage*. La thèse globale est la suivante. On sait que le système totémique instaure des relations discontinues de différenciation entre des espèces « équivalentes » (du point de vue de la réversibilité de leurs relations) mais non substituables les unes aux autres (du point de vue de leur valeur de position). Si un seul groupe décidait de changer d'espèce de référence, c'est tout le jeu de cartes qui s'écroulerait. Par contre le système sacrificiel joue sur une relation continue et graduée entre les dieux, les espèces et les hommes, qui autorise parfaitement la substitution, mais celle-ci respecte un ordre déterminé. Pour reprendre l'exemple célèbre emprunté par Lévi-Strauss à la monographie d'Evans-Pritchard sur *Les Nuer* : en l'absence de bœuf, on peut sacrifier une chèvre, ou une poule, ou un poussin, ou un œuf, ou ... un concombre, jusqu'à ce paradoxe condensé qui veut qu'un concombre vaut bien un bœuf en tant que victime sacrificielle (Lévi-Strauss, 1962 b, p. 296). La substitution métonymique qu'autorise l'ordre sacrificiel a néanmoins ses règles fondées sur un principe de hiérarchie et de gradation des êtres et on ne peut dire, comme le fait Lévi-Strauss, que : « à défaut de la chose prescrite, n'importe quelle autre peut la remplacer, pourvu que persiste l'intention qui seule importe ». Comme il le précise plus loin, la gradation des êtres est orientée et irréversible : il est exclu qu'un bœuf puisse valoir un concombre.

Mais une fois posé que le sacrifice fonctionne à la continuité et le totémisme à la discontinuité, le plus intéressant est la manière dont Lévi-Strauss démonte la dialectique inversée de la continuité et de la discontinuité qui est le ressort de la logique sacrificielle et du repas totémique. Empruntant aux analyses

de Hubert et Mauss, Lévi-Strauss soutient que le sacrifice « religieux » repose un double mouvement qui vise dans un premier temps à consacrer une relation de continuité entre les dieux et les hommes par l'intermédiaire de la sacralisation de la victime sacrifiée et du sacrificateur, pour mieux procéder dans un second temps à la rupture de ce lien que représente la mise à mort de l'animal. Toute l'astuce de la procédure et son efficacité attendue consistent à faire surgir une discontinuité violente qui puisse appeler en retour la réactivation d'un lien bénéfique, à créer brutalement un vide en espérant qu'il soit « comblé » par les dieux : « le sacrifice crée un déficit de contiguïté et il induit (ou croit induire) [...] le surgissement d'une continuité compensatrice » (1962 b, p. 298). Les repas totémiques où les groupes qui contrôlent les espèces et s'interdisent habituellement de les consommer pour mieux en faire profiter les autres, s'autorisent exceptionnellement, dans des circonstances cérémonielles, une transgression, fonctionnent à l'inverse de la logique sacrificielle. Si le sacrifice vise à provoquer une discontinuité pour rétablir une continuité bienfaisante, la confusion momentanée du repas totémique n'intervient que pour réaffirmer le système des différences qui fonde l'ordre totémique.

Mais cette relation de symétrie inversée entre religion et totémisme qui suggère à nouveau un système de variantes n'est pas le dernier mot de Lévi-Strauss. On pressentait déjà que les schèmes mobilisés par la religion étaient en quelque sorte plus pauvres, parce que soi-disant moins soumis à une contrainte structurale. L'ordre généalogique, soumis à l'événement, n'a pas la même valeur symbolique que l'homologie des écarts. c'est sans doute ce qui incite Lévi-Strauss, dans *Le Totémisme aujourd'hui*, à situer les relations des dieux et des animaux telles qu'elles sont pensées à Tikopia (donc du point de vue indigène) dans l'ordre du « réel », par opposition aux relations symboliques qu'ils entretiennent avec les espèces végétales (1962 a, p. 45).

De façon étonnante, dans *La Pensée sauvage*, c'est le totémisme qui présente au contraire la supériorité d'être inscrit dans la réalité objective au moins au niveau de ses termes puisque les espèces et les groupes ont l'avantage d'exister objectivement alors que le système sacrificiel et religieux mobilise des êtres qui n'existent pas et s'appuie sur « une conception objectivement fautive de la série naturelle ». Il faut comprendre que le totémisme repose sur une relation fictive, parce que métaphorique (les sauvages ne prenant pas les métaphores pour des réalités) entre des êtres réels, alors que la religion vit sur l'illusion d'un lien réel avec un être fictif. c'est parce que la religion prétend fonctionner au réel et non au symbolique que sa pensée peut être dite fautive. Le discours du sacrifice, et sans doute de la religion en général, est ainsi littéralement « dénué de bon sens » (1962 b, p. 302).

On peut s'étonner de cette concession soudaine de Lévi-Strauss au « bon sens » puisqu'on avait compris qu'il n'y avait pas justement pour lui de « bon sens ». Mais plus profondément, l'idée que la pensée religieuse est « fautive » se réfère chez lui aux illusions et aux impasses d'une pensée de la continuité. Lévi-Strauss retrouve et pourchasse celle-ci d'abord au plan de la connaissance scientifique dans le privilège d'intelligibilité accordé à l'histoire et sa « prétendue continuité » [12]. Mais dans le domaine religieux, cette illusion de la continuité est incarnée par le rite ou l'autre du mythe. Dans le célèbre *Finale* de *l'Homme nu* (Lévi-Strauss, 1971), le caractère indéfiniment morcelé et en même temps profondément répétitif de l'ordre rituel n'est pas sans évoquer ce que Lévi-Strauss appelle par ailleurs « l'indigence de la pensée religieuse » (1962 b, p. 127) : « Cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel » (Lévi-Strauss, 1971, p. 603). Si la religion est l'autre du totémisme comme le rituel est l'autre du mythe, on peut sans doute dire qu'ils participent l'un et l'autre de cette illusion du

retour à la continuité inaugurale rompue par le mythe. Ils traduisent, selon les mots de Lévi-Strauss, un « abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » (*ibid.*, p. 603). Il n'est pas sûr que la religion soit finalement « bonne à penser ».

Les symboles donnent à penser

La théorie durkheimienne de l'emblématisation représente une contribution ambiguë à la théorie du symbolisme. On sait que Durkheim, dans son grand récit de la genèse du totémisme, renvoie la question du choix de telle ou telle espèce comme emblème totémique en fin de parcours, en combinant la thèse initiale d'un « instinct graphique » qui privilégie des marques distinctives non figuratives, à la limite arbitraires, et l'argument opportuniste d'un choix fondé sur la prégnance dans l'environnement des espèces en question plus ou moins lié à leur utilité objective (alimentaire ou autre).

C'est en revenant à cette question du choix concret de tel ou tel symbolisme animal ou végétal dans le chapitre IV du *Totémisme aujourd'hui*, « Vers l'intellect », que l'analyse structurale prend ses marques dans ce débat sur le totémisme et montre à quel point les choix de forme sont liés à la pertinence de la matière. Il est clair en effet pour Lévi-Strauss que les explications par « l'arbitraire du signe » sont aussi contraires à toutes les données empiriques que les explications utilitaires. Comme le montre l'exemple des Tallensi étudiés par Meyer Fortes : « Les animaux totémiques des Tallensi ne forment une classe ni au sens zoologique, ni au sens utilitaire, ni au sens magique » (1962 a, p. 109). De toute façon ce qui intéresse l'ethnologue, selon Lévi-Strauss, ce n'est pas l'universalité de la fonction mais le détail zoologique ou morphologique pertinent, la logique des qualités sensibles. Et il est tout aussi évident que « les espèces naturelles ne fournissent pas des dénominations quelconques à des unités sociales qui auraient pu aussi bien se désigner d'une autre façon » (*ibid.*, p. 113). On pense ici aux mises au point très éclairantes de l'article de Benveniste sur « la nature du signe linguistique » et la question de l'arbitraire du signe : si la relation entre le signe « bœuf » (*bōf* ou *oks*) et l'animal en question est sans nul doute « arbitraire », en revanche le choix du signifiant est nécessaire, ou « motivé », du fait même de l'interdépendance systématique entre l'ordre des signifiants et l'ordre des signifiés (Benveniste, 1966, p. 50-51).

Lévi-Strauss trouve dans les travaux de Firth et de Fortes des matériaux qui permettent d'esquisser l'idée que les espèces animales fournissent par la perception de leurs traits différentiels des moyens de conceptualisation des différences sociales, en un mot que les animaux sont « bons à penser » plus qu'à manger. Cette notion de perception « intellectuelle » d'une ressemblance ou, comme le dira Evans-Pritchard à propos de la relation du bœuf et du concombre, de « ressemblance conceptuelle », est illustrée par le lien « symbolique » entre les animaux carnassiers, les « porteurs de crocs », et l'agressivité des esprits ancestraux chez les Tallensi, ou encore par le rapprochement opéré entre la mobilité, la locomotion ou autre caractère frappant, et les conduites attribuées aux esprits surnaturels. Le problème est que les formulations que l'on peut rencontrer dans la théorie indigène de ces ressemblances « frappantes » restent très globales, très substantielles, prises dans la relation imaginaire que le point de vue indigène peut projeter entre des termes pris isolément.

Or ce qu'il s'agit de penser, ce ne sont pas des ressemblances qui se ressemblent, dans une sorte de « relation en miroir », mais une ressemblance entre des différences : « la ressemblance que supposent les représentations dites totémiques est entre deux systèmes de différences » (Lévi-Strauss, 1962 a, p. 116). C'est Evans-Pritchard qui a l'intuition (comme on l'a anticipé dans le chapitre le concernant) de cette « homologie interne » qui va bien au-delà des analogies externes ou des affinités substantielles et repose sur des « enchaînements logiques unissant des rapports mentaux ». La question, rappelons-le, est très

concrète : pourquoi les jumeaux portent-ils toujours chez les Nuer des noms d'oiseaux « terrestres » ? L'équation d'équivalence est formulée à sa façon par Lévi-Strauss :

Les jumeaux sont des oiseaux non parce qu'ils se confondent avec eux ou parce qu'ils se ressemblent, mais parce que les jumeaux sont par rapport aux autres hommes comme des personnes « d'en haut » par rapport à des personnes « d'en bas » et, par rapport aux oiseaux, comme des « oiseaux d'en bas » par rapport aux « oiseaux d'en haut ».

Reprenons l'enchaînement, dans les termes de Lévi-Strauss, même si on l'a déjà évoqué :

1. Dans le monde des Nuer, il y a deux catégories d'êtres : des personnes et des non-personnes, les oiseaux appartiennent à la catégorie des « non-personnes » et les jumeaux à celle des « personnes ».
2. Dans le monde des personnes, néanmoins, ces êtres singuliers que sont les jumeaux sont des personnes « d'en haut », des « enfants de Dieu », qui se distinguent des hommes ordinaires, les personnes « d'en bas », par ce lien de filiation métaphorique avec les dieux.
3. Mais dans le monde des oiseaux, qui ne sont pas des personnes, il y a aussi des oiseaux d'en haut et des oiseaux d'en bas (terrestres), et dans cet ordre de la nature, les jumeaux peuvent être considérés « comme » des oiseaux « d'en bas ».

Le lien symbolique entre les jumeaux célestes et les oiseaux terrestres repose donc sur l'homologie de la valeur de position des uns et des autres dans chacun des systèmes en présence, en eux-mêmes hétérogènes. L'équivalence de la valeur de position qui fait toute la valeur symbolique de la référence aux oiseaux n'a rien de substantiel ou d'intuitif : les jumeaux et les oiseaux ne se ressemblent pas plus qu'une tasse de thé et une gorgée d'eau de mer (comme dans la métaphore : « boire la tasse »). d'autant plus que la relation symbolique fait intervenir une relation d'inversion des places (personnes d'en haut/oiseaux d'en bas) dans la traduction d'un système dans un autre. Pierre Bourdieu, comme bien d'autres, saura se souvenir de cette leçon structurale dans son analyse du symbolisme de la maison kabyle puisque, là aussi, le franchissement du seuil qui marque le passage d'un monde extérieur masculin à un monde intérieur féminin ouvre sur un redoublement de l'opposition appliquée à l'intérieur de l'univers domestique avec une inversion des valeurs (Bourdieu, 1980).

Les contradictions apparentes de la pensée Nuer qui est censée soutenir à la fois que les jumeaux sont des personnes et ne sont pas des personnes puisqu'ils « sont » des oiseaux, ou encore qu'ils « sont » dans le même temps « d'en haut » et « d'en bas », ne relèvent pas de quelque logique de la participation qui ferait que pour eux, une chose peut être et ne pas être, mais d'une logique complexe de la pensée à l'état sauvage qui se retrouve dans la pensée commune de nos sociétés.

L'élargissement de la perspective d'approche du choix des espèces totémiques se fait avec les données empruntées à Radcliffe Brown (le Radcliffe Brown II, 1968) qui n'avaient pas d'ailleurs en tête dans sa conférence de 1951, contrairement à ce que laisse entendre Lévi-Strauss, la question particulière du totémisme réglée pour lui depuis 1920 (Rosa, 2003, P. 319). C'est bien lui par contre, à travers l'autre exemple célèbre des faucons et des corneilles, qui dégage le principe général de l'union des termes opposés qui préside, selon Lévi-Strauss, au choix des espèces : les faucons et les corneilles sont perçus en Australie comme des oiseaux carnivores « mangeurs de viande » mais cette unité de genre se subdivise

en deux espèces opposées et complémentaires, les prédateurs chasseurs et les voleurs charognards. Cette idée que les espèces animales ou végétales fournissent des opérateurs intellectuels qui permettent aux hommes de penser leur unité et leur différence, dans l'opposition et la complémentarité, était déjà au cœur de « l'intuition bergsonienne » et des théories de l'École durkheimienne sur les fondements d'une sociologie de la connaissance, mais Lévi-Strauss en fait la clé d'une théorie savante du symbolisme et de la pensée à l'état sauvage (1962b, p. 180).

On l'a dit, dans cette analyse du schématisme totémique la forme est inséparable de la matière puisque le choix de tel ou tel animal ou plante est lié aux traits signifiants que la pensée indigène repère dans les espèces bonnes à penser. Comme le rappelle Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* : « La vérité est que le principe d'une classification ne se postule jamais : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience peut le dégager *a posteriori* » (1962 b, p. 79). À défaut de pouvoir interroger directement les indigènes, il faut cependant noter que les récits mythiques fournissent une grande partie de l'information sur les « motivations » du choix des espèces.

Conclusion : le « religieux » ou ce qui reste

Au-delà de l'opposition restreinte entre totémisme et religion, la notion de système symbolique et la théorie de la « fonction symbolique » élaborées par Lévi-Strauss ont trouvé de larges applications dans l'analyse des faits religieux en général : croyances, mythes et rituels. Mais « la fonction symbolique reste aveugle à ce qu'on a pu croire être la spécificité du religieux » (Izard et Smith, 1979, p. 12). Elle contribue à fragmenter l'étude du religieux en renvoyant ce dernier dans « l'ordre du contingent et du local, quand le symbolique, au contraire, est marqué du sceau du nécessaire et de l'universel » (*ibid.*, p. 13). À l'image de l'analyse exemplaire du *mana*, on peut dire que pour l'analyse structurale, le religieux c'est ce qui reste quand l'anthropologue a construit ses vrais objets : le mythe, le rituel ou la parenté. Ou bien le religieux – ici les relations entre les vivants et les morts – est soluble dans la structure, ou bien il est structurellement rejeté à la marge.

Éléments de bibliographie sur Claude Lévi-Strauss

• Sur la question du totémisme

- Lévi-Strauss Claude, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la société des Américanistes*, 1936, t. 28, p. 269-304.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958.
- Lévi-Strauss Claude, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, puf, 1962 a.
- Lévi-Strauss Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 b.
- Lévi-Strauss Claude, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- Durkheim Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, puf, 1960.
- Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, 1950.
- Mauss Marcel, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Mauss Marcel et Durkheim Émile, « De quelques formes primitives de classification », in *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

• Compléments

- Elkin Adolphus Peter, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard, 1967.
- Elkin Adolphus Peter, « La nature du totémisme australien », *Anthropologie religieuse*, Middleton, Larousse, 1974.
- Rosa Frederico, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, cnrs Éditions, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.

• Sur l'efficacité symbolique

- Lévi-Strauss Claude, « Le sorcier et sa magie », in Lévi-Strauss C. (éd.), *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958, chap. IX [publié d'abord sous ce titre dans *Les Temps modernes*, 1949, n° 41].
- Lévi-Strauss Claude, « L'efficacité symbolique », in Lévi-Strauss C. (éd.), *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958, chap. X [publié d'abord sous ce titre dans *Revue de l'Histoire des religions*, 1949, tome 135, n° 1].
- Lévi-Strauss Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, 1950.

• Quelques compléments

- Lévi-Strauss Claude, « Les vivants et les morts », in Lévi-Strauss C., *Tristes Tropiques*, chap. xxiii, Paris, Plon, 1955 [reprise d'un cours de l'EPHE sur « La visite des âmes » de 1950].
- Lévi-Strauss Claude, « Le syncrétisme religieux d'un village mogh du Territoire de Chittagong », *Revue de l'histoire des religions*, 1952.
- Lévi-Strauss Claude, « Le Père Noël supplicié », *Les Temps modernes*, n° 77, mars 1952.

• Quelques commentaires philosophiques

- Descombes Vincent, « L'équivoque du symbolique », *Confrontation*, 1980, Cahier n° 3, « Les machines analytiques », p. 77-94.
- Scubla Lucien, « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines », *La revue du MAUSS*, 1998, n° 12, p. 40-55.
- Hénaff Marcel, « Lévi-Strauss et la question du symbolisme », *La revue du MAUSS*, 1999, n° 14, p. 271-287.
- Foessel Michaël, « Du symbolique au sensible, remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », *Esprit*, 2004.

• Autres références

- Benveniste Emile, « La nature du signe linguistique », in *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966.
- Bertholet Denis, *Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 2003.
- Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Evans-Pritchard E.E., *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1972.
- Freud Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1924.
- Izard Michel et Smith Pierre (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.
- Radcliffe Brown A.R., *Structure et fonction dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Spencer Baldwin et Gillen Francis James, *The Northern Tribes of Central, Australia*, Londres, 1899
- Van Gennep Arnold, *l'État actuel du problème totémique*, Paris, Leroux, 1920.

Notes

- [*] Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, puf, 1962
- [1] Voir sur ces enjeux Frederico Rosa (2003), particulièrement, le chapitre sur Mac Lennan et le mouvement anthropologique tylorien.
- [2] Dans une formule peu claire (1962 a, p. 8), Lévi-Strauss nuance néanmoins cette exigence de discontinuité en ménageant une place pour l'exigence inverse à travers la référence à « cette nature seconde » que l'homme civilisé se confectionne, avec les états « primitifs » ou « archaïques » de son propre développement, une dualité qu'il retrouve dans la distinction ultime entre deux types de sacrifice, le sacrifice totémique qui entretient la confusion entre l'homme et l'animal, et le sacrifice « chrétien » qui élève l'homme au statut de dieu.
- [3] Voir le catéchisme totémiste de Reinach cité par Freud dans *Totem et tabou* (1924).
- [4] Voir Lévi-Strauss (1962 a).
- [5] Voir Van Gennep (1920) qui promet au totémisme un bel avenir.
- [6] Que penser de la formulation suivante : « Bien que non expressément formulé par Evans Pritchard, ce raisonnement le conduit à une importante conclusion » ?
- [7] Voir la notion de structure en ethnologie, Lévi-Strauss, 1958, chap. xv.
- [8] Dans *La Pensée sauvage* Lévi-Strauss s'offre le luxe de considérer des « spéculations théoriques » empruntées aux sociétés indiennes où le totémisme semble se construire sur la base d'une « analogie directe » entre des groupes humains et des espèces naturelles et de l'addition de ces relations isolées, mais ces spéculations sont censées résulter des élaborations secondaires d'une théorie indigène (1962 b, p. 152-153).
- [9] Le parallèle avec « l'atome de parenté » qui est la structure minimale nécessaire pour rendre compte de la logique des attitudes parentales s'impose, Lévi-Strauss, 1958, chap. II.
- [10] C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, chap. I.
- [11] C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 37-45.
- [12] Voir le débat avec Sartre dans *La Pensée sauvage* (1962 b, p. 339).

Chapitre IV – Roger Bastide [*] et le sacré sauvage : du mysticisme au génie du syncrétisme

Entre Bastide et Lévi-Strauss

En 1938, Roger Bastide arrive à Sao Paulo pour occuper (sur l'invitation du professeur Dumas) la chaire de sociologie en remplacement de Claude Lévi-Strauss qui partait justement en expédition chez les Nambikwara. Ce croisement en un même lieu qui allait être pour l'œuvre de chacun absolument décisif, illustre en même temps l'éloignement maximal de leur cheminement et de leur objet d'investissement scientifique. Ni les milieux d'origine ni les dix ans d'âge qui les séparaient ne conduisaient *a priori* à ce croisement de leurs existences. Mais il faut rappeler quand même le parcours scolaire et universitaire qui les conduit tout deux à l'agrégation de philosophie. Et puis il y a cette première expérience du métier de professeur de lycée, au départ en province (Mont-de-Marsan, Valence), avec un goût commun pour l'art et la littérature, et les mêmes tentations pour la carrière politique. Mais il y a surtout ce choix de l'aventure brésilienne et cette « conversion », hautement significative pour les générations qui suivront, de ces jeunes philosophes à la sociologie et à l'anthropologie. Lévi-Strauss rappelle que c'est Soustelle qui fut le premier, dans les années 1930, à donner l'exemple d'un agrégé de philosophie passant à l'ethnologie et au travail de terrain sous les Tropiques (Lévi-Strauss, 1988, p. 27-28).

Ce croisement de destins, qui se renouvellera plusieurs fois par la suite puisqu'ils intégreront l'École Pratique des Hautes Études presque aux mêmes dates (1950 et 1951), s'accompagne sur le plan personnel d'une « bonne distance » [\[1\]](#). Mais la divergence immédiate et l'éloignement manifeste des centres d'intérêt scientifique sont vraiment frappants : d'un côté chez Lévi-Strauss cette démarche quasiment archéologique (Bastide parle d'ethnographie « proustienne » pour caractériser cette recherche du « temps perdu » de l'humanité (Bastide, 1956, p. 152)), le souci de retrouver au cœur de la forêt amazonienne les traces de sociétés indiennes encore préservées, avec les déconvenues de ces premiers « Indiens » qui sont des faux sauvages (les Kaingang) et jusqu'à l'épreuve ultime de l'incommunicabilité avec l'autre vraiment autre, les sauvages purs (les Mundé), voués à disparaître [\[2\]](#) ; de l'autre, une passion pour les syncrétismes, l'intérêt pour la sociologie des formes les plus hybrides, les plus baroques, de la culture contemporaine et urbaine afro-brésilienne. Il est significatif que Lévi-Strauss, après son retour d'expédition en 1939, ne retournera plus jamais au Brésil (sauf ponctuellement en réponse à une invitation de circonstance : un retour qui le laissera totalement déprimé au regard de la dégradation de la situation des populations indiennes ; un désenchantement profond qui était déjà la conclusion dominante de son retour d'expédition chez les Nambikwara).

Dans son compte rendu de *Tristes Tropiques*, Bastide évoque le véritable dégoût ressenti par Lévi-Strauss devant les études consacrées à « l'acculturation » indienne en Amérique du Nord. Plus généralement, ce dernier a toujours mis en doute la prétention à élever la misère de l'acculturation et ses sous-produits au rang d'objet ethnologique (Lévi-Strauss, 1940). Or c'est justement ce défi que les travaux de Bastide vont s'efforcer de relever en partant de l'idée que l'acculturation, loin d'être le symptôme d'une structure expirante, engendre toujours un syncrétisme, autrement dit une création de sens. On pourrait ajouter à cela l'absence d'intérêt et même le malaise avoué de Lévi-Strauss par rapport aux réalités africaines et surtout par rapport au mysticisme et au syncrétisme des cultes afro-brésiliens – auxquels il n'a jamais eu vraiment envie d'assister. Les enthousiasmes d'un Bastide pour les cultes de possession ou les récits d'enfance cévenole d'un Bastide évoquant le plaisir de disséquer les insectes dans une sorte de jeu sacrificiel le laissent plutôt perplexe.

Pensée du classement et pensée du cheminement

La manière dont les itinéraires biographiques de Bastide et de Lévi-Strauss se sont croisés conduit naturellement à s'interroger sur les points de rencontre ou les ponts qui ont pu exister entre la pensée et l'œuvre de chacun de ces deux hommes au-delà de la distance des objets et des intérêts. La dissymétrie de la relation est frappante. Lévi-Strauss reconnaît le génie propre de Bastide (impressionniste et syncrétique à l'image de son objet), et sa bienveillance vis-à-vis des autres, mais il ne l'a pratiquement jamais lu. Bastide par contre a beaucoup lu Lévi-Strauss (c'est l'auteur qu'il cite le plus) ; il a plaisir à le lire et fait systématiquement des comptes rendus critiques, d'une grande honnêteté intellectuelle, de ses ouvrages : « Nul plus que nous n'a le sentiment de la richesse d'idées, de ce foisonnement de suggestions, de ce débroussaillage de maquis que présentent ces livres » (Bastide, 1994, p. 129).

En même temps, il poursuit constamment avec cette pensée et cette œuvre un dialogue par personnes interposées : Proust/Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl/Durkheim, Leenhardt/Lévi-Strauss, Freud/Lévi-Strauss, Bergson/Kant, etc. : une façon parmi d'autres d'éviter l'explication frontale et de donner libre cours à son goût de la médiation. La généalogie des oppositions et les diverses identifications par filiation auxquelles il se livre pour mieux cerner les termes du débat relèvent d'une lecture quasi-ethnologique des philosophies en présence. Mais c'est aussi un vieil habitus d'agréé de philosophie :

Mais on voit tout de suite que c'est la reprise – sous une forme nouvelle – du vieux débat entre Durkheim (théorie des classifications) et Lévy-Bruhl (théorie des participations) qui renaît entre Lévi-Strauss (théorie des systèmes formels) et Leenhardt (théorie des continuités).

(Bastide, 1963, p. 324)

Sur le fond, ce qui en jeu dans ce dialogue (comme entre Ricœur et Lévi-Strauss) c'est la confrontation entre deux formes d'intelligence ou de pensée, deux manières de comprendre (Bastide parle même de « famille spirituelle » dans le compte rendu de *Tristes Tropiques*, 1956) : pensée héraclitéenne et pensée éléatique ; pensée du cheminement et pensée sociomorphe ; pensée classificatoire et pensée dialectique ; ou encore, comme dans son hommage à Lévi-Strauss, principe de coupure et « court-circuit de la pensée ».

La pensée bastidienne est naturellement intuitive, en sympathie avec son objet, mais les préoccupations proprement intellectualistes, les questions de logique, formelle et transcendantale, ont également une grande place dans les écrits de Bastide. Sans doute est-ce la manière de penser « la pensée sauvage » (ou la pensée « mystique » selon Lévy-Bruhl) qui est au point de départ du différend mais le glissement de la pensée indigène à la pensée scientifique ou philosophique, et inversement, se fait spontanément chez Bastide. Après tout, Lévi-Strauss n'admet-il pas lui-même que les développements savants des *Mythologiques* (1964, p. 21) peuvent se lire comme un prolongement réflexif de la pensée mythique indienne ? Le débat porte en définitive sur l'essence de la pensée, la nôtre autant que celle des autres, et il est fondamentalement philosophique.

La présentation dualiste des modes de pensée et la hiérarchie de valeur qui s'attache aux pôles retenus pourraient laisser entendre que Bastide fait clairement son choix (un peu comme Lévi-Strauss accorde manifestement plus de valeur symbolique et heuristique à certains schèmes qu'à d'autres). Mais Bastide

est trop « double », si l'on peut dire, pour être l'homme d'un seul côté, celui qui inviterait à choisir son camp en stigmatisant l'autre dans sa différence. Incontestablement, l'auteur qui s'engage dans la réhabilitation de la « pensée confuse et obscure » (l'article le plus critique sur Lévi-Strauss) suggère une incompatibilité radicale, une divergence irréductible des familles de pensée et refuse même les facilités du compromis ou les illusions de la complémentarité. Mais s'en tenir à la coupure entre les formes de pensée serait justement donner raison à ceux qui en font le principe même de toute intelligibilité : pas de clarté dans les idées sans séparation nette et franche.

Le piège, selon Bastide, est dans l'alternative où cherche à nous enfermer la logique structurale, notamment dans son approche de la pensée mythique et religieuse : soit reconnaître une relation d'opposition complémentaire entre le même et l'autre, garantie d'un lien minimal fondé sur l'estime réciproque et la bonne distance (à l'image que donne Lévi-Strauss de ses relations avec Bastide) ; soit se perdre dans les relations en miroir du jeu des correspondances et de la logique de la participation. Le cheminement bastidien vise pour sa part à assumer pleinement les « courts-circuits de la pensée », les télescopages et les ambivalences qui en résultent, seule voie selon lui de l'ouverture d'une catégorie de pensée sur l'autre. Et cet esprit ou ce génie de l'ouverture, il le place sous le signe de Legba ou d'Eshu, le dieu des seuils et des carrefours, le « jeteur de ponts », mais aussi le *trickster*, le malin génie, et au Brésil le Prince du Mal :

Il nous est apparu, en étudiant ce que nous avons appelé le *dieu intermédiaire* que ce dieu était le produit, sous la forme d'une image, de la réaction de l'homme devant l'activité de son intelligence, une symbolisation de certains aspects de sa raison constituante.

(Bastide, 1962, p. 77)

La figure d'Eshu est au cœur de l'hommage rendu à Lévi-Strauss sur les « courts-circuits de la pensée », elle accompagne toute sa réflexion sur la rencontre des dieux africains et des saints chrétiens, et dans son dernier texte sur « Le sacré sauvage », cette figure double du messager divin et du chef des démons incarne le dieu sauvage par excellence, celui qui court-circuite les systèmes religieux. Eshu ne provoque pas *a priori* de transe et n'est pas appelé à posséder les initiés, sinon par divinité interposée, et lorsque Bastide fera le choix de s'initier, c'est, dit-on, Shango qui se manifestera, mais nul doute que le dieu qui a possédé Bastide toute sa vie est bien Eshu. Cette initiation « pour voir », qui n'a jamais été comparable à celle d'un Pierre Verger, il en parle de façon significative comme d'une « conversion », une conversion moins religieuse ou spirituelle qu'intellectuelle :

Quand je dis conversion, dans mon expérience, je ne veux pas dire que je me suis converti au polythéisme. Je veux dire que j'ai essayé de changer ma mentalité de façon à comprendre une autre manière de penser.

(Rabenoro, 1999, p. 151)

Pour cet homme de culture protestante et fidèle à « l'esprit protestant », la compréhension de la religion afro-américaine passait par l'expérience d'un véritable « court-circuit de la pensée ».

Du mysticisme au syncrétisme

Si la « pensée cheminement » dont se réclame Bastide peut paraître impressionniste, touche-à-tout et fluctuante, il est pourtant difficile de nier l'étonnante continuité de ses préoccupations au-delà des discontinuités et de l'élargissement de ses centres d'intérêt (voir notamment ses ouvertures sur la psychiatrie culturelle). De son premier ouvrage sur *Les Problèmes de la vie mystique* (1931) à son tout dernier écrit sur « le sacré sauvage » en 1973, on peut dire que toute sa pensée du religieux s'ordonne autour de l'expérience première du mysticisme. Cette fascination par rapport à l'expérience mystique le conduira à s'enthousiasmer (au sens propre du terme : possédé par les dieux) pour les cultes afro-brésiliens et pour leur syncrétisme. Comme le montre l'article majeur sur « Le syncrétisme mystique en Amérique Latine » et bien d'autres contributions, le lien entre mysticisme et syncrétisme n'est pas en effet seulement conjoncturel, il relève, selon le langage positiviste de l'époque, d'une « loi de l'évolution religieuse » évoquée dès son deuxième ouvrage, *Éléments de sociologie religieuse* (1935).

Le mysticisme n'est sans doute pas une caractéristique exclusive de l'expérience religieuse, et Bastide s'intéressera parallèlement à ce livre au mysticisme a-religieux, laïc, à ce qu'il appelle « un mysticisme sans dieux » [3]. Mais nul doute que « Le mysticisme [...] est à l'origine de la religion » (p. 12), la base autant que le sommet de la religion. Le mysticisme c'est l'expérience religieuse par excellence qui, dans sa forme originelle, est une expérience immédiate, sans intermédiaire, du divin, une religion vécue, faite de sentiments et d'émotions, une dépossession de soi autant qu'une fusion avec l'Autre. Comme le redira Bastide dans ses *Éléments de sociologie religieuse* (1935), au commencement, il y a les émotions et les sentiments individuels issus d'une expérience spirituelle qui se traduisent dans des formes d'expression, des systèmes de représentations et des cadres sociaux qui les canalisent. En allant presque directement de la psychologie à la sociologie, sans passer par une anthropologie absente en dehors de quelques références ethnographiques ou missionnaires, la religion apparaît comme la « concrétisation du sentiment » religieux (p. 41) au même titre que la magie peut être lue comme l'objectivation de l'efficace du désir (p. 23).

L'arrière-fond de cette approche du mysticisme a des accents bergsoniens (intuition négative et élan de l'âme), mais la méthode affichée se veut résolument « positive », même si elle emprunte plus à la psychologie qu'à la sociologie : il s'agit de décrire des « états mystiques », à la fois dans la diversité de leurs espèces et dans leur progression, et d'expliquer ces phénomènes en recherchant les structures et les lois de l'expérience mystique, des lois qui, dans le contexte des travaux de l'époque, apparaissent plutôt d'ordre psychologique. À la manière d'un Durkheim faisant le point sur les faits du totémisme, la description bastidienne du mysticisme se livre en réalité à un tri (un véritable discernement) entre les formes supérieures et inférieures, essentielles et secondaires, originelles et imitatives, spirituelles et matérielles, en vue de préparer le terrain de l'explication. Il s'agit de séparer le génie religieux du désordre morbide, l'élan de l'âme et l'illumination de l'intelligence des délires sensoriels et des automatismes du corps, le progrès moral et les peines spirituelles de la régression affective. On laissera aux psychologues, aux psychiatres, les « petits mystiques de l'imitation », toutes ces « bizarreries de l'extase » que sont les transes, les visions, les glossolalies, les catalepsies, les stigmates et les lévitations : « Tous ces éléments étrangers alourdissent comme d'un poids mort l'élan de l'âme vers l'ineffable et l'invisible » (p. 62).

Les faits religieux primitifs du totémisme australien ont, selon Bastide, conduit Durkheim à assimiler le religieux au collectif et les états mystiques à l'effervescence collective, au point de récuser l'idée même de religiosité individuelle. Pour Bastide, la méthode comparative s'accommode du privilège accordé à des moments et à des individualités fortes, comme les grands mystiques chrétiens. Le mysticisme est sans doute à l'origine de la religion mais son essence se révèle dans sa forme la plus achevée et la plus pure, ascèse et synthèse de la contemplation et de l'action.

Pour ce jeune professeur de philosophie du lycée de Valence, qui est encore bien éloigné de son départ pour le Brésil (1938), le mysticisme « pur » c'est d'abord la philosophie plotinienne de l'extase comme voie de la connaissance suprême et surtout l'ascétisme d'une ascension qui conduit les grands mystiques chrétiens, catholiques, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse (d'Avila), à la nuit des sens et à l'union spirituelle avec Dieu. Autrement dit, le mysticisme est la dilatation de l'intelligence acquise par une volonté de fer et un effort moral soutenu d'anéantissement du moi : « Le mysticisme n'est pas un hédonisme. Voir en lui une jouissance spirituelle, une sensualité supérieure, c'est le méconnaître » (p. 106).

En s'attachant à ceux qui vont toujours « plus loin » (comme la sainte d'Avila), en épousant leur point de vue, Bastide ne cesse de hiérarchiser allègrement l'ascétisme moral par rapport aux procédures artificielles de l'oraison, la contemplation par rapport à l'extase passive et ponctuelle, et de rechercher la synthèse supérieure de la contemplation et de l'action. Les grands mystiques ne sont pas des « saints qui dorment » (p. 113) ou se réfugient dans l'isolement : Thérèse prie et travaille à la fois.

Cette forme achevée du mysticisme chrétien est d'ailleurs parfaitement réfléchie, comme l'illustrent les écrits de Thérèse, l'informatrice et l'experte en mysticisme la plus citée par Bastide. Cette étude « positive » du mysticisme applique un précepte repris de H. Delacroix qui veut que « les descriptions de nos mystiques ont la valeur de bonnes observations et qu'il faut accepter, jusqu'à preuve du contraire leurs paroles et leurs visions imaginaires » (cité p. 96). L'enjeu de cette quête d'une expérience pure du mysticisme porte bien sur la question de savoir si les grands mystiques (saint Jean de la Croix ou sainte Thérèse) sont des malades ou pas. La conclusion est claire : « le mysticisme est une lutte contre la névrose, une épuration grandissante de ce qui se mêle de phénomènes nerveux aux premiers efforts de l'ascète » (p. 151), et cela en toute lucidité de la part de ceux qui vivent cette tension et ce danger de l'abîme. L'explication sociologique qui insiste sur l'intériorisation des imitations, les suggestions et les contraintes sociales des diverses traditions ecclésiastiques, est pour Bastide bien inférieure à la portée de l'explication psychologique. Toute expérience mystique s'inscrit dans une tradition, mais ce qui fait un grand mystique, une individualité forte, c'est le mouvement de négation et de dépassement par lequel il fait vivre et réinvente cette tradition.

Une telle recherche de l'expérience pure du mysticisme est apparemment aux antipodes de la révélation brésilienne du syncrétisme mystique. Mais comme l'illustre la manière dont Bastide abordera les défis du syncrétisme brésilien, il y a dans le mouvement par lequel il essaie de comprendre ce qui résiste à l'explication, dans cette intuition « négative » au sens bergsonien, quelque chose de la réalité même à laquelle il s'affronte, une sorte de mysticisme épistémologique. L'expérience mystique est toujours au-delà de ce que l'on peut en dire.

Par contraste, il faut le dire, on reste quand même confondu par les quelques pages accordées (en 1931) aux « formes élémentaires » du mysticisme, en l'occurrence l'exaltation « primitive » de l'âme noire et le

déchaînement orgiastique des possédés, et surtout par les termes et les sources qui servent à les décrire (l'absence d'attention volontaire, « bien connue » des missionnaires ?). De là à les assimiler en définitive purement et simplement aux crises des névropathes de la Salpêtrière, il n'y a qu'un pas. On mesure mieux l'intérêt du détour anthropologique qui a conduit Bastide à consacrer toute son œuvre future à insister sur la règle et le contrôle qui président à la rencontre extatique entre les dieux et les hommes, notamment au sein des cultes de possession, et à stigmatiser aussi bien la mythologie durkheimienne de l'effervescence primitive incontrôlée que l'assimilation de la transe à l'hystérie. Revenant dans *Le rêve, la transe et la folie*, sur le chapitre consacré aux « formes élémentaires du mysticisme », en 1931, Bastide reconnaît qu'à l'époque il ne les connaissait pas « directement par l'enquête de terrain » et il va jusqu'à suggérer que son départ pour le Brésil avait pour but l'approche comparative de ces formes à travers l'étude des « crises de possession afro-américaines » (Bastide, 1972, p. 56). Mais on peut aller plus loin et parler à ce sujet d'une sorte de retour du refoulé. Dans un petit article complémentaire de l'ouvrage de 1931 écrit la même année [4], Bastide revient sur l'apport décisif du protestantisme dans la tradition mystique (dont il n'avait pas eu la place de parler dans le livre). Or, comme l'ont fait remarqué certains commentateurs de son œuvre, le protestantisme cévenol des « pères » de Bastide se caractérise par la forte présence, dans les périodes de crise, du prophétisme mystique de ses prédicateurs, des « prophètes protestants » inspirés de Dieu dont le langage du corps passait par la transe, les convulsions et les tremblements (Rabenoro, 1999, p. 144 ; Vidal, 1983). Ce mysticisme protestant, « biblique, prophétique et utilitaire », n'est sans doute pas de même nature que le mysticisme sensuel des possédés du Candomblé de Bahia mais il participe également d'une mystique du corps, au centre de la religion « incarnée » à laquelle Bastide est resté attaché, et fait le pont avec la liturgie des corps régulée des possessions brésiliennes. Dans *Le Sacré sauvage*, un demi-siècle plus tard, il fait clairement le lien entre la transe domestiquée du Candomblé et le retour à l'inspiration divine, aux langues extatiques, du « pentecôtisme » protestant qui redonnent droit de cité aux charismes de l'Église « primitive » (1975, p. 226).

Le syncrétisme ou la « discontinuité continue » des formes

C'est dans les *Éléments de sociologie religieuse* que pointe la notion de syncrétisme qui jouera un rôle central dans son œuvre. Deux idées en passant :

1. c'est le « syncrétisme social » issu du commerce et du brassage ethnique, racial ou social, qui suscite souvent un syncrétisme religieux qui n'en est que le reflet (1997, p. 131) ;
2. mais le mélange des religions, comme l'observent Hubert et Mauss, s'opère surtout par le biais des « cultes spéciaux » type cultes à mystère, cultes de possession des « Nègres de Bahia » ou confrérie d'initiés et assemblées de convertis, qui constituent des ponts entre les systèmes et engendrent des « types religieux inédits » comme l'exemple cité du caodaisme, une synthèse asiatique de trois religions.

La question du syncrétisme fait autant référence à des « types religieux inédits » qu'à une loi de l'évolution religieuse là encore évoquée par Hubert. La loi du syncrétisme veut que « les religions se développent par un effort de synthèse progressive correspondant à l'unification croissante des groupements dont elles constituent le lien spirituel » (*ibid.*, p. 197). Même si cette synthèse progressive est pensée comme soumise à une « spiritualisation morale », c'est bien déjà en termes de processus que le syncrétisme est appréhendé.

Si l'on accepte de faire le saut entre ces premiers écrits d'avant l'expérience brésilienne et le tout dernier texte sur le « sacré sauvage » (comme nous y invite Henri Desroche), on mesure le chemin parcouru dans le souci de lier la problématique du mysticisme toujours présente et celle du syncrétisme. La thèse centrale reste toujours celle d'une tension entre l'expérience religieuse spontanée (l'enthousiasme sacré) et ses formes collectives instituées et domestiquées, en un mot d'une dialectique de l'instituant et de l'institué (Mai 68 et Castoriadis sont passés par là). Mais cinquante ans plus tard, il est clair que le sacré sauvage des « sauvages » est en fait très domestiqué, très contrôlé (avec des degrés entre les esprits indiens et les esprits africains, entre le Candomblé et la Macumba), et que le sacré domestiqué des civilisés est constamment susceptible de se réensauvager. La loi des dynamiques religieuses (comme l'illustrent les prophétismes ou les réveils protestants) est celle de la « retombée » de l'élan mystique dans le sociologique : « la religion se développe à partir de cette retombée comme institution de gestion de l'expérience du sacré » (1975, p. 225) ou encore : « Toute Église a sans doute ses mystiques mais elle s'en méfie » (*Id.*).

C'est dans cette tension dialectique entre l'instituant et l'institué qu'intervient le syncrétisme comme « discontinuité continue », comme compromis entre mémoire collective des formes anciennes et imagination créatrice, et comme art de gérer les contradictoires au niveau des personnes. L'idée désormais acquise est que l'instituant opère toujours à partir des éléments d'une expérience préinstituée, déjà donnés ou récupérés :

Ici comme dans le monde kantien, il est impossible à l'individu d'atteindre les noumènes (nous dirions le Sacré à l'état pur, dans sa transcendance absolue), il se moule, dès que nous le saisissons,

soit à travers le corps, soit avec travers l'esprit, dans les formes archétypales qui nous sont constitutives ; il ne peut donc y avoir pour l'homme d'instituant que déjà – et dès le début – institué.

(1975, p. 235)

C'est le constat qui fera le lien avec la notion de pré-contrainte du paradigme du bricolage comme voie de la « réélaboration des formes ».

L'œuvre de cet homme d'origine protestante fasciné par le « sacré sauvage » a décidément une dimension, si l'on peut dire, « prophétique » (l'une des dimensions parmi d'autres, selon lui, du mysticisme) par rapport aux formes de la religiosité contemporaine. On relèvera en effet le lien qu'il introduit dès 1931 et reprend cinquante ans plus tard entre les ressources qu'offrent, en matière de gestion du changement dans la continuité, aussi bien le retour aux formes archaïques d'expression des cultes de possession transplantés hors de l'Afrique que les Réveils protestants qui renouent avec les « charismes explosifs » de l'Église primitive, don des langues et prophétie. On peut lire dès les premières pages de *Problèmes de la vie mystique* que « le christianisme est né de l'effusion de l'esprit de la Pentecôte » (1931, p. 12), une effusion qui renaît régulièrement à l'occasion des réveils protestants et qui n'est pas sans résonance avec le développement des pentecôtismes d'aujourd'hui, évoqués dans *Le Sacré sauvage*. Que diraient les sociologues des religions actuels confrontés à cette idée formulée en conclusion dès les années 1930 : le mysticisme apparaît comme un vrai défi lancé à la sociologie puisqu'il est généralement conçu comme la « forme la plus haute de l'individualisme religieux » (1931, p. 197) ?

Les paradoxes d'un syncrétisme des formes

L'œuvre de Bastide, tout entière consacrée à l'étude des cultes afro-brésiliens, est là pour témoigner d'un cheminement exemplaire qui n'en finit pas de parcourir un à un les divers modèles d'intelligibilité disponibles sans vraiment pouvoir se fixer sur un seul. Conserver malgré tout le terme de syncrétisme, à défaut de pouvoir le remplacer par un autre plus savant, est une manière de prendre acte de cette irréductibilité des processus en question. Les mots de la sociologie ou de l'anthropologie (habitus, totémisme, fétichisme, paganisme) n'ont-ils pas pour la plupart ce caractère sténographique qui leur permet de recouvrir une pluralité ouverte de schèmes opérateurs d'intelligibilité ?

L'enjeu véritable du questionnement sur les logiques de l'interpénétration des cultures ne se situe pas tant au niveau de ce que Bastide appelait le « syncrétisme matériel » – disons le mode d'agencement des matériaux ou le dosage des éléments substantiels des cultures en présence, un syncrétisme « élémentaire » dont s'accommodent assez bien les jugements de valeur opposés qui accompagnent l'usage du terme – qu'au niveau de ce que le même Bastide appelait « l'acculturation formelle » – autrement dit l'éventualité d'un syncrétisme des formes (1970a, p. 137). Le concept de « forme », repris ici de la *Gestalttheorie*, n'est pas à comprendre dans son sens morphologique habituel, en tant que forme d'expression des significations culturelles, mais dans la définition propre à la tradition néo-kantienne : formes de classification, catégories de l'entendement et surtout formes symboliques selon la terminologie d'Ernst Cassirer, autrement dit principe constituant d'un univers de sens.

Or, à peine évoquée, cette possibilité d'un « syncrétisme formel » se révèle un vrai défi de pensée. Elle est quasiment impensable au regard des paradigmes de type structuraliste pour lesquels le sens naît de la différence. Le travail syncrétique se heurte ici au principe de discontinuité qui commande la définition même des systèmes symboliques et de leur transformation. Celle-ci n'est possible, dans la forme canonique que constitue l'inversion des valeurs, que par le jeu des écarts différentiels et elle n'est pensable que par le biais des invariants structuraux qui rendent intelligibles la logique des variantes. L'affaiblissement des oppositions distinctives conduit tout droit à la mort de la structure et le mélange indifférencié des formes qui menace l'humanité, enlève, selon Lévi-Strauss, toute fécondité à la fameuse « coalition des cultures » (1973, p. 418). À propos des monographies sur l'acculturation, Lévi-Strauss admet en effet que « cette conciliation entre des attitudes contradictoires recherchée dans des rationalisations d'un syncrétisme élémentaire » (Lévi-Strauss, 1940, p. 335-336) [\[5\]](#) a une dimension réellement pathétique. Mais leur existence sociologique ne suffit pas à ses yeux pour retenir l'intérêt d'une ethnologie vouée à l'étude des cultures et de la culture, conçue comme système, et non à la manière dont une culture se défait et se décompose en attitudes élémentaires. Si les études sur l'acculturation présentent un intérêt théorique, c'est en définitive parce qu'elles nous renseignent sur la « pathologie » des cultures et non sur leur « génétique », la maladie n'ayant d'ailleurs, nous dit-on, qu'un seul visage quelles que soient les cultures d'origine. En un mot, le syncrétisme n'assume le contradictoire que parce qu'il régresse à l'élémentaire.

Pour les paradigmes de type continuiste, le problème d'un syncrétisme des formes est en fait un faux problème ou un artefact de la pensée différentialiste. À partir du moment où l'on postule par exemple que toutes les religions puisent dans une même matrice de catégories de pensée et de symboles, la problématique du travail syncrétique, conçu comme dialogue, confrontation ou compromis dialectique

entre les formes, apparaît comme le dernier avatar d'une pensée discontinuiste qui ne peut penser le mélange, le métissage ou le mixage, qu'à partir de systèmes de sens posés au départ comme distincts (christianisme *versus* paganisme). En posant le syncrétisme comme une donnée première dont il faut partir, une sorte de boîte noire, on se dispense d'avoir à penser le travail de schèmes symboliques ou de catégories de pensée toujours arbitraires pour se concentrer sur les stratégies de différenciation ou de stigmatisation des autres (païen, chrétien, etc.) et leurs enjeux politiques.

Tous les modèles d'intelligibilité des processus syncrétiques reposent en fait sur une dialectique de la continuité et de la discontinuité qu'aucun des paradigmes ne peut ignorer. Faisant fi de la diversité des situations historiques et culturelles, Bastide parcourt au moins quatre types de paradigmes dans son approche des logiques du travail syncrétique. De façon significative, tous ces paradigmes ont tendance à dissoudre leur objet dans le mouvement même par lequel ils s'efforcent de le penser. D'où une instabilité profonde de chacun de ces paradigmes et une oscillation sans doute inévitable qui conduisent, en présence d'une production syncrétique quelconque, à basculer de l'un à l'autre.

Le moule de la réinterprétation

Le premier paradigme de la synchrétisation, celui qui vient en premier lorsqu'on s'efforce de penser le synchrétisme, est celui de la réinterprétation associé à la métaphore bien connue du moule. Ce concept a au moins le mérite de rompre avec une conception « élémentaire » du synchrétisme en rappelant que les « éléments » d'une culture ne sont pas simples mais doubles, à la manière des éléments de la langue qui associent une forme et un sens. Toute la tradition anthropologique, et plus particulièrement Herskovits et Bastide, insiste sur le fait qu'il n'y a pas de synchrétisme sans réinterprétation, c'est-à-dire sans appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native. Le concept de réinterprétation se prête à de multiples lectures, sémiologique ou herméneutique, exploitant soit les décalages et les combinaisons entre signifiant et signifié (l'altération), soit les déplacements de la valeur d'écart des signifiants (réévaluation), soit les ressources du double sens (reprise interprétante). Les lectures instrumentales ou stratégiques en termes de « réemploi » des moyens disponibles (matières, outils) à des fins nouvelles sont monnaie courante. Mais la pertinence de la réinterprétation pour une lecture des changements culturels et notamment des syncrétismes tient sans doute à une sorte d'ambiguïté structurelle.

Dans la version sémiologique de ce processus qui a pu s'imposer dans le cadre de l'anthropologie bastidienne des interpénétrations de cultures, la réinterprétation a en effet une double face : elle désigne aussi bien l'investissement d'un signifiant emprunté à une culture exogène par des significations propres à la culture native que le procédé inverse, la reprise de signifiants propres à une tradition au service de significations nouvelles. Pour évoquer l'exemple classique de la rencontre entre les dieux-génies africains et les saints catholiques, sur le terrain afro-brésilien, on peut comprendre, soit que la figure de saint Antoine se voit investie des attributs et des fonctions du dieu-génie africain, soit que le Legba dahoméen est réinterprété à partir des catégories du culte des saints, ce qui n'a pas du tout le même sens. Une telle ambiguïté est cependant essentielle pour les stratégies politiques ou religieuses : elle dissimule sous un même vocable toutes les formes de ruse sémantique qui manient subtilement la continuité et la discontinuité en matière de changement culturel. Si le premier procédé peut masquer, derrière la nouveauté ostentatoire de la figure empruntée, une fidélité profonde aux catégories de pensée traditionnelles, le second dissimule, derrière la continuité des figures, un glissement de sens tout à fait significatif.

La question cruciale qui se pose dans les situations d'interaction culturelle, compte tenu des risques que comportent les mésinterprétations et les malentendus jouant sur l'assimilation de l'autre à soi ou de soi aux autres, est pourtant celle de l'éventualité d'une mise en péril des catégories de pensée ou d'une refonte du moule. Pour le comprendre, il faut intégrer le fait qu'en règle générale, l'émergence des syncrétismes (cultes ou religions syncrétiques) ne précède pas, comme on pourrait logiquement l'envisager, la phase de « conversion massive » aux religions missionnaires, mais au contraire lui succède ; ce qui fait que l'on assiste à une sorte de chassé-croisé entre le mouvement de redécouverte des lambeaux épars d'une tradition perdue et celui de l'appropriation toujours fragmentaire des catégories de la religion missionnaire. Cette situation d'entre-deux culturel, où se retrouvent les fondateurs de culte et leurs fidèles, oblige à penser le travail syncrétique comme un entrecroisement simultané des signifiants des uns et des signifiés des autres (Legba est habité par saint Antoine et saint Antoine est revisité par Legba), qui met à mal les catégories sémantiques propres à chacune des traditions religieuses en

présence.

Ce qui fait néanmoins la force du modèle de la réinterprétation, au-delà du petit jeu du signifiant et du signifié, c'est qu'il présuppose une matrice culturelle suffisamment souple pour digérer tout apport étranger et trouver en elle-même ce qui fait sens pour les autres, qu'il s'agisse du sens du mal, du sens du sacré ou du sens de soi. La plasticité des cultures païennes n'a pas fini d'enchanter les anthropologues, leur tolérance et leur surabondance attestant malgré tout d'une profonde fidélité à soi. L'ethnologue missionnaire Sundkler confronté au syncrétisme des Églises zionistes d'Afrique du Sud reprendra spontanément la formule « *New Wine in Old Wineskins* » (« Du vin nouveau dans de vieilles outres »). Stigmatisant les usages du concept de réinterprétation, l'auteur du célèbre ouvrage sur *Les Religions africaines au Brésil* (le titre a suscité bien des débats) souligne à quel point celui-ci tend à consacrer l'idée d'une « double indissolubilité des mentalités, par-delà les apparences » (Bastide, 1970, p. 139). Bastide poussait l'impertinence jusqu'à suggérer que ce présupposé – peut-être inhérent à la démarche ethnologique – pourrait n'être qu'une idéologie de Blanc inversée, transformant le discours colonial sur l'incapacité des Noirs à penser comme un Blanc en un éloge de leur résistance culturelle. Le succès de la formule du « syncrétisme de masque » qui permet à l'anthropologue de retrouver, au-delà du malaise que peuvent susciter des manifestations culturelles hybrides, une culture authentique ayant fait le choix stratégique de la clandestinité, peut susciter les mêmes interrogations. Faut-il en définitive exclure que le masque des saints catholiques (le masque étant la métaphore complémentaire et inverse du moule) puisse triompher du visage des dieux africains, ou si l'on peut dire, que le masque puisse avec le temps remodeler le visage ?

Le démon de l'analogie

Le second paradigme relève de ce démon de l'analogie qui se moque des frontières entre systèmes culturels, et pratique allègrement la ressemblance globale et l'abstraction incertaine. Le leurre de la redécouverte de l'autre en soi ou de soi chez l'autre se nourrit des relations imaginaires entre les croyances (réincarnation et résurrection), les figures (dieux-ancêtres et saints) ou les formes rituelles (rite initiatique et rite baptismal). Les relations en miroir, pour glisser vers une autre métaphore courante, sont au principe de ce que l'on a parfois baptisé logique des correspondances, la notion pseudo-savante de « correspondance » pouvant être comprise dans les termes plus élaborés d'équivalence fonctionnelle ou d'homologie structurale mais aussi dans les termes d'une mystique de la participation.

Le terrain afro-brésilien montre que l'analogie immédiate et partielle entre tel saint catholique et tel dieu du panthéon africain repose d'abord sur la sélection approximative de tel ou tel trait signifiant, considéré pour lui-même. Si Legba peut être identifié à saint Pierre au Rio Grande du Sud, à saint Antoine à Rio, ou encore à Lucifer à Bahia, c'est que les multiples facettes de la figure africaine en font une matrice symbolique profondément disponible : saint Pierre fait écho au Legba portier et gardien des seuils ; saint Antoine, au milieu des flammes, illustre la maîtrise du feu du dieu solaire ; enfin, Lucifer par son aspect cornu et surtout sa malice, évoque les caprices et les exigences de Legba en matière de sacrifice. L'identification des figures fondée sur le rapprochement d'attributs substantiels s'établit sur la base d'une sorte de myopie structurale par rapport au culte catholique des saints mais il arrive que le langage des « correspondances » suggère une sorte d'équivalence fonctionnelle des dieux et des saints prenant appui sur une homologie postulée entre les deux systèmes religieux. Les esclaves africains auraient ainsi trouvé dans les saints ce statut d'« intermédiaires » entre les hommes et le dieu lointain que les dieux, génies ou esprits ancestraux auraient, pour leur part, toujours assumé. Le dieu-ancêtre africain ainsi promu, par le détour de son identification au saint catholique, au rang de force d'intercession ou de messenger de la volonté divine, est finalement intégré dans un « culte des intermédiaires » soi-disant universel.

Il s'agit là en fait d'un bel exemple de produit syncrétique savant que Bastide a en partie cautionné. Le dieu cosmique et lointain des panthéons africains est en général si indifférent au sort quotidien des hommes que l'idée de nouer une relation cultuelle avec lui, de lui adresser des prières, relève de l'impensable. Quant aux dieux-ancêtres, si certains (comme Legba) assument un rôle d'interprète et de messenger entre les hommes et les autres dieux, ceux-ci ne sont en aucun cas des « intermédiaires » de la divinité suprême ; leur puissance de divination et leur efficacité thérapeutique viennent d'une force autonome, relativement indifférenciée, dont les effets sont ambivalents. Que dire à l'inverse de la distance culturelle qui sépare la relation d'intimité et d'identification personnelle qu'entretient le fidèle catholique avec un « saint homme » décédé, devenu « ami de Dieu », humble serviteur de la volonté divine et dépositaire de sa grâce, et la relation fonctionnelle, fondée sur la possession et le sacrifice, que les initiés engagent avec des figures généralement non humaines. C'est en prenant toute la mesure des écarts entre les systèmes de relations qui se nouent initialement entre les hommes et les dieux au sein de chaque culture religieuse que l'on peut rendre compte des réévaluations de la valeur de position des termes dans les situations d'entre-deux culturel.

Le caractère aveugle du concept de réinterprétation est ainsi accentué par le démon de l'analogie puisque le propre de sa force est de pratiquer l'indistinction des points de vue ou de dissimuler le point de vue

qui commande la mise en correspondance des systèmes en présence. Les reconstructions que nous propose la « théorie des correspondances » reprise par Bastide sont des exemples typiques de ce que Marshall Sahlins appelle la logique de la « mésinterprétation constructive », où s'entrecroisent l'intériorisation des catégories de pensée de l'autre et la redécouverte de sa propre tradition (Sahlins, 1979) : on réinterprète subrepticement sa propre culture à partir des catégories de l'autre pour aménager une sorte de rencontre providentielle entre deux cultures originelles. D'où l'abandon du langage politique de la résistance culturelle et des catégories du conflit chers à Balandier au profit de l'éloge du « mariage des cultures » dans lequel Bastide a beaucoup donné.

Les discours religieux traditionalistes ont l'art de brouiller les pistes et de faire émerger, par le biais de la reprise interprétante, les significations nouvelles du surplus de sens contenu dans les réserves symboliques de la tradition : un sens était là qui s'annonçait et qui n'attendait que le prétexte d'une rencontre pour accéder à lui-même. Le discours des Christs noirs du Congo (Bastide, 1972, Préface à Martial Sinda) fait constamment appel aux procédés du retournement du fond contre la forme, de l'esprit contre la lettre, en opposant cette fois le sens « vrai » du message biblique (message d'amour, de justice et d'égalité) à la lecture que la parole des Blancs leur imposait. Cumulant les profits de la fidélité à la tradition vivante africaine et l'effet d'annonce d'un réveil de la conscience chrétienne, le discours prophétique ou théologique africain réussit le coup de génie d'imposer l'idée que les valeurs authentiques de la sagesse africaine sont la clé d'une sorte de prescience du sens originel du message chrétien. Nul ne peut nier que ces « malentendus productifs » (*working misunderstanding*), pour reprendre les termes de Sahlins, ont joué un rôle décisif dans les lectures africaines du message chrétien.

Le principe de coupure

Dans la pensée de Bastide, la logique des correspondances n'implique pas d'identification : les Noirs du Brésil participent de deux cultures à la fois opposées et juxtaposées ; ils vont alternativement à la messe et au candomblé, et ils ne voient pas pourquoi il faudrait décider que l'entité qui vient les habiter, lors des séances de possession, est ou bien un dieu-ancêtre ou bien un saint, elle « participe » des deux statuts, elle est une et double. La logique de la participation, dans sa version bastidienne, associe la correspondance au compartimentage des sphères de l'existence ou des univers logiques. Le troisième paradigme bastidien du travail synchrétique fait ainsi appel au « principe de coupure » qui permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories de pensée en elles-mêmes incompatibles et irréductibles. La métaphore de la coupure et la logique paradoxale qu'elle évoque constituent sans doute l'expression la plus radicale du refus de lier le syncrétisme à un souci de l'intégration ou à une politique de la synthèse. La survie symbolique des populations dominées passe ici par le jeu de la double entente ou les stratégies du cumul magico-religieux. Cette forme d'indocilité païenne qui ignore l'alternative de la résistance ou de la conversion à l'autre rejoint étonnement le refus post-moderne de la nécessité d'un dépassement des oppositions ou même de la positivité de la contradiction.

L'incertitude est cependant là encore parfaitement présente dans ces figures du dédoublement (des dieux, de la personne, du mal) qui autorisent aussi bien la cohabitation tranquille des contraires, la logique purement additionnelle du cumul, que l'oscillation sans fin entre les points de vue ou l'ambivalence des attitudes. Comment ne pas reconnaître en effet dans cette matrice culturelle qui additionne les dieux comme elle compose sans problème les multiples dimensions de la personne, dans ce bon usage de l'ambivalence qui s'accommode de la coexistence des contraires, une profonde continuité structurale par rapport aux logiques symboliques du « paganisme » ? L'expansion des cultes de possession, à caractère synchrétique ou non, au sein des sociétés du tiers-monde est souvent liée aux ressources thérapeutiques qu'offre la mise en scène du dédoublement de la personnalité. Ces « zones d'ambivalence » en marge du monde de la vie quotidienne ne permettent-elles pas de gérer les conflits d'identité qui travaillent les individus dans la société globale en « coupant les contraires », selon l'heureuse expression de Bastide (1972) ? Le principe de coupure finit dans ce cas par relever d'une logique autre, mystique ou africaine, et le génie du syncrétisme se confond alors avec les vertus de tolérance des cultures païennes.

La dialectique du dédoublement peut cependant conduire à des formations de compromis relativement stables reposant sur un véritable emboîtement des schèmes en présence et un aménagement de niveaux d'intégration. Selon une logique que Louis Dumont appelle « l'englobement du contraire » (1966, p. 397), le dédoublement des catégories indigènes du divin ou du mal permet de sauver l'ambivalence chère aux religions traditionnelles tout en assimilant le dualisme hiérarchique de la religion missionnaire. Dans son analyse du syncrétisme polynésien, A. Babadzan (1982) montre ainsi comment l'intégration du dualisme du Bien et du Mal à une vision du monde, fondée initialement sur l'opposition du *po* (le domaine invisible des ancêtres et des divinités) et du *ao* (le domaine visible des humains), provoque une refonte du contenu de toutes les catégories. Le *ao* comprend désormais le temps inauguré par la conversion au christianisme et le monde issu de la nouvelle alliance entre Dieu et les chrétiens vivants ; le *po* correspond au temps et au monde du passé ancestral, celui des divinités païennes et des morts. La polarisation du monde en termes de Bien et de Mal et le renversement de valeur qui affecte chacune des

catégories n'empêchent pas l'ambivalence originelle du *po* de se reconstituer à un niveau hiérarchique inférieur : le monde du *po* reste soumis à la double influence des *tupapa'u*, les morts errants, ni bons ni mauvais, qui attendent la délivrance, et des *varua'ino*, les esprits mauvais, franchement agressifs. Dans cette vaste recomposition du monde, la valeur de position de chaque catégorie d'êtres (y compris Dieu) se trouve profondément modifiée, et la question de savoir si cette nouvelle tradition est d'essence chrétienne ou polynésienne est littéralement indécidable.

Le bricolage

Si la dynamique du procès de synchrétisation réussit en fait à contourner le principe de la discontinuité des formes cher au structuralisme, c'est en exploitant le fait que toute matière symbolique, tout élément substantiel, faisant l'objet d'un emprunt ou d'une reprise, est déjà informé. Le paradigme le plus élaboré du synchrétisme repose ainsi sur ce que Bastide appelle une dialectique de la matière et de la forme :

L'acculturation matérielle peut bien agir analytiquement, brisant les complexes culturels pour y opérer des choix, en accepter des éléments, en rejeter d'autres ; chacun de ces éléments garde du complexe culturel sa coloration, sa force dynamique ; la valeur occidentale empruntée [ou la catégorie indigène reprise] tendra à reconstituer à l'intérieur de la psyché l'organisation mentale qu'elle exprime.

(1970 d, p. 147)

Bastide retrouve ici les ressources du paradigme ou de la métaphore du bricolage mythique inventé par Lévi-Strauss. Le succès de cette métaphore du bricolage a pu faire oublier l'idée centrale dont elle était porteuse : la matière symbolique récupérée par le bricoleur est marquée par son usage antérieur ; elle est précontrainte, c'est-à-dire qu'elle conserve en partie le souvenir de sa valeur (au sens saussurien du terme) et impose à la configuration où elle s'intègre des effets de système qui peuvent déboucher sur une recomposition inédite. Au-delà de la simple continuité structurale ou des voies douteuses d'une hybridation des formes symboliques qui trahit souvent, selon Lévi-Strauss, l'affaiblissement d'une structure expirante, il y a donc place pour des transformations intermédiaires, ni « fortes », ni « faibles ». En lançant l'idée que « le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés non pas directement avec d'autres ensembles structurés mais en utilisant des résidus et des débris d'événements » (Lévi-Strauss, 1962 b, p. 32), Lévi-Strauss revient sur le principe, énoncé à maintes reprises, selon lequel la genèse d'une structure ne peut se concevoir qu'à partir d'une autre structure, et reconnaît par là même une sorte de pouvoir opérant à la matière symbolique.

Bastide nous a fourni une illustration exemplaire de cette dynamique du bricolage dans son analyse des métamorphoses brésiliennes d'Exù, une sorte de trickster africain assimilé, dans certains lieux culturels, à Satan. Chaque figure divine constitue en fait un faisceau de traits différentiels susceptible d'attirer d'autres figures dans sa mouvance. Au départ, Satan se trouve pris dans les mailles de la figure africaine : la séduction de sa malignité, qui fait écho aux caprices et à l'espièglerie de la puissance protectrice d'Esku, l'emporte sur le principe de sa méchanceté foncière. La myopie structurale par rapport au système de croyances du catholicisme lusophone, qui rend possible cet emprunt fragmentaire, est en fait toute relative puisque, en un sens, elle revivifie l'ambivalence de la figure diabolique du christianisme populaire. Notons en passant que les cultures africaines n'ont pas le monopole de la plasticité et que chaque religion trouve dans l'autre, à défaut d'une correspondance, un écho de ses propres ambiguïtés. Mais en liant son identité au Prince du Mal, Esku prenait le risque d'une mise en péril des catégories de pensée dont il était porteur. Progressivement, le dualisme du Bien et du Mal travaille au corps l'ambivalence du trickster qui ne sauve son être qu'en jouant sur ses multiples facettes. Être un et multiple, il devient le chef rebelle d'un monde d'esprits à la fois bons et mauvais ; être de l'intérieur et

de l'extérieur, il est du côté des esprits gardiens, protecteurs bienveillants des lieux et des corps, et du côté des esprits nuisibles qui viennent d'ailleurs. L'emprise des oppositions hiérarchisées (supérieur/inférieur, spirituel/matériel, lumineux/ténébreux) qui structurent le nouveau monde des esprits, dans la Macumba ou la nouvelle religion de l'Umbanda, conduit sans doute à la décomposition de la figure africaine mais peut-être aussi à sa recomposition. Difficile de dire si le masque de Satan triomphe en définitive du visage d'Exù et si « le bricolage en train de se faire », pour reprendre une expression de Bastide, débouche sur une synthèse achevée.

La notion capitale de pré-contrainte ou de pré-marquage renvoie, comme l'avait bien vu Bastide, à une problématique de la mémoire collective et plus exactement de la mémoire « en miettes » qui décide des conditions de la reprise des bribes et des morceaux issus de la tradition native (Bastide, 1970a). Il n'y a pas de mémoire des « éléments » en tant que tels, indépendante des marques qu'ils laissent dans les corps et les esprits des sujets déracinés. Le bricolage suppose également que les emprunts aux traditions importées ne s'opèrent pas dans une totale myopie structurale par rapport aux configurations de sens, d'où le rôle essentiel des personnages de l'entre-deux, comme ces prophètes bricoleurs d'Afrique, souvent anciens catéchistes ou séminaristes. On peut comprendre que la présence ou l'absence de ces deux conditions décide du sort de ce paradigme. L'activité de bricolage peut ainsi se rabattre sur un simple collage de bribes et de morceaux, en un mot revenir à cette logique d'assemblage qui repose sur un syncrétisme « élémentaire », symptôme de la mort de la structure ou d'un désespoir du sens.

Aucun des paradigmes évoqués ne s'en tient à l'idée première du mélange ou de la fusion indifférenciée des éléments. On pourrait sans doute faire une place en ce sens à la métaphore séduisante du métissage des cultures qui cohabite souvent sans problème avec celle de l'assemblage ou du bricolage. La métaphore du métissage n'a pas contribué cependant à l'élaboration d'un paradigme savant. Peut-être parce que l'enchantement qu'elle suscite évacue un peu vite toutes les tensions, les malentendus et les ambivalences qui sont inhérents à la situation même des populations métissées. Dans le genre, on peut lui préférer la métaphore plus récente, aux connotations plus savantes, d'hybridité qui a au moins l'intérêt d'évoquer un produit synthétique qui conserve le souvenir de l'hétérogénéité des espèces ou des natures qui entrent dans sa composition et de l'incongruité de leur croisement. Mais le choix des mots est aussi un enjeu de lutte symbolique : chacun des termes qui appartiennent désormais au champ sémantique du syncrétisme (bricolage, métissage, hybridité, ou encore créolité) fait l'objet d'élaborations savantes successives visant à dépasser leurs connotations immédiates et à développer, comme nous l'avons fait, le spectre des paradigmes qui s'affrontent sous les mots. Il n'est pas surprenant que, dans cette lutte pour les mots et cette dispute sur les métaphores, le syncrétisme, une fois de plus, serve de repoussoir.

Chacun des modèles retenus par Bastide est d'une certaine façon une figure de la réinterprétation qui est par nature profondément instable et disponible pour toutes les manipulations ou les bricolages. À la façon des formes ambiguës de la *Gestalttheorie*, qui peuvent faire l'objet de deux lectures différentes, selon le cadre de référence ou l'angle adopté, les schèmes que mobilise le travail syncrétique donnent toujours l'impression de se prêter eux-mêmes à une sorte de « double entente ». Un procédé rhétorique comme celui du dédoublement d'une figure divine ou d'une catégorie de pensée du mal peut toujours se lire aussi bien comme le triomphe du dualisme hiérarchique de la pensée chrétienne que comme une ruse ultime de la culture païenne. Comme l'illustre la possibilité de revisiter une même production syncrétique, en l'occurrence le culte des saints afro-brésiliens, par le recours à des paradigmes distincts mais non incompatibles, il faut admettre que la complexité du travail syncrétique encourage le recours à un

pluralisme des schèmes d'intelligibilité qui ménage des oscillations contrôlées entre paradigmes ou permet la rectification de l'un par l'autre. L'analyste de telle formation syncrétique comme l'était Bastide se doit d'éviter les pièges à pensée du dépassement dialectique et de la synthèse achevée mais également le fétichisme de l'ambivalence ou les facilités d'une logique duale, nouvelles versions de l'exotisme. Loin d'être assigné au refus de la synthèse, le travail syncrétique peut donc faciliter des transitions ou conduire à des formations de compromis relativement stables reposant sur un véritable entrelacement des schèmes en présence.

Les trans-logiques de Roger Bastide

Pour ce protestant natif des Cévennes, « converti » (et même initié) aux vertus d'ambivalence de la possession, l'anthropologie religieuse a été une invitation à une sorte de relativisme cognitif ou d'œcuménisme épistémologique transcendant les disciplines. C'est aussi le paradigme d'une démarche compréhensive de l'expérience vécue des sujets, dans l'esprit même de la démarche phénoménologique, aux antipodes de la tentation réductionniste et objectiviste des explications sociologiques. La référence à ce pont, ce rôle d'embrayeur, de l'anthropologie culturelle a toujours été au cœur de l'itinéraire de Bastide. Dans les hommages qu'Henri Desroche, son grand ami, lui a rendus, la référence à l'anthropologie s'éclaire d'une autre façon :

Lui-même avait trouvé son coup de foudre initiatrice au candomblé ; et *d'anthropologue explicitement culturel* il en était devenu quelqu'un comme un *anthropologue implicitement culturel*. Car selon lui ces cultes de transe ou de possessions, s'il fallait sans doute les expliquer (allusion à la démarche durkheimienne), il fallait aussi les comprendre et même, à la limite, savoir ou les vivre ou en vivre. D'où son anthropologie « appliquée » sans doute, mais aussi, en filigrane de celle-ci, *une anthropologie impliquée* [6].

Cette sensibilité anthropologique est bien ce que cherchait également Henri Desroche dans sa relation initiatrice et utopique au religieux messianique, et on peut parler aussi à son propos d'*anthropologie culturelle implicite, sinon impliquée*, des imaginaires collectifs ou des « créativité indigènes » (Desroche, 1997, p. 49). Mais le transit des praxies de l'effervescence religieuse et de la transe visionnaire n'implique aucune confusion ou fusion de la nature et des formes de l'expérience du sacré à l'état sauvage, celui de la possession incorporée des dieux et celui de l'imaginaire prophétique des attentes et des rebondissements de l'espérance. Jouant l'anthropologue qui sait faire la différence au-delà des invariants, Bastide oppose l'homme (qu'il incarne) de la mémoire collective des mythes et des techniques du corps qui canalisent la descente des dieux et l'homme de l'imagination créatrice et de ses élans vitaux, celui de la « corde chamannique » qui s'élève dans le ciel pour mieux retrouver une vie intérieure. Pour Bastide (parlant de Desroche), « la transe ne l'intéresse vraiment que lorsque la descente des dieux archaïques devient insurrection des Dieux » (1973, p. 130). Sans ce lien entre l'inspiration et l'action, la vision et l'impulsion, l'utopie et l'espérance, cette irruption de quelque surréalité comme disposition à agir et à entreprendre, l'anthropologie impliquée du religieux perdait pour l'un comme pour l'autre tout son sens.

Bibliographie sur Roger Bastide

• Sur mysticisme au syncrétisme : principaux ouvrages cités

- *Les Problèmes de la vie mystique* (1931), Paris, puf, « Quadrige », 1996.
- *Éléments de sociologie religieuse* (1935), Paris, Stock, 1997.
- *Les Religions africaines au Brésil* (1960), Paris, puf, 1995.
- *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967.

- *Le Prochain et le Lointain*, Paris, Éd. Cujas, 1967.
- *Le Rêve, la transe et la folie* (1972), Paris, Seuil, 2003.
- *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.

• Sur le syncrétisme selon Bastide

- « Contribution à l'étude de la participation », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1953, n° 14.
- « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do XXXI congresso internacional de Americanistas*, Sao Paulo, 1955, vol. I. « Mémoire collective et Sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 1970 a, vol. 21, p. 65-108.
- « Le rire et les courts-circuits de la pensée », *Échanges et communications, mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*, Paris, Mouton, 1970 b, p. 953-963.
- « Immigration et métamorphose d'un dieu », in R. Bastide (éd.), *Le Prochain et le Lointain*, Paris, Cujas, 1970 c, p. 211-226, article préalablement paru en 1956 dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 20, p. 45-60.
- « L'acculturation formelle », in R. Bastide (éd.), *Le Prochain et le Lointain*, Cujas, 1970 d, p. 137-148, article préalablement paru en 1963 dans la revue *America Latina*, Rio de Janeiro, n° 6, vol. 3, p. 3-14.
- « Le syncrétisme mystique en Amérique Latine », in R. Bastide (éd.), *Le Prochain et le Lointain*, Paris, Cujas, 1970, p. 237-241, article préalablement paru en février 1965 dans le *Bulletin Saint Jean-Baptiste*, n° V, vol. 4, p. 166-171.
- « Les Christs Noirs », préface à Martial Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972.

• Autres références citées dans le texte

- « Roger Bastide : Claude Lévi-Strauss, du principe de coupure aux courts-circuits de la pensée », *Bastidiana, Cahiers d'études bastidiennes*, 1994, n° 7-8, Entretien avec Claude Lévi-Strauss, p. 53-64.
- Babadzan Alain, *Naissance d'une tradition, changement culturel et syncrétisme religieux aux Îles Australes* (Polynésie française), Travaux et documents de l'orstom, 1982, n° 154.
- Bastide Roger, « Lévi-Strauss ou l'ethnographe à la recherche du temps perdu », Recension de *Tristes Tropiques, Présence africaine*, 1956, Paris, n° 7, p. 150-155 ; repris dans *Bastidiana* n° 7-8, 1994, p. 89-99.
- Bastide Roger, « Le totémisme aujourd'hui et La pensée sauvage », Recension in *L'Année Sociologique*, Paris, PUF, 1963, n° 14, p. 315-324 ; repris dans *Bastidiana* n° 7-8, 1994, p. 101-106.
- Bastide Roger, « La pensée obscure et confuse », in *Le Monde Nonchrétien*, 1965, Paris, n° 75-76, p. 137-156 ; repris dans *Bastidiana* n° 7-8, 1994, p. 123-136.
- Ducret R., « Henri Desroche et le Centre Thomas More », in E. Poulat et Ravelet, *Henri Desroche : un passeur de frontières, Hommage*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Dumont Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications.*, Gallimard

(postface pour l'édition Tel), 1966.

- Desroche Henri, *un passeur de frontières. Hommage*, dir. E. Poulat et C Ravelet, l'Harmattan, 1997.
- Fournier Marcel, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.
- Lévi-Strauss Claude, *L'Année sociologique*, 1940, n° 48, t. 1, p. 335-336.
- Lévi-Strauss Claude, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- Rabenoro Aubert, « Le protestantisme de Roger Bastide », *Bastidiana*, 1999, n° 25-26, p. 137-151.
- Sahlins Marshal, « L'apothéose du capitaine Cook », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique*, Paris, 1979, Gallimard, p. 307-343.
- Vidal Denis, *Le Malheur et son prophète*, Paris, Payot, 1983.

Notes

[*] Roger Bastide, *Les Religions africaines du Brésil* (1962), Paris, puf, 1995.

[1] Entretien avec Lévi-Strauss, même si Bastide déclare qu'il était « très ami » avec Lévi-Strauss (*Bastidiana*, 1994).

[2] Marcel Mauss fait état dans sa correspondance, à propos du projet brésilien de Lévi-Strauss et de son épouse « d'un grand travail théorique sur les effets du contact des civilisations européennes et américaines dans l'Amérique du Sud, des origines à nos jours » (Fournier, 1994, p. 606). Le malentendu sera vite levé.

[3] *Grande Revue*, 1931, repris dans *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.

[4] « Mysticisme et Protestantisme », repris dans *Bastidiana*, n° 25-26, p. 11-14.

[5] Ces propos sont évidemment datés et circonstanciés, mais ils traduisent une position de fond sur la question de l'équivalence des objets (la société la mieux préservée comparée au « groupe décadent ») qui se retrouve dans les discours postérieurs de défense de l'intégrité ethnologique.

[6] Lettre au président du Centre Thomas More pour son vingtième anniversaire, le 14 septembre 1990, cité in Desroche, 1997, p. 42.

Chapitre V – Clifford Geertz [*]. Décrire et interpréter l'expérience religieuse

L'auteur est surtout connu pour ses écrits épistémologiques sur l'anthropologie interprétative, mais son livre sur la façon dont les anthropologues écrivent et produisent des textes [1] a plutôt conforté, non sans malentendu, son association au « *linguistic turn* ». On finirait par oublier qu'il s'agit d'un ethnographe des terrains indonésiens et marocains. Son intérêt pour la religion ne s'est jamais démenti. Il est à la fois inséparable de la compréhension des sociétés et des cultures (marocaines et indonésiennes), et en même temps nul doute que les systèmes de croyances et de pratiques que l'on appelle religions occupent une place centrale dans sa réflexion anthropologique. Le paradigme sémiotique ou symbolique du religieux anthropologique est particulièrement incarné par le « geertzisme », mais son œuvre témoigne en fait d'un pluralisme paradigmatique ainsi que d'un souci constant de dialogue avec la sociologie, l'histoire, la linguistique et la littérature, et la philosophie. Son anthropologie de « miniaturiste » procédant par petites touches se veut au service d'une sociologie et d'une histoire comparée des religions.

Le comparatisme de son approche fait place à la question wéberienne des types de religions, qui se partagent entre les religions traditionnelles de Java et du Maroc et les religions modernes, « rationalisées » ou idéologisées, entre les traditions scripturaires des religions du Livre et les cérémonies rituelles alliant le théâtre et la transe. Geertz est enfin l'un des rares anthropologues à poser le problème du changement religieux non seulement en termes de transformation des systèmes symboliques mais aussi en termes d'évolution de la religiosité et de la sensibilité à la question religieuse : « La quantité de gens animés du désir de croire, ou qui estiment qu'ils le devraient, diminue avec le temps – mais beaucoup moins vite que celle des gens capables de croire, au sens proprement religieux » (1992, p. 33). On peut même dire que cet anthropologue wéberien partage une sensibilité à l'enjeu de la « foi religieuse » et des « genres de foi » qui transcende les religions et, si l'on peut dire, les religions de la foi.

Un anthropologue auteur

Clifford Geertz est né aux États-Unis en 1926. Il a fait ses études universitaires à *Antioch College* (B.A.) puis à *Harvard University* (Ph. D) où il débutera sa carrière en 1956-1957 comme *Instructor* en anthropologie. Le département des relations sociales de cette université était alors dominé par la figure du sociologue Talcott Parsons dont l'entreprise théorique représente à la fois un moment de synthèse et une ouverture possible sur de nouveaux paradigmes, comme celui de système culturel. Après quelques détours par le *Centre for Advanced Study of the Behavioral Sciences* de Palo Alto et l'Université de Berkeley, il est accueilli en 1960 par l'Université de Chicago comme professeur d'anthropologie avant d'être nommé au tournant des années 1970 au prestigieux *Institute for Advanced Study* de Princeton où sa notoriété ne cessera de grandir.

Lorsqu'il publie en 1973 le célèbre recueil d'essais, *The Interpretation of Cultures*, Geertz a derrière lui une carrière professionnelle et une expérience du travail de terrain étalée sur près de vingt ans. Celle-ci anticipe l'ethnographie multi-sites et repose en fait sur un double, voire un triple terrain : l'Indonésie (trois ans à Java, un an à Bali) entre 1952 et 1958, et le Maroc de 1964 à 1969, avec des retours ponctuels en 1971 et 1972. L'anthropologie a toujours été pour lui synonyme d'enquête ethnographique et il ne cesse de rappeler à ses collègues « méta-ethnographes » que l'anthropologie est une discipline terre à terre (1996, p. 133). Il n'a jamais été question pour lui de remplacer l'expérience de « l'autre » par l'exploration des écrits des autres ethnographes, comme ce fut le cas pour James Clifford.

Avant ce fameux « essai » de 1973 – un genre qu'il finira par adopter puisqu'il sera suivi d'un autre essai, plus nettement épistémologique, dix ans plus tard, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (1983) –, Geertz a publié de nombreux ouvrages et articles à caractère monographique touchant tous les domaines de la vie sociale et culturelle des populations javanaises, balinaises, ou marocaines : la religion, l'art, la parenté, la vie politique, l'agriculture, l'organisation villageoise et l'histoire sociale de la ville. Sur la religion, son premier terrain et l'objet de sa thèse donneront lieu à l'ouvrage *The Religion of Java* (1960), qui relève du genre de l'étude monographique et de l'anthropologie religieuse la plus classique.

Pendant longtemps le seul ouvrage qui a permis aux lecteurs francophones de prendre la mesure des écrits monographiques et comparatifs de Clifford Geertz était *Bali, Interprétation d'une culture* (1983). Cette composition française est souvent prise à tort pour la traduction de *The Interpretation of Cultures* de 1973, alors qu'elle ne reprend que certains articles de cet ouvrage, et quelques autres publiés antérieurement, notamment sur le village balinaise. Le chapitre introductif majeur spécialement rédigé pour cet essai n'y est pas : « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture ». Se trouve écarté également le chapitre 5 sur « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols », paru pour la première fois en 1958, qui reprend en partie les thèses de la contribution de référence sur « Religion as Cultural System ». On y trouve par contre la traduction du célèbre article « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coq à Bali », et de « « Conversion interne » dans le Bali contemporain », le seul article qui porte sur la confrontation de la religion traditionnelle balinaise au changement religieux. Plus tard, la traduction, en 1992, de *Islam Observed* (1968) offre un retour comparatif sur le changement religieux observé sur ces deux terrains qui fait directement écho à ces essais théoriques.

Geertz n'est pas un auteur d'anthropologie des religions même si la religion est au cœur de ses préoccupations dans l'approche de la culture balinaise et des sociétés musulmanes. C'est par sa contribution à l'essai publié en 1966 par Michael Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion* [2], que Geertz marque sa place et sa posture théorique dans ce champ d'étude.

L'imagination scientifique et l'inventivité conceptuelle dont il a fait preuve dans son effort pour comprendre ce que vivent les paysans balinais ou les bergers marocains ont sans doute eu plus d'influence sur les travaux des spécialistes, historiens ou sociologues d'autres cultures que les réflexions épistémologiques sur le discours anthropologique qui ont fait par ailleurs son succès dans le monde intellectuel [3]. Nul doute qu'à partir de l'essai de 1973, Geertz s'affirme non seulement comme un « écrivain », avec un style et un bonheur d'écriture incontestable, mais aussi comme un « auteur », « un fondateur de discursivité », pour reprendre une distinction qu'il emprunte à Barthes et à Foucault (1996, p. 24-25). En dehors du choix de l'essai, un genre qui, selon lui, convient à la dimension fragmentaire et inachevée des détours théoriques que l'anthropologue peut esquisser, l'écriture qu'il pratique s'accorde parfaitement avec le style de pensée qu'impose le courant critique et herméneutique des années 1970 dont il est, en anthropologie, l'une des figures majeures. On peut parler d'une écriture d'une exceptionnelle « densité » jouant sur plusieurs niveaux de résonance, pleine de sous-entendus, de jeux de mots, d'euphémismes, toute en nuances ou en appositions qui cassent la linéarité du discours, juxtaposent sans état d'âme une affirmation et l'éventualité de son contraire (l'usage des tirets et des parenthèses est un vrai casse-tête pour les traducteurs).

L'anthropologie « interprétative », l'analyse « culturelle », la culture comme « assemblage de textes », l'écriture ethnographique comme « fiction » : autant de formules qui ont fixé pour toute une génération d'anthropologues les termes du discours des recherches et des controverses à venir. Mais si l'anthropologie interprétative a l'allure d'un programme, elle ne saurait, dans l'esprit de son auteur, se définir dans les termes d'un « programme fort » (le mot d'ordre est plutôt celui d'une pensée délibérément « molle » ou d'une entreprise artisanale, assumée en tant que telle). Le « geertzisme » [4] est bien un travers de pensée mais associé au refus viscéral de la ligne droite, à la complaisance pour les détours, les « routes secondaires », les « rues latérales », pour faire allusion à une métaphore de Wittgenstein que l'auteur affectionne particulièrement. Le scepticisme et l'ironie à l'égard des restes des « grands récits » théoriques, des étiquettes éculées qui encombrant les débats d'aujourd'hui (culturalisme, sémiotisme, mentalisme, etc.) ou le refus des alternatives dogmatiques (subjectif/objectif, description/interprétation, discours/action) vont de soi pour un penseur qui affiche une grande humilité, qui cherche à arrondir les angles et rêve de ne pas se fixer. Ses allergies – et la pensée de cristal d'un Lévi-Strauss, son formalisme abstrait, en est l'exemple le plus constant – sont plus fortes que ses sympathies – mis à part sans doute Kenneth Burke, ce philosophe et théoricien de la littérature auquel il ne cesse de rendre hommage sur un mode quasi-rituel. L'effet de citation de critiques littéraires ou de philosophes fait partie du genre discursif de la nouvelle anthropologie. Un tel renversement d'alliance conduit les sciences dites « humaines » à renouer avec les humanités et à leur « voler » leurs ressources langagières autant que leur style d'intelligibilité [5]. Dans la préface à *Observer l'islam* (1992), Geertz nous fait comprendre que les bons auteurs, comme les « bons poètes » selon T. S. Eliot, n'empruntent pas mais « volent », autrement dit « s'approprient sans vergogne », les mots et les concepts des autres selon un processus d'absorption et d'élaboration inconscient qui vide de son sens toute question sur la propriété.

La tradition herméneutique dont l'anthropologie interprétative se réclame explicitement est très présente

dans l'œuvre de Geertz (particulièrement Gadamer et Ricœur). Il s'agit en même temps de se prémunir contre tous les fantômes qui hantent cette tradition (hermétisme, cryptologie, anti-scientisme et anti-rationalisme), et il n'est jamais question, sous prétexte que l'on fait un bout de chemin avec ces grands auteurs, que l'on emprunte ponctuellement leurs « grandes phrases », de s'enfermer dans la sophistication conceptuelle ou la systématisme du discours philosophique. Même la reconnaissance de dette envers Weber sur le terrain de l'anthropologie des religions – une filiation wébérienne régulièrement affichée et plutôt rare chez les anthropologues – se traduit par l'emprunt sans complexe et sans scrupule exégétique de concepts (ethos, rationalisation) quelque peu émoussés.

La description interprétative

Observer l'islam est un titre qui n'est pas sans arrière-pensée. Il traduit clairement le souci d'associer étroitement l'interprétation de la religion à la description de l'expérience religieuse. Le titre du premier chapitre de *The Interpretation of Cultures*, « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture », a des allures de manifeste méthodologique et sera reçu en tant que tel par la communauté des anthropologues américains. Ce texte charrie un grand nombre de questions épistémologiques savantes touchant à la nature de la description des actions sociales et symboliques, à la compréhension « du point de vue indigène », à la production de textes ethnographiques, aux ressources du paradigme textualiste pour l'analyse culturelle du discours social, à la théorie des formes symboliques d'une culture, mais aussi aux conditions de la généralisation anthropologique et à la dialectique du local et du global, tout un répertoire de questions sur lesquelles Geertz ne cessera de revenir dans ces autres essais avec une remarquable constance. L'analyse paradigmatique du « combat de coqs à Bali » – le dernier chapitre de l'ouvrage, reprise d'un article précédent [\[6\]](#) – a sans doute plus fait néanmoins, par les analyses et débats qu'il a suscités, pour populariser les thèmes de la nouvelle « sémantique sociale » et de l'analyse de la culture comme « assemblage de textes ». Il est significatif que « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight » ait été traduit en français sous le titre « Jeu d'enfer. Notes sur le Combat de coqs balinais » dans la revue *Le Débat*, en 1980, avant même d'être repris dans l'ouvrage *Bali, Interprétation d'une culture*, en 1983, alors que le chapitre théorique sur la description n'a jamais été traduit [\[7\]](#).

La constance du questionnement sur la nature de la description ethnographique dans les écrits de Geertz est indéniable. La conclusion de l'essai traduit en français sous le titre, *Ici et Là-bas*, revient sur ce problème mais c'est pour s'interroger sur la place qu'occupe dans la rhétorique anthropologique l'impératif d'une description première et inconditionnée des choses « telles qu'elles sont », dans leur factualité brute et immédiate. Pour l'auteur du concept ou du précepte de la *thick description*, il va de soi pourtant que les faits culturels sont des faits de signification et que la description ethnographique ne peut être qu'une interprétation.

Le langage hybride de la « description interprétative » relève bien du détournement de sens ou du malentendu productif par rapport à la lecture première du philosophe qui l'inspire : Ryle [\[8\]](#). Pour essayer de comprendre ce que signifie le précepte méthodologique de la *thick description*, le retour au texte s'impose. Geertz s'appuie sur le fameux exemple « philosophique » du clin d'œil : le clin d'œil peut être perçu, à un premier niveau, comme un simple tic de l'œil, puis au second degré comme un simulacre, ou à un troisième niveau comme une parodie, etc. Lorsque ces niveaux de sens se cumulent ou se superposent dans la lecture d'un acte ou d'un événement, ce qui est généralement le cas, ils forment autant de couches ou de strates de signification possibles.

La métaphore des niveaux introduit à ce que Geertz appelle l'empilement des « structures de signification », qui se réfèrent plus ou moins à des contextes. L'idée première est celle d'une « épaisseur » de la réalité dont la description ethnographique est censée relever le défi. Description « épaisse » ou description « dense », les deux qualificatifs ne sont pas exclusifs les uns des autres, mais l'image simple des couches de significations se trouble rapidement pour laisser place à d'autres métaphores, comme celle de l'enchevêtrement des « nœuds de signification », de l'entrelacement des schèmes d'interprétation, qui nous font glisser vers un autre modèle, celui de la « confusion des langues », selon

l'expression de G. Ryle. Le principe du repérage des niveaux de description cher à G. Ryle est rapidement submergé par l'évidence de la « plurivocité spécifique » des actions humaines. Mais le défi de cette multiplicité de perspectives possibles et cette circularité des lectures d'un même acte ou d'un même événement ne conduisent pas Geertz à abandonner l'idée d'une hiérarchie des significations. La *thick description* de G. Ryle sert en fait d'introduction pour Geertz au paradigme herméneutique du « conflit des interprétations », la *depth interpretation* de Ricœur, « l'art du déchiffrement visant à déployer la pluralité des couches de signification » [9].

Le récit de Cohen et de sa *razzia* de moutons vient illustrer le défi historique, plus qu'ethnographique, de la pluralité des lectures en présence, des contextes de référence et des cadres interprétatifs (juif, berbère, français) de l'événement. Le perspectivisme et la « confusion des langues » sont censés être surmontés par la description « dense » de niveaux d'interprétation hiérarchisés : au premier niveau, celui où s'affrontent, dans une « langue commune », les Berbères insoumis et le chef de tribu allié au commerçant juif, la « densité » de l'enjeu renvoie au *double sens* possible d'une *razzia* de moutons qui peut être lue au premier degré comme un vol ou au second comme un simulacre, une provocation. Le malentendu qu'illustre par la suite la lecture par le colonisateur français de ce qui est, pour les communautés locales, une compensation conforme à un pacte d'échange, en termes de complicité et de trafic avec l'ennemi, introduit un second niveau où la « densité » est synonyme d'un *conflit de normes*, d'un désaccord sur le code ou le cadre interprétatif. L'inscription de l'événement a donc ici un air de famille avec l'instruction d'un dossier historique et apparente plutôt les méthodes de la compréhension anthropologique aux procédures du raisonnement juridique.

Il n'est pas évident de comprendre à quoi correspond la « simple description » qui serait le corollaire de la description « dense ». Dans ses analyses sur le sens commun comme système culturel [10], Geertz se réfère aussi à la *thinness*, la « minceur » pour désigner ces qualités de simplicité, de littéralité ou d'évidence qui font que pour le sens commun les choses vont de soi, que « chaque chose est ce qu'elle est et pas un autre ». Mais cette qualité du réel du sens commun est ici une richesse, une sagesse même (le bon sens), que l'ethnologue est condamné à méconnaître s'il persiste dans ses questions idiotes sur le sens des choses et le sens du sens. La religion fonctionne aussi pour l'essentiel, comme nous le verrons, au sens commun et assez peu au raisonnement métaphysique. On retrouve la même richesse dans ces concepts « proches de l'expérience » qu'utilise le point de vue indigène et que C. Geertz distingue des concepts « éloignés de l'expérience » du discours savant, en précisant bien que la différence n'est pas normative et que les seconds ne sont pas en soi supérieurs aux premiers (*ibid.*, p. 73) [11]. Face à cette simplicité du réel ou à cette proximité de l'expérience qui est synonyme de densité, la *thin description* renverrait plutôt à des termes creux, plats, pauvres, lâches ; c'est le niveau le plus bas, le degré zéro de la description, non pas celui qui assimilerait un clin d'œil à un tic nerveux, mais viserait à faire la différence entre le clin d'œil et le tic en ne faisant état que d'une contraction de paupière. Cette absence de valeur informative ou discriminante définit donc une notion limite, résiduelle. On voit mal comment une « mauvaise » description, une description sans pertinence, a pu correspondre pour la tradition ethnographique empiriste à un précepte méthodologique quelconque.

La description « mince » est en fait hantée par le fantôme de l'observable béhavioriste mais Geertz sait très bien que l'on ne peut assimiler l'observation expérimentale du comportement au point de vue d'une caméra ou d'un appareil de photographie, qui plus est aveugle, sans cameraman et sans photographe, autrement dit sans protocoles d'observation. Le danger serait d'encourager, par contraste, le contresens

d'une description « dense » qui chercherait à rompre avec ce qui se donne à voir pour s'enfouir dans les profondeurs introspectives de la subjectivité. La densité dont nous parle Geertz n'est surtout pas à confondre avec l'intériorité du sens des actions culturelles, il ne juge même pas utile d'y insister. L'affirmation est sans appel : « la culture est publique parce que la signification l'est ». Et pour éviter tout malentendu sur la *depth description* selon P. Ricœur, signalons que ce dernier reprendra exactement la formule de C. Geertz, en l'explicitant à sa façon : « le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et *déchiffrable sur elle* par les autres acteurs du jeu social » [\[12\]](#). La description « dense » refuse donc de s'enfermer dans l'alternative de l'observable behavioriste et du sens intime, de même que dans toute autre alternative de description : objective/ subjective ou encore *etic/emic*. La différence entre la « densité » et la « minceur » de la description d'un réseau de signification est une différence de degré et non de point de vue. La description « dense » a justement vocation à transcender les frontières de la subjectivité indigène (la nôtre autant que celle des autres) et de l'objectivité savante par la médiation des « structures de signification » qui permettent de saisir ce à partir de quoi les gens perçoivent les choses comme ils les perçoivent, ce qui fait que les gens font ce qu'ils font, et cela sans se prendre nécessairement pour un « indigène » [\[13\]](#).

Le cercle herméneutique dans lequel s'inscrit la description « dense » refuse également de s'enfermer dans l'alternative suprême des sciences de l'observation : décrire *ou* interpréter ? C'est ce que veut clairement signifier le fait de parler de « description interprétative » ou de définir la description « dense », à la suite de P. Ricœur, en termes d'« inscription », contraction significative de l'interprétation et de la description qui s'accomplit par le simple fait d'écrire, de prendre note d'une observation ou de transcrire le récit d'un événement, autrement dit de produire des textes. « Les anthropologues, observe Geertz dans *Ici et Là-bas* (1996, p. 17), croient dur comme fer que les problèmes méthodologiques centraux de la description ethnographique concernent le processus de connaissance » et ils passent ainsi sous silence la magie de cette opération de mise en écriture d'une expérience biographique qui déborde de toute part la simple posture d'observation. En rappelant que décrire c'est écrire et en invitant à interroger la description ethnographique et la compréhension anthropologique, non plus seulement dans les termes de la relation observateur/observé mais également en tant que production d'énoncés écrits, Geertz a ouvert, avec d'autres, tout un champ de préoccupations et de recherches qui est loin d'être épuisé. Cette attention accordée au rôle de l'écriture ethnographique et plus globalement à la « textualisation » de la vie culturelle ne fait pas disparaître néanmoins comme par enchantement le problème épistémologique de la description. Disons qu'il se déplace.

Le modèle du texte

Une fois admis le préalable de la mise en écriture, le problème de la descriptibilité des actions humaines se reformule en termes de lisibilité, le pari étant que le couple lire-écrire apporte plus d'intelligibilité que celui de la description et de l'explication qui domine les sciences de l'observation. Or selon Paul Ricœur (1983), si on peut « lire » les actions humaines – et elles sont humaines parce qu'elles sont « sensées », parce qu'elles « disent » quelque chose –, c'est qu'elles ont une « forme », que les actions ont une « texture », qu'elles s'articulent même comme un « discours », et cela avant même de s'autonomiser par leur « inscription » dans un texte écrit, un document ethnographique ou un dossier historique, par exemple.

Tout le problème créé par la popularisation du thème de la « textualisation » de la culture vient du fait que l'on a tendance à confondre (ou à rabattre l'un sur l'autre) deux ordres de considération qui sont liés mais distincts : d'une part, ce qui est de l'ordre du constat, le fait que l'ethnographe « écrit », que l'essentiel de son activité consiste à fixer par l'écriture les actions, les paroles, les objets, les événements, et que l'importance de ce fait a pu être méconnue ; et d'autre part, la construction ou l'utilisation d'un paradigme de la « textualité » des actions qui s'efforce de rendre compte de ce qui rend possible leur inscription et fonde la compréhension anthropologique de type herméneutique. Il faut dire que le concept de « discours social » qui domine les analyses de Geertz (1973, p. 13-14), et qui est censé faire le lien entre ce que « disent » les gens au cœur de leurs gestes ou de leurs paroles, dans une situation et un lieu donné, et les « formes culturelles » ou les « systèmes symboliques » qui informent le « dire », les actions sociales et la vie d'une culture, n'est pas particulièrement explicite et prête à confusion.

Il n'est pas inutile de rappeler ici les quatre dimensions de la lisibilité de l'action que Ricœur extrait d'une comparaison avec les caractéristiques du texte (en tant qu'il s'oppose à la parole ou au discours) considéré ici comme un paradigme et non seulement comme une simple métaphore. En premier lieu, la signification de l'action a vocation à se détacher de l'événement de l'action, comme le « dit » transcende l'événement du dire. Ensuite, l'action devient véritablement sociale parce que sa signification s'autonomise par rapport à l'intention de l'agent, à la manière dont le sens d'un texte cesse d'être subordonné à ce que veut dire son auteur. En troisième lieu, une action devient importante au point de constituer un événement marquant en s'émancipant du contexte et de la situation présente, comme le texte ouvre sur un monde qui transcende l'ici et maintenant. Enfin, de même que l'écrit permet d'échapper à la situation d'interlocution et de s'adresser à tout lecteur éventuel, le sens des actions humaines reste ouvert à toutes les réinterprétations possibles, celle des contemporains comme celle des générations futures.

Si les images du jeu ou du théâtre appliquées à la vie sociale sont plus faciles d'accès que celle du texte, comme le souligne Geertz lui-même [\[14\]](#), encore faut-il donner au lecteur les moyens de comprendre le paradigme qui sous-tend l'analogie. La construction paradigmatique que nous propose Ricœur a ses vertus mais il n'est pas évident que le caractère fragmentaire, délibérément allusif et approximatif des références philosophiques et le négligé des citations que cultive le texte de Geertz soit une aide à la compréhension de la « densité » de son discours. Pour les lecteurs des années 1970 qui ont lu ce texte sans le background intellectuel qui permet de comprendre la manière dont s'articulent les notions de « forme symbolique » de Cassirer, de « structure de signification » ou de « schème d'interprétation »

d'inspiration structuraliste, de « cadre d'intelligibilité » chère à Goffman, parfois les « jeux de langage » de Wittgenstein, et surtout le paradigme de l'action comme « quasi-texte », les malentendus et les contresens étaient faciles.

Deux soupçons majeurs pèsent ainsi sur l'anthropologie interprétative. Le premier, inspiré par la notion d'inscription, laisse entendre que le « geertzisme » enfermerait l'anthropologue dans l'étude d'une culture « textualisée », mise en « corpus », figée dans ses traces et ses manuscrits, objectivée en documents et en archives, une culture décontextualisée, coupée de la culture en acte et des conditions de sa production. On y a vu l'effet d'annonce de la fin d'une époque où l'ethnographe de terrain submergé par le poids des traditions orales et des exégèses indigènes, par l'encombrement des objets de musée et la suraccumulation des ethno-textes, était invité à se reconvertir en philologue, exégète, critique littéraire, homme de cabinet ou rat de bibliothèque, contribuant lui-même à empiler des textes sur des textes, à accumuler des faits qui sont toujours déjà des explications.

La seconde critique, encouragée par les ambiguïtés d'une anthropologie du « discours social », y a vu une ethnologie du verbe indigène postulant que le fait ethnographique commence avec le discours des acteurs et leurs commentaires sur ce qu'ils font, seules clés d'accès au sens de leurs actes (dis-moi ce que tu fais et je saurai qu'il s'agit d'un clin d'œil), et s'achève avec les méta-commentaires d'une culture sur elle-même dont l'anthropologue est seul à détenir le secret.

Geertz n'a cessé pourtant de souligner l'ancrage de l'anthropologie dans l'ici et maintenant de l'expérience ethnographique, et l'enjeu de la compréhension de ce que pensent et ressentent les gens au cœur même des situations et des événements vécus et que l'ethnologue partage parfois avec eux comme le combat de coqs à Bali. On peut même remarquer que la référence au « discours » dont la compréhension, dans la pensée de Ricœur, présuppose la présence du sujet d'énonciation et une situation immédiate de communication, est aussi importante dans la pensée de Geertz que le paradigme du texte objectivé et autonome. Il est également clair pour Geertz que le « discours social » d'une culture se dit non seulement par des mots, des discours et des commentaires, mais d'abord par des actes, des drames et des événements historiques qui rendent compte de leur sens, qui sont des « commentaires » (*l'accountability* de Garfinkel n'est pas loin).

Comme le récit du combat de coqs à Bali nous le montre, le « discours » social passe par des émotions : « ce que dit le combat de coqs est dit dans le vocabulaire du sentiment : le frisson du risque, l'accablement qui suit la perte, le plaisir du triomphe » (Geertz, 1983, p. 210). Le leitmotiv fortement anti-structuraliste est que c'est dans les actions et les émotions que les formes culturelles s'articulent. L'exemple du combat de coqs à Bali était surtout conçu pour illustrer une anthropologie de l'événement vécu en situation par l'anthropologue et sa femme, pour mettre en scène sa présence et son implication dans le jeu des interactions comme voie d'accès au sens du « drame » social. Et tous les commentateurs ont clairement élu cet exemple comme étant le paradigme même de la description « dense » d'un rituel social qui s'élève par paliers du contexte de description le plus concret aux structures de signification les plus élevées de ce « commentaire méta-social » de la culture balinaise. Mais c'est aussi dans cet exemple paradigmatique que tous les héritiers de l'anthropologie interprétative trouveront l'illustration même du glissement d'un principe d'autorité ethnographique fondé sur l'expérience (j'y étais) à celui de l'objectivité d'un corpus de textes : effacement de l'ethnographe au profit de l'auteur anthropologue, méta-interprète du récit de l'événement et lecteur de la culture des Balinais « par-dessus leurs épaules » ; élimination des situations d'interlocution et de dialogue engagées avec des personnes singulières,

informateurs et acteurs ; production de la fiction totalisante d'un drame unique inscrit dans un contexte immuable et d'un tableau homogène de l'acteur principal : « l'homme balinais » [\[15\]](#).

Le paradigme herméneutique tend de fait à effacer l'écart qui existe entre la compréhension historique du sens des événements qui ont marqué le flux de l'histoire et l'interprétation, en situation de contemporanéité, des énonciations et du jeu des interactions sociales qui définit l'anthropologie [\[16\]](#). Même l'un des maîtres d'œuvre de la micro-histoire – à laquelle pourrait s'apparenter l'anthropologie « microscopique » de Geertz – comme Giovanni Levi s'interroge sur ce recouvrement des modalités de la compréhension historique et anthropologique sous le chapeau de l'herméneutique [\[17\]](#).

Le plus surprenant dans ce débat interne au champ de l'anthropologie interprétative est l'occultation complète de l'histoire de ce malheureux Cohen et de sa razzia de moutons qui illustre peut-être encore mieux, au moins sur un « détail » significatif, les ambiguïtés du textualisme décontextualisé de Geertz.

L'oblitération du détail signalé entre parenthèses comme déterminant pour la compréhension des choses et le fait que ce drame date de 1912 et qu'il donne lieu à un récit recueilli en 1968 sont révélateurs. On ne saura jamais rien ni de l'informateur, ni du contexte présent d'énonciation, ni des enjeux actuels de la mémoire de cet événement, en un mot de tout ce qui peut faire de ce récit un fait ethnographique et non un document d'archives. On ne peut mieux illustrer ce privilège accordé au « dit » sur le dire comme événement, au contenu de sens de l'énoncé par rapport à la situation d'énonciation, et cette posture fictive du jeu avec les possibles que s'accorde l'anthropologue pour redonner vie à un contexte historique figé par le récit, à défaut de faire l'expérience contemporaine d'une contextualité ouverte.

Une anthropologie wéberienne : la religion comme *ethos* culturel ?

Pour la plupart des anthropologues du « tournant interprétatif », le langage de la description et de l'observation, même modulé par l'exigence de la *thickness*, relevait encore de concessions à l'empirisme positiviste de la « science normale », une sorte de *refurbished positivism* [18], un positivisme remis au goût du jour. Mais à lire *Observer l'islam*, il faut bien constater que la matière première ne relève pas du genre des « observations » proprement dites. Il s'agit de représentations culturelles mises en forme dans les dramaturgies rituelles et de grands récits de conversion par lesquels une société traduit la manière dont elle interprète son expérience sociale de la religion.

Témoignant de la dimension centrale de la religion dans ses préoccupations, Geertz n'a cessé de tourner autour du problème de sa définition en dénigrant comme il se doit l'exercice et en récusant toutes les définitions antérieures. Le problème se pose d'abord en termes pratiques, il s'agit moins de définir en soi la religion que de la trouver : « Il s'agit tout bonnement de découvrir quels types de croyances et de pratiques soutiennent quel genre de foi, et dans quelles conditions » (1992, p. 16). La première mise à l'épreuve à ce sujet fut pour le jeune anthropologue débutant de circonscrire ce que pouvait bien être « la religion de Java ».

Mais la définition de la religion constitue aussi un outil indispensable pour une approche comparée des religions comme celle de l'islam en Indonésie et au Maroc où l'enjeu est de comparer ce qui est comparable dans des contextes sociaux, politiques et historiques différents. Il est aussi question dans cet impératif de définition de marquer un déplacement de « paradigme » qui réoriente utilement la pensée vers de nouveaux axes de recherche (Geertz 1972, p. 23). Sur ce plan, Geertz fait le même constat en 1960 que celui qu'a pu faire Lévi-Strauss dix ans plus tôt. Ce dernier regrettait également que depuis l'époque des fondateurs Durkheim et Mauss, l'anthropologie religieuse ne se soit pratiquement pas renouvelée, laissant la place à l'impasse scientifique que représentait pour lui la phénoménologie religieuse. Geertz appelle au renouvellement des ressources analytiques de l'anthropologie en ouvrant aussi bien sur la tradition sociologique, la critique littéraire, ou la philosophie contemporaine, mais aussi sur les outils et modèles des sciences « plus rigoureuses ». Mais il ignore manifestement et ostensiblement la révolution épistémologique qu'a pu représenter dans les années 1960 le structuralisme et le transfert d'intelligibilité des modèles empruntés à la linguistique. Lévi-Strauss n'est même pas dans la bibliographie de l'article sur la religion comme système culturel, il faudra attendre les années 1980 pour que les bricolages de la pensée sauvage, et plus tard l'anthropologue comme auteur, soient évoqués.

Il n'y a pas néanmoins de miracle, et puisque dans le postmodernisme, tout a déjà été inventé, il reste seulement à bricoler ou combiner les paradigmes hérités dans un éclectisme intelligent et un peu subtil. Les héritages des concepts de systèmes de symboles et de « forme symbolique » (Langer, Cassirer), de visions du monde (*Weltanschauung*) et d'*ethos*, de dispositions et de styles de vie (Weber), ou encore de sens commun (Schutz), participent du bricolage de ce paradigme de la religion comme « système culturel » au départ emprunté à Parsons. George E. Marcus et Michael M. J. Fischer soulignent l'ironie de cette contribution du fonctionnalisme triomphant à la renaissance de l'anthropologie « culturelle » : « Parsons made room in his abstract and macroscopic theory of society for the cultural system, which he himself

largely ignored, leaving it for the anthropologists to elaborate » (1986, p. 26). La contribution de Geertz au renouvellement de l'anthropologie culturelle ne manque pas non plus d'ironie puisque sous un vernis culturaliste, son entreprise théorique fait exploser le paradigme de la culture en y important de nombreux produits qui lui étaient étrangers.

Les textes les plus significatifs du travail de réflexion et de systématisation de Geertz sur la religion, dans les années 1960, témoignent d'une grande fidélité à sa « ligne de pensée » :

1. le chapitre 5 de l'ouvrage *The Interpretation of Cultures*, « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols », est la reprise d'un article de 1958 [\[19\]](#) et sans doute le texte le plus ancien ;
2. la contribution à l'ouvrage collectif *Anthropological Approaches to the study of Religion* de 1966, « Religion as a Cultural System », le texte le plus construit et le plus systématique ;
3. le dernier chapitre 4 de *Observer l'islam*, « Combat pour le réel », est pratiquement contemporain des deux premiers, et se veut le pendant empirique et l'envers inductif de la construction du cadre théorique présenté par ailleurs.

L'ouvrage qui donne tout son sens à l'élaboration théorique de la religion comme « système culturel » est bien *Observer l'islam*, ce qui représente un grand saut ou un décentrement par rapport aux ancrages ethnologiques classiques, africains ou indiens, de l'anthropologie culturelle qui continue à émailler les textes théoriques (la sorcellerie chez les Azandé, les chants des Indiens Navajo).

La précision est importante parce que dans cette entreprise comparative, l'anthropologue prend le risque de sortir des analyses « miniaturistes » à la manière du combat de coq à Bali et élargit la focale par rapport à l'observation localisée des rituels de la vie villageoise ou des quartiers urbains, pour oser parler de la religion du Maroc ou de l'Indonésie, autrement dit de la religion d'États-nations. Cette anthropologie religieuse comparée, historique et sociologique, est une introduction parmi d'autres aux enjeux de la globalisation scripturaire d'une religion comme l'islam avec son envers, l'indigénisation, et les paradoxes d'un « universalisme vernaculaire » (1992, p. 13). La pertinence et la persévérance d'un style religieux collectif et national, javanais ou marocain, n'empêchent nullement, au contraire, de prendre toute la mesure dans ce contexte de l'individualisation des expériences religieuses et de poser le problème des conditions de son observation ethnographique et de son interprétation.

Le nouveau paradigme de la religion trouve son fondement ou son pivot dans le modèle sémiotique de la « signification » dont S. Langer (1962, p. 55) rappelle la centralité dans le paysage intellectuel des sciences humaines des années 1960. Geertz croise néanmoins, sur le terrain de la religion, cette perspective symbolique et sémantique avec la problématique wéberienne de la signification vécue et visée au cœur de l'action. Mais l'apport de la notion de sens commun de Schutz est aussi essentiel, d'autant plus que la phénoménologie de la construction de la réalité sociale de ce dernier s'inscrit dans une synthèse du « sens subjectivement visé » de Weber et des attitudes naturelles du « monde de la vie » de la tradition phénoménologique d'Husserl.

La définition « déductive » que Geertz commente de manière très didactique point par point (à la manière, si l'on peut dire, dont procède Durkheim dans sa propre définition) est donc la suivante :

La religion c'est : 1/ un système de symboles ; 2/ qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables ; 3/ en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence ; 4/ et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité ; 5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel.

(1972, p. 23)

Tout le problème dans ce tableau composé de paradigmes est de saisir le sens des articulations significantes et des circularités contraignantes qui aident à comprendre le « combat pour le réel » qui est au cœur de la religion. Le résumé que nous offre le dernier chapitre de *Observer l'islam* mérite d'être cité pour sa clarté pédagogique :

On a pris l'habitude, en anthropologie, de qualifier de vision du monde l'ensemble des idées d'un peuple sur la nature profonde de la réalité. On désigne généralement comme *ethos* leur style de vie, la manière dont ils font les choses et aiment qu'elles soient faites. Le rôle des symboles religieux est donc de relier *ethos* et vision du monde de telle façon qu'ils se confirment mutuellement. Ces symboles permettent de croire à une vision du monde et de justifier un *ethos*, tout simplement en invoquant chacune de ces deux sphères pour soutenir l'autre. Une vision du monde paraît plausible parce que l'*ethos* qui s'en inspire est perçu comme faisant autorité ; et l'*ethos* se justifie par le fait que la vision du monde sur laquelle il repose est tenue pour vraie. Considérée en dehors de la perspective religieuse, cette manière d'accrocher un tableau à un clou fiché dans son cadre apparaît comme un tour de passe-passe ; vue de l'intérieur, c'est un simple fait.

(1992, p. 112)

La circularité et l'interaction sont ici essentielles. Les symboles « expriment » une vision du monde et de la réalité mais ils l'« incarnent » aussi : « ils expriment le climat du monde tout en lui donnant forme » (p. 28). Les symboles « sacrés » ne relèvent pas pour Geertz d'une lecture symboliste, cryptologique, ou ritualiste, ce ne sont pas des noyaux de signification substantielle ou archétypale, des choses symbolisées (la croix, le drapeau, le churinga) mais des vecteurs de conformité, des fictions réelles partagées, qui mettent en forme l'expérience quotidienne des hommes en encourageant sa routinisation et la production de la réalité « telle qu'elle est ». Dans le texte de 1958, repris ici :

Les symboles sacrés servent à synthétiser l'*ethos* d'un peuple – la tonalité, les caractéristiques de sa vie, son style et ses modalités esthétiques et morales, sa vision du monde, l'image qu'il se fait de la réalité et ses idées sur l'ordre des choses.

(1972, p. 22)

D'une certaine façon, le titre du chapitre 5 de *The Interpretation of Cultures*, « *Ethos, Worldview, and the analysis of Sacred Symbols* », était plus fidèle à cette définition et évitait les lectures culturalistes qu'on en retient habituellement.

Dans la continuité de l'héritage de Langer et surtout du néo-kantien Cassirer, les formes symboliques ont ici une double dimension, à la fois expressives (elles se moulent sur une réalité pré-donnée dans l'expérience) et constitutives, au sens kantien et transcendantal, (elles donnent forme et informent la

réalité, articule et structure l'expérience sociale). Ricoeur parle de symbolisme constituant et de symbolisme représenté, ou de symbole symbolisant et de symbole symbolisé. Le concept de formes symboliques fait enfin le lien avec les formes et les catégories de l'action, comprises dans la continuité de l'ethos wéberien comme dispositions à agir mais aussi de façon plus durable comme styles de vie. L'ethos, selon la leçon wéberienne, ne saurait se confondre avec les doctrines morales et les éthiques religieuses qui sont liées aux conceptions de la vie et du destin individuel « rationalisées » par les religions. La notion de modèle de significations et de valeurs, « modèles de » et « modèles pour », fait le lien entre la typification ou la stylisation de l'idéal type wéberien et l'idéalisation au sens moral ; elle l'emporte sur celles de système et de structure finalement peu mobilisées. On est loin du système des choses religieuses à la manière de Durkheim aussi bien que des systèmes symboliques à la manière de Lévi-Strauss. La place des valeurs qui préoccupait aussi Bastide y trouve son compte.

Dans *Observer l'islam*, l'approche wéberienne des types religieux et des styles religieux est dominante, illustrant parfaitement le lien entre visions du monde et ethos par la médiation des symboles. D'un côté une société javanaise marquée par son ancrage dans une vision du monde paysanne cultivant un ethos de « l'application », de l'autre une société marocaine héritière d'une organisation tribale valorisant « l'audace » des chefs guerriers. L'intérêt comparatif de ces deux sociétés repose entre autres sur le fait que dans les deux cas l'islam n'a pas subi la violence d'un État islamique ni les pressions d'un réformisme radicaliste. Les formes de compromis qui ont inauguré l'entrée dans la modernité classique (xvi^e-xvii^e siècles) avaient déjà pour vertu de ménager la continuité dans le changement : en Indonésie, la tradition indienne ne disparaît pas avec l'émergence d'une contre-tradition islamique et un « javanisme indianisé » se maintient sous couvert de conversion à un « vernis islamique » (1992, p. 62), c'est le secret d'une matrice culturelle polymorphe, syncrétique et malléable ; au Maroc, l'islam chérifien arrimé au principe généalogique se présentait comme une puissance unitaire d'orthodoxie mais la force du soufisme, de ses saints marabouts, de ses lieux de résistance et de ses confréries, a imposé un autre compromis, la canonisation des « hommes fétiches » (*ibid.*, p. 63). Dans ces deux mondes, les symboles sacrés, vecteurs de la médiation entre visions du monde et attitudes religieuses, sont des figures métaphoriques de héros légendaires : à Java le récit troublant de la conversion de Kalijaga, le prince « caméléon spirituel » (*ibid.*, p. 50), fournit le scénario type d'un changement de disposition tout intérieure qui conduit par les techniques de méditation et de renoncement du yogi à une foi musulmane retrouvée ; au Maroc, la conversion d'Al-Yousi, l'homme de tribu, le saint rebelle, illustre de façon hautement symbolique, et en même temps de façon très physique (le lavement des vêtements souillés) la subordination du pouvoir spirituel incontrôlé de la baraka à l'ascendance prophétique.

Les deux modèles de vie sont d'abord des modèles de conversion qui introduisent à un style d'existence et s'incarnent tous deux dans des formes symboliques, esthétiques, morales et politiques : le « centre exemplaire » d'équilibre et de stabilité de la cour royale que représentent encore les formes de l'État théâtre indonésien ; le tombeau du saint marabout, point d'achèvement d'une vie de voyage désormais rivé à Dieu. Mais en toute fidélité wéberienne, ce qui ressort le plus de cette typologie comparée des styles religieux c'est le système d'écart des dispositions qu'ils engendrent et cultivent :

Du côté indonésien, c'est l'intériorité, l'imperturbabilité, la patience, l'équilibre, la sensibilité, l'esthétisme, l'élitisme et un effacement de soi presque obsessionnel ; du côté marocain, c'est l'activisme, la ferveur, l'impétuosité, l'assurance, l'acharnement, le moralisme, le populisme et une affirmation de soi presque obsessionnelle, une exaltation radicale de l'individualité.

(*ibid.*, p. 69)

Cette construction idéal-typique des attitudes morales prend des allures de traité des vertus.

La religion comme « système culturel » nous éloigne en tout cas de l'anthropologie culturaliste du courant « culture et personnalité », des « *patterns* » et des échantillons de civilisation de Benedict Anderson et de Margaret Mead pour s'inscrire clairement dans une lecture comparative d'inspiration wéberienne, comme celle qu'illustrent les approches comparées de l'ethos du confucianisme chinois et du puritanisme protestant (Weber, 1996, p. 379-409) ou encore les développements wéberiens sur la religiosité asiatique qui forment la conclusion du texte sur l'hindouisme et le bouddhisme (*ibid.*, p. 461-481). L'ignorance et le non-sens des enjeux typiquement occidentaux de la notion de personnalité et d'une forme esthétique d'existence personnelle conçue comme style sont au cœur de toutes les analyses wéberiennes de la religiosité asiatique qui ont un écho direct dans les descriptions geertziennes de la notion de personne dans le monde balinais :

Dans le monde bien éclairé de la vie quotidienne, la part purement personnelle de la définition d'un individu en termes culturels, ce qui dans le contexte de la communauté la plus étroite est pleinement et complètement à lui et à lui seul, est passée sous silence [\[20\]](#).

Religion et sens commun

La problématique du sens commun reste le socle anthropologique de cette analyse wébérienne des sensibilités religieuses et des attitudes « naturelles ». L'articulation est largement facilitée par le concept de « quotidianisation » (*Veralltäglichung*), l'inscription de l'ethos religieux dans le monde de la vie ordinaire des gens (*Lebenswelt*), un concept improprement traduit, dans le contexte américain, selon Jean-Pierre Grossein, par le terme de « routinisation » (du charisme ou autre) (Weber, 1996, p. 123). La tonalité qu'apporte dans l'œuvre de Geertz la notion de « sens commun » comme cadre de l'expérience ordinaire du monde est héritée de la phénoménologie sociale de Schutz. Geertz oppose cette construction sociale du réel au bon sens pratique et empirique du savoir populaire que retenait Malinowski dans sa discussion de la magie : « le sens commun se compose d'un ensemble de postulats, certains conscients mais la plupart simplement tenus pour évidents, sur ce qui constitue la nature même des choses – sur ce qui est normal ou non, ce qui est raisonnable ou non, ce qui est réel ou non » (1992, p. 108). Dans les années 1980, la notion de sens commun finit par prendre toute la place de celle de système culturel, comme le confirme l'article sur « Le sens commun comme système culturel » (1986).

Dans le texte sur « La religion comme système culturel », deux problématiques significatives sont pointées par Geertz comme des sources de renouvellement possible de l'anthropologie des religions.

D'abord, la priorité accordée à la compréhension des systèmes religieux et des types de religions comme modes de réponse à la question du sens du mal. On est loin ici des lectures fonctionnalistes de la religion, et l'influence wébérienne des questions touchant au sens de la vie et de sa justification est évidente :

La frustration, la souffrance, et le sentiment de ne pas pouvoir résoudre le paradoxe éthique sont, s'ils deviennent suffisamment intenses et durables, un défi radical à l'idée que la vie est incompréhensible, et que l'on peut, par la réflexion, s'y orienter de façon efficace ; et c'est à ce défi que toute religion, si « primitive » soit-elle, doit essayer de faire face si elle veut survivre.

(1972, p. 33)

Geertz tient à souligner la nécessité de dépasser l'opposition entre des religions primitives, matérialistes et pragmatiques, qui seraient étrangères au désenchantement du monde et à la question du sens métaphysique et éthique de l'existence, et des religions qui seraient les seules à se poser des problèmes de conscience et à vivre l'angoisse des paradoxes éthiques. Le questionnement des religions « traditionnelles » est sans doute fragmentaire et discontinu, mais il n'est pas étranger aux questions théologiques et éthiques que formulent les religions « rationalisées » (1983, p. 218). Mais le poids de la question anthropologique de l'inexplicable et d'abord de l'innommable au cœur de l'expérience de la souffrance et de la maladie enrichit l'approche du sens en lui conférant une triple dimension : cognitive, affective et morale. Entre le déficit de sens de l'inexplicable, le non-sens et l'absurdité d'une douleur innommable et l'injustice de la « structure morale de la réalité » (que la pluie tombe sur le juste), le glissement et la confusion de l'expérience sont inévitables. Au-delà des dilemmes éthiques et théologiques des grandes sociodécisions du mal, l'enjeu premier n'est pas tant néanmoins pour la plupart des religions de supprimer la souffrance, mais de la supporter, de donner un sens à cette souffrance en répondant au déficit de sens qui rend la douleur ou le malheur intolérable.

Difficile de ne pas évoquer ici toute la problématique de l'efficacité symbolique développée par Lévi-Strauss à partir des cures shamaniques des Indiens Cuna, surtout lorsque les exemples ethnographiques repris par Geertz se nourrissent également des chants de guérison des Indiens Navajo et illustrent les mêmes procédés d'identification, de transfert et de manipulations rituelles entre les acteurs humains (le malade et le guérisseur) et divins (le Peuple sacré) :

Tout le processus de guérison peut se comparer, dit Reichard, à une osmose spirituelle dans laquelle la maladie qui se trouve dans l'homme et la puissance de la divinité traversent la membrane rituelle dans les deux sens, la deuxième neutralisant la première ».

(cité par Geertz, 1972, p. 39-40)

On ne peut pas ne pas penser ici au principe d'induction de l'efficacité symbolique.

Les récits religieux à caractère cosmogonique autant que les drames mis en scène par les rituels n'apportent pas à vrai dire de solution métaphysique, ni même de leçon morale ; ce sont, comme Geertz l'illustre avec le mythe du retrait de la divinité chez les Dinka, de « simples descriptions » (1972, p. 42) qui mettent en forme les ambiguïtés, les énigmes et les paradoxes inhérents à l'expérience humaine.

La deuxième problématique mise en avant n'est pas à ce point étrangère à la tradition anthropologique puisqu'il s'agit du rapport entre le surnaturel auquel certains croient et le sens commun soi-disant partagé. Geertz considère que cette question de la croyance a été négligée par les anthropologues non seulement au niveau du statut des croyances collectives auxquelles on ne « croit » pas parce qu'elles font partie du sens commun, mais au niveau de la cohabitation ou de l'oscillation du croire dans la vie quotidienne des individus qui croient (1972, p. 56-57). La question du croire ou ne pas croire, ou du croire sans y croire, en un mot du positionnement du sujet dans son rapport aux croyances est renvoyée trop facilement par les anthropologues du côté de la psychologie.

Cette question est pourtant au cœur de l'approche du rituel chère à tous les anthropologues. L'appareil rituel et cérémoniel des religions met en effet en scène régulièrement ce que Geertz appelle des « représentations culturelles » (1972, p. 49), des moments collectifs d'intensité dramatique qui mobilisent les techniques de l'émotion et de la transe, et qui font exister pleinement le « réellement réel » de la foi ou le surnaturel divin ou diabolique. « Dans un rituel le monde tel qu'il est vécu et le monde tel qu'il est imaginé, unis par la médiation d'un même ensemble de formes symboliques en viennent à se confondre » (*ibid.*, p. 49). Geertz parle à ce propos de « fusion symbolique » et aime citer le bel exemple de la description de la « représentation » rituelle et théâtrale de Rangda et Barong à Bali. L'intensité dramatique de cette mise en scène de deux démons prend d'autant plus de relief que la religion balinaise se présente plutôt par ailleurs comme attachée à un formalisme cérémoniel toute en extériorité. Dans ces moments pleins, où tout peut sombrer à tout moment dans la panique pure ou la destruction sauvage, il n'y a plus de place *a priori* pour la distanciation esthétique ou le détachement, quand bien même les participants ne sont pas tous en transe, n'occupent pas la même place rituelle, ou ne s'inscrivent pas dans les mêmes identifications aux héros (Geertz, 1983, p. 228). La question de l'ethnologue, quelque peu perturbé par le spectacle, sur l'authenticité de la croyance à la réalité des êtres qui sont là ne peut, dans ce contexte, qu'être déplacée ; elle manque d'entendement et de sens de l'enchantement. Mais la question du retour à la vie ordinaire et du détachement par rapport à ces moments d'engagement intense se pose dans toutes les religions et pour tout individu.

Ce mouvement d'allées et venues entre la perspective religieuse et la perspective du sens commun représente, nous dit Geertz, un des faits empiriques les plus évidents de la scène sociale mais, répétons-le, un des plus négligés par les anthropologues, qui l'ont pourtant tous maintes fois constaté.

(1972, p. 58)

Des anthropologues comme Bastide avec le principe de coupure, ou comme Evans-Pritchard à propos de la sorcellerie ont néanmoins pris en compte, dans la filiation des préoccupations de Lévy-Bruhl sur la pensée mystique, ce basculement, cette cohabitation ou ce compartimentage entre formes de pensée, entre un sens commun empirique, rationnel et pragmatique, et un sens du surnaturel qui se donne également, selon les contextes et les situations, comme allant de soi et réellement réel. La théorie des « mondes multiples » de Schutz est une version renouvelée de cette problématique de la cohabitation et de la séparation des sphères de l'existence.

Dans la tradition anthropologique, Evans-Pritchard a été le premier à étayer sur le terrain de la sorcellerie cette question des modalités et des contextes de la « croyance » en la sorcellerie dans son rapport au sens commun. La sorcellerie pour les Zandés, comme le répète Geertz, ne relève pas de l'extraordinaire, ni même de l'invisible, elle s'insère dans le tissu de présomptions du sens commun, en venant seulement « colmater » ses anomalies et ses contradictions :

Loin de transcender cette pensée [du sens commun], elle la renforce en y ajoutant une idée qui répond à tous les besoins, qui agit pour tranquilliser les Zandés, leur assurer qu'en dépit d'apparences momentanées allant dans le sens contraire, leur fond de sens commun est fiable et adéquat.

(Geertz, 1986, p. 100)

On pourrait penser que l'écart entre la perspective du sens commun et celle du « réellement réel » des religions de la foi se creuse notamment avec une modernité religieuse qui change la donne, au point d'encourager cette fois la rupture de l'engagement religieux avec les évidences de l'entendement commun. Mais dans la vie ordinaire des croyants de l'islam ou dans la foi machinale des chrétiens l'observation ne change pas : « la croyance religieuse n'agit pas sur le sens commun en prenant sa place mais en s'y incorporant » (1992, p. 126). Lorsque la foi religieuse rompt avec le sens commun, elle prend le risque du suicide ou d'une dérive dans le fanatisme.

Geertz ne peut néanmoins ignorer que l'évolution religieuse, y compris en Indonésie et au Maroc, va dans le sens d'un décrochage et même d'un fossé entre le sens commun et la foi religieuse. D'une certaine façon, ce que Weber désigne comme « la question du sens » signe le « désenchantement » d'un monde qui ne va plus de soi et qui a besoin de justification, l'ébranlement d'une adéquation parfaite, d'une conformité entre les évidences du sens commun, les miracles du surnaturel et les certitudes de la foi. C'est tout le mérite de Geertz de poser comme enjeu d'observation et d'interprétation anthropologique la question de « la fin du cercle magique de la religion et du pur réalisme de la vie quotidienne » (1992, p. 53), qu'il a pu encore observer sur le terrain de la religion balinaise. L'émergence de l'esprit religieux de ceux qui ont partie liée avec la question de la croyance, de ceux qui croient qu'il faut croire pour être sauvé, est l'envers de celle de l'esprit du doute, de la perplexité ou de la critique, et plus couramment de

l'indifférence.

Le jeu des allers-retours ou des télescopages entre les perspectives de la religion croyante orthodoxe ou radicale, de l'illuminisme mystique, du rapport ritualisé aux symboles sacrés, de l'esthétique liturgique, de la religion théâtre, ou les rationalisations scientifiques des visions du monde, brouillent les pistes, et encouragent la fluctuation et la « reconstruction du sens commun » (1992, p. 125). Ce que Geertz appelle l'idéologisation de la religion, le passage d'une religiosité de sens commun à l'esprit religieux engagé, ne vaut pas seulement sur le terrain de l'islam, comme on le laisse entendre aujourd'hui, mais concerne l'ensemble des recours au religieux y compris aux religions dites traditionnelles. C'est ce que montre très bien la présentation des enjeux qui entourent la « rationalisation » de la religion balinaise et ce que Geertz désigne comme une « conversion interne » (1983, p. 216-238), en un mot l'émergence moderne du « balisme », comme doctrine et religion officielle de l'Indonésie, porté par les jeunes lettrés de l'aristocratie.

Conclusion : changement et engagement

L'exotisme de ses premiers terrains de prédilection n'empêche nullement Geertz de placer, dès le départ, la question du changement et des enjeux de la modernisation au cœur de ses préoccupations anthropologiques. Dans une note sur « la conversion interne » dans le Bali contemporain, il l'avoue :

Notre vue des religions africaines ou asiatiques comme telles est curieusement statique. Nous nous attendons à les voir prospérer ou décliner ; nous ne nous attendons pas qu'elles changent.

(1982, p. 216)

La thèse sans doute la plus reprise, notamment à l'occasion des terrains revisités, est néanmoins celle de la continuité profonde des styles de sociétés et de religions au cœur des changements, une continuité dont le secret est dans la plasticité de leur habitus religieux, leur capacité d'adaptation et d'accommodement :

La persistance d'une partie considérable du caractère culturel d'un peuple, du sens et de la pression des vies de ses membres, au travers d'énormes changements, même des changements historiques discontinus [...] est l'un des plus profonds mystères des sciences humaines.

(1983, p. 9)

Pas question de soutenir selon la formule préférée des anthropologues que « plus ça change, plus c'est la même chose » ou « qu'autrefois comme aujourd'hui ». Mais il est vrai à la fois que les sociétés ont à comme le dit Geertz horreur des solutions de continuité, et qu'en même temps à force de s'adapter et de s'accommoder, on finit par changer, autrement dit les changements n'apparaissent souvent qu'avec le recul historique.

Geertz est l'un des rares anthropologues à s'exprimer sur le sujet de la foi religieuse et à s'interroger sur les variétés de l'engagement religieux :

Si l'étude anthropologique de l'engagement religieux est peu développée, l'étude anthropologique du non-engagement religieux est inexistante. L'anthropologie religieuse atteindra sa maturité lorsqu'un autre, Malinowski, plus subtil, écrira un livre nommé *Croyance et incroyance* (ou même *Foi et hypocrisie*) dans une société sauvage.

(1972, p. 44)

Dans les sociétés modernes de l'Indonésie ou du Maroc, Geertz observe moins, dit-il, l'effacement des religions de la sphère publique et politique, de l'État théâtre ou des cours royales, mais un processus de « sécularisation » de la vie ordinaire qui prend de multiples formes contradictoires. Comme l'ont signalé les sociologues, la sécularisation n'est pas la fin du religieux, il s'agit d'une vaste reconfiguration des formes du croire, de l'engagement au détachement, du radicalisme au formalisme. L'intellectualisme synchrétiste de l'Indonésie qui amalgame tous les styles religieux a pour pendant le formalisme de l'islam marocain, Geertz n'hésitant pas à parler ici de « schizophrénie spirituelle ».

La catégorie de « foi religieuse » transcende manifestement, dans l'usage qu'en fait Geertz, les systèmes

religieux et ne saurait être confinée aux religions de la foi et du credo. La question la plus cruciale reste toujours la même : « Comment se fait-il que les croyants puissent croire ? » Ou, ajoute-t-il, au risque que l'on me prenne encore plus pour l'avocat d'une réalité surnaturelle : « D'où vient la foi ? » (1992, p. 114). Mais l'ensemble des paradigmes que les sciences sociales peuvent mobiliser pour éclairer la religion (système culturel, forme symbolique, ethos, sens commun) ne donnent jamais accès qu'aux « vecteurs » de la foi religieuse :

On ne peut guère espérer progresser dans l'analyse du changement religieux – c'est-à-dire de ce qu'implique pour la foi la modification de ses vecteurs – avant d'avoir tiré au clair quels sont ces vecteurs dans chaque cas particulier, et comment, si vraiment c'est le cas, ces vecteurs encouragent la foi.

(*ibid.*, p. 16)

Bibliographie sur Clifford Geertz

• Textes de Clifford Geertz

- *The Religion of Java*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1960.
- « Religion as a Cultural System », in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, 1966 (tr. fr. : *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972). Ce texte prolonge l'article « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols » paru dans *Antioch Review*, 1958 et repris dans le chapitre V de *The Interpretation of Cultures* (1973).
- *Islam Observed*, New Haven, Yale University Press, 1968 (tr. fr. : *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, tr. Jean-Baptiste Grasset, Paris, La Découverte, 1992). Livre issu d'un cycle de conférences données à l'Université de Yale en 1967.
- « Deep play : Notes on the Balinese Cockfight », *Daedalus*, 1972, n° 101, p. 1-37 (tr. fr. : « Jeu d'enfer. Notes sur le Combat de coqs balinais », *Le Débat*, 1980, n° 7, repris dans l'ouvrage *Bali, Interprétation d'une culture*, en 1983).
- *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- *Bali, Interprétation d'une culture*, traduction Denise Paulme et Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1983 ; une composition française souvent prise pour la traduction de *The Interpretation of Cultures*, alors qu'elle ne reprend même pas le texte célèbre de l'introduction sur la *thick description*, ni le chapitre V, mais seulement certains chapitres de cet ouvrage, dont *Internal Conversion*, « la conversion interne dans le Bali contemporain » (1964), et quelques autres publiés antérieurement, notamment sur le village balinais.
- *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books Inc., 1983 (tr. fr. Denise Paulme, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, puf, 1986).
- *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Stanford, California, Stanford University Press, 1988 (tr. fr. D. Lemoine, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996).

- “Thick description” introduction de *The Interpretation of Cultures* (1973), New York, Basic Books. Traduction *Enquête*, 1998, n° 6 : *La description*, p. 73-105.

• Ouvrages et articles complémentaires

- Clifford J. and Marcus G.E., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Langer Suzan, *Philosophy in a New Key*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1953.
- Marcus G. E. et Fischer M. M. J., *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- Rabinow Paul, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988.
- Ricœur Paul, « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », *Social Research*, 1971, xxxviii, p. 529-562 (repris en français dans *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 183-211).
- Ricœur Paul, *Temps et récit*, T 1, Paris, Seuil, 1983.
- Schutz Alfred, *The Problem of Social Reality*, vol. I, Collected Papers, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962.
- Segal Robert, « Interpreting and Explaining Religion : Geertz and Durkheim », *Soundings*, 1988, n° 71, p. 29-52.
- Weber Max, *Sociologie des religions*, trad. de J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.

Notes

[*] Clifford Geertz, *Observer l'islam, changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992. Traduction de *Islam Observed*, New Haven, Yale University Press, 1968.

[1] Clifford Geertz, *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Standford, Standford University Press, 1988.

[2] Tr. fr. *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.

[3] Antoine de Baecque (dans *Le Monde* du 17 janvier 1997) évoque la fécondité d'outils conceptuels comme la notion de « disposition cérémonielle » du pouvoir ou l'idée de « fiction maîtresse » pour les historiens du pouvoir monarchique et de l'Ancien Régime français.

[4] L'expression est de Giovanni Levi, « I Pericoli Del Geertzismo » (« Les dangers du geertzisme »), *Quaderni Storici*, 1985, 58/a. xx, n° 1. Le « geertzisme » désigne ici non la pensée de Geertz – que Giovanni Levi prend soin de restituer avec beaucoup d'intelligence et de respect « philosophique » – mais la version quelque peu figée et mécanique qu'en ont retenu certains historiens : « Geertz c'est Geertz : le danger c'est le geertzisme ».

[5] Voir à ce sujet Geertz, 1986, chapitre 1 : « Genres flous : la refiguration de la pensée sociale ».

[6] « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight » est d'abord paru en 1972 dans la revue *Daedalus*, n° 101, p. 1-37.

[7] Marie-Jeanne Borel, dans son épistémologie constructiviste de la description in *Le Discours anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, cite la *thick description* (p. 177) mais c'est aussitôt pour la référer à l'analyse exemplaire des « structures de signification » du combat de coqs à

Bali.

[8] Voir à ce sujet l'excellente clarification apportée dans le numéro de la revue *Enquête* n° 6 (1998) par l'article de Vincent Descombes.

[9] Paul Ricœur, « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », *Social Research*, 1971, xxxviii, p. 529-562, repris en français dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986, p. 183-211. Geertz se réfère explicitement à ce texte qui inspire tout son développement, non seulement pour le paradigme de la culture comme « quasi-texte », mais aussi pour la méthodologie de la *depth interpretation* qu'il évite cependant de citer explicitement, sans doute parce que Ricœur n'a pas, lui, de problème à intégrer l'analyse structurale dans l'arc herméneutique.

[10] Geertz, 1986, p. 113 : « minceur » est le terme retenu par Denise Paulme pour sa traduction.

[11] Geertz emprunte cette distinction au psychanalyste Heinz Kohut et la simple différence de degré qui sépare selon lui ces concepts vise bien à relativiser la fameuse « coupure épistémologique ».

[12] Ricœur, 1983, p. 92 (*souligné par nous*). On ne sera pas surpris que Ricœur, à qui Geertz emprunte « sans vergogne » – ce qui veut dire, selon ses propres termes, en oubliant ses dettes –, se réfère à la *thick description* comme à une source de confirmation de ses propres analyses sur le symbolisme des gestes et des conduites comme relation de double sens (littéral/figuré).

[13] Voir à ce sujet, Geertz, « Du point de vue de l'indigène », 1986, p. 75.

[14] Geertz, 1986, « Genres flous : la refiguration de la pensée sociale », p. 41.

[15] Parmi d'autres : James Clifford, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, 1983, n° 2, p. 87-118 ; Vincent Crapanzano, « Hermes' Dilemma : The Masking of Subversion in Ethnographic Description », in J. Clifford and G.E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, p. 68-76.

[16] Pour Ricœur, il est clair que « si la signification d'un événement est le sens qui lui est donné par les interprétations ultérieures, l'interprétation des contemporains n'a aucun privilège particulier dans ce processus », 1986, p. 197.

[17] Giovanni Levi, « I Pericoli Del Geertzismo » (« Les dangers du geertzisme »), *Quaderni Storici*, 58/a. xx, n° 1, avril 1985.

[18] C'est en ces termes que Pierre Bourdieu, s'étonnant qu'il ait fallu rappeler à la science normale américaine que les faits sont faits et que cette annonce ait pu avoir une telle influence, parle lui-même de la *thick description* de Geertz dans la préface de l'ouvrage de Paul Rabinow, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988. Mais il ajoute humblement qu'il faut toujours « se garder d'avoir trop vite compris ».

[19] *The Antioch Review*, n° 58, 1958.

[20] Voir Geertz (1983), sur la définition de la personne à Bali, p. 118-140.

Chapitre VI – Marc Augé [*]. Plasticité païenne et rituel prophétique

Un anthropologue, homme de terrain et écrivain

Marc Augé est connu pour son œuvre anthropologique, ses écrits épistémologiques et ses terrains africanistes (Côte d'Ivoire, Togo, Bénin). Mais il s'est aussi fait connaître du grand public, notamment à partir de *La Traversée du Luxembourg*, cet « ethnoroman », comme un écrivain. Après la production de monographies importantes et savantes (1969 ; 1975), des synthèses épistémologiques renouvelées sur la discipline anthropologique (*Symbole, fonction, histoire*, 1979), il s'autorise un genre qui va du récit autobiographique, proche de l'ethno-analyse, aux chroniques journalières de l'ethno-fiction (*Fictions fin de siècle*, 2000). Dans la filiation de Georges Balandier, le regard anthropologique sur les imaginaires et les rites des sociétés modernes (ou « sur-modernes ») continue à alimenter de nombreux essais à la manière d'*Un ethnologue dans le métro* (1986, revisité en 2008). Chemin faisant, de nouveaux concepts comme celui de *Non-lieux* (1992) ou de nouveaux objets de réflexion notamment sur l'image, le rêve et la fiction (*La Guerre des rêves*, 1997), font leur apparition.

Il n'est pas facile, sans tomber dans le contresens ou le malentendu, de dégager un « système » ou une théorie du symbolique, du rituel, ou du religieux, nourri du « sens des autres » et des retours sur les « mondes contemporains » [\[1\]](#). L'œuvre a connu comme bien d'autres son moment théorique autour de la notion d'idéo-logique dans les années 1960 et 1970 au cœur des grands débats du marxisme althussérien confronté au défi de l'anthropologie structurale (voir à ce sujet Terray, 1978). Mais Marc Augé n'est pas un auteur à système, son écriture littéraire, pleine d'ironie, et surtout la plasticité d'une pensée indépendante, toute en nuances et subtilités, le tiennent à distance de toute école de pensée. Son intérêt particulier pour le rituel et le religieux, et surtout les logiques symboliques, n'a jamais été séparé des logiques sociales, et de la question des pouvoirs et du politique. Mais parlant du pouvoir et des pouvoirs, il évite le rapport frontal à la question du politique, et par la place qu'il accorde d'emblée à la question du sens et du symbolique il se prête à tous les soupçons de « flirt structuraliste » ou de « dérive wéberienne » de l'avant-garde du monde de l'anthropologie qui se veut « critique » et « politique » (Copans, 1983).

Sa pensée progresse en revisitant des thèmes récurrents (le sens des autres, les médiations du rituel, les constructions de l'individu, les pouvoirs de vie et de mort). Ses idées-forces sont portées par des références classiques et nourries de son expérience ethnographique, et font leur chemin en ménageant des déplacements indistincts. Nul doute en tout cas que cette œuvre se construit dans le dialogue constant avec les autres anthropologues « contemporains », y compris l'anthropologie historique (Jean-Pierre Vernant, Marcel Granet, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt), et bien sûr avec les grands auteurs qu'ils aiment citer et qui donnent toujours à penser (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss). Le schème trinitaire de cette anthropologie qui a toujours affirmé sa vocation « tripolaire » (*Symbole, fonction, histoire*) en s'efforçant de penser ensemble, et pas seulement sur le terrain ethnographique, pluralité, altérité et identité (1994, p. 84) témoigne d'un souci continu de composition et de complémentarité des approches qui évoque les leçons du paganisme.

Les objets et les terrains qui sont au cœur de ce travail anthropologique ne sont pas spécifiquement religieux, et Marc Augé n'a jamais vraiment écrit sur la religion en tant que telle, sauf justement dans ces contributions pour une *Encyclopédie italienne* (*Enciclopedia Einaudi*) qui ont fourni la matière de six sur neuf des chapitres du *Génie du paganisme* [\[2\]](#). Son premier terrain, dans les années 1960, en tant que

chercheur se situait au bord de la lagune en pays alladian (*Le Rivage alladian*, 1969) et son objet principal était la sorcellerie villageoise qui forme la texture des relations sociales, fournit le langage des pouvoirs, la clé des catégories de la personne et la grille de lecture des événements. *Théories des pouvoirs et Idéologie* (1975a), sa thèse de doctorat d'État, a pour données ethnographiques principales ce terrain ivoirien. C'est, selon ses dires, en suivant les villageois, sorciers ou ensorcelés présumés, qui s'en allaient consulter le prophète Atcho à Bingerville qu'il s'est intéressé à la question des prophétismes africains (1975). Son entrée dans le petit monde des prophètes guérisseurs du sud de la Côte d'Ivoire s'est poursuivie plus tard (presque vingt ans après) par le travail engagé avec le prophète Odjo (1990). Le terrain du Togo et du Bénin lui avait ouvert entre-temps l'accès à de nouveaux objets : les cultes de possession, les rites d'inversion et le fétichisme de l'univers du vodu. Deux ouvrages, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort* (1977) et surtout l'un de ses plus beaux livres, dans l'esprit du *Génie du paganisme*, *Le Dieu objet* (1988), donneront toute leur dimension à ce nouveau champ de recherche. Plus tard grâce à la grande aventure de l'anthropologie visuelle entreprise avec l'équipe de Jean-Paul Colleyn, de nouveaux ponts seront esquissés avec l'Amérique latine, ses cultes de possession, sa guerre des rêves et des visions, et les chamanismes amérindiens (*La Guerre des rêves. Exercice d'ethnofiction*, 1997).

Il est à noter que ce parcours ethnologique se situe toujours à la marge du champ religieux et politique africain d'aujourd'hui et interroge le religieux des autres dans des niches ou aux frontières : les petits prophètes guérisseurs « en leur pays » ne sont pas vraiment au centre de l'évolution du champ religieux ivoirien et les cultes vodu s'inscrivent aujourd'hui dans des logiques transnationales de patrimonialisation culturelle qui se déploient entre l'Afrique, le Brésil et les États-Unis. On n'imagine pas Marc Augé écrire un « papier » sur la basilique de Yamoussoukro ou sur un grand rassemblement évangélique en l'honneur d'un pasteur pentecôtiste coréen (Yonggi Cho) dans le stade Houphouët-Boigny en présence du Président Gbagbo. Que dire surtout de l'islam des mosquées de Bouaké ou d'Abidjan ! La même observation s'impose par rapport aux terrains européens : un ethnologue dans le métro, oui, mais à quand un ethnologue aux Journées mondiales de la jeunesse (catholique), ou en pèlerinage à Compostelle ? Les observations sur le religieux chez soi sont alimentées par les souvenirs d'enfance et restent pour l'essentiel intimes et familiales.

Idéo-logique lignagère et logique païenne

Le paganisme, ou le socle anthropologique (à trois pieds) que représente la « logique païenne » pour l'auteur du *Génie du paganisme* (Augé, 1982) a été pensé au départ comme l'idéo-logique des sociétés lignagères, et la question de sa circonscription et de son extension s'impose (Terray, 1978, p. 136). Il se présente aujourd'hui dans l'ensemble de l'œuvre comme la matrice symbolique et rituelle de toute vie sociale et chacun de ses écrits y revient régulièrement [\[3\]](#). Sa mise à l'épreuve dans le cadre des prophétismes et syncrétismes africains offre autant de situations-limites de confrontation avec son contraire, le christianisme missionnaire. On peut même faire l'hypothèse que ce sont les prophétismes qui ont fini par imposer l'idée que l'idéo-logique des sociétés lignagères pouvait se lire et être nommée dans les termes d'une logique païenne, celle-ci se construisant dans l'interaction avec le christianisme. La précision est importante car le « génie du paganisme » ne se comprend vraiment, dans la Côte d'Ivoire des années 1980, que sur le fond d'un retour à une logique sociétale globale qui s'est largement défaite, réduite à l'état de bribes et de morceaux, même si elle persiste à la marge dans la ruse et le compromis par rapport à la modernité chrétienne dominante. La « grille prophétique » qu'alimentent les petits prophètes guérisseurs fonctionne en partie comme conservatoire de la logique lignagère transmuée en logique païenne (1990, p. 18-19).

Placer l'« idéo-logique lignagère » au cœur de l'exigence de compréhension structurale des situations ivoiriennes des années 1960 et 1970, relevait d'un souci d'actualité au sens de la « sociologie actuelle » de Georges Balandier (1955). L'actualité, « c'est précisément la totalité des déterminations et des expressions d'un champ social à un moment donné » (Augé, 1979, p. 175). Cette exigence de totalité et de systématisme, G. Balandier l'a trouvé, à un moment donné, dans la « situation coloniale » et les révélateurs de ce changement d'échelle par rapport à l'ethnie des ethnologues étaient justement ces objets « nouveaux », polémiques et hors-jeu, que représentaient dans les années 1940-1950 les syncrétismes et les prophétismes.

Les termes de la problématique de l'idéo-logique sont au croisement de plusieurs héritages intellectuels qui ont marqué l'itinéraire de cette génération d'agregés normaliens. D'abord il y a cette révision du statut de l'idéologie opérée par Althusser qui tend à faire du rapport imaginaire des hommes à leur condition d'existence une dimension constitutive et inaugurale de la vie en société, et non la simple expression des intérêts pratiques et visions du monde des classes dominantes. Il faut rappeler que l'idéologie pour Althusser n'a pas d'histoire, à la différence des idéologies, et que la religion notamment chrétienne et son Dieu personnel occupent une place paradigmatique dans la transformation des individus en sujet (Althusser, 1970). Cette veine de pensée n'est pas étrangère à l'apport de la notion d'institution imaginaire de la société de Castoriadis (1975) qui a également marqué la pensée d'Augé. Cet imaginaire constituant qui souligne l'arbitraire originaire des significations de la vie d'une société n'est pas sans rapport, même en tension critique, avec la primauté de la fonction symbolique sur les contraintes du social que Lévi-Strauss met en avant [\[4\]](#).

L'anthropologie structurale, les notions de système symbolique et surtout la redéfinition de la culture comme ensemble de « systèmes symboliques » (langue, parenté, art, mythe, rite) que Lévi-Strauss évoque dans l'Introduction à *Sociologie et Anthropologie* de Mauss conduisent à repenser le fameux paradigme des instances (infrastructure et superstructure) et l'articulation des niveaux étagés de la vie sociale. L'un

des effets de la révolution structurale des années 1960, c'est la relativisation de la « détermination en dernière instance » par l'économique ou autres. La parenté (comme le suggère Maurice Godelier), et pourquoi pas la religion (nous dit Augé), fonctionnent à la fois comme superstructure et comme infrastructure. Plus globalement toute structure fonctionne comme organisation et comme représentation, c'est le leitmotiv des premiers écrits d'Augé sur l'idéo-logique (1975a, p. xviii). La traduction en termes de « logique païenne » veut que les rapports de force soient aussi des rapports de sens et inversement.

L'héritage des concepts linguistiques d'axe paradigmatique et syntagmatique chers au structuralisme pèse fortement sur la relecture de l'articulation entre les types d'organisation et les logiques de représentation, qui préside à la formulation du concept d'idéologique :

L'idéo-logique est syntaxique en ce qu'elle définit des règles d'accord ; le choix d'un terme d'une série paradigmatique (parmi ces séries ou ordres de référence on comptera aussi bien les composantes de la personne que les pouvoirs psychiques, les unités sociales ou les procès de production) commande le choix d'un terme dans une autre série ou, à tout le moins, interdit le choix de certains termes dans d'autres séries. Ainsi se composent certains énoncés théoriques (touchant à l'hérédité, à l'héritage, à la sorcellerie, à la nosologie, à la production et à la distribution) qui définissent les contraintes de l'ordre individuel et social dans les termes d'un même ordre logique, les modalités de la parole concrète et de l'action efficace.

(1975 a, p. xix)

La référence au « discours » d'une société sur elle-même, compris non pas comme la somme des énoncés produits par les individus les plus éclairés (les grands initiés), à la manière de l'École griaulienne, mais comme la « structure fondamentale (la logique syntaxique) de tous les discours possibles dans une société donnée sur cette société » (*Id.*), comporte bien des concessions au paradigme sémiotique de l'époque sur le champ virtuel du pensable et de l'énonçable au sein d'une société donnée. Mais il va de soi que les logiques d'interprétation de l'événement (maladie, stérilité, guerre) mobilisées par les acteurs le sont toujours en situation, au cœur des pratiques et des rapports sociaux, en rapport avec un déficit de sens, et une exigence de symbolisation [5]. Marc Augé ne cessera d'appliquer cette analyse « idéo-logique » au champ de la maladie et particulièrement aux enjeux des affaires de sorcellerie, dans l'esprit de cette logique de situation chère à Evans-Pritchard.

L'ambition conceptuelle et théorique qui était au fondement de cette « anthropologie idéo-logique » des sociétés lignagères s'est quelque peu émoussée avec le temps mais elle n'a jamais disparu de l'œuvre d'Augé. Toutes les analyses qui suivront sur la notion de « dispositif rituel » du fétichisme et la médiation symbolique des dieux objets relèvent de la même veine de pensée articulant le symbolique et le biologique, le corps et le social. La meilleure illustration de cette fidélité réitérée à cette problématique des « instances » et des « régions de l'idéologie », rebaptisées « systèmes symboliques », reste le rituel de re-lecture de l'introduction de Lévi-Strauss à Mauss qui ponctue tous ses ouvrages :

Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres.

(Lévi-Strauss, 1950, p. xix)

Marc Augé a toujours cherché dans ce texte l'esquisse d'un renouvellement du langage marxiste des instances. L'articulation (on dirait aujourd'hui l'interopérabilité) entre les « ordres de référence » de la cosmogonie indigène, les langages du corps et de la parenté, autant que les catégories de la personne et les schèmes du mal, pose problème particulièrement dans les situations de crise et d'impasse du sens. Le texte sur l'efficacité symbolique illustre le rôle de traducteur de codes et d'embrayeur de violence du chaman (comme du prophète guérisseur) et les « synthèses incompatibles » que son idiosyncrasie lui permet de bricoler. Mais le dieu objet du fétichisme et cette opacité qui lie sa réalité substantielle et sa valeur symbolique et sociale lui permettent de remplir les mêmes fonctions d'opérateur intellectuel dans le passage d'un système à un autre (Augé, 1988, p. 42-53) [\[6\]](#).

Le paganisme, une anthropologie à l'envers

Vu du rivage alladian, dans les années 1960, les prophétismes n'étaient pas de façon évidente des analyseurs d'un monde en train de se faire. Ces productions de sens pouvaient se comprendre au mieux dans la continuité des ressources de la matrice du paganisme, la seule grille de lecture encore signifiante dont subsistent quelques lambeaux ; au pire comme l'expression de ses dérives ou de ses impasses, comme des révélateurs en négatif du malin génie du paganisme. La relation duelle avec les démons païens dont le scénario se répète, depuis l'époque missionnaire, y compris dans les prophétismes, oblige à revenir sur les termes en présence et surtout à interroger ces enjeux anthropologiques. Le paganisme n'est pas en effet, ni pour Marc Augé, ni pour les autres, chrétiens ou païens, une « religion », et le *Génie du paganisme* se défend d'être la réhabilitation savante d'une anti-religion stigmatisée par le christianisme. Le paganisme est sans doute une catégorie du christianisme missionnaire et dans cet héritage, c'est d'abord la religion des autres ou l'autre de la « vraie » religion, ce qui appelle avant tout une politique de discrimination et de discernement. On sait que les chrétiens ont appelé « paganisme » le polythéisme antique, auquel les gens des campagnes (latin, *pagani*), par opposition aux gens des villes, sont censés rester fidèles. Le même terme *paganus* a ainsi désigné à la fois le « paysan » (l'homme du pays) et l'autre « païen ». Mais cette catégorie de l'altérité s'inscrit dans la continuité du nom que les juifs donnaient à tous ceux qui ne sont pas juifs, les *goyim*. Les religions païennes, ce sont donc aussi les religions « ethniques » (*ethnoi*) ou les religions des « nations » (*gentes*, les gentils). Dans la tradition paulinienne, le « païen » c'est celui qui ne connaît pas le Dieu d'Israël, qui est étranger à la révélation faite à Abraham. Par extension, le paganisme, dans l'histoire du christianisme, c'est la religion naturelle, spontanée, archaïque de l'humanité (fétichisme, animisme, naturalisme), celle qui mélange tout (synchrétisme), et qui ignore surtout la rupture des religions révélées.

Dans les versions quelque peu théologiques du génie du paganisme que nous donne Marc Augé, c'est d'abord le jeu des écarts et des inversions qui prime :

Le paganisme donc c'est tout le contraire du christianisme ; et c'est bien là ce qui fait sa force dérangeante, peut-être sa pérennité. Sur trois points au moins, il se distingue radicalement, dans ses diverses modalités, du christianisme dans ses diverses versions. Il n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps ni la foi au savoir. Il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social qui d'une part relativise l'opposition de la vie individuelle à la collectivité dans laquelle elle s'inscrit, d'autre part tend à faire de tout problème individuel ou social un problème de lecture : il postule que les événements font signe, tous les signes sens. Le salut, la transcendance et le mystère lui sont essentiellement étrangers. Par voie de conséquence, il accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance ; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance, mais non la synthèse. Telle est certainement la raison la plus profonde et la plus durable de son malentendu avec le prosélytisme chrétien : il n'a pour sa part jamais eu de pratique missionnaire.

(Augé, 1982, p. 14)

Ce résumé du catéchisme païen accentue sans doute le caractère de production ethno-philosophique

qu'Augé a pu stigmatiser dans les écrits des théologiens européens ou africains sur les religions africaines depuis l'époque de la philosophie bantou du père Tempels. On connaît les deux théologies en présence, celle de l'immanence et de la transcendance, et surtout la difficulté qu'il y a à surmonter les pièges des oppositions signifiantes qui président à la stigmatisation de l'autre, et au jeu de l'inversion des valeurs. L'auteur du *Génie du paganisme* n'est pas le dernier à dénoncer l'ethnocentrisme qui caractérise ces opérations de réhabilitation d'une religion du Livre à l'envers :

Toute « réhabilitation », pour utile qu'elle puisse être, court le risque d'idéaliser son objet et, plus encore, de changer subrepticement d'objet : de faire des valeurs redécouvertes dans les sociétés où l'observateur les ignorait la mesure exigeante de la société de l'observateur.

(Augé, 1979, p. 25)

Dans le triangle anthropologique de base du rapport à soi, aux dieux et au monde, et le système des oppositions distinctives qui s'en dégage, la construction de la personne est sans doute le pivot. L'anthropologie est la clé de la cosmologie et de la théologie. La conception d'une individualité unique et irréductible de la personne humaine dont le christianisme est porteur a pour pendant une définition païenne du soi inséparable de la relation aux autres, les relations de filiation et d'alliance contribuant à composer une identité plurielle au destin éphémère. Le Dieu créateur des chrétiens se définit en regard autant par son unicité et sa transcendance que par la relation intime, personnelle et exclusive qu'il entretient avec sa créature. Par contraste, les dieux païens, comme dans le monde grec, ne sont pas des personnes mais des puissances ambivalentes ou des héros fondamentalement ambigus, capricieux et imprévisibles, avec lesquels les hommes entretiennent des relations pragmatiques et fonctionnelles. La vision du monde chrétienne est essentiellement liée à une hiérarchie spirituelle des forces bienfaisantes et malfaisantes et articulée à une histoire éthique du salut rédempteur.

Deux dimensions prennent une importance particulière dans les analyses d'Augé, modifiant parfois le triangle de base, subdivisant l'une des trois branches ou les court-circuitant. La conception persécutive du sens du mal lie rapports de force et rapports de sens et engage la relation de soi à soi et aux autres, en faisant l'économie de la culpabilité individualisante. Dans ce monde, la question « qui est l'autre ? » a pour formulation première : « Quel est l'autre qui me veut du mal ? ». Ensuite la lecture de l'événement (la maladie, la sécheresse, l'épidémie, l'accident) comme signe à interpréter par les procédures de divination est aussi toujours en lien pour chacun avec les autres proches et parfois avec les promesses d'un avenir collectif ou d'une délivrance annoncée par une lecture prophétique. Mais avec le temps, et les reformulations successives du triangle anthropologique : la conscience persécutive du mal, l'épistémé de l'immanence et l'événement-signe, c'est finalement le rituel, incarnation de l'ordre symbolique, social et politique, y compris dans les sociétés modernes, qui finit par être le paradigme du paganisme, sinon de toute religion.

La vérité est que le paganisme défie toute analyse structurale car il a pour caractéristique fondamentale de n'être pas dualiste, sans ignorer pour autant les écarts qui le définissent : l'ambiguïté (ni vraiment l'un ou l'autre) et l'ambivalence (à la fois l'un et l'autre) incarnées par les dieux et les héros sont au cœur du système. Sa plasticité légendaire va de pair avec un syncrétisme consubstantiel qui pratique le cumul, l'addition ou l'alternance, mais ignore la synthèse, et encore plus le souci du dépassement dialectique (Augé, 1982, p. 14). C'est cette pratique du mélange incongru qui a toujours fait du paganisme, aux yeux du christianisme, l'autre de la vraie religion, sa perversion. En se référant au terrain des cultes *vodu* du

Togo et du Bénin, qu'il découvre dans les années 1970, Augé ne manque pas néanmoins de souligner le paradoxe qui veut que le syncrétisme païen soit, si l'on peut dire, anti-syncrétiste. Un bon exemple en est donné par l'attitude surprenante en apparence des prêtres *vodu* du Togo, à la fois tolérants – parce qu'indifférents – au catholicisme et au protestantisme, mais virulents et agressifs vis-à-vis des « syncrétismes chrétiens d'origine blanche ». Le syncrétisme mimétique d'inspiration chrétienne est pour les prêtres du *vodu* (autant que pour les pères missionnaires) une perversion et un sacrilège, même s'il fait partie aujourd'hui du même champ du *vodu*. Étrangère au prosélytisme et à l'esprit missionnaire la « tolérance païenne » a donc parfaitement ses limites, elle a pour envers une profonde « continuité structurale » et en l'occurrence la « persistance d'un refus ».

Le sens de la frontière passe aussi, au sein même du christianisme missionnaire, par bien des compromis qui reconnaissent que l'autre païen est dans la place et qu'on n'a en jamais fini avec lui. Marc Augé reconnaît parfaitement que le christianisme a dans toute son histoire, antique, médiévale, et surtout populaire, une dimension païenne et que cette relation entre contraires est constitutive de son identité. Dans l'histoire du christianisme missionnaire le paganisme a sans doute été identifié à la religion archaïque des mondes primitifs, paysans ou populaires mais à l'époque moderne « le retour offensif du paganisme » en est venu à l'inverse à désigner pour les défenseurs de l'intégrité chrétienne, toutes les dérives de la modernité (Combès, 1938). Dès la fin du xix^e siècle, la dénonciation du paganisme se conjugue avec la critique du modernisme et des errements du rationalisme et du matérialisme, et bien sûr du laïcisme, du bolchevisme, de l'hitlérisme, et de la francmaçonnerie.

Présenté par un renversement de perspective moins comme une religion que comme une « anthropologie », le paganisme est aussi pour Augé très actuel :

Parler des dieux, des héros ou des sorciers c'est aussi parler très concrètement de notre rapport au corps, aux autres, au temps, parce que *la logique païenne est à la fois plus et moins qu'une religion* : constitutive de ce minimum de sens sociologique qui investit nos comportements les plus machinaux, nos rites les plus personnels et les plus ordinaires, notre vie la plus quotidienne – nos intuitions les plus savantes ?

(1982, p. 15-16, *souligné par nous*)

L'actualité du paganisme n'est pas liée, on l'aura compris, dans l'esprit d'Augé au succès actuel des néo-paganismes en tout genre (néo-indien, néo-chamanique ou néo-celtique) réveillés entre autres par la mouvance New Age. Il n'exclut pas néanmoins dans ses écrits récents de repérer, au-delà de l'imaginaire enchanté du rapport au monde des esprits, quelque « dimension païenne » dans tel ou tel trait de ces formes de religiosité dite « sur-moderne ». Citons entre autres la place accordée à l'interprétation des événementssignes de la vie personnelle, le syncrétisme des références fragmentaires aux cosmologies chrétiennes ou non chrétiennes, ou encore la consommation clientéliste et très pragmatique des offres culturelles en matière de guérison ou de pèlerinage (Bessis, 2004, p. 48). Le bris-collage du menu à la carte que décrivent les sociologues de la religion post-moderne pourrait donc se lire aussi en termes de retour du paganisme ? Il est à craindre cependant que ce comparatisme analogique et fragmentaire ne prive le paradigme de ses limites logiques : il gomme un peu vite le caractère systématique du socle anthropologique que représente la « logique païenne » et surtout le défi que représentent pour lui les nouvelles figures de l'individualisme contemporain.

Le « génie du paganisme » pour Marc Augé n'est donc ni la religion des autres, telle qu'ils la pensent eux-mêmes, ni une anti-religion stigmatisée ou réhabilitée, c'est une anthropologie qui trouve à s'exprimer, entre autres par le biais des choses religieuses (mais pas seulement), dans une certaine forme de rapport au monde, aux autres et à soi. La référence déterminante, on l'a dit, est ici la place centrale (et croissante) accordée au rituel. Le religieux ritualisé, avec son ancrage dans des communautés « naturelles », son attachement à des lieux et des dieux-objets, son « épistémé de l'immanence » (Augé, 1997, p. 66), et surtout ses dispositifs de médiation symbolique, confine à la reproduction machinale et ordinaire du lien social. Cette sacralité rituelle s'inscrit en tension avec une religiosité personnelle, spirituelle et éthique, que les religions monothéistes et universelles n'ont cessé de privilégier sans pour autant réussir à résorber ou éradiquer l'autre, le contraire, l'ennemi par excellence : le rituel (Augé, 1994, p. 121).

Des prophètes guérisseurs en leur pays

Dans la filiation de Georges Balandier plus que de Bastide, Marc Augé a toujours privilégié l'intérêt pour les prophétismes plus que pour les syncrétismes. Ces derniers restent une appellation courante qui autorise à parler de syncrétismes chrétiens ou païens, de syncrétismes riches ou pauvres, de syncrétismes authentiques ou mimétiques, sans qu'on sache comment on juge du degré de syncrétisme d'une formation religieuse donnée. Mais le syncrétisme n'est décidément pas pour lui un objet bon à penser en tant que tel. Ce qui est en question dans cette œuvre, c'est la plasticité de la logique païenne, ses formes d'accommodation ou de compromis, et ses transferts ou ses impasses, au cœur des défis de sens et de symbolisation des événements et des situations. Et sur ce plan, ce sont bien les prophètes, expérimentateurs ou bricoleurs en idéologique, qui par le travail syncrétique qu'ils opèrent sur les schèmes du mal ou les catégories de la personne, sont sur le front. Si Marc Augé parle néanmoins plus globalement et généralement des « prophétismes », africains ou ivoiriens, c'est que cette catégorie politico-religieuse idéal-typique occupe dans ses écrits une place qui dépasse le personnage prophétique et constitue un véritable « dispositif rituel » en concurrence avec le paganisme.

Dans l'introduction d'un ouvrage collectif consacré aux prophétismes de l'Afrique de l'Est, *Revealing Prophets* (1995), Douglas H. Johnson et David M. Anderson se font les porte-parole d'une approche historique renouvelée, biographique et contextuelle, de l'émergence des figures prophétiques. À distance des lectures néowéberiennes en termes de mouvements sociaux et de situations de crise, les notions d'*idiomes prophétiques* ou de *traditions prophétiques* invitent ainsi à considérer la manière dont des modèles charismatiques spécifiques se construisent en rapport avec les attentes d'une communauté ethnique ou nationale et se transmettent de générations en générations. En Afrique de l'Ouest, nul doute que la Côte d'Ivoire, compte tenu de la richesse de ses personnages et des liens de filiation et d'identification qui existent entre eux, se prête particulièrement à ce type de lecture.

Dans la communauté scientifique française, le prophétisme ivoirien s'est particulièrement fait connaître par le biais de l'étude collective consacrée à l'une de ses figures les plus spectaculaires, le prophète guérisseur Atcho, enquête monographique à l'initiative de Jean Rouch et publiée par Colette Piauult en 1975, *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. D'autres études monographiques sur telle ou telle figure ou communauté prophétique ont précédé ou accompagné ces publications (celle d'Harris Mémel-Fôte sur le prophète Josué Edjro, de J. Girard et de Denise Paulme sur la prophétesse Marie Lalou et l'Église Deima ou encore récemment de C.-H. Perrot et de Valerio Petrarca (2008) sur le Prophète Koudou Jeannot et le culte de Gbahié. Les spécialistes du sujet connaissent depuis longtemps les écrits et les notes de René Bureau sur le prophète Harris et le phénomène harriste de Côte d'Ivoire qui ont donné lieu entre autres à l'ouvrage *Le Prophète de la lagune* (Bureau, 1996). L'ouvrage de J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes* (1995) suivi de *La Leçon des prophètes* de Marc Augé, offre enfin une étude d'ensemble, à la fois historique, sociologique et anthropologique, du prophétisme ivoirien et de ses multiples figures.

Les écrits des chercheurs français consacrés à ce champ d'étude des prophétismes ivoiriens sont à mettre au regard de la production abondante et ininterrompue des chercheurs américains et anglais sur le sujet. L'ouvrage très riche et très complet de l'historien David Shank (1994), consacré à la formation de la pensée religieuse du prophète Harris vise – dans une filiation très anglo-saxonne – à prolonger l'étude

biographique de Haliburton (1971) qui date des années 1960. L'enquête anthropologique de Sheila Walker (1983) est l'une des rares études, avec celle de René Bureau (1996), consacrée à l'Église harriste des années 1970 (même si celle-ci comporte plusieurs branches). On peut donc observer par comparaison que l'élection des prophétismes par l'anthropologie française s'accompagne à la fois d'une certaine distance sinon indifférence par rapport à l'histoire missionnaire d'Harris, la mythologie politique et l'histoire légendaire de la tradition harriste tenant lieu de référence signifiante, et du privilège incontestable accordé aux petits prophètes guérisseurs par rapport à l'institution ecclésiale et aux églises harristes, cette dimension étant laissée aux « professionnels de la religion ».

L'histoire des religions autant que les lectures socio-politiques ont fait du prophétisme une sous-catégorie du messianisme, le prophète étant appréhendé avant tout à partir du discours de la prophétie et de sa thématique millénariste ou messianique. Le recentrage de l'analyse sur la fonction prophétique et sur l'idéologie professionnelle qui l'accompagne, permet de relativiser cette relation exclusive instaurée entre messianisme et prophétisme. Les petits prophètes africains actuels de la Côte d'Ivoire, surtout ceux de la seconde génération c'est-à-dire ceux qui ont succédé à la mythologie prophétique d'Harris, sont soit des prophètes-guérisseurs, soit des prophètes fondateurs de culte [7]. Ils sont tous porteurs de biens de salut et de guérison mais leur prédication n'est pas nécessairement dominée par une thématique messianique. Dans le discours prophétique ivoirien la problématique messianique ou millénariste ne constitue qu'un des éléments de la prédication, le plus important étant l'abandon des pratiques de sorcellerie et des cultes rendus aux fétiches et la fidélité au Dieu de la bible. Les promesses du Millénium sont inséparables de bénéfices immédiats (santé, richesse), d'un souci pragmatique du présent et des urgences du quotidien. La justification du titre de « prophètes », souvent revendiqué en tant que tel, se trouve en fait dans leur commune référence à cette idéologie professionnelle d'une révélation directe et d'une mission personnelle confiée par la divinité, idéologie par laquelle ils prétendent asseoir leur position de pouvoir dans le champ thérapeutique et religieux.

Le charisme prophétique est souvent très proche en Afrique d'un charisme d'institution et le récit de la vocation prophétique identique à un rite d'institution. Mais les glissements ou les oscillations entre les diverses formes d'expression de la vocation prophétique (prophète-messenger, prophète-guérisseur, prophète fondateur de culte) fournissent l'une des clés des variantes de position que recouvre la catégorie générale de « prophétisme ». Le prophète messenger est en partie sommé de dire le sens de la situation globale et d'annoncer les voies du salut collectif en faisant le lien avec les problèmes individuels. Le prophète-guérisseur est plutôt sollicité de répondre aux demandes de salut et de guérison individuelles. Le prophète fondateur de cultes offre une voie de salut essentiellement fondée sur l'expérience communautaire et l'activité rituelle. Les prophètes païens que fréquente Marc Augé ont des vocations plus ou moins accentuées, mais ils ne séparent jamais ces diverses fonctions. Ces orientations divergentes de l'engagement prophétique sont solidaires de l'adaptation aux demandes préférentielles de la clientèle et de l'importance de l'audience obtenue (locale, ethnique ou nationale). L'itinéraire biographique d'un même prophète peut également emprunter successivement ou simultanément ces différentes fonctions en rapport avec les aléas de la vie individuelle et les variations de la demande et de l'audience. Augé analyse avec beaucoup de nuances les hésitations d'un prophète comme Atcho pris entre la pression des malheurs individuels qui le pousse vers une fonction de « convertisseur des âmes individuelles » et la répétition des situations qui appellent un discours messianique éventuellement subversif (Augé, 1975, p. 300-301).

La figure exemplaire du prophète guérisseur atteste du lien étroit qui subsiste entre la question du salut et celle de la guérison et donc de l'indistinction entre le champ de la cure des corps et le champ de la cure des âmes pour reprendre le vocabulaire wéberien. Pour répondre à la demande, tout en l'infléchissant et en affirmant sa marque distinctive par rapport aux simples guérisseurs, le prophète se doit de recourir à des stratégies de contorsion qui vont de la dénégation de l'intérêt matériel et mercantile, de l'affirmation ostentatoire du désintéressement et de la gratuité des soins, aux profits symboliques du don différé ou de la guérison par surcroît (c'est la foi qui guérit). Il sape ainsi les fondements du prestige social du guérisseur, en cassant en quelque sorte le marché et en lui prenant sa clientèle attitrée.

Par rapport aux Églises dominantes, catholiques ou protestantes, la prétention des prophètes fondateurs ou entrepreneurs de cultes vise à contourner le pouvoir sacerdotal sur son propre terrain ou encore à transmuter une situation de fait, ou vécue comme telle, d'exclusion en une revendication d'un espace autonome et identitaire qui à la limite pourrait s'accommoder d'une position de marge ou même de relais à la périphérie des Églises. Quel que soit le créneau que cherche à occuper le prophète africain par rapport à l'offre de service des églises importées – passeur ou médiateur du message de salut de la foi monothéiste, entrepreneur indépendant jouant sur l'affirmation de la différence ou au contraire sur une sorte d'indifférence « œcuméniste » par rapport aux engagements religieux profonds de ses clients – celui-ci s'engage rarement dans un rapport direct de contestation du pouvoir religieux dominant. Le personnage d'Odjo incarne particulièrement le cumul pragmatique et indifférencié des appartenances confessionnelles, y compris de l'islam dans sa liturgie.

La situation de domination symbolique exclut tout rapport frontal exprimant un refus culturel ou une rupture franche par rapport au « pouvoir blanc » ou à ses avatars récents ; elle impose un rapport oblique et le recours aux formes diverses de la ruse symbolique. Marc Augé, en parlant de « déviation ritualiste » (1982, p. 16), n'est pas loin de penser que les formations de compromis qu'élaborent les syncrétismes, loin de représenter un état d'équilibre et une synthèse achevée entre deux cultures, cachent une position de repli, de dérobade ou d'évitement par rapport à l'affrontement direct [8]. Tous les procédés de la ruse symbolique sont présents au cœur des prophétismes syncrétiques : la manipulation mimétique des emblèmes du pouvoir blanc ; le détournement et même le retournement du message biblique contre l'institution ecclésiale ; la double entente et le double jeu sur les codes symboliques. La notion de « ruse symbolique » (Augé, 1982, p. 284) rend compte de certains effets de la situation de domination culturelle sur la forme des luttes symboliques mais elle se prête à des lectures souvent contradictoires. Elle permet de mettre l'accent soit sur les dispositifs symboliques qui font appel à la ruse au sein d'une culture donnée, soit sur les dispositions stratégiques de sujets calculateurs et opportunistes libérés de toutes contraintes culturelles. On voit mal, dans ce dernier cas, ce qui autorise à qualifier la ruse de « symbolique ». L'accent mis sur le caractère indirect, tactique, de ces stratagèmes n'élimine pas les ambiguïtés réelles de la relation à l'autre, ce mélange de rejet et de fascination qui travaillent les esprits. La relation à la puissance Autre est et reste ambivalente et réversible ; elle associe la lucidité sur les rapports de force en présence, l'intériorisation de la supériorité de l'Autre et par conséquent l'auto-stigmatisation de sa propre faiblesse et même de sa malédiction, et un refus du refus mêlant le ressentiment agressif et l'ironie.

On a beaucoup dit que les prophètes noirs étaient des lecteurs de la Bible et qu'ils ont trouvé dans l'histoire judaïque des modèles d'identification, mais il ne faut pas oublier cependant que la Bible ou le bréviaire sont avant tout perçus ou présentés comme le lieu d'un secret que le code de l'écriture ne suffit

pas à dévoiler et dont la captation constitue un enjeu essentiel, celle-ci commandant la possibilité de disposer d'un pouvoir équivalent. Un prophète ivoirien comme Papa Nouveau interdisait à ses disciples d'ouvrir la Bible.

L'entre-deux prophétique et ses rituels

Pour Augé ces petits prophètes participent tous bel et bien de l'idéologie prophétique dont ils retiennent la dimension essentielle : le prophète ne tient son pouvoir que de lui seul et de Dieu (1994, p. 148). De ce point de vue, le prophète est bien l'agent du monothéisme, l'adversaire du paganisme, la figure même de l'individu qui s'adresse à des individus. C'est de l'idéologie de l'élection divine qui fait de lui un individu que découlent toutes les autres dimensions de la vocation prophétique :

1. le lien qu'il introduit entre les problèmes individuels et les problèmes collectifs ;
2. l'effet d'annonce d'une échéance temporelle précipitée dont témoigne sa vie personnelle ;
3. l'institution d'un hors-lieu de vie communautaire coupé des territorialités villageoises ou urbaines (la Nouvelle Jérusalem).

Mais le prophète se construit également dans l'affrontement avec son double, le sorcier, l'autre figure extrême de l'individu, et disons de l'individualisme dans la société lignagère, la négation ou l'envers de l'idéologie païenne. Le cercle du prophète et du sorcier a toujours été au cœur de la scène ivoirienne et contribue à alimenter l'ambiguïté et l'ambivalence du personnage prophétique.

La relation de reprise mimétique par rapport aux cultes païens et d'inversion/perversion par rapport à la religion catholique qu'incarnent les prophétismes ivoiriens bouscule en réalité à la fois les évidences de la tradition autant que celle de la modernité religieuse. Les avatars du rituel prophétique et de sa logique du « recommencement » suggèrent quelque parallèle avec la logique de l'entre-deux développée par Augé (1997, p. 114).

Marc Augé a beaucoup travaillé à faire reconnaître dans la temporalité rituelle une véritable manipulation du temps qui à sa façon :

1. crée l'événement autant qu'il le commémore, à la manière des anniversaires ;
2. introduit une attente qui n'est pas celle de la simple répétition compulsive et régressive mais qui est solidaire d'un enjeu (de vie et de mort) ;
3. instaure une rupture, la possibilité d'un re-commencement et donne l'espoir d'un nouveau départ.

La référence exclusive au temps archétypal et répétitif qui domine les analyses éliadiennes des grands rites initiatiques (éternel retour, *regressus ad uterum*) se trouve rectifiée par la prise en compte du temps de l'attente d'un commencement, vécu à chaque fois comme inaugural et unique pour les acteurs, associé au temps de l'échéance qui parfois se confond avec le temps de l'accomplissement du rite. Si le rite ne faisait que répéter ou célébrer une répétition inscrite dans les choses, dans un ordre cosmique immuable voulu par les ancêtres ou les héros mythiques, on ne verrait plus où se situe l'efficacité qu'on en attend. Entre le sens de l'échéance temporelle, lié à un enjeu situé et circonstancié, et le sens de l'histoire inédite, l'annonce des temps nouveaux, se joue l'émergence d'une conscience historique.

Ces analyses de la temporalité rituelle s'appliquent en premier lieu au rituel prophétique lui-même, au

scénario de la révélation et de l'effet d'annonce du message que chaque prophète est censé recevoir et par lequel il répète et re-commence le geste inaugural des prophètes fondateurs. Le rituel prophétique particulièrement repérable dans les itinéraires de vocation des prophètes et l'histoire des mouvements dits prophétiques se déroule dans un entre-deux situé entre deux moments forts :

1 / Le moment ponctuel de la révélation individuelle de la mission prophétique qui fait irruption, à une date historique précise, dans un parcours biographique personnel, et qui vous tombe dessus (sans prévenir et sans votre volonté), selon la rhétorique des récits de vocation.

2 / Le moment « virtuel » de l'échéance collective imminente de l'avènement à venir des temps nouveaux, de l'ère nouvelle : « dans sept ans, vous serez tous des Blancs ». Tout le sens de la responsabilité prophétique se joue dans cet entre-deux où se croisent le destin individuel et le devenir collectif :

1. la lecture inspirée des événements-signes, dont les aléas de la vie du prophète sont la première manifestation ;
2. la gestion des conditions sociales de l'accomplissement des promesses et de l'attente différée.

Bastide notait que le messianisme, tout en constituant une première appréhension de l'histoire, n'est pas à ce point éloigné du schème cyclique : il substitue seulement un cycle long aux cycles courts des sociétés traditionnelles en opérant un déplacement du sens de l'échéance. La lecture de l'événement et de la situation qu'il propose est toujours solidaire d'une histoire bouclée sur elle-même, qui rabat le futur sur un présent immédiat ou imminent. Avec l'identification du messie au chef d'État, dans certaines conjonctures africaines, l'appel prophétique à rompre avec le passé ancestral se transforme, selon Augé, en une conversion au présent. À peine commencée, l'histoire est terminée puisque les Temps nouveaux sont déjà là.

Cette situation d'entre-deux se retrouve non seulement dans le rapport à la temporalité mais aussi dans le rapport aux lieux et aux non-lieux. Balandier trouve des éléments d'explication de la différence de réponse à la situation coloniale qu'incarnent le syncrétisme des Fang et le prophétisme des Bakongo dans le degré d'enracinement dans la terre de ces ethnies. Pour Balandier, c'est paradoxalement la force et la profondeur de cet enracinement qui constitue l'une des conditions propices à l'éclosion des messianismes. Pour une société qui s'est structurée autour d'une chefferie garante de l'appropriation d'un territoire et de ses frontières, l'expérience coloniale de la dépossession encourage l'attente du Messie, celui qui restituera la Terre des Ancêtres ou encore l'Homme de la Terre Promise. Comme le dit un prophète zoulou cité par Lanternari : « D'abord nous avions la terre et vous, vous aviez la Bible. Aujourd'hui, vous avez pris la terre, à nous, il reste la Bible » (Lanternari, 1962, p. 325). La situation des Fang par contre, dont l'organisation sociale est traditionnellement régie par un processus permanent de segmentation, engendrant la mobilité et même l'esprit conquérant, s'apparenterait plus à celle des noirs déracinés et dépayés qui pratiquent volontiers l'emprunt culturel et le recours aux innovations syncrétiques.

L'histoire du champ prophétique ivoirien conduit Augé à inscrire la thématique du « retour à la terre », et de l'enracinement dans un terroir, au sein même du parcours prophétique et à la comprendre comme un moment de ce parcours (1987b). Plus globalement, Augé repère une fois de plus deux figures du champ de l'action prophétique : d'un côté le prophète itinérant, à vocation nationale ou transnationale, pratiquant

le nomadisme, jouissant du prestige de celui qui vient d'ailleurs ; ce passeur de frontières engage le combat contre les dieux du terroir, les sorciers locaux et les fétiches villageois, figure dont le prototype est évidemment Harris ; de l'autre les prophètes « paysans », « en leurs pays », fixés dans leur village, dans leur terre, sur le modèle du chef de lignage, des entrepreneurs indépendants de cultes de fécondité ou des artisans de cultes synchrétiques à vocation thérapeutique.

Si les premiers misent sur la conversion massive au discours messianique des religions missionnaires (christianisme ou islam), les seconds mobilisent largement les traditions thérapeutiques et religieuses locales, et font alliance avec des « génies » personnels. Or, sur le terrain africain (voir aussi les prophètes de l'Afrique de l'Est ou de l'Afrique australe), les deux types d'inscription spatiale ou temporelle du personnage prophétique cohabitent souvent ou s'enchaînent, parfois chez le même personnage (ainsi que l'illustre la figure du prophète Koudou Jeannot). Bien plus, comme le note Marc Augé :

Ce mouvement de « retour à la terre », de réinscription dans un territoire, me paraît inhérent à tous les prophétismes et être la cause principale de l'ambiguïté du personnage prophétique [...] Il est inhérent aux prophétismes qui ont toujours essayé de fixer en un lieu un modèle de la Cité idéale, de la Ville Sainte ou de la Nouvelle Jérusalem.

(1987, p. 17)

L'accomplissement du rêve de la communauté imaginée, installée et fixée dans un lieu d'élection peut passer comme une forme d'achèvement du mouvement prophétique, comme la réalisation anticipée des promesses du millénium. Mais cet achèvement est aussi le commencement de la fin.

D'un prophète à l'autre

Les relectures successives du sens des prophétismes dans l'œuvre de Marc Augé jouent sur un *continuum* situé entre deux figures opposées qui ne cessent de se télescoper ou de s'entrecroiser.

La première figure, qu'incarnerait plutôt Odjo, et à sa façon, Atcho, recourt à une « grille prophétique » de lecture de l'événement qui mise sur la force toujours prégnante d'une logique lignagère quelque peu dévoyée : « des éléments épars de modernité sont absorbés par *le seul univers de sens qui tienne un peu le coup* face au caractère discontinu, baroque et souvent injuste du monde officiel » [9] (Augé, Colleyn, 1990, p. 19). Mis à part des échos fragmentaires issus de la prédication missionnaire, la grille biblique est globalement étrangère à ce monde, à l'image d'un Papa Nouveau qui interdisait à ses disciples d'ouvrir la Bible pour autant parfaitement exposée. Les problèmes de l'individu (maladie, stérilité, chômage, échec scolaire) trouvent leur solution dans les lignes de force de la structure familiale, lieu par excellence de l'élucidation des affaires de sorcellerie. Le prophète guérisseur n'hésite pas d'ailleurs à convoquer les familles pour faciliter les aveux et encourager le pardon. Les dispositifs de confession sont censés lever les contradictions du « moi divisé » entre les aspirations individuelles et la force des liens familiaux. La retraite prolongée dans l'enclos du prophète se déroule sous le signe d'une re-communautarisation qui opère un déplacement par rapport à la dépendance familiale : le malade devient infirmier avant le retour attendu à la vie active.

La figure du « véritable prophète », envoyé de Dieu, qu'incarne Harris s'inspire par contre plus nettement de l'idéologie de l'élection et de la révélation divine propre à la trame biblique. Élu personnellement par un Dieu unique qui lui révèle sa mission, il ne peut qu'être un agent d'individualisation invitant à la rupture avec la logique lignagère. Témoin dans sa vie des contradictions engendrées par l'accélération de l'histoire, il inscrit les problèmes de chacun dans une vision globale du devenir de la race noire promue au rang de peuple élu de Dieu par sa médiation. L'annonce de l'imminence des temps nouveaux par le prophète des « derniers temps » va de pair avec la gestion de l'attente différée dans quelque hors-lieu de vie communautaire coupé des territorialités ethniques et villageoises.

Entre ces deux pôles du *continuum* prophétique se dessine une figure de l'entre-deux qui pourrait relever de ce que Augé appelle l'entre-deux mythique (1997, p. 114). Dans sa version diachronique, cette figure se construit dans le mouvement qui conduit le passeur de frontières, porteur d'une vision et chargé d'une mission divine pour toutes les nations, aux petits prophètes en leur pays, repliés sur leur enclos villageois et les ressources de leur environnement familial. Figure régressive, elle apparaît comme une retombée ou un épuisement de la veine prophétique, à l'image de la geste d'Harris qui finit lui-même dans l'impasse par négocier quelque compromis avec les diverses Églises qui réclament sa caution. Mais le mouvement en retour d'appropriation de la figure d'Harris par les petits prophètes, les versions légendaires de ses engagements dans les rapports de force des mondes qu'ils traversent, les adaptations locales de son « message » aux nations, peuvent aussi se lire comme un enrichissement (et même une invention) de la mythologie harriste. Cette figure fragmentaire et double traduit les ambivalences et les ambiguïtés qui ont conduit ses disciples à percevoir l'Homme de Dieu comme un « homme fort ».

Bien plus, le rituel prophétique auquel participe depuis un siècle les prophètes ivoiriens obéit comme tout rituel à une logique du re-commencement, et chaque itinéraire prophétique participe à la fois de la

répétition du même scénario et du bricolage de nouvelles cosmologies ou de nouveaux dispositifs rituels. Les figures intermédiaires entre les prophètes les plus païens et les plus « chrétiens » n'ont cessé de se démultiplier dans un même espace d'entre-deux mythique balisé par le jeu des allers-retours entre la force du Dieu unique et les ressources des ancêtres lignagers, le message aux nations et la réethnisation du territoire, l'appel au tribunal de la conscience et le recours au schéma persécutif.

Le schéma diachronique qui mène, pour résumer, de Harris à Odjo, dans l'attente de quelque retour au paradigme perdu d'Harris et à sa vocation anticipatrice et libératrice, n'exclut donc pas une lecture plus synchronique (et plus symétrique, sinon synchrétique). La figure du prophète de l'entre-deux tire toute sa force (et non sa faiblesse) de l'ambivalence du personnage (à la fois chrétien et païen) et de l'ambiguïté de son entreprise (ni chrétienne, ni païenne) à distance de tout souci de synthèse ou de dépassement. Les « véritables prophètes de notre contemporanéité », dont le paradigme serait finalement plutôt le prophète Atcho (Augé, 1982, p. 247), ne sont-ils pas ceux qui font écho aux contradictions qui travaillent les individus et qui inventent des dispositifs rituels de médiation fonctionnant « en double », sur la logique de la double entente, le bon usage de l'ambivalence et la richesse des ambiguïtés. Harris ne rejoint ce paradigme de l'entre-deux que dans la mesure où le génie de son anticipation prophétique est inséparable de la folie de sa « régression » païenne et de son anamnèse, celle qui fait suite à l'expérience de la transe-visitation et à l'engagement de l'homme fort usant de sa canne comme signe et instrument de puissance dans la lutte contre les fétiches, apportant la guérison miraculeuse par un baptême exorciste, attestant par sa polygamie des promesses de fécondité.

Le paganisme est donc toujours là, c'est le socle anthropologique, et les ambiguïtés et ambivalences des prophétismes sont plus que jamais soulignées, y compris dans leurs versions les plus récentes, mais le changement de perspective est significatif : le prophète n'est plus condamné à être un simple avatar du paganisme, il devient un « anticipateur » de la mondialisation, un « expérimentateur » idéologique, un « bricoleur de sens ».

La fascination enchantée que peut exercer cet entre-deux hybride laisse place néanmoins, dans les relectures qu'en fait Augé, surtout avec le recul historique et le passage de génération, à un diagnostic d'impasse : l'entre-deux prophétique se révèle en définitive un cul-de-sac. Le mimétisme par rapport au monde des Blancs n'a plus les vertus d'enchantement de la ruse symbolique et des rituels d'inversion/perversion. La répétition du rituel l'emporte sur les promesses du re-commencement. Les voies hésitantes de l'imagination prophétique s'enferment dans une relation duelle Blanc/Noir qui n'arrive pas à se dialectiser, le mouvement circulaire de retour à l'entre-soi de l'origine efface l'acte inaugural du franchissement des frontières. Les synthèses imaginaires du Diable et du bon Dieu, de la confession et de l'accusation, ne remplissent plus en un mot la fonction symbolique des dispositifs rituels.

De la persécution à l'auto-accusation

C'est au cœur même du « dispositif rituel restreint » qu'émerge l'analyse la plus systématique des impasses de cet entre-deux prophétique. L'institution thérapeutique de Bregbo et son rituel de la « confession diabolique » illustrent les promesses non tenues de cet imaginaire prophétique. La lecture de Marc Augé se construit, dès l'époque du terrain alladian, grâce aux ressources de l'ethnologie locale et familiale qu'il pratique en accompagnant les « sorciers » présumés que les villageois conduisent au tribunal de Bingerville, chez Atcho, pour confirmation, ou les malades qui se pensent « ensorcelés » en quête d'un diagnostic concernant ceux qui leur veulent du mal dans leur entourage immédiat. Les « confessions diaboliques » sont l'illustration par excellence d'un bricolage inventif qui a fasciné toute une génération d'anthropologues. On peut même parler (pour reprendre le langage structuraliste de l'idéologique) de bricolage « syntagmatique » à propos de la « confession-ordalie » (Augé, 1975, p. 266-267), synthèse précipitée des chaînes de syntagmes des registres de la confession et de l'ordalie, de l'aveu de culpabilité et de l'accusation de l'autre persécuteur. Mais l'analyse anthropologique des dispositifs prophétiques s'applique à démonter l'ambiguïté et d'une certaine façon à la lever jusqu'à produire le désenchantement et la perplexité, et même de sérieuses réserves.

La confession ordalique des sorciers présumés relève de l'aveu provoqué et arraché par la médiation du prophète répondant à l'accusation des autres, la famille de la victime, et elle n'est jamais séparée de l'accusation en retour des complices de l'agir en diable. Les « confessions diaboliques » qui semblent faire plus de place à la spontanéité de l'aveu, pourraient représenter une vraie « conversion », mais ces confessions sont le fait de sorciers-victimes ayant trouvé plus forts qu'eux et conduits à avouer leur échec pour résoudre leur problème. Le dispositif rituel de ces confessions publiques et spectaculaires comporte donc des retournements significatifs de la logique sorcellaire sur elle-même, prise à son propre piège, mais on ne voit jamais pointer le message chrétien selon lequel les sorciers sont d'abord ceux qui croient à la sorcellerie, à commencer par les contre-sorciers.

La conclusion de Marc Augé est sans appel : la conscience du mal n'est pas transformée, la prégnance du schème persécutif reste entière, y compris au cœur de la confession, au point de prendre la forme d'une « auto-accusation » qui peut se révéler morbide et mortifère si elle n'embraye pas sur les voies de la repentance et du pardon [\[10\]](#). Le travail du prophète Atcho est explicitement rapproché ici du prêtre ascétique de Nietzsche qui s'évertue à retourner l'accusation de l'ensorcelé contre l'envoyeur, invité à trouver en lui-même et dans ses mauvaises pensées la source de son malheur. On peut s'interroger, comme le fait Augé, sur le présupposé évolutionniste, plus œdipien que wéberien, qui fait de la culpabilisation de l'individu la voie obligée de l'individualisation de la personne. L'analyse « clinique » d'András Zempléni, très proche des analyses de *L'Œdipe africain* du couple Ortigues, porte une attention plus généreuse aux voies du dédoublement du moi et aux opportunités d'une transition du registre de la persécution à celui de la culpabilité dans le procès d'individualisation et de responsabilisation des sujets.

Dans le « tribunal de la conscience » qu'instaure la culpabilité, le moi reste divisé intérieurement et soumis à des désirs contradictoires, mais la solution « chrétienne » consistant à inviter les sujets à renoncer à l'exutoire de l'accusation, à trouver en eux-mêmes l'énergie nécessaire pour assumer à titre personnel leurs pulsions agressives, en un mot à se prendre en charge, a du mal à se faire entendre. Le

scénario du « je est un autre », l'oscillation entre l'autre maléfique qui me persécute (mon diable) et la part mauvaise de soi qui vous culpabilise, n'aboutit pas à une autre conclusion. Le paradoxe d'un dispositif de confession qui fonctionne à l'accusation réussit à brouiller les pistes en faisant « l'économie de la culpabilité ». La grille diabolique forme même comme « un rempart contre l'intériorisation de la culpabilité » (Zempleni, 1975, p. 209) et le procès de l'individualisation se fait attendre.

L'autre croyant : plasticité païenne et altérité chrétienne

Toute anthropologie, aime à dire Augé, est toujours « une anthropologie de l'anthropologie des autres » puisque toute société repose sur une théorie indigène de l'homme qui peut témoigner d'une grande réflexivité. L'anthropologie des religions ne peut être qu'une anthropologie des anthropologies religieuses, et nul doute que le paganisme comme le christianisme peuvent se lire comme deux anthropologies distinctes (1982, p. 101-102) et opposées. Mais le problème qui se pose pour une anthropologie qui se voudrait « symétrique » est celui de la dissymétrie manifeste qui existe dans le rapport de l'anthropologue à ces deux anthropologies : l'une étant si l'on peut dire plus « anthropologique » que l'autre, ou tout simplement « plus humaine », comme le suggère Augé lorsqu'il évoque le paganisme catholique, la sacralité de ses cultes de saints et son goût des statues, au regard de la religiosité éthique des protestantismes (1982, p. 66).

La dissymétrie des rapports aux choses religieuses que pratique cette anthropologie des religions est réellement problématique pour l'anthropologie tout court. L'épaisseur anthropologique et sociale du paganisme est telle que l'idée d'une matrice anthropologique « chrétienne » (sans parler de l'islam), se présente sur le terrain des sociétés occidentales ou africaines comme un concept limite, une anthropologie « négative », au sens de la « théologie négative ». Par un renversement sans surprise, on pourrait dire que le christianisme, c'est le contraire du paganisme, sans que l'on puisse vraiment en dire plus sur le plan anthropologique. À moins que l'anthropologie du christianisme ne laisse place à la théologie : « ce qui n'est pas païen, c'est la spéculation sur le devenir, sur la personne au-delà de la mort, ou sur la notion de péché » (Bessis, 2004, p. 48).

L'anthropologie des sociétés chrétiennes ne prend-elle finalement sens qu'au regard d'une anthropologie du rituel et de sa matrice païenne ? C'est bien ce que soutient Augé. Ce qui sauve le christianisme, si l'on peut dire, ce n'est pas sa foi, c'est sa « pratique religieuse machinale », sa tolérance à l'incroyance qui est sur le fond la vérité du croyant ordinaire (1982, p. 59-60). La dissymétrie entre le socle anthropologique qui fonde le mode de vie au quotidien et la transcendance théologique des idées résiste à toutes les ruptures historiques et aux illusions de la conversion personnelle. C'est bien dans un dialogue avec la sociologie contemporaine du croire que l'anthropologue du paganisme nous dit le fond de sa pensée : « la religion qui s'autonomise dans la modernité chrétienne n'a rien à voir avec ce qu'on désigne comme "religion" lorsqu'on fait référence globalement à l'ensemble des sociétés païennes. » (1986, p. 120). L'affirmation prend acte du « tournant » historique que constitue l'émergence des religions universalistes, mais la conclusion va plus loin : « l'apparition et le développement d'une telle religion [universaliste] se surajoutent à l'existant et ne l'annulent pas. Le rapport ritualisé au monde continue notamment dans la sphère politique » [\[11\]](#).

L'enchantement du *Génie du paganisme* va finalement de pair avec l'éloge d'une « sacralité rituelle » qui ne relève pas seulement de l'émotion esthétique que peuvent susciter les sorties des masques ou les danses de possession. Cette sacralité « laïque » a des accents durkheimiens :

Faut-il considérer, avec Durkheim, que la religion a davantage pour fonction de maintenir le cours

normal de la vie que d'expliquer l'inattendu, autrement dit privilégier la réduction de la religion au rituel, et, au-delà, à une conception païenne de la religion qui nous a paru pouvoir préfigurer une conception laïque de la sacralité sans dieux ni Dieu ? La question est incontestablement actuelle.

(1982, p. 322)

Les déclarations sur la foi ou sur l'incroyance qui émaillent l'œuvre d'Augé sont aussi révélatrices et vont bien dans le même sens de l'énigme d'une anthropologie de la foi. On admettra que la question de la foi, entendu au sens d'un engagement personnel dans une relation intime et éthique à un Dieu unique qui décide du salut de l'individu, est étrangère aux religions païennes. Il est moins évident, surtout du point de vue « des vrais chrétiens », d'admettre, comme le dit Augé, que : « C'est encore être chrétien que n'être plus croyant » (1982, p. 57), mais on comprend bien que l'alternative de la croyance et de l'incroyance, celle du doute ou de la « faiblesse de croire » (pour reprendre le titre de l'ouvrage de De Certeau), inscrivent les sujets qui sont travaillés par ces oscillations dans une culture chrétienne. La suite du raisonnement, et la posture épistémologique évoquée, peut faire problème :

Si la notion de foi a une tout autre signification dans l'univers chrétien que dans l'univers païen, si même elle n'a de sens que dans le premier, il n'en reste pas moins que, dans la pratique, la religion supporte l'incroyance bien tempérée et *qu'une sociologie de la pratique religieuse pourrait, et sans doute devrait, faire abstraction du problème de la réalité de la fo.*

(1982, p. 57, *souligné par nous*)

Que le présupposé de la réalité de l'objet de la foi ne doive pas être le point de départ d'une sociologie ou d'une anthropologie de la foi, cela devrait aller de soi et le principe s'applique ici à l'existence de Dieu comme à celle des sorciers. Mais que le problème de l'expérience de la foi pour ceux qui y croient ne soit pas un vrai problème anthropologique, c'est là une autre question. En parcourant des auteurs modernes, comme Nietzsche et Bataille, Augé rencontre bien ce défi d'une anthropologie moderne de l'individu qui confine à l'impensable ou à l'innommable, notamment à l'épreuve de la foi :

La déception essentielle à l'expérience religieuse, à l'expérience de l'intimité dont nous parle Bataille, naît du caractère impossible et, en toute rigueur, impensable, de toute appréhension de l'individualité pure.

(1982, p. 99)

En identifiant le problème de la foi comme un problème individuel, intime et personnel, autrement dit en créditant le discours croyant des termes dans lesquels il entend lui-même s'identifier aux yeux des autres, l'anthropologue s'enferme de fait dans une impasse de la pensée qu'il ne cessera de revisiter dans toute son œuvre. Dans une confession personnelle d'incroyance qui témoigne d'une indifférence « totale, animale et définitive » vis-à-vis de l'enjeu du croire au sens chrétien, Augé n'hésite pas à déclarer que l'altérité la plus incompréhensible pour lui, chez l'autre proche, c'est d'être « croyant » :

Le plus pénible, précise-t-il, au souvenir des échanges des amitiés d'enfance, tenait au fait que je comprenais aussi peu le processus lui-même que son objet. M'étaient particulièrement incompréhensibles ceux qui m'expliquaient qu'avec le dogme il fallait en prendre et en laisser, que

l'essentiel était la foi personnelle, raisonnée, intime, que sais-je ? Car pour le reste, j'ai toujours été plutôt sensible aux fastes de l'Église, au charme des cantiques et au souvenir de mes vacances bretonnes. Je pourrais comprendre qu'on aille à l'église pour le plaisir. Mais les croyants, c'est probable, pensent à autre chose.

(1986, p. 22-23)

On retrouve là le même malaise et la même incompréhension vis-à-vis de la foi personnelle et éclairée que celle qu'exprimait Hertz, avec pour envers une disposition de foi esthétique qui peut se contenter de l'enthousiasme du « simple spectacle d'une cérémonie païenne » (1982, p. 102), mais qui peut aussi se traduire par un engagement moral à défaut d'un mysticisme de la chose publique.

Annexe

Dialogue ** avec Marc Augé. Le
questionnement du rite

La réalité problématique du rite et ses paradoxes

André Mary : S'il y a un fil directeur, on pourrait dire une source de fascination, dans votre intérêt pour la dimension rituelle des activités sociales, dans les sociétés africaines ou occidentales, ce sont, me semble-t-il les paradoxes auxquels se trouve confrontée toute pensée qui s'efforce de rendre compte de la logique sociale et symbolique des rites, qu'il s'agisse de la manipulation de la temporalité (répétition/recommencement), du rapport aux normes et à l'ordre des différences sociales (inversion/perversion), de l'entrecroisement de l'individuel et du collectif, de l'identité et de la relation, ou encore du vécu de l'accomplissement du rite (authenticité/duplicité) [\[12\]](#) ?

Marc Augé : Une remarque préalable. Les couples d'opposition que vous citez ne se situent pas pour moi sur le même plan ; il y a nécessité de hiérarchiser les ordres de préoccupation. Ainsi, l'opposition complémentaire de la dimension individuelle et collective de l'activité rituelle, et surtout la liaison intrinsèque de l'identité et de la relation, me paraissent aujourd'hui fondatrices, les autres oppositions n'en étant qu'une expression. Le jeu de l'authenticité et de la duplicité que j'ai rencontré notamment à propos des rites d'inversion constitue un aspect intéressant mais second par rapport à la question de fond sur ce qu'est le rituel.

A. M. – La hiérarchisation des questions que pose le rite est très liée au type de lecture que l'on adopte. Ignorer la réalité paradoxale et problématique des rituels, n'est-ce pas le reproche majeur que vous adressez aux lectures unilatérales de type « symboliste » (Mircea Eliade) ou « fonctionnaliste » (Turner, Douglas) qui, finalement, refusent de prendre les rites à la lettre et de se soumettre à ce qui se donne à voir et à entendre dans les apparences et la matérialité de la logique ritualiste ? Il y a ainsi des reconstructions savantes auxquelles on s'habitue et qui valent comme réalité.

M. A. – Oui, on cherche trop souvent à appréhender le rite dans sa vérité ultime, à en faire une exégèse alors que l'exégèse d'un questionnement et d'une pratique, ce n'est pas la même chose que l'exégèse d'un récit ou d'un mythe. Ce que je cherche à faire, c'est à interroger les rites dans leur réalité explicite, ce qui englobe justement ce qu'ils disent eux-mêmes de manière problématique. C'est en ce sens que je rappelle souvent que l'anthropologie consiste à questionner l'anthropologie des autres, c'est-à-dire qu'on a affaire à des questions que le rite met en forme sous une forme qui est la sienne. Avant de chercher l'explication ultime de cette forme rituelle, il faudrait écouter ce qu'elle dit, sachant que ce qu'elle dit est sa réalité même. C'est ainsi que la question de l'identité et de la relation, et de sa liaison intrinsèque, m'est apparue comme fondamentalement présente au cœur du travail du rite.

Du bon usage de l'analogie

A. M. – On reproche souvent aux anthropologues, surtout lorsqu'ils se penchent sur les manifestations de nos sociétés, de procéder par simple analogie et de voir de la ritualité dans toutes les activités sociales. Vous-même, vous passez facilement de vos travaux anthropologiques africanistes sur les rites initiatiques, thérapeutiques ou politiques, je pense notamment au rituel d'intronisation du roi, à des considérations sur nos élections politiques, nos changements de gouvernement, nos manifestations sportives, les matchs de football, mais aussi nos parcours dans le métro, les annonces de *Libé* ou même les rites de la toilette du matin ou du petit-déjeuner [\[13\]](#).

M. A. – Je connais bien et je comprends le reproche qui vise la facilité qu'il y a à parler de toute activité comme d'un rite. Peut-être faut-il ici décomposer la question : 1) Est-ce qu'il n'y a pas un danger à étendre sans précision, sans définition explicite, la notion de rite ? 2) Y a-t-il intérêt à adopter une conception étroite ou une conception large du rite, une fois admis que la condition est de définir à chaque fois ce dont on parle ? L'analogie illégitime consisterait surtout à partir d'une définition étroite du rite pour l'étendre subrepticement à un usage plus large. En revanche, on peut s'interroger sur la notion même de rite et essayer des définitions plus ou moins étroites ou larges, et il me semble que si on essaie une définition large, cela peut avoir une valeur heuristique pour décrire un certain type d'activité. Bon, le « rite » de la toilette ou du petit-déjeuner du matin, les rites de l'intimité, relèvent évidemment d'une conception purement analogique. Par contre, il y a une utilisation non analogique de la notion de rite qui peut aider à éclairer certaines formes d'activités culturelles, comme les manifestations sportives par exemple.

A. M. – Peut-on aller jusqu'à soutenir, non que toute activité sociale est un rite, mais que toute activité sociale peut se lire comme un rite ?

M. A. – La question de savoir si toute activité sociale peut être lue comme un rite se laisse facilement retourner : est-ce qu'il y a des sociétés qui se laissent entièrement lire sous l'angle du rite alors que, dans les nôtres, ce serait seulement lorsqu'on a franchi certains seuils, celui d'une église, ou lorsqu'on se livre à certaines pratiques, le baptême, qu'on pourrait employer le terme de rite ? On voit ici réapparaître la distinction entre société holiste et société différenciée. Ce genre de distinction n'est sans doute pas inutile mais je me demande si ce n'est pas également intéressant d'envisager des sociétés, à l'évidence différentes, sous un autre point de vue pour voir ce que cela donne et si ça apporte quelque chose.

A. M. – Si on pense au rapprochement auquel se livre Pierre Bourdieu, dans ses études d'ethnologie kabyle, entre rituel et stratégie, il y a quand même deux types de « retour » anthropologique sur nos sociétés : celui qui cherche à retrouver dans nos pratiques sociales une définition relativement fermée du rite, disons symboliste et consensuelle, et celui qui opère la comparaison avec le terrain africain sur la base d'une redéfinition des enjeux de l'activité rituelle considérée en situation, d'une redécouverte de ce que vous appelez « le temps de l'échéance ou de la sanction ».

M. A. – Il est vrai que les conclusions de ce détour africain ne vont pas de soi puisque vous pouvez lire sous la plume d'un certain nombre d'africanistes, je pense à Mary Douglas [\[14\]](#), cette idée que le rite n'a pas d'autres fonctions que la prise de conscience par une collectivité de son existence en tant que collectivité et que, par conséquent, les enjeux du rite importent peu. Je n'ai jamais été convaincu par ce

type d'analyse. Je pense qu'il y a toujours un enjeu, donc une dimension chronologique du rite, qui est celle de son résultat. Je ne crois pas que les gens qui accomplissent des rites pour faire venir la pluie ou pour guérir, si l'on veut bien prendre le rite au pied de la lettre, aient le sentiment que l'arrivée ou non de la pluie, et la guérison ou la non-guérison, constituent des considérations sans importance et non liées à la pratique du rituel. Je crois au contraire qu'on ne peut pas comprendre ce qu'est l'activité rituelle si on fait abstraction de l'enjeu dans lequel elle s'investit [\[15\]](#).

Et c'est en ce sens que le parallèle me semble devoir être fait par rapport à d'autres types d'activités, y compris les activités ludiques. D'ailleurs, sur le terrain africain lui-même, il y a des activités qu'on aurait du mal à définir soit comme purement ludiques, soit comme ayant des enjeux importants. La nécessité d'un résultat fait peut-être partie de l'activité ludique. On pourrait faire toute une dissertation sur les sports de ce point de vue : il n'est pas absolument évident, aux yeux de ceux qui les pratiquent, mais plus encore aux yeux de ceux qui y assistent, que l'idéal de participation, notamment aux Jeux olympiques soit le vrai. Donc, s'interroger sur les paramètres qui définissent le rituel avant d'opérer des rapprochements et des comparaisons, cela me paraît important.

A. M. – Pour revenir sur la fécondation heuristique, le renouvellement de perspective que peuvent apporter des concepts ouverts, on a souvent l'impression en suivant vos analyses de la spécificité de l'ordre rituel, en tant qu'il contribue à insérer l'histoire de chacun dans l'histoire des autres, que le rituel fonctionne avant tout comme un « phénomène social total » (vous dites indifféremment que le match de football est un rituel ou qu'il constitue un « fait social total » [\[16\]](#)). Il y a d'ailleurs sur ce point un parallèle intéressant avec la démarche qui vous conduit dans votre dernier livre, à penser le fétiche comme un « objet social total » [\[17\]](#) ?

M. A. – C'est vrai que la notion de « fait social total » est une notion sur laquelle je suis revenu souvent ces derniers temps, notamment après avoir lu et relu tout ce que disait Claude Lévi-Strauss dans sa propre relecture de Mauss [\[18\]](#). Finalement j'ai été assez frappé par cette affirmation qui veut que le fait social total, ce soit d'abord le fait social considéré totalement, c'est-à-dire en y incluant toutes les visions subjectives que peuvent en avoir ceux qui y participent. Évidemment il y a là une vision dont l'idéal d'exhaustivité est impossible mais qui restitue toute son importance à la question première du rapport entre l'identité et la relation, l'individualité et la collectivité. Et, de fait, c'est là tout l'enjeu du rite, car le rite est un spectacle et, en dehors de ceux qui l'accomplissent, il y a, beaucoup plus nombreux, tous ceux qui sont concernés, qui s'y investissent, qui y participent, ne serait-ce qu'en y assistant, à titre individuel mais aussi avec d'autres. L'enjeu du rite, pour eux, à mon avis, ce n'est pas simplement de se sentir communautairement impliqués avec d'autres, même si cette dimension existe. Nous touchons là un point fondamental où s'éprouve la relation de l'un aux autres et c'est en ce sens qu'il y a dans l'activité rituelle quelque chose d'exemplaire et de significatif.

Le temps du recommencement et le sens de l'échéance

A. M. – Une grande partie de votre réflexion sur la ritualité s'efforce de rectifier l'image et même l'idée d'une fonction purement répétitive du rite centrée sur la commémoration du passé ou de l'origine, et sur la neutralisation de l'événement présent dans sa prétention à l'unicité et à l'inédit [\[19\]](#). À la limite, la ritualité ce serait sans doute la routine mais également la recherche d'un nouveau départ, d'une rupture dans le temps qui crée les conditions, ou l'illusion, d'un commencement absolu.

M. A. – Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'opposer la pure idée de répétition ou de recommencement au sens banal du terme, de retour aux sources ou de *regressus ad uterum*, dans un autre langage, cher à Mircea Eliade, à l'idée de re-commencement, en séparant le *re-* du commencement. C'est l'idée du commencement qui me frappe dans le rituel et non simplement l'idée de la répétition. Là encore, si on y réfléchit, ce serait l'opposition entre la référence à la tradition et à une communauté indifférenciée d'une part et des sujets nouveaux, intéressés et personnellement concernés d'autre part. Le fait que des générations de chrétiens aient fait leur première communion pendant des siècles n'empêche pas que celui qui va la faire, un jour donné, n'a certainement pas simplement le sentiment de « répéter », sauf peut-être plus tard quand il aura pris une certaine distance, qu'il sera devenu éventuellement athée et qu'il pensera alors avoir accompli ce que les générations accomplissaient et qu'après tout, c'était bien comme cela. Mais au moment même où il est véritablement dans le rite, et non en situation de spectateur désintéressé, il y est investi, lui.

A. M. – Vous employez effectivement cette expression de « commencement absolu » [\[20\]](#) mais est-ce qu'on peut penser ce rapport du rituel à la temporalité indépendamment des variantes anthropologiques de la conscience du temps et finalement de la conscience de soi ? Toutes les sociétés s'investissent-elles de la même manière dans l'image ou dans l'idée du « re-commencement » ? Retour à l'origine, ressourcement dans la plénitude du possible originel, ou commencement absolu, inaugural, sur fond de néant ? Que devient, en d'autres termes, l'opposition classique entre la conception cyclique, continuiste du temps attribuée aux sociétés traditionnelles et l'émergence de l'historicité comme discontinuité créatrice, ouverture sur un avenir plein de promesses dont on crédite habituellement les sociétés modernes ? N'y a-t-il pas ici des déplacements de sens, des seuils dans les attentes individuelles et collectives que suscite l'accomplissement des rites ?

M. A. – Ce à quoi je pense, c'est une chose très simple, c'est que vous et moi nous avons quand même le sentiment, non pas que l'histoire commence avec nous, mais qu'il y a quand même un commencement absolu le jour de notre naissance. On ne saurait mieux, à mon avis, traduire cette dualité que l'on associe habituellement dans un autre langage au phénomène social total : quelque chose qui est pour moi absolument fondateur, lorsque je le regarde d'un autre point de vue, en tant que sociologue ou même observateur désintéressé du carnet du jour, apparaît tout à fait banal et essentiellement récurrent. On pourrait en dire autant de l'événement de la mort. Mais, est-ce que je peux dire quelque chose de l'importance de la dimension rituelle de l'attente qui entoure mon initiation, ma première communion ou éventuellement mes funérailles, si je ne prends pas en considération ce caractère singulier qui lui-même se résume, dans la plupart des cas, à l'idée d'un premier commencement ? Je n'aurai qu'une fois l'âge de l'initiation.

Il en va de même pour un règne : un règne, ça commence à un moment donné, et le fait que le cérémonial

s'inscrive dans une longue continuité aux yeux d'un observateur tout à fait distancié, est sans doute pertinent mais à lui seul ce fait ne peut rendre compte de toute la dimension du rite puisqu'il y a aussi le point de vue de ceux qui l'accomplissent, et qui ne sont jamais que des vivants, les vivants n'ayant pas toujours les préoccupations des morts, ou pas seulement. En fait, je pense que le retour à l'origine ne constituerait pas un thème aussi insistant, aussi souvent mis en forme, si précisément ça n'était pas une origine que l'on vivait.

A. M. – C'est toute l'ambiguïté de l'origine, même chez Mircea Eliade, puisqu'on peut y voir un modèle exemplaire et arrêté des choses à venir qui condamne à la répétition ou au contraire un moment ouvert et riche de tous les possibles encore inédits.

M. A. – Sans doute. Mais si on place ce moment sous le signe de la nostalgie et si on définit le possible comme ce qui a déjà eu lieu, c'est là peut-être une idée romantique mais qui ne traduit pas tout ce qui est en cause. Finalement, de quoi parle-t-on ? On parle aussi d'un état d'esprit et il peut y avoir bien des états d'esprits qui accompagnent l'activité rituelle. Je peux participer à des rites que je qualifie moi-même de « rites », même si le terme de rite est souvent un terme que nous appliquons à la réalité vécue par les autres et que nous surinvestissons de commentaires. Ainsi, le rituel de l'Église catholique fait allusion à la continuité d'une forme mais cela ne signifie pas que, pour la pensée catholique elle-même, on répète simplement les choses pour le plaisir de les répéter. Je pense que dans le thème de la présence réelle lors de la communion, il y a justement cette idée qu'à chaque fois se joue quelque chose comme un commencement absolu. De ce point de vue, les affirmations de la pensée la plus proche de nous, culturellement parlant, me paraissent en accord profond avec la vérité générale de l'activité rituelle, à savoir qu'il n'y a pas contradiction entre sa dimension historique, sa continuité, le fait qu'elle s'inscrive dans une série d'événements récurrents, homologues et comparables qui lui donnent, disons, une certaine couleur, et l'évidence du fait qu'il y a à chaque fois un enjeu particulier et singulier ou encore la référence à une actualité présente.

Ce que je crains, lorsqu'on met l'accent sur la conception cyclique, sur le recommencement, et le plaisir de revivre l'instant mythique initial, c'est que l'on esthétise un peu les choses et qu'on évacue les enjeux réels du rituel au profit de ces aspects faussement durkheimiens qui ramènent la vérité de tous les enjeux individuels à la signification collective. Je ne crois pas que tous ceux qui sont concernés par les rites les vivent esthétiquement. Rabattre toute la signification du rite sur le renvoi aux origines ou sur l'expression de la collectivité me paraît une vue un peu esthétique.

A. M. – Vous pensez de même que les schémas, à vrai dire philosophiques, sur le temps mystique ou cyclique, appliqués rétrospectivement à la temporalité rituelle créent un effet de fermeture sur le plan de la pensée ? Pour vous, les sociétés dites historiques n'ont pas le monopole de l'expérience temporelle d'une discontinuité créatrice ou inaugurale ?

M. A. – Effectivement, je suis persuadé que si ces schémas de pensée rendent compte d'un certain nombre de choses, ils ont tendance à boucler en quelque sorte et à court-circuiter, une dimension essentielle de l'activité rituelle. On le voit bien lorsque, en s'appuyant sur les rites dits « saisonniers », on oppose une conception cyclique du temps à d'autres. Le caractère saisonnier d'un rite n'a jamais empêché le sens des échéances. C'est précisément dans les activités liées à des cycles que ce sens des échéances prend la forme la plus précise parce qu'on sait qu'au-delà d'une certaine limite, la récolte sera perdue. Les rites qui accompagnent les semences n'auraient précisément aucune efficacité si on les

accomplissait alors que le moment décisif est passé. On ne fait pas les rites en plus, ils doivent se faire « au bon moment ». Il y a donc une idée de l'échéance qui n'est pas du tout « incompatible avec » mais qui est même « impliquée par » le caractère cyclique des événements inscrits dans l'ordre naturel.

L'impensable de l'individualité

A. M. – Vous avez souligné qu'une des dimensions essentielles du rite, selon vous, tient à la façon dont il transmue un événement subjectivement vécu ou un parcours individuel et singulier en une réalité sociale, en un moment fondateur d'une identité collective, et vice-versa. D'une manière générale, votre réflexion anthropologique est dominée par ce souci de penser, dans chaque société, l'entrecroisement de l'individuel et du collectif, apparemment à distance, là encore, de l'opposition courante entre sociétés holistes et sociétés individualistes. Mais la volonté de réagir contre la substantialisation de la représentation de l'Autre culturel, cet Autre qui hante le relativisme, ne risque-t-elle pas de gommer les différences, d'introduire, si l'on peut dire, un peu trop de même dans l'autre ?

Je m'explique : l'insistance sur le fait que dans toute société, et même dans toute culture, il y a place pour un statut de l'individualité, statut qui peut s'accompagner d'une valorisation ou d'une dénégation mais qui suppose pour être efficace une expérience en quelque sorte anté-culturelle de l'image de soi, ne conduit-elle pas à jeter le flou sur l'émergence historique de l'individu comme valeur irréductible et non comme simple entrecroisement d'appartenances et de filiations ?

M. A. – La difficulté est réelle et je n'ai pas la prétention de la trancher en quelques phrases, d'autant que je sais bien qu'être un individu dans nos sociétés, ce n'est pas la même chose que dans les sociétés lignagères. J'ai parfois utilisé l'expression de « totalitarisme lignager ». Je ne voulais pas suggérer par là une comparaison de type politique entre les sociétés lignagères et d'autres modèles mais, plus spécifiquement, définir un modèle du moi toujours soumis à sa relation aux autres : un modèle intellectuel (et social) en fonction duquel rien de ce que peut faire ou dire un individu n'échappe à l'interprétation qui peut à tout instant l'expliquer par son passé ou son entourage. L'exemple le plus frappant à cet égard est la maladie qui aboutit toujours à la mise en cause d'un autre (dont le malade a été victime) ou du malade lui-même (qui a manqué à ses devoirs à l'égard d'un autre) : tous les avatars de l'existence individuelle sont un signe de la présence de l'autre dans le même.

Reste qu'il y a une expérience de la relation de soi à soi, un vécu subjectif du moi, qui constitue le ressort de l'efficacité de ces représentations variées de l'individualité et qu'on ne peut refuser à tout individu des sociétés primitives et encore moins des sociétés africaines, à moins d'exclure ces sociétés de l'humanité ou de les rejeter dans une indifférenciation primitive. Tout en reconnaissant que la catégorie du « moi » trouvait sa définition la plus achevée et la plus nette dans nos civilisations, Marcel Mauss lui-même ne confondait pas l'existence du moi comme unité psychique subjective et la notion de personne comme catégorie juridique ou schème intellectuel : « il est évident, précisait-il, surtout pour nous, qu'il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle » [\[21\]](#).

Ce que j'ai essayé néanmoins de montrer, et assez précisément me semble-t-il, c'est que l'impensable c'est l'individualité, chez nous comme ailleurs, en entendant par là l'individualité absolue. On est toujours obligé, pour définir ce qu'est l'individualité, de définir un certain nombre de relations (on est fils de son père, etc.), et cela chez nous aussi, disons dans les sociétés libérales modernes. Ce qui varie, c'est la densité et l'intensité de ce réseau de relations par quoi se définit l'individu. Il n'est pas très difficile de montrer comment, dans des systèmes africains anciens, l'individu se définit jusque dans sa constitution matérielle – ce qui n'est pas une idée qui puisse choquer des esprits modernes informés des

données de la génétique –, comme la rencontre, l'addition d'éléments d'origines diverses dont on va essayer de penser le caractère systématique. L'individu, c'est donc l'association d'une filiation ou de plusieurs lignes de filiation, de ce qui fait signe au moment de la naissance, de l'influence de telle ou telle entité divine, tout cela aboutissant à une définition qui résulte de l'addition de ces différentes composantes. La recette est sans doute la même pour tous les individus, mais évidemment la composition est différente pour chacun.

Sur ce plan, il n'y aurait pas d'opposition entre ces conceptions et ce que pourrait nous dire la génétique moderne puisque c'est la réunion qui fait l'originalité. Simplement cette identité est pensée comme composite et éphémère, et la mort n'est pas pensée comme celle de chacune des composantes mais comme la décomposition de l'ensemble. C'est une idée qui gêne si peu la pensée africaine, pour autant qu'on puisse parler de « la pensée africaine » à partir d'exemples connus de l'Afrique de l'Ouest, que ce qu'on appelle parfois une ré-incarnation n'est pas une métempsychose au sens où l'individu tel quel se reproduirait, à intervalles réguliers, sur plusieurs générations, mais au sens où l'on cherche dans le nouveau-né l'élément qui lui est venu d'une autre personne qui était par exemple son grand-père ; je dis bien un élément seulement. Personne ne dira qu'il est la totalité de cette autre personne. Cette espèce d'imbrication des générations, le fait qu'on soit toujours pris dans une filiation qui est une partie de votre vérité, n'est pas conçue comme contradictoire, dans cette pensée africaine, avec le caractère composite et original de chaque individualité.

Comme vous connaissez aussi bien que moi ces sociétés lignagères, vous savez que dans cette imbrication d'éléments, c'est toute une physique, et non une métaphysique, qui est mise en cause dès lors qu'il y a des incidents dans la vie de l'individu et qui fournit des codes d'interprétation permettant d'expliquer ce qui arrive en fonction de la composition initiale. Les théories de la sorcellerie, quand on les regarde très finement, telles qu'elles pouvaient se percevoir il y a quelque temps, mobilisent ces lois de composition qui sont alors mises en jeu à l'occasion de tel événement et qui peuvent être décortiquées. Cette définition composite et éphémère est de manière plus générale mise en cause et illustrée dans toutes les dimensions de la vie sociale et économique.

En même temps, il y a toujours dans ces systèmes d'interprétation une pensée à la limite de l'individualité hors relation. On le pressent notamment dans les thèmes du chasseur solitaire, de l'individu qui vient d'ailleurs et qui crée des royaumes. Le sorcier, c'est d'ailleurs la version négative de cette individualité, celui qui expliquera les ratés de la relation et qu'on va essayer de couper des relations qu'il pervertit. Il y a aussi l'esclave que l'on sépare de ses relations anciennes pour l'intégrer à un système nouveau ou bien qu'on élimine. La version positive, si l'on peut dire, de l'individualité, serait à chercher du côté du roi ... Donc, l'individu pur, c'est-à-dire conçu non seulement comme créature composite et éphémère mais comme créature qui ne serait plus composite parce qu'elle ne serait plus composée, c'est la limite absolue.

A. M. – Comment cohabitent alors en vous l'anthropologue qui s'affirme par la volonté de reconnaître une pensée relative de l'individualité, du rapport de soi à soi, dans ces autres cultures que l'on qualifie souvent de holistes, qui va même jusqu'à afficher, sur ce point, une certaine sympathie pour la sagesse du paganisme et une certaine irritation par rapport à l'affirmation chrétienne, qualifiée d'orgueilleuse, de la valeur irréductible de l'individu [22], et l'acteur idéologique, pour reprendre un vieux mot, qui milite pour la valorisation de l'individu, du sujet de droit, en tant que création historiquement située, en rupture avec le respect des différences et les enchantements de la communauté ?

M. A. – Je vois bien la contradiction que vous pointez entre le discours de l’anthropologue qui vient annoncer à ses proches : « L’individu existe, je l’ai rencontré, même ailleurs », et l’homme de progrès qui présuppose d’une certaine façon que l’affirmation croissante et la valorisation de l’individualité est la marque caractéristique des sociétés modernes et démocratiques.

Il faut remarquer d’abord qu’il est bien difficile de situer une coupure historique très nette quand à l’émergence de l’individualité comme valeur irréductible : est-ce que nous la devons aux Grecs ou au christianisme ? Est-ce qu’elle émerge au xvii^e ou au xviii^e siècle ? Ce que je crois, c’est que ce n’est pas en pensant une espèce d’opposition absolue des civilisations dans l’histoire qu’on peut éclairer les choses mais en suggérant qu’il y a une polarité, ce qui est alors plus évident. Si maintenant vous me demandez comment l’acteur « idéologique » que je suis (si tant est que je puisse me définir comme « acteur », mais je veux bien être « idéologique ») se situe par rapport à cette polarité, la réponse ne me fait pas problème. Si je lie le thème du totalitarisme « intellectuel » au thème du totalitarisme tout court, il est évident que le système culturel le moins totalitaire, le plus démocratique, c’est celui qui fait peser le moins de contraintes *a priori* sur la définition de tout parcours individuel, autrement dit qu’il ne tire pas des implications d’ordre social ou juridique du fait que nous sommes nés de quelqu’un ou que nous sommes porteurs d’un capital ou d’un héritage. C’est vrai par exemple, que dans la question de la relation entre les sexes, l’affirmation de l’individualité me paraît première [23], et ce serait la même chose pour les questions d’âge et de race.

Maintenant, si on veut chercher une valeur absolue ou un sens ultime de l’affirmation de l’individualité dans nos sociétés, on peut constater que c’est loin d’être une question résolue. Nous avons réussi à penser à peu près le Dieu unique, mais l’individu comme singulier, nous avons beaucoup de mal à le penser et d’ailleurs pour de bonnes raisons. Quand on dit « je est un autre », nous retrouvons la leçon que bien des systèmes de pensée dits « exotiques » avaient mise en valeur. Par ailleurs, même dans nos sociétés qui mettent en avant la valeur de l’individualité, nous introduisons des tas de raisons qui font que l’individu n’a le droit de s’affirmer qu’à l’intérieur de contraintes bien définies.

Toute la difficulté dans ces questions, c’est d’appréhender le point de vue d’où on peut parler d’un même langage de certaines réalités dont on sait bien que d’un autre point de vue, elles se laissent distinguer. L’important, c’est de définir les objets intellectuels dont on parle.

Authenticité et duplicité

A. M. – Les anthropologues, victimes peut-être de la distance objectivante, ont été conduits à substantialiser l’accomplissement du rite et à poser le primitif comme l’homme du rite ou du mythe, vivant dans un rapport d’adhésion première et de croyance immédiate au sacré. Vous soulignez, pour votre part, l’ambivalence du rapport des acteurs au déroulement du rituel, ce mélange de passion et de désinvolture, d’illusion et de duplicité, de soumission et de « lucidité critique » [24]. Tout se passe comme si on y croyait sans y croire, comme si on jouait à croire à un nouveau départ, sans y croire vraiment. Il y a de la simulation, de la ruse dans le rituel et pourtant ce n’est pas un simulacre ou une parodie. Est-ce à dire que l’authenticité des sociétés primitives dans leurs rapports aux rites est un mythe dont se nourrit la modernité en s’accordant le privilège du désenchantement ? Peut-on reprendre, à propos de la croyance primitive aux rites ou aux mythes, les réflexions que vous suggère notre rapport de nostalgie et de complicité aux fêtes de Noël [25], l’authenticité du rapport à soi, chez l’autre, relevant d’un ethnocentrisme inversé, d’une projection et d’une dénégation de notre propre infidélité ?

M. A. – J’ai toujours un réflexe de recul devant ces expressions massives qui suggèrent « une crise du sens » propre à notre époque, ce qui voudrait dire que les époques antérieures se caractérisaient par un « plein de sens ». Encore une fois, parler de sociétés « totalitaires », c’est reconnaître effectivement qu’il y a des sociétés où l’on n’échappe pas au sens, où il n’y a pas de vide ou de déficit de sens. Mais essayer de savoir ce qui est mis en scène et ce qui est en jeu dans l’activité rituelle, c’est essayer de dépasser l’opposition adhésion/lucidité ou authenticité/infidélité.

Dans mes analyses des rites d’inversion, je rejoins tout à fait le propos de Claude Lévi-Strauss qui suggérerait, à propos de certains rites indiens, qu’on avait le sentiment que les hommes y jouaient leur propre féminité, et vice versa [pour les femmes]. Il s’agissait moins par conséquent, dans ces rites, d’inversion au sens strict d’élucidation, fût-elle ludique, de composantes de la personnalité, sans que cette expression d’une composante de la personnalité au sens complet du terme, procédât d’une quelconque confusion entre les sexes. L’importance de la dimension caricaturale de ces mises en scène, que rappelle à sa façon la pratique des chansonniers, montre d’ailleurs que le quotidien est suffisamment perçu pour être accentué. Dans ces moments-là, on peut effectivement parler d’une forme de lucidité sur ce que sont les rapports internes au sein du groupe social, sur le système des différences marquées entre les sexes. Je ne crois pas que les analyses en terme de « *catharsis* » qui suggèrent l’existence d’une frustration refoulée quand aux fondements de l’ordre social, qui pourrait à la limite déboucher sur une contestation, soient complètement à écarter, mais comme toujours elles sont un peu unilatérales. C’est la finalité et la conséquence qui sont parfois confondues : qu’après de telles manifestations, les gens soient à la fois fatigués et contents, sans doute, mais est-ce là le secret du rite ? Finalement, ni la notion d’authenticité, ni la notion de rituel, ne me semblent incompatibles avec l’idée d’un regard critique sur les fondements mêmes avec lesquels on joue dans l’activité rituelle, ce qui est une tout autre question que celle de l’adhésion aux schémas qui sous-tendent cette activité. Après tout, en changeant complètement la perspective, Althusser [26] disait bien que le propre d’une idéologie dominante c’est que ceux-là même qui s’en servent sont aussi pris dans cette idéologie.

C’est la notion d’adhésion au rite ou au mythe qui n’est pas suffisamment explicitée parce qu’après tout, il faudrait regarder au plus proche de nous-mêmes : à quoi adhérons-nous ? Je ne pense pas en effet qu’il y ait ce moment de basculement entre un individu de l’adhésion et un individu du détachement. On pourrait

facilement inverser le sens des choses puisque nous avons aussi un rapport adhésif à bien des présupposés, y compris même lorsque nous les qualifions de superstitions. L'effet « Chatterton », si on peut l'appeler comme ça, ne me paraît pas distinguer radicalement sur ce point les sociétés, même si bien sûr, sur le plan historique et technique, des traditions critiques ont pu se constituer plus facilement dans l'Occident depuis quelques siècles, « tradition critique » au sens de critique des valeurs mêmes dans lesquelles se situent ceux qui les expriment mais qui ont toujours les plus grandes difficultés à s'imposer et à se faire entendre.

A. M. – N'y a-t-il pas cependant une crise plus radicale de la forme rituelle dans les sociétés modernes qui tiendrait notamment à des formes nouvelles d'affirmation du moi ? Je pense entre autres aux analyses de Richard Sennett [\[27\]](#) qui reconstituent l'émergence historique de la version moderne de l'idéologie de l'authenticité, du culte de l'être soi-même, de la sincérité ou du parler vrai, qui prend sa source dans l'éloge romantique de l'originalité, se retrouve dans le thème existentialiste de la « mauvaise foi » et aujourd'hui dans les discours de la culture « psy » sur les blocages et la nécessité de renouer avec le « moi profond ». Ce sont là des signes apparents d'une distanciation par rapport à la forme rituelle des relations sociales, au profit d'une sociabilité émotionnelle et fusionnelle qui dépasse le simple jeu avec les formes des sociétés traditionnelles.

M. A. – Il est certain qu'il y a une idée du moi qui a trouvé dans la spéculation intellectuelle des expressions radicales et on ne peut pas faire abstraction de cette spéculation. Mais une tradition philosophique est une chose, une réalité sociologique en est une autre. Comment comparer ces discours philosophiques à la réalité massive des sociétés dans lesquelles ils s'expriment ? S'ils ne sont pas sans influence sur le statut pratique des modalités de l'individualité, leur vérité n'est pas nécessairement celle qui sauterait aux yeux d'un ethnologue [de nos sociétés] même muni de bons informateurs.

Ritualité et sacralité

A. M. – Vous aimez relire et citer, on pourrait dire de façon rituelle, certains textes de Durkheim tirés des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Sa vision commémorative du rituel au service de la célébration de l'unité de la communauté appelle de votre part quelques rectifications, mais, s'il y a une dimension de son apport que vous ne semblez pas mettre en cause, c'est son analyse de la « laïcisation du sacré », puisque vous reprenez vous-même le terme de « sacralité laïque » pour rendre compte de ce qui se passe dans certaines cérémonies civiles ou même sportives [\[28\]](#). Il est vrai que Durkheim a tenté de dissocier le sacré du religieux ou la religiosité de la religion en tant qu'institution culturelle au service des dieux, mais en postulant l'identité de la transcendance de la force divine et celle de la force sociale, de la ferveur religieuse et de l'effervescence collective, n'a-t-il pas introduit une source d'ambiguïté et de malentendu qu'on retrouve dans les débats actuels ?

La métaphore du religieux et du social, à laquelle vous êtes très attaché, fonctionne en fait à double sens et on voit s'en inspirer aussi bien les partisans d'une laïcisation du sacré, d'une religion laïque sans foi ni dieu, que ceux qui se félicitent de la restauration ou de la réhabilitation du religieux [\[29\]](#), dénonçant au passage l'impasse de la création des rites laïcs et du même coup d'un certain humanisme laïc, et trouvant dans le religieux l'expression de l'extériorité nécessaire du fondement du social, la garantie de la non-clôture du social sur lui-même.

La notion de « sacralité laïque » ne participe-t-elle pas de cette confusion ? Qu'en est-il de sa valeur opératoire sur le plan sociologique et anthropologique ? Est-il impossible de penser le rite sans référence au sacré ? Si toute cérémonie religieuse comporte une dimension d'auto-célébration de la communauté morale des pratiquants, peut-on soutenir que toute situation d'effervescence collective, toute manifestation d'un être ensemble, implique la présence du sacré ? N'y a-t-il vraiment aucune différence essentielle, comme le laisse entendre Durkheim, entre la messe catholique et telle ou telle cérémonie civile ?

M. A. – Pour moi les choses sont claires : où bien on parle en termes philosophiques et moi je ne crois pas à la fatalité d'une coupure qui maintiendrait la place d'une dimension du sacré que ne pourrait pas réduire la philosophie des Lumières (j'accepte d'être traité de « positiviste » de ce point de vue-là) ; ou bien on se situe sur le terrain sociologique et on s'interroge sur l'état des choses actuelles et évidemment c'est plus compliqué.

Si j'ai employé la notion de « sacralité laïque », c'est bien à la suite de Durkheim, mais pour signifier justement que le besoin de sens ne passait pas nécessairement par la référence à une transcendance, autrement dit, que le sens pouvait se vivre dans l'immanence. Le mot « sacralité » n'est peut-être pas bon si on le comprend au sens d'une coupure qui maintiendrait l'appel incontournable à une altérité transcendante. Dans l'expression de « sacralité laïque », ce qui était important pour moi, c'était « laïque ».

La difficulté, c'est évidemment qu'on est toujours obligé d'employer un langage métaphorique. En parlant du football *comme* d'une « religion » [\[30\]](#), je ne voulais pas dire que le spectacle du football ou l'adhésion à l'actualité sportive était une religion au sens où je saurais ce qu'est une religion mais que, prenant le spectacle sportif comme tel, si j'essayais de le définir par des critères formels, je trouvais des

dimensions qui correspondraient assez à ce que l'on appelle communément « religion ». C'est là le sens de la démarche que j'ai voulu entreprendre.

À vrai dire, s'entremêlent ici plusieurs questions :

- Est-ce que pour parler d'un certain nombre de réalités qui ne se rangent pas dans la catégorie des religions instituées, on peut employer le terme de « religion » mais alors quelle religiosité leur correspond ? Peut-on instituer une coupure nette entre la « laïcité » et la « religiosité » ?
- Est-ce qu'il n'existe aucune différence entre par exemple, la messe catholique et telle cérémonie civile ? D'une certaine façon, Durkheim a déjà répondu à cette question.
- Est-ce qu'il existe d'autre part plusieurs types de religions ? Ou est-ce que chaque religion est une religion au même titre que d'autres ?

Pour résumer, si on prend la messe catholique, les cultes dahoméens anciens, la réunion des anciens combattants et le match de football, est-ce qu'il y a des différences de nature ou non ? Ce sont là des questions terriblement difficiles.

La religion en tant que corps de doctrines ou de dogmes, qui peuvent d'ailleurs varier en fonction des circonstances historiques et de l'activité des spécialistes, ne se confond sans doute pas avec la religion vécue, pratiquée à telle époque, par telle catégorie de fidèles. Quand on dit la « religion chrétienne », il y a là une pluralité immense qui d'ailleurs quelquefois s'affiche au niveau des dogmes par l'intervention d'un schisme, mais cela n'évacue pas la dimension sociologique de la religion. L'idée de Durkheim, qui est en un sens un peu sournoise, c'est que quand on a bien sociologiser la religion, non seulement on ne peut pas dire qu'il n'y a pas de religion mais on peut même la trouver là où d'autres disent que ça n'en est pas. Il y a quelque chose en nous qui résiste à cela mais qui n'y résiste pas quand nous nous tournons vers des traditions religieuses qui nous sont moins familières. Je n'ai jamais vu le moindre ethnologue avoir le moindre scrupule à considérer qu'il faisait de l'ethnologie quand il considérait des religions païennes. Ce qui passe sous son regard, c'est très précisément tout un ensemble de rites, de mythes, de pratiques qui se laissent analyser, décortiquer, mettre en relation avec l'organisation sociale, et cette réalité se trouve ainsi sociologisée de part en part. Après tout, Durkheim ne fait pas autre chose.

Derrière la question : « Mais est-ce qu'il n'y a pas plusieurs sortes de religions ? », il y a l'idée qu'il y en a surtout une vraie et des fausses, ou qu'il y a de grandes religions spéculatives et d'autres qui sont des religions de la coutume. Or, je crois que cette opposition-là, et même cette hiérarchisation, n'est pas non plus complètement fondée, ou plutôt qu'elle renvoie à des différences techniques et historiques qui tiennent à l'importance de l'écriture, à la tradition de l'exégèse des textes, qui produisent un effet d'accumulation du dépôt spéculatif. Il y a d'ailleurs dans cette « rationalisation » de la religion qui tend à produire une version de plus en plus distanciée des retournements étranges. Les orientations spéculatives ou intellectuelles sont dénoncées à leur tour par les tendances intégristes.

Les paganismes, que je connais un peu, ne se livrent pas autant à ce type de travail. Apparemment, ils s'accommodaient de la réflexion de leurs intellectuels. Dans l'antiquité tardive, les philosophes païens ne sont pas en contradiction avec la pratique quotidienne. Ils s'accommodent même, me semble-t-il, d'une pratique distanciée, mais ce qui est sûr, c'est que lorsqu'on a la chance de rencontrer tel ou tel spécialiste

de ces religions (je pense à Gedegbe, ce spécialiste de la divination et du culte rencontré par B. Maupoil au Dahomey [\[31\]](#)), on est très frappé par la noblesse de leur propos, par l'intensité de la réflexion spéculative, notamment sur la nature de l'identité individuelle et de sa relation aux autres. Ce sont là des questions qui, dans d'autres contextes, seraient considérées comme fondamentalement religieuses et témoignant d'une haute intensité de réflexion.

On peut avoir le sentiment, devant les questions que soulèvent de tels spécialistes, qu'on n'a pas rendu compte de ce qu'est le système vodu lorsqu'on s'est contenté simplement d'analyser les modes de transmissions du vodu, sa filiation agnatique, etc. C'est là qu'on retrouve la nécessité de prendre les rites au pied de la lettre. Les rites ou les corps de doctrine, ou éventuellement ce qu'il en reste dans les mythes (de ce point de vue, je pense qu'il y a peut-être plus à lire dans l'activité rituelle que dans les résidus mythiques) sont à prendre au pied de la lettre parce qu'ils posent des questions qui ne sont pas fondamentalement d'un autre ordre que celles et ceux qui s'interrogent sur eux. Toute activité qui est de l'ordre de la spéculation résiste à la sociologisation, et cela est tout à fait légitime parce que, lorsqu'on a analysé complètement toutes les modalités d'organisation d'un culte et toutes ses modalités de transmission, on n'a pas épuisé pour autant la question de savoir pourquoi il existe et à quoi il correspond.

De ce point de vue, je ne crois pas que ce soit sur les fins dernières de l'homme que les hommes s'interrogent à travers les rites, mais plutôt sur les problèmes de leur vie quotidienne et, au-delà, sur la nature de leur identité, sur ce qu'ils font et ce qu'ils sont, un à un et tous ensemble. Les questions les plus spéculatives que se posent les hommes portent sur l'identité individuelle qui est à la fois une espèce d'évidence et une fuite perpétuelle. Les dogmes des grandes religions ne me paraissent pas, sous cet angle, éloignés de ces questions, et celles-ci, parce qu'elles émanent de ceux-là même qui peuvent s'interroger à la fois sur ce qu'est la religion et sur ce qu'est la sociologie, ne se laissent pas entièrement réduire à l'addition de leur condition d'émergence. Ce qui fait peut-être la force de l'anthropologie, c'est que l'anthropologue, face à des conceptions différentes de la personne qui émanent de sociétés qui lui sont en principe inhabituelles, commence par les décrire et que pour les décrire il ne rencontre pas seulement des réponses mais des questions que se sont posées et ont enregistrées à leur manière, des individus dans des sociétés qui elles aussi, ont affaire au problème de savoir ce qu'est un individu ou la relation entre individus. C'est peut-être là, dans cette question de la mise en forme de l'identité, que se situe sinon le point aveugle, du moins la limite que rencontrent toutes les religions.

A. M. – La façon dont vous êtes amené à poser la question religieuse, en ramenant finalement l'interrogation sur les fins dernières, ou sur l'au-delà, à celle de la relation de nous-mêmes avec nous-mêmes et avec les autres, est de ce point de vue, aux antipodes d'un usage indifférencié de la catégorie du sacré qui vise plus ou moins à installer dans les esprits l'idée d'un possible religieux inscrit en l'homme et de la référence indépassable à une altérité transcendante, définie il est vrai, dans les termes d'une théologie négative, comme un Autre absent ou une Place vide. Le même glissement, je dirais les mêmes manipulations, s'observent à propos de la catégorie du symbolique, qui était associée, notamment chez Lévi-Strauss, à une problématique néo-kantienne sur les conditions formelles et les formes *a priori* du sens, éloignée explicitement de tout souci de la transcendance, et qui sert parfois aujourd'hui de tremplin à une réhabilitation du symbolisme usant sournoisement, pour le dire rapidement, de la confusion du transcendantal et du transcendant.

M. A. – Pour couper court à ce que vous appelez une « manipulation sournoise », il faudrait revenir

effectivement sur l'a priori du symbolique, tel que l'a analysé Lévi-Strauss en montrant que dès l'apparition du langage chez l'homme, il a fallu que le monde signifiât : nécessité du sens antérieur aux possibilités de la connaissance, en sorte que les lois de la pensée symbolique lui sont, d'une certaine manière, internes et relativement indépendantes, des réalités qu'elles entendent signifier. Reste que, les évidences sensibles du corps, telles qu'elles s'expriment notamment dans les couples d'opposition qu'on voit à l'œuvre dans l'ensemble des systèmes de représentations, et non pas seulement dans les mythes, constituent la matière même du symbolisme, en sorte que ces évidences et ces oppositions (droite/gauche, masculin/féminin, chaud/froid, sec/ humide, etc.) sont à la fois du côté du signifiant et du signifié. Le sens se vit ainsi dans l'immanence des choses et on peut dire que, pour moi, le symbolique est inséparable de la matérialité du corps. Si j'ai insisté sur le caractère immanent des religions païennes, c'est qu'elles ont pour objet la mise en forme (et au-delà, l'interprétation et la maîtrise) de l'événement et non la recherche d'un sens ultime ou de fins dernières. Leur pragmatisme me paraît fondamentalement matérialiste, comme l'est, dirais-je, notre rapport quotidien au monde – à ceci près que, dans leur conception unifiée de la réalité, l'opposition entre le matériel et le spirituel n'a pas de sens.

Bodelio, août 1988.

Bibliographie sur Marc Augé

• Textes de Marc Augé

◦ **Ouvrages**

- *Le Rivage alladian. Organisation et évolution des villages alladian*, Paris, OSTOM, 1969.
- *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975a.
- *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion, 1977.
- *Symbole, fonction, histoire : les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979.
- *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
- *La Traversée du Luxembourg*, Paris, Hachette Littératures, 1985.
- *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, 1986.
- *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.
- *Nkpiti, La Rancune et le Prophète*, avec J.-P. Colley, Paris, EHESS, 1990.
- *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.
- *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Seuil, 1997.
- *Fictions fin de siècle*, Paris, Fayard, 2000.
- **Quelques articles essentiels**
- « Sorciers noirs et Diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebrié) », Actes du colloque international sur *La notion de personne en Afrique Noire* (1971), Paris, cnrs Éditions, 1973, n° 544.
- « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? », in Middleton John, *Anthropologie religieuse. Textes*

fondamentaux, tr. fr. Larousse Université, 1974.

- « Logique lignagère et logique de Bregbo », in Colette Piault (ed.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975 b, p. 219-232.
- « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 1987 a, n°103, xxvii (3), p. 7-26.
- « Espace, savoir, pouvoir : les « prophètes » ivoiriens », *Gradhiva*, 1987 b, n° 3, p. 11-18.

• Compléments

- Althusser Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, 1970, n° 151, repris in Althusser L. (éd.), *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 67-125.
- Castoriadis Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, « Esprit », 1975.
- Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, puf, 1955.
- Bessis Raphaël, *Dialogue avec Marc Augé, autour d'une anthropologie de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Bureau René, *Le Prophète de la lagune*, Paris, Karthala, « Les Afriques », 1996.
- Combès Gustave, *Le Retour offensif du paganisme*, Paris, P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 1938.
- Copans Jean, « De l'idéo-logique au paganisme, ou Le malin génie et son maître », *Cahiers d'études africaines*, 1983, n° 92, vol. XXIII-4, p. 471-483.
- Dozon Jean-Pierre, *La Cause des prophètes, Politique et religion en Afrique Contemporaine*, Paris, Seuil, 1995 (suivi de Marc Augé, *La Leçon des prophètes*).
- Haliburton Mackey Gordon, *The Prophet Harris. A Study of an African Prophet and his Mass-Movement in the Ivory Coast and the Gold Coast, 1913-1915*, Londres, Longman, 1971.
- Anderson M.D. & Johnson H.D. (ed.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995.
- Lanternari Vittorio, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962.
- Lévi-Strauss Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, 1950.
- *L'Homme*, Numéro spécial 185-186, *L'Anthropologue et le Contemporain. Autour de Marc Augé*, Paris, Éd. ehess, 2008.
- Petrarca Valerio, *Un prophète noir en Côte d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religions africaines*, Paris, Karthala, 2008.
- Piault Colette (éd.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975.
- Terray Emmanuel, « L'idéologique et la contradiction. À propos des travaux de Marc Augé », *L'Homme*, 1978, n° xviii (3-4), p. 123-138.
- Shank David, *Prophet Harris. The "Black Elijah" of West Africa*, Leiden, E.J.Brill, 1994.
- Walker Sheila, *The Religious Revolution in the Ivory Coast. The Prophet Harris and his Church*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1983.
- Zempleni Andràs, « De la persécution à la culpabilité », in C. Piault (éd.), *Prophétisme et thérapeutique*, 1975, p. 153-219.

[*] Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard 1982.

[1] On pourra se reporter au numéro spécial de la revue *L'Homme*, 2008, n°185-186, et notamment à l'introduction de J.-P. Colley et J.-P. Dozon. Marc Augé a beaucoup pratiqué dans ces derniers écrits les relectures biographiques rétrospectives de son parcours intellectuel, citons entre autres l'article de 1987a : « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique ».

[2] Signalons aussi dans le même genre sa présentation de la traduction française du recueil de textes d'anthropologie religieuse de J. Middleton, « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? » (Augé, 1974).

[3] Pour une reprise relativement récente du « concept de paganisme » suscitée par la question du rêve et de la possession (Augé, 1997, p. 62-65).

[4] Marc Augé signale lui-même la convergence de dates entre la 3^e édition augmentée de l'introduction à Mauss de Lévi-Strauss (1966), la sortie de *Pour Marx* d'Althusser (1965), et la publication de *L'Institution imaginaire de la société* de Castoriadis, qui rassemble des textes parus entre 1964 et 1965 dans *Socialisme ou barbarie* (Augé, 1987, p. 9).

[5] Voir l'exposé très synthétique et didactique de la notion d'idéo-logique (et du programme d'une anthropologie idéologique) qu'il reprend dans *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort* (1977, p. 74-95).

[6] Ce texte du *Dieu objet* offre l'un des exposés les plus systématiques de l'auteur sur sa théorie du symbolique, comme matière et médiation.

[7] C'est le cas de la prophétesse Marie Lalou, fondatrice de la religion Deïma de Côte d'Ivoire, étudiée par Paulme (1962) et Girard (1974), ou du prophète Koudou Jeannot, fondateur du culte de Gbayé (Dozon, 1995).

[8] Balandier (1971, p. 281) parle à propos du Bwiti fang de « processus de dérobage » ou de « formalisme tactique ».

[9] *Souligné par nous.*

[10] Il est important de signaler que cette analyse des confessions en diable sur les impasses de l'auto-accusation est présente dès la contribution au colloque du CNRS sur la notion de personne en 1971 (Augé, 1973, p. 525).

[11] *Souligné par nous.*

[**] Cet entretien a fait l'objet d'une première publication dans *Les Cahiers du LASA* (Laboratoire de sociologie anthropologique du département de sociologie de l'Université de Caen), n° 10, « L'impératif rituel », mars 1989, p. 167-187. Il est reproduit ici avec l'accord de Marc Augé. Les titres, les sous-titres et l'appareil de notes qui accompagnent cet entretien sont de la responsabilité d'André Mary.

[12] Rappelons les principaux ouvrages dans lesquels Marc Augé prend pour objet d'analyse l'activité rituelle, d'abord sur le terrain africain (Côte d'Ivoire, Togo), et de plus en plus aujourd'hui, dans nos propres sociétés : *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975 ; *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*, Paris, Flammarion, 1977 ; *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 ; *Le Sens du mal* (en coll. avec Claudine Erzlich), Éditions des archives contemporaines, 1984 ; *La Traversée du Luxembourg*, Paris, Hachette, 1985 ; *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, 1986. Signalons particulièrement l'ouvrage *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988, qui prolonge les réflexions sur le *Génie du paganisme* à partir d'une analyse du sens des fétiches et du culte vodu.

[13] Cette allusion concerne particulièrement les analyses présentes dans *La Traversée du Luxembourg* et *Un ethnologue dans le métro*.

[14] Mary Douglas, *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971.

[15] Sur ce thème, le rite comme pari, on pourra se reporter à *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, 1977, p. 132.

[16] Marc Augé, « Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse », *Le Débat*, n° 19, février

1982, p. 61.

[17] *Le Dieu objet*, 1988, p. 117-118.

[18] Marc Augé fait ici référence au texte de l'introduction à l'œuvre de Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, auquel il consacre un long commentaire notamment dans *Un ethnologue dans le métro*, 1986, p. 63 et suivantes.

[19] Sur ce thème, voir *La Traversée du Luxembourg*, 1985, p. 30-38.

[20] *ibid.*, p. 30.

[21] Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 68 (repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, 1950). Pour un exposé systématique sur cette question de l'universalité du moi et des représentations culturelles de la personne, voir Marc Augé, *Génie du paganisme*, 1982, chapitre 6, p. 177-207.

[22] Sur l'opposition entre la « sagesse » du paganisme et « l'orgueil » de l'anthropologie chrétienne, à propos de la question de l'individu, voir « La religion entre magie et philosophie », contribution à l'ouvrage collectif *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à G. Balandier*, Paris, Karthala, 1986, particulièrement p. 68-69.

[23] Voir à ce sujet, *La Traversée du Luxembourg*, 1985, p. 50-53.

[24] Ces dimensions du rapport aux rites sont surtout mises en évidence à propos des rites d'inversion sexuelle ou politique, voir *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, 1977, chap. 2 « L'inversion », p. 107-125 ; et *Génie du paganisme*, 1982, chap. 7 « Les signes du pouvoir », p. 260-280.

[25] *La traversée du Luxembourg*, 1985, p. 125-126.

[26] Althusser, « L'appareil idéologique d'État », article originalement publié dans la revue *La Pensée*, juin 1970, n° 151. Reproduit dans l'ouvrage de Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

[27] Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979. Ces analyses ont été remises au goût du jour par Gilles Lipovetsky dans *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

[28] Sur la notion de « sacralité laïque » voir notamment « Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse », *Le Débat*, 1982, n° 19, p. 66

[29] Sur ce thème du retour du sacré, voir Marc Augé, « Retour des religieux », *Encyclopedia Universalis*, supplément II, 1985.

[30] Marc Augé s'explique également sur ce point dans *La Traversée du Luxembourg*, 1985, p. 176-185.

[31] Voir *Le Dieu objet*, 1988, p. 10-11.

Chapitre VII – Jeanne Favret-Saada [1]. Les mécanismes de l’embrayeur de violence

Jeanne Favret-Saada était ethnologue dans un laboratoire du cnrs lorsqu’elle s’est fait connaître dans les années 1970 par une enquête sur la sorcellerie dans le Bocage mayennais. Il n’est pas inutile de rappeler que cette ethnographe de terrain avait d’abord travaillé sur les formes de régulation de la violence dans les sociétés segmentaires de l’Afrique du Nord. Elle a occupé par la suite la chaire d’ethnologie religieuse des sociétés européennes à l’École pratique des hautes études en reprenant à sa façon la tradition des travaux de Hertz, Hubert et Mauss, sur la religion populaire.

Le livre publié en 1977 est devenu un best-seller de l’ethnologie religieuse et plus largement de l’anthropologie contemporaine. Les deux points forts qui ont retenu l’attention et fait le succès de cette monographie sont, pour résumer :

1. la sorcellerie n’existe pas seulement en Afrique mais aussi au cœur du monde paysan de la société française contemporaine ;
2. pour comprendre ces affaires de sorcellerie, il faut s’y retrouver impliqué, être « pris dedans » et devenir soi-même interlocuteur ou sujet de parole.

Ces deux points forts n’ont cessé d’alimenter dès le départ de profonds malentendus et même des contresens manifestes. Sur le premier, avant de revisiter plus longuement les termes de la thèse soutenue, il faut d’emblée souligner que l’objet dont nous parle l’auteur ne renvoie en rien, selon ses propres dires, à des croyances ou des pratiques archaïques ou ancestrales inscrites dans la ruralité profonde, ni même à l’expression d’un mode de régulation sociale propre à une société ou une culture donnée. En un mot, les « bocains » ne sont pas des Azandé ou des hommes du Moyen Âge perdus au cœur de la modernité. Même si la thèse prend surtout la forme d’une hypothèse historique et sociologique, l’idée est que la sorcellerie bocaine en question, disons la cure de désensorcèlement, est une invention relativement récente, le produit d’un « travail symbolique » d’une société locale sur elle-même [1]. Les lectures sociologiques ou culturalistes sont ici une source d’incompréhension majeure.

Quant au second point, le moins que l’on puisse dire est qu’il prête sérieusement à confusion : au pire, on a transmué le message en un éloge du subjectivisme ou du « tout n’est que discours », à la manière du post-modernisme en anthropologie ; au mieux, on a surtout retenu un discours de l’anti-méthode par rapport à la posture de la distanciation et une épistémologie de l’implication, subjective et affective, de l’ethnographe dans la construction de son objet. L’auteur s’est elle-même largement appliquée à démonter le mythe de l’observation participante dans un article remarquable (« Être affecté », 1990), et surtout à clarifier l’idée qu’elle se serait « convertie à la sorcellerie » au point d’en devenir une « adepte » pour mieux l’étudier, comme ont pu le laisser entendre les médias. La finalité du détour anthropologique de la subjectivation dans cette démarche est sans ambiguïté :

Ces considérations permettront de comprendre, je l'espère, que les sensations fortes, l'expérience de l'inquiétante étrangeté ou celle du vacillement de mes repères subjectifs ne m'ont paru à aucun moment pouvoir constituer une fin en soi : ce n'est pas à évoquer un quelconque « voyage au pays de l'étrange » qu'est destiné cet ouvrage, mais à reprendre après coup des épisodes vécus dans la confusion pour élucider ce qui est en jeu dans une crise de sorcellerie c'est-à-dire à tirer bénéfice de la répétition d'une même situation pour prendre vue sur une première occurrence.

(1977, p. 162)

Le ton est quasi-expérimental, et au-delà des effets d'annonce du discours de l'anti-méthode, la démarche de l'ethnographe reste dans l'ensemble non seulement attachée à un projet d'objectivation des processus en jeu, mais fidèle à la posture de la distanciation par rapport à l'autre et par rapport à soi. Dans cette « expérience », J. Favret-Saada fait sans doute état de ses troubles et des interférences entre le discours des sujets ensorcelés et sa propre « organisation fantasmatique », mais en même temps elle témoigne d'une étonnante capacité de distanciation *a posteriori*, faisant suite aux moments d'incertitude et de confusion, et parle régulièrement, dans son journal, de « l'ethnographe » comme les paysans du Bocage parlent d'eux, comme d'un autre. Elle s'impose d'ailleurs par précaution méthodologique et souci de protection personnelle une posture « a-topique », en un mot de ne pas enquêter à proximité de son lieu d'habitation et de son cercle de vie, à bonne distance, pour éviter toute implication dans les relations de voisinage. Mais l'essentiel est la distance épistémologique affirmée qui veut qu'à la différence des autres qui y croient, l'ethnologue n'y croit pas :

Je vais traiter tous les énoncés sur la sorcellerie comme des *dire*s en refusant de les référer à une quelconque réalité empirique (à une pratique réelle, à une croyance réellement assumée) en suspendant tout jugement de réalité.

(1981, p. 32)

Le paradigme de la rupture par rapport au point de vue indigène est sans doute inspiré du modèle pragmatique des actes de langage plus que d'une sociologie des pratiques effectives qui fait défaut, et l'esprit est très proche de la posture phénoménologique de l'*epoché*, mais la démarche repose bien sur un principe de rupture épistémologique, au sens classique du terme.

Le mot d'ordre « Qu'il faut, au moins, un sujet » (titre de la première partie de l'ouvrage de 1977) a été très mal compris. Il doit aussi être sérieusement replacé dans le contexte relationnel et la temporalité de l'enquête transcrite dans le journal de l'ethnographe. La condition de cette anthropologie de l'interlocution est bien de trouver quelqu'un qui assume la parole sorcellaire et qui dise clairement : « moi, je crois aux sorciers » ou plus directement « moi, je suis ensorcelé ». Mais il faut quand même, et cela mérite réflexion, plus de six mois à l'ethnographe, pour trouver enfin un « moi je » (en la personne du couple des Babin), qui permette de sortir de l'impasse du « oui, les autres croient à ça ». Il faut attendre en effet le 21 janvier 1970, alors qu'elle est installée depuis juin 1969 dans la région pour qu'elle note dans son journal :

Le récit de Renée Turpin était violent, mais il concernait quelqu'un d'autre qu'elle, Manceau. Les Babin ont été « pris » personnellement. Me voici enfin devant ce que je cherchais : un « moi, je suis ensorcelé ».

(1981, p. 112)

Passons sur le fait que le « moi je » est dans ce cas un discours de couple où la parole sorcellaire est surtout assumée par Madame à la place de celui qui est directement concerné, ce qui fait que l'on ne sait jamais, et lui non plus, où le sujet est vraiment dans cette affaire ; ou encore sur le fait que l'évocation de la chose ne se dit pas dans le discours de la confession ou de l'accusation explicite, et encore moins de la déclaration de foi, publique ou privée. Mais le « sujet » que l'on attendait n'est surtout pas celui d'une ethnologue qui se croit ensorcelée (et qui à ce titre se mettrait à croire en la sorcellerie, cela viendra plus tard, et encore) ; ce qui se dessine, c'est une place vide, une demande qui s'adresse à un sujet absent ou sourd qui manifestement ne comprend pas et n'entend rien de la place de « désorceleuse » qu'on lui propose dans ce jeu de rôles, ce que décrit et enregistre l'ethnographe avec une grande honnêteté dans son journal. C'est la rigueur de la transcription de ces malentendus et de ces incompréhensions, heureusement élucidés après coup, qui font évidemment la richesse de cette expérience et qui démontrent s'il en était besoin l'inanité d'un impératif *a priori* d'implication ou de subjectivation. J. Favret-Saada ne cesse de dire qu'elle n'avait pas le choix :

Difficulté de cette recherche. Les quelques progrès que j'y ai enregistrés se sont accomplis dans des circonstances où je ne contrôlais ni mes paroles ni mes attitudes. Peut-être que mon ethnographie va consister à découvrir quelle place chacun de mes interlocuteurs me désigne. Ou à supporter d'occuper cette place.

(1981, p. 170)

La leçon est claire : on ne décide pas de s'impliquer, on est impliqué malgré soi par les autres dans leurs affaires, et le problème est de comprendre où les autres vous placent. Comme on le sait, cette place comme pour beaucoup de ces interlocuteurs est par définition incertaine, évolutive et jamais acquise, on y reviendra. La leçon de méthodologie est bien là, mais elle est difficile à transmettre dans un tel contexte de confusion des langues ; elle ne relève pas d'un choix initial de subjectivation, et accumule si l'on peut dire tous les ratés possibles dans le respect des règles de l'entendement et de la politesse sorcellaire. Que dire d'un ethnologue « à la ferme » (1981, p. 127) qui prétend guérir par les mots et qui refuse d'accepter la volaille qu'on lui offre !

« La sorcellerie dans le Bocage, ça existe encore... »

Il est temps d'aborder le cœur de la question. Qu'est-ce qui existe encore dans le Bocage ? Des « jeteurs de sorts » qui utilisent des pratiques occultes pour ensorceler les autres ? Des personnes qui se croient ou qui se disent ensorcelées par quelqu'un qui leur veut du mal ? Des guérisseurs qui laissent entendre à leurs malades qu'ils sont ensorcelés et qui se proposent de les désensorceler ? La façon dont on entre dans le problème est ici décisive et détermine toute l'analyse future qu'on peut en faire.

Sur ce plan, l'approche anthropologique, de E.E. Evans-Pritchard à J. Favret-Saada, en passant par Augé, n'a pas changé. Pour l'ethnologue la question première n'est pas celle de l'existence des « sorciers ». Les personnes qu'il rencontre, ce sont d'abord des gens qui se pensent ensorcelés. Le « sorcier » n'existe que par le discours qui le désigne. C'est presque en passant, en note, que J. Favret-Saada signale que : « Selon toute probabilité, personne, dans le Bocage, ne jette de sorts, bien que cela n'empêche pas certains d'en recevoir » (1985, p. 100 ; 1986, p. 30). Il lui arrive même d'argumenter sur ce terrain de l'existence (1977, p. 173-175). Si on peut penser qu'il n'existe pas de sorciers dans le Bocage, c'est d'une part parce que les « sorciers » présumés ignorent tout de l'accusation qui pèse sur eux ou, s'ils sont atteints par le soupçon, parce qu'ils se pensent eux-mêmes ensorcelés. La position de sorcier dans le Bocage est inoccupable et seul un fou (comme dans certains procès) peut se dire sorcier.

Il y a d'autre part le fait que les pratiques rituelles d'envoûtement ou l'usage de livres que les récits ou le discours des gens attribuent aux sorciers ne relèvent pas vraiment de l'observable. Toutes les pratiques citées comme preuves renvoient à des comportements anodins (serrer la main, taper sur l'épaule, regarder d'une certaine façon) qui font signes pour ceux qui y croient. C'est bien là en effet la question essentielle : poser le problème de l'existence sur le terrain de l'observable ou du dicible c'est penser qu'on peut faire l'économie de la logique de la croyance. Or celle-ci est évidemment première par rapport à la question de l'existence. Marc Augé situe bien l'enjeu :

L'existence de « sorciers » peut être un effet de la croyance mais la proposition inverse est plus que douteuse et il nous paraît important, d'un point de vue théorique de décider si la croyance est première ou seconde, cause ou effet.

(1982, p. 214-215)

On pourrait penser que cette position anthropologique est liée aux contraintes spécifiques de l'expression sociale de la sorcellerie dans le Bocage. En Afrique, au cours de séances collectives organisées par des personnages attitrés mettant en œuvre des procédures d'accusation ritualisées, des « sorciers » avouent publiquement leurs crimes de sorcellerie et sont condamnés à des sanctions sociales qui peuvent aller jusqu'à la mise à mort du « meurtrier ». Or pour l'ethnologue africaniste lui-même, la question n'est pas si simple : l'aveu doit être rapporté à la procédure sociale qui le suscite et finalement au consensus collectif qui la fonde, consensus auquel participe également l'accusé. S'il va de soi qu'il existe des sorciers, que tout le monde peut être sorcier en cédant à la jalousie ou à la mauvaise pensée, pourquoi pas moi ? Surtout que cela n'est pas sans comporter des avantages et des gratifications (Lallemand, 1988). Mais le paradoxe est que l'aveu confirmé consacre la mort sociale du sorcier en tant que tel, son

pouvoir présumé et son prestige avéré se dissolvent d'eux-mêmes à la lumière du jour.

Des Azandé aux Bocains

J. Favret-Saada laisse entendre que, vue du Bocage normand, la distinction *witch/sorcerer* n'est pas signifiante parce que :

Contrairement à un Zandé qui n'a de choix, en toute circonstance, qu'entre *witchcraft* et *sorcery* – deux concepts qui vus du Bocage – diffèrent autant que bonnet blanc et blanc bonnet – le paysan sait pertinemment qu'il existe des explications d'un autre ordre.

(1977, p. 27)

Le médecin, le prêtre, l'instituteur sont là pour faire valoir des explications plus légitimes. Mais faut-il rappeler que les Azandé savent aussi « pertinemment » qu'il existe selon les contextes et les situations d'autres explications causales, et que la plupart du temps, comme le souligne Evans-Pritchard, dans les situations de la vie ordinaire, ils ne font pas appel à la sorcellerie. Par ailleurs, dans la société bocaine, il existe aussi des personnages qui assument le rôle de « désorceleur », à ne pas confondre avec la place inavouable de sorcier. Ces contre-sorciers ont un statut social, même si, dans la société bocaine, elle est plus marginale que celle des devins-guérisseurs ou des exorciseurs azandé. Les désorceleurs, ou désenvoûteurs, répondent à la demande de certaines personnes victimes d'infortune ou de malheurs répétés auxquelles ils laissent entendre, par la médiation d'intermédiaires, les « annonceurs », qu'elles pourraient bien être ensorcelées.

C'est ici que la question de la terminologie indigène et de la traduction savante se pose. Traduire *sorcery* par « magie instrumentale » et *witchcraft* par « magie sans support matériel », comme le fait J. Favret-Saada, facilite l'argument du « blanc bonnet, bonnet blanc », mais ce n'est pas vraiment fidèle à la terminologie de Evans-Pritchard qui oppose sorcellerie et magie. On peut surtout s'interroger plus profondément sur la pertinence de l'usage générique des notions de « force magique » ou « d'agression magique » pour désigner dans le Bocage aussi bien la force du sorcier que celle du magicien [\[2\]](#). Cette force « anormale » est censée soutenir l'action magique du désorceleur, personnage social opérant de façon visible par la médiation rituelle, et l'acte de sorcellerie. Or, dans le Bocage comme en Afrique, la sorcellerie désigne également et plus spécifiquement un acte invisible, souvent nocturne, supposant un pouvoir de dédoublement et de métamorphose concrétisé par l'image du vol dans les airs ou celle du voyage, et associé à la représentation fantasmatique d'une dévoration. Les expressions bocaines relevées par J. Favret-Saada pour désigner l'action de la force sorcière sur la force vitale de l'ensorcelé : « capter », « rattirer », « aspirer », de même que l'image du vampire qui suce le sang et la force vitale de ses victimes sont très proches de celles qui sont utilisées en Afrique où l'on nomme souvent les sorciers « les vampireux » (1977, p. 262 *sq.*).

Dans la tradition orale et les écrits sur la sorcellerie dans le Bocage breton ou vendéen, l'hybridité imaginaire du sorcier, évoquée par l'imagerie des cartes de Madame Flora (2009, p. 105-109), conduit à confondre le sorcier avec le personnage du « jeteur de sort » et contribue à entretenir une indistinction entre le « sorcier » et le « désenvoûteur », un même personnage marginal et louche mais connu et se présentant comme tel. D'où, d'ailleurs, la thèse de certains ethnologues du Bocage qui soutiennent que les sorciers « existent » réellement puisqu'on peut les rencontrer. On peut penser cependant, avec J. Favret-Saada (1986), qu'il s'agit là d'une influence de la version folkloriste de la sorcellerie réinventée à la fin

du xix^e siècle. Ces récits de seconde main élaborés à partir de traditions orales décrivent de véritables rituels (pic du cœur de bœuf, aspersion de sel, etc.) et confondent perpétuellement sous le même terme de « sorcier » les deux fonctions du sorcier et du désorceleur, « bien qu'on puisse toujours déduire du texte, dit J. Favret-Saada, quand il s'agit de l'une et quand il s'agit de l'autre » (*ibid.*, p. 38). Evans-Pritchard n'aurait pas dit mieux.

Le problème n'est donc pas ici un problème de réalité (les sorciers existent, je les ai rencontrés), c'est l'analyse des dires du discours sorcellaire qui impose la construction d'un système de places fondé sur l'opposition minimale et essentielle entre la position du « désorceleur » et celle du « sorcier », distinction parfaitement fidèle à vrai dire à celle qui a cours dans l'anthropologie africaniste. Le sorcier, nous dit-elle, est doté d'une force qui a la vertu de produire ses effets « sans passer par les médiations ordinaires » (1977, p. 94 et 98). Entre cette force et la personne du sorcier « toute distance paraît abolie » de telle sorte que dans l'acte de sorcellerie, c'est bien la personne tout entière du sorcier qui semble impliquée. C'est encore directement, selon les modalités diverses d'une relation de contiguïté (contact corporel par le toucher, regard, parole), que la force sorcière produit son effet. Par opposition, le désorceleur semble entretenir avec la force qu'il mobilise un rapport de contrôle, d'instrumentalité ou d'ustensilité, qui rend possible le recours à un rituel fondé sur les relations médiatisées et métaphoriques propres à l'esprit de la magie.

La particularité du langage sorcellaire bocain serait peut-être dans cet écart entre le « normal » et « l'anormal » : la force vitale « normale » que l'ensorcelé comme Babin est amené à perdre et la force « anormale » dont le sorcier fait un usage maléfique alors que le désorceleur la met au service de ses clients. Mais que le contre-sorcier use d'une force anormale en un sens identique à celle du sorcier (comme le dit également Evans-Pritchard à propos des exorcistes ou *witchdoctors*) semble finalement moins pertinent que le rapport de maîtrise, de contrôle, et de médiation (plutôt associé à la magie) qu'il est seul par contre à entretenir avec sa force, alors que le sorcier est décrit dans le discours des ensorcelés et surtout des désorceleurs comme possédé par sa force bien plus qu'il ne la possède. L'enjeu essentiel, comme pour d'autres catégories religieuses comme la possession ou le chamanisme, repose sur la tension entre le maîtrisé et l'informulé, le domestiqué et l'innommable.

Cette distinction est d'autant plus importante sur le terrain des sociétés européennes que l'usage indifférencié du terme de sorcier, encouragé par l'appellation de « jeteur de sorts », qui séparent notre tradition culturelle de la tradition africaine, est loin d'être neutre. La confusion savamment entretenue depuis les procès de sorcellerie des xvi^e et xvii^e siècles, entre le sorcier et le devinguérisseur est bien l'expression directe d'une imposition de sens de la part du discours dominant médical, juridique, et religieux, relayé en grande partie par le discours des folkloristes [3]. Aujourd'hui encore, pour le prêtre exorciste, le « vrai sorcier » est celui qui laisse entendre aux autres qu'ils sont ensorcelés et les pousse à accuser leurs proches de la responsabilité de tous leurs maux. Il est donc capital que le discours historique ou anthropologique ne cautionne pas une confusion qui s'apparente à une arme de lutte idéologique et symbolique.

La parole de membre

Ce qui existe dans la société bocaine, ce sont donc des personnages qui assument le rôle de désorceleur, et en aucun cas de sorcier, en réponse à la demande de certaines personnes auxquelles ils laissent entendre, par la médiation d'intermédiaires, qu'elles sont ensorcelées. Si on laisse de côté pour l'instant les pratiques éventuelles du désorceleur, il n'y a dans le Bocage aucune pratique sociale de sorcellerie qui soit observable ou énonçable sur un mode performatif (je le dis et je le fais) par un sujet membre de la société bocaine. Le seul fait empirique, comme le souligne constamment Favret-Saada dans son journal d'enquête, est un procès de parole.

Mais, vu d'Afrique, surgit ici une différence culturelle, cette fois tout à fait essentielle. Pour un Africain, être membre de sa société, ce n'est pas « croire » à la sorcellerie car ce serait poser le problème en termes d'alternative (y croire/ne pas y croire) et donc en termes d'adhésion individuelle ou d'opinion personnelle. Le discours sorcellaire est assumé comme un héritage qui fait partie de ces choses qui vont de soi parce qu'elles définissent les fondements de la vie ordinaire et de l'être-ensemble. Dans le Bocage d'aujourd'hui, être membre de la société locale, c'est assumer, au contraire, comme allant de soi que « la sorcellerie ça n'existe pas ». Une personne normale ne doit pas croire à ces choses-là et lorsque les malades osent en parler à leur médecin, leur vétérinaire ou leur entourage social, ils subissent la sanction du rire ou la menace de l'internement. Quant aux désorceleurs, ils vivent tous dans la peur de la dénonciation policière ou de l'inculpation juridique. La parole de membre c'est une parole qui se constitue dans un consensus impliquant la dénégation de la croyance en ces choses-là, le déni de réalité et de plausibilité.

Pour entendre une parole autre, il faut faire l'expérience, comme l'a fait J. Favret-Saada, d'un espace de jeu entre parole publique et parole privée, parole directe ou indirecte. Mais si les affaires de sorcellerie dans le Bocage ne peuvent être que « des affaires privées », il faut encore préciser que, même dans le registre de la parole privée, le discours sorcellaire ne se laisse entendre que sur un mode secret, clandestin, masqué, réservé à des situations d'énonciation et d'interaction sociale où seuls ceux qui sont pris dans ce discours s'autorisent à en parler. En le faisant, ils savent qu'ils se placent en dehors de la parole du groupe, ce qui va si peu de soi que, dans la plupart des cas analysés par J. Favret-Saada, le problème est justement pour les sujets concernés, et notamment Babin, d'assumer en personne cette parole sorcellaire. L'énonciation d'un « moi je » n'est pas seulement un problème d'interlocuteur (parler à l'ethnologue ou autre) mais un problème de rapport du sujet à sa propre parole.

Une parole en double ?

On pourrait en conclure que la sorcellerie dans le Bocage est un phénomène social qui, dans son essence même, ne peut être que marginal. Au-delà des cas effectivement rencontrés par l'ethnologue, c'est-à-dire des micro-réseaux de socialité informelle et secrète unissant au minimum un couple, en général de fermiers, un annonceur de l'entourage, et le désorceleur par définition étranger, il existe sans doute bien d'autres cas du même genre, le champ d'interconnaissance qui peut être couvert par l'ethnologue n'étant pas illimité. De là à penser que finalement tout membre de la société bocaine croit en la sorcellerie (non seulement le paysan, mais aussi le boulanger, l'artisan, ne parlons pas du médecin, de l'instituteur ou du curé), cela peut se discuter. Mais soutenir surtout que tout un chacun peut-être pris, en cas de malheurs répétés, dans le discours sorcellaire, c'est là une conclusion d'une tout autre nature qui mérite d'être explicitée.

Or c'est bien, en un sens, de manière plus ou moins implicite, ce que tend à suggérer J. Favret-Saada dans l'ethno-analyse de ces dires du croire sans y croire. L'une des clés de sa posture d'analyse est la référence à une « parole double » chez tout habitant du Bocage (1981, P. 102). L'hypothèse d'une « parole du groupe » qui serait « deux » est introduite à propos du rapport aux maux de saints dans la société française, mais elle se prolonge dans ses commentaires de Michelet sur la « scène double » du sabbat des sorcières (1981, p. 343), non sans allusion à ses connotations psychanalytiques. Ce double registre de la parole ne séparerait pas d'un côté ceux qui sont pris et de l'autre ceux qui ne sont pas pris mais traverserait tout membre de la société bocaine. Une fois posé en effet le principe de la distinction entre ceux qui sont pris et ceux qui ne le sont pas, tout le sens de la démarche de l'ethnologue est d'entretenir le doute et l'indécision dans le rapport des sujets à la sorcellerie. Au point qu'il devient envisageable de dire que, dans des conditions déterminées, toute position d'incroyance (« assurément, Marie et sa mère n'y croient point » (1977, p. 82)) peut se transformer en une imputation de croyance (« Mais en même temps elles y croient tout à fait »).

Dans cette posture présumée d'entre-deux, toute attitude ou tout discours de dénégation peuvent être lus pour ce qu'ils sont : le refoulement, la censure d'une inquiétude, d'un doute. À la limite, toute dénégation est un aveu. Plus on affirme ne pas y croire, plus on se défend d'y croire ; et comme lorsqu'on avoue se poser des questions, il n'en faut pas plus pour y déceler un aveu, on comprend qu'il soit impossible d'échapper à la logique du système sorcellaire pour ceux qui acceptent de s'y laisser prendre, notamment l'ethnologue. Toute proximité « objective » avec une position d'ensorcelée, construite selon la logique du discours de ceux qui sont pris, ne peut qu'affecter d'ambiguïté (d'un double sens) tous les signes par lesquels cette position est refusée par le sujet. Tout usage du qualificatif de « sorcier » appliqué à un désorceleur, usage qui peut ne refléter que la confusion des normes du discours officiel, est susceptible d'être lu en même temps comme l'aveu d'une position d'accusé retournant l'accusation contre son accusateur. Enfin, tout conflit relationnel réel ou supputé peut être interprété dans cette logique, même si le rôle du désorceleur est de détourner cette tension, comme un conflit de sorcellerie.

Tout le problème vient du fait que l'imaginaire sorcellaire fonctionne lui-même sur le principe d'une réalité constamment double, le visible et l'invisible, le manifeste et le caché, la face diurne et nocturne de la vie sociale. Ce schème de la pensée sorcellaire se conjugue d'ailleurs très bien avec le discours freudien de la « scène double » pour engendrer une pratique d'ethno-analyse des dires qui, une fois «

embrayée », peut relever tout entière de la logique du soupçon.

La double scène

La société bocaine se présenterait dès lors comme une société duale, d'un côté la socialité officielle où le discours positiviste et rationaliste serait la norme assumée par tous et de l'autre, une socialité souterraine inversée où chacun serait pris ou susceptible d'être pris par la logique du discours sorcellaire. Cette dualité se reflète d'ailleurs, selon J. Favret-Saada, dans ce que l'on désigne sous le terme d'« affaire de sorcellerie ». Les procès de sorcellerie, organisés par l'autorité judiciaire, mettent en scène des ensorcelés crédules et arriérés et surtout des sorciers excentriques, aberrants, non-représentatifs qui ne respectent pas les règles du système sorcellaire, et confirment ainsi les préjugés et les attentes du public. En revanche, les affaires privées de sorcellerie concernent des ensorcelés et des désorceleurs « ordinaires », en un mot authentiques. On voit comment on peut penser que ceux-ci expriment par contraste la nature profonde, cachée et refoulée du paysan du Bocage, creuset de l'essence vraie de la sorcellerie.

Ce dualisme postulé de la société bocaine, le présupposé d'une réalité sociale à double face, sont à la source des malentendus qu'encourage le discours ethnologique lorsqu'il se laisse aller à parler de la sorcellerie bocaine comme s'il s'agissait d'une expression culturelle propre à la société locale, solidaire de la personnalité paysanne de base de tout habitant du Bocage. Par un souci légitime de rectification de la vision ethnocentriste du paysan crédule et arriéré, l'ethnologue tend à basculer dans un ethnocentrisme inversé frappant d'inauthenticité, de mauvaise foi, le discours positiviste, et invalidant comme non représentatives toutes les mises en scène de la sorcellerie dans l'espace public. Comme si la parole officielle « chrétienne », « positiviste », « rationaliste », de même que les procès publics statuant sur les affaires de sorcellerie n'étaient pas partie intégrante de la réalité sociale et de l'espace public du Bocage ? Comme si surtout le discours dominant, l'imposition de légitimité, n'avait pas d'effet sur un système sorcellaire resté intact et préservé par la grâce du refoulement.

J. Favret-Saada entend pourtant bien se démarquer d'une lecture relativiste et différentialiste, enfermant l'autre paysan dans sa différence, comme celle que les chercheurs de Limoges ont amorcé (1977, p. 323). Faire de la sorcellerie bocaine actuelle un système de pensée normalisé et légitimé, spécifique d'une société paysanne parfaitement homogène, cohérente avec elle-même, en équilibre, luttant contre la société capitaliste et moderniste pour affirmer son droit à la différence, ce n'est pas crédible, nous dit-elle. C'est faire fi de l'ambiguïté profonde des paysans eux-mêmes à l'égard de la sorcellerie, de l'ambivalence qu'engendre toute situation d'aliénation à une culture dominante.

L'impasse d'une position en double

C'est en effet au niveau des sujets eux-mêmes que la crédibilité anthropologique d'un principe de coupure se heurte aux faits, en un mot aux dires des ensorcelés. J. Favret-Saada le montre très bien dans l'analyse du cas de la Femme Règnier (1977, p. 114-117). Impossible pour elle, mais peut-être aussi pour la plupart des membres de la société bocaine, d'assumer une double appartenance « culturelle ». Elle ne peut en effet adhérer dans le même temps à un système symbolique d'interprétation du malheur fondé sur le schéma persécutif qui lui demande d'appeler de ses vœux la mort de l'autre et à une conception de la personne supposant la notion de responsabilité individuelle et les sanctions du tribunal de la conscience. Cette position entre deux chaises ne peut conduire, selon J. Favret-Saada elle-même, qu'à « l'enfermement dans l'enclos de l'indicible » (1977, p. 116), autrement dit à la folie.

L'expérience de l'ethnologue illustre d'ailleurs de manière paradigmatique la même impossibilité d'une position double. D'un côté, l'expérience personnelle de l'ethnologue « affectée » par la répétition d'une série d'accidents et de malheurs constitue la condition de la compréhension du dire sorcellaire, une expérience que chacun peut éprouver en diverses occasions de son existence, et de l'autre, le constat d'une chose impensable et impossible, la nécessité de nommer son sorcier, et donc d'assumer un vœu de mort et les conséquences d'une lutte à mort. « Je réalisai, nous dit J. Favret-Saada, que si fascinante que soit la sorcellerie, jamais je ne pourrais m'y habituer, ce en quoi j'étais fondamentalement différente des paysans du Bocage » (1977, p. 159). La traduction de cette épreuve cruciale, ce moment de vérité, en termes de révélation d'une différence sociale et culturelle ne manque pas néanmoins de surprendre [\[4\]](#). Cette impossibilité d'être à la fois une bonne chrétienne et de rendre le mal pour le mal jusqu'à la mort de l'autre, est aussi le problème de la Femme Régner, authentique paysanne du Bocage. Évoquer ici une distance sociale ou culturelle, c'est bien laisser supposer que, pour ce paysan fondamentalement autre du Bocage, il serait tout à fait normal, naturel, d'expliquer le malheur par l'activité maléfique des autres et surtout de lier la fin de ses difficultés à la mort d'autrui. Heureusement, l'éclairage des enjeux anthropologiques de la cure de désorcèlement va montrer que les ensorcelés bocains ont les mêmes problèmes que l'ethnologue et que toute l'efficacité éventuelle de la cure repose sur la gestion « en double » des positions culturelles de la personne.

Pour comprendre la portée anthropologique et peut-être sociologique de la cure de désorcèlement, il faut insister sur le fait que la situation des ensorcelés dans le Bocage est complètement inversée par rapport à celle qui se présente dans le contexte africain. En Afrique, dans une affaire de sorcellerie, c'est le groupe social tout entier qui se considère comme atteint dans un de ses membres et qui fait corps avec l'ensorcelé. Celui-ci est soutenu par la parole du groupe incarnée par ses représentants autorisés, les devins-guérisseurs. Par les procédures publiques d'accusation, plus ou moins indirectes, le groupe menace celui qui fait ici sécession, qui ne respecte pas la loi des ancêtres, en se livrant à un comportement anti-social. La place assignée de sorcier équivaut à une position d'exclusion, d'isolement ou de marginalisation que seul l'aveu peut effacer en offrant une procédure de réintégration symbolique (Lallemant, 1988). Dans le Bocage au contraire, comme le note J. Favret-Saada, « accepter la théorie des sorts, c'est dégringoler dans une terreur où on est seul, se séparer d'une conception du monde prétendument universelle » (1981, p. 106). « Quand l'ensorcelé, ajoute-t-elle, triomphe de son sorcier, c'est toujours contre la parole du groupe » (*ibid.*, p. 102). La position d'exclusion et d'isolement par rapport au groupe social est donc celle de celui qui se dit ensorcelé. La société locale sanctionne la

croyance par le ridicule mais surtout dénonce le soupçon porté sur les autres comme un comportement anti-social qui empoisonne la vie relationnelle de la collectivité en créant la désunion dans les familles et en nuisant aux bonnes relations de voisinage. Le coupable, c'est l'ensorcelé ou ses proches.

On fera remarquer que l'ensorcelé du Bocage n'est pas complètement isolé, qu'il est même fortement intégré à sa famille, ou plutôt au couple fusionnel qu'il forme, et qu'il participe à un réseau de sociabilité constitué par l'annonceur et surtout le désensorcelleur. Mais ce groupe reclus, clandestin, déjà en perte de liens sociaux, est conduit sur les injonctions du désorceleur à couper les ponts avec toute relation sociale de proximité et fonctionne, portes closes, sur une solidarité délocalisée puisque le désorceleur est toujours un « étranger ». Si l'on en croit J. Favret-Saada, les affaires de sorcellerie dans le Bocage ne relèvent donc plus du jeu, et de la politesse. Elles ne laissent plus de place qu'à une lutte à mort où nécessairement l'ensorcelé ne peut à long terme que mourir, « y laisser sa peau », à moins que ce ne soit le sorcier qui y passe, comme ce fut le cas supposé de la Mère Picot. La seule issue étant la mort de l'autre, on assiste à une radicalisation et une dramatisation de l'enjeu qui expliquent à la fois les cas de passage à l'acte sur la personne du sorcier et le fait que ces passages à l'acte se traduisent parfois par le meurtre du sorcier [5]. Le destin présumé des sorciers, surtout de ceux qui semblent avoir intériorisés l'accusation-exclusion des autres, n'est particulièrement tragique que parce que là encore le groupe social n'offre à l'accusé aucun recours, aucune procédure symbolique et sociale de négociation et de réintégration dans le groupe.

La sanction sociale qui, dans les sociétés africaines, assure à la fois la reproduction de la croyance et des normes de conduite, et surtout la possibilité d'une régulation sociale ouverte des conflits, est ici absente. La délégitimation de la croyance et de la parole sorcellaire au profit du discours religieux, médical ou juridique, s'accompagne d'une disparition complète des procédures sociales d'accusation et d'aveu, elles-mêmes frappées d'illégitimité. Bien plus, le système de contrôle social officiel, le rôle d'instance médiatrice qu'assume, avec le soutien du consensus collectif, la justice, a radicalement inversé le sens de l'accusation. La victime, c'est celui qui est accusé et qui est en droit d'intenter un procès pour diffamation à tous ceux qui formulent une accusation publique, ceux-ci étant par définition incapables d'apporter des preuves tangibles, puisque le propre de l'acte de sorcellerie est d'être invisible. Les tribunaux du Bocage enregistrent de temps en temps des plaintes de ce genre. Mais pour l'opinion publique et la gendarmerie, le vrai coupable, c'est le désorceleur, qui fait l'objet, surtout en cas de mort de l'ensorcelé, de la part de la puissance publique, de poursuites pour non-assistance à personne en danger, pratique illégale de la médecine ou escroquerie [6]. La sanction juridique du « délit de sorcellerie » opère une conversion systématique de la victime accusatrice en coupable et du contre-sorcier en sorcier, qui condamne les postures d'ensorcelé et de désorceleur à la clandestinité et l'accusation à rester à l'état de soupçon. On comprend que les désorceleurs se gardent bien d'assumer, pas seulement pour des raisons thérapeutiques, la responsabilité de l'accusation et que les ensorcelés eux-mêmes évitent toute accusation publique.

La perte des protections magiques du christianisme

La recherche de J. Favret-Saada suppose la rupture avec une problématique de la survivance d'une forme culturelle archaïque, solidaire d'un éternel paysan plus ou moins refoulé, et l'engagement dans une mise en perspective historique qui souligne les déplacements, les restructurations, les bricolages auxquels se livrent les producteurs de « techniques de réparation matérielles et symboliques du malheur ».

Le recadrage historique apporté par l'article du *Débat* est essentiel. Dans la période de la fin du xix^e siècle, la force intégratrice du christianisme, associée à une pratique religieuse généralisée au sein de la société locale rurale, fournissait à chaque chrétien « de solides avantages symboliques » (1986, p. 41). Cette position de monopole relatif de l'Église en matière de lutte efficace contre le malheur était liée sans doute au syncrétisme d'un christianisme populaire associant le schème de la souffrance salvatrice, fondé sur la culpabilisation individuelle, et celui de l'éradication de la force diabolique, grâce au pouvoir surnaturel du matériel symbolique chrétien (eau bénite) ou des détenteurs autorisés de ce pouvoir (prêtre « toucheur » ou exorciste, saints-guérisseurs). Le processus général de sécularisation (autonomisation et privatisation de l'appartenance religieuse) et de rationalisation du christianisme (au sens wéberien : déritualisation, moralisation de la religion), incarné par ce que R. Hertz déjà appelait les « chrétiens éclairés », a progressivement retiré toute efficacité proprement magique aux rituels chrétiens, quand ceux-ci ne sont pas tout simplement abandonnés (c'est le cas des rogations qui comportaient la bénédiction des champs et des bêtes). La religion chrétienne n'apporte plus de réponse efficace et de soutien en termes de force magique. La renaissance ou la persistance sous d'autres formes, à travers des pratiques renouvelées, du système sorcellaire à l'époque contemporaine doit tenir compte en même temps de la destruction accélérée de la société locale villageoise, de la fragmentation du tissu social, et de cette spécialisation fonctionnelle qui intervient dans les rapports du champ religieux et du champ thérapeutique et qui conduit à l'épuration du religieux de sa dimension thérapeutique et de son efficacité magique. La disparition du prêtre toucheur ou exorciste [7] et du médecin de campagne laisse alors une place vide favorable au retour en force du désorceleur ou des bricoleurs en tout genre (comme la célèbre Dame de Savigny, à la fois désencreudeuse, exorciste, prêtresse et prophète), répondant à l'appel des sujets qui supportent mal les contradictions et les lacunes de la structure sociale.

La désocialisation du conflit

Mais la mise sous le boisseau des procédures sociales de régulation de la sorcellerie ne tient pas seulement à la perte de plausibilité des accusations et à la répression judiciaire. Il faut faire intervenir le travail propre de la « cure » et peut-être en ce sens son efficacité sociale en matière de détournement de la violence et d'« institution de rattrapage » (2009, p. 144). C'est un point sur lequel insiste particulièrement J. Favret-Saada. Pour elle, l'action du désorceleur vise à désamorcer tout traitement social direct du conflit. Si le désorceleur induit bien un processus d'imputation et de nomination du sorcier, qui conserve, comme en Afrique, une efficacité symbolique décisive, ce n'est pas lui qui prend en charge la nomination de l'autre :

À quoi l'on voit que l'enjeu d'une séance de divination n'est nullement que le magicien devine qui est le sorcier, mais, bien plutôt, que le consultant accepte de le deviner lui-même et de le nommer.

(1977, p. 70)

Il se contente de la contrôler et parfois de la détourner. On passe donc, par rapport aux médiations sociales des affaires africaines, d'une prise en charge collective ou assumée par un tiers autorisé de la désignation du sorcier à une accusation non dite portée par les seuls sujets concernés. Bien plus, J. Favret-Saada insiste sur le fait que le désorceleur s'efforce toujours de déplacer le soupçon, du terrain des conflits réels, familiaux ou économiques [\[8\]](#), vers un conflit de voisinage qu'il faut bien appeler imaginaire, pour des raisons qui tiennent à la logique même de la cure (1986, p. 35). On mesure ici toute la différence avec les pratiques d'aveu ou d'exorcisme à l'africaine où le sorcier, c'est toujours l'autre proche au sein de la parenté, et où la thérapie prend la forme d'une conjuration familiale du mal. Si l'on ajoute à cela que le nom du sorcier une fois prononcé ne peut jamais en tant que tel devenir public, même de façon masquée, on voit que toutes les conditions sont réunies dans le Bocage pour une désocialisation complète du processus d'imputation. Le sorcier soupçonné peut bien sûr lire la rupture de relation de ses voisins ou amis, leurs rites de protection (« tout clencher ») comme les signes d'une accusation implicite mais cela suppose alors qu'il entre lui-même dans la logique imaginaire de la sorcellerie et ce sera de toute façon dans la position d'ensorcelé. L'efficacité symbolique semble se déplacer ici sur le terrain thérapeutique, et c'est par ce biais qu'elle retrouve sans doute un effet social.

Le désorcèlement : un procès de changement psychique

En occupant l'espace laissé vide par les réponses inopérantes et moralisantes du christianisme éclairé et par une psycho-thérapie individuelle, dont J. Favret-Saada souligne l'effet dissolvant sur les collectifs (1986, p. 46), le désorceleur bricole dans l'entre-deux à partir des positions du sujet et des schèmes d'interprétation du mal. La sorcellerie répond aux impasses d'un sujet qui ne peut plus justement s'affirmer comme sujet (1985, p. 101). Il ne peut assumer personnellement l'impensable auquel il est confronté et trouve refuge dans une position de repli sur l'enclos conjugal ou familial, transmué par les protections qui s'imposent en forteresse « magique », que lui propose le désorceleur. Le rapport du sujet à son espace social, dans une telle situation liminale, est bien présenté par l'ethnologue et perçu par la société locale bocaine comme « extra-ordinaire », et disons-le, anormale (1977, p. 166). Dans cette position, tout discours ou toute pratique, comme celle du prêtre éclairé, visant à opérer un retour sur soi, un processus de culpabilisation induisant un clivage du moi, risque d'être sans effet.

J. Favret-Saada montre comment les pratiques actuelles de désorcèlement se livrent à un travail « en double » qui pourrait s'apparenter au travail symbolique des prophètes-guérisseurs africains, à la manière du prophète Atcho dont nous parle Augé. Si la nomination de l'autre reste le ressort de l'efficacité symbolique, elle peut engager cependant deux procédures différentes. Ou bien la cure bocaine reproduit à l'imaginaire le combat que le *nganga*, le *shaman* africain, livre au sorcier, le désorceleur prenant en charge, assumant dans sa personne, les risques de la lutte contre les forces du mal, jusqu'au terrassement de l'autre. Mais à la différence de ce qui se passe en Afrique, l'issue de ce combat reste incertaine. Les sujets sont condamnés à l'interprétation fantasmatique des signes (maladie, mort, départ du sorcier), en l'absence de l'aveu ou d'une procédure rituelle attestant par une marque, un signe non-équivoque, la sorcellerie de l'autre et son échec. Ou bien la nomination est le point de départ d'un processus visant à réamorcer une prise en charge personnelle de l'agressivité, à induire un travail sur soi et non sur l'autre, qui prend soin de s'entourer cependant des protections symboliques indispensables vis-à-vis de l'autre mortifère, et trouve même dans ce travail rituel une satisfaction compulsive. Or c'est bien ce dernier schéma qui semble, selon J. Favret-Saada [\[9\]](#), s'imposer aujourd'hui, à travers le principe de la nomination personnelle et le rôle capital des rites de protection. Ce que nous laisse entendre les mécanismes de la cure de désorcèlement (1977, p. 147-148), le jeu de balancement et d'inversion entre les positions de force et de faiblesse, de malignité et de bonté, c'est que les ensorcelés, comme Babin (l'impuissant), sont trop faibles parce qu'ils sont « trop bons » ; ils manquent de cette agressivité qui conditionne l'accès à la réussite et à la puissance. Le problème de la cure c'est justement de leur redonner de la force en transformant l'angoisse paralysante de l'innommable en agressivité dirigée sur un autre désigné.

Mais la grande découverte de J. Favret-Saada, c'est la façon dont la cure de désorcèlement gère le télescopage des repères d'identification symboliques et sexués de la personne par tout un jeu de substitution et d'inversion [\[10\]](#). Deux mouvements s'y croisent : d'un côté, celui auquel conduit la nécessité de passer d'une position de faiblesse associée à la bonté, à l'innocence, à celle de la violence retrouvée, de l'agressivité, sans laquelle il n'y a pas de position de force dans ce monde ; de l'autre, celui qui consiste à transformer des êtres passifs, ayant perdu le sens de leur individualité en sujets

personnalisés et responsables. Le combiné final de ce travail de manipulation des rapports de force et de sens qui réalise la synthèse incompatible d'un sujet chrétien paralysé par la culpabilité de l'engagement dans le rapport de force (baissant les yeux comme Babin) et d'un être fort, donc violent et agressif, luttant à égalité avec le sorcier, est potentiellement explosif. Cette position de violence prise à son compte, d'agressivité assumée, fait l'objet chez certains prophètes africains comme Atcho (Augé, 1975b) d'une procédure d'accusation-confession dont on a vu que l'efficacité reposait en grande partie sur le dédoublement qu'offre la confession « en double » (c'est « moi je » ou mon double, ou mon diable). Ce dispositif permettant de faire l'économie de la culpabilité se retrouve dans les procédés de la cartomancienne faisant appel « à la main gauche » du chef de famille pour couper les cartes :

Grâce à quoi, lui seul sera le responsable des messages : un responsable direct puisque c'est lui qui procède au tirage, en même temps qu'un responsable innocent puisqu'il utilise la main qu'il contrôle le moins.

(Favret-Saada, 2009, p. 82)

On comprend que dans le Bocage, compte tenu de la formation culturelle dominante, le dispositif rituel de « l'embrayeur de violence » soit en grande partie masqué par le brouillage des cartes d'identité (noires et rouges) et des rôles respectifs des figures masculines et féminines (dame de pique) (1990). Le combat psychique auquel se livre le désorceleur reprend les procédés de la cure chamanistique analysés par Lévi-Strauss : les sujets passifs, paralysés par des affects informulés, rentrent dans le jeu d'une « symbolisation minimale » par les glissements de sens imperceptibles du discours de la désorceleuse entre des registres et des codes normalement séparés (corporels, sexuels, économiques), et sont censés retrouver ainsi une position d'agent actif et agressif.

Les relectures que J. Favret-Saada nous offrent avec le recul de près de vingt ans mettent l'accent sur l'enjeu social et symbolique des rapports de sexe. Comme l'illustre encore une fois le cas paradigmatique du couple Babin, l'assignation de la position victimaire de faiblesse et d'impuissance à l'homme ouvre à sa femme, le temps de la crise et le temps de la cure, l'opportunité d'occuper la place forte et de gérer les rituels de protection en portant sur elle toute la charge de l'agressivité. La cure prend ainsi l'allure d'un rituel d'inversion sociale et symbolique des sexes, même si ce rituel imaginaire reste confiné à l'entre-soi du couple.

Du paysan imaginaire à l'entrepreneur familial

Dans l'ethnographie des sorts de J. Favret-Saada, l'approche proprement sociologique de la sorcellerie bocaine est fortement relativisée pour au moins deux raisons. La première tient aux limites d'une enquête prenant pour objet « les positions respectives des adversaires dans les jeux locaux du prestige et du pouvoir » (1977, p. 35, note 13 ; et p. 107, note 18). La parole sorcellaire ne se donnant pas à entendre au sein du réseau local de sociabilité dans lequel le chercheur est impliqué, celui-ci est toujours amené à travailler sur un discours relativement décontextualisé qu'il peut difficilement éclairer par sa propre connaissance du milieu social de proximité. Le second argument va plus loin puisqu'il s'appuie sur le principe de l'autonomie relative de l'imaginaire sorcellaire par rapport aux déterminants économiques et sociologiques habituellement invoqués. La représentation réaliste des affaires de sorcellerie comme simple reflet des conflits engendrés par la lutte pour l'appropriation d'un « espace saturé » (au sens matériel et magique) entre héritiers fermiers ou exploitants de propriétés agricoles mitoyennes, se laisse en fait prendre au piège du discours des ensorcelés. La figure du « voisin jaloux », loin de renvoyer à une observation empirique ou à un conflit réel, serait avant tout l'expression induite de la logique imaginaire du discours sorcellaire et la représentation archétypale du sorcier telle qu'elle est produite et entretenue par la procédure de désignation du coupable. Il n'est donc pas question de construire une sociologie imaginaire de l'espace social du Bocage à partir du discours des ensorcelés.

J. Favret-Saada avait annoncé un second volume plus spécialement consacré au contexte sociologique de la sorcellerie bocaine, mais la plupart des articles parus à ce jour et l'ouvrage qui les reprend s'interrogent essentiellement sur la spécificité de la cure de désorcèlement comme « institution de rattrapage » (2009). Cette orientation qui privilégie l'intérêt pour les techniques thérapeutiques se révèle en elle-même très féconde et passionnante, même si elle laisse de côté la comparaison et les recouvrements éventuels entre la pratique du psychanalyste (parisien) et de la désorceleuse (bocaine) alors même que les interférences, au cœur de l'enquête, de cette guérison « par les mots » dont la finalité est un « changement psychique », sont constantes.

En laissant en suspens la question sociologique, elle risquait de véhiculer, malgré ses dénégations, une sociologie implicite, sinon imaginaire, d'une sorcellerie « fermière » et « paysanne », expression sociale et culturelle spécifique d'une société locale dite « bocaine ». L'article de 1986 de la revue *Le Débat* opérait une mise en perspective historique décisive par rapport aux représentations folkloriques et imaginaires d'un éternel sorcellaire paysan. Mais c'est l'article majeur de 1989 [\[11\]](#) sur « Les ratés de l'ordre symbolique » qui apporte le recadrage et les mises au point attendues sur le plan de la sociologie du milieu rural.

Tout lecteur attentif, notamment du Journal d'enquête *Corps pour corps*, avait pu observer que les cas évoqués et les familles impliquées dans les affaires de sorcellerie ne concernaient pas que des « paysans » si du moins la catégorie socio-professionnelle désigne bien les « exploitants agricoles ». Le profil social et familial typique des « victimes » de la sorcellerie renvoie néanmoins dans les dires du discours sorcellaire (mais aussi de l'ethnologue) à l'image d'une famille de fermiers, affectée dans son domaine (ses bêtes, ses récoltes, ses machines, ses installations) par des malheurs répétés. S'en tenir là serait céder à la logique du discours sorcellaire : de même que le sorcier ne peut être, dans cette logique, qu'un voisin, de même il va de soi que l'ensorcelé est par définition un paysan parce que cela s'accorde avec

notre imaginaire. Si l'on considère simplement tous les cas cités par l'ethnologue, les familles de petits exploitants agricoles sont évidemment très représentées, mais on trouve également des familles de commerçants (boulangers, bouchers, épiciers), d'artisans (garagiste), de marchands de bêtes (moutons, veaux, chevaux) ou de graines, d'ouvriers agricoles ou de cantonniers et de carriers. Toutes les catégories sociales de la société rurale « traditionnelle » sont donc concernées. Mais ce qui est aussi significatif, c'est que les conflits dont le discours sorcellaire se fait l'écho se greffent non seulement sur des relations de voisinage entre agriculteurs mais d'une manière plus générale sur des relations de concurrence professionnelle, notamment par rapport à la clientèle, ou même de compétition électorale. Il faut surtout ajouter à cela les tensions internes à la parentèle, et même à la famille restreinte, liées aux questions d'alliance ou d'héritage qui décident de la propriété de l'outil de travail. Il est vrai que J. Favret-Saada tend à écarter ou invalider toute accusation portée sur les parents (1977, p. 107, note 17), au nom de la logique de la cure qui suppose le détournement de la violence sur les non-parents, mais le soupçon premier porte bel et bien sur eux. De toute façon la notion de domaine, qui renvoie le plus souvent à l'exploitation agricole, doit être élargie par exemple à la clientèle, sans parler bien sûr de la descendance.

La situation socio-professionnelle et la dégradation constante de l'économie des petites exploitations sont déterminantes pour éclairer la nature des malheurs qui affectent la famille, mais on ne peut qu'être frappé par la répétition d'une certaine configuration familiale. On a affaire le plus souvent à un groupe domestique très fusionnel, très « solidaire », comme le dit J. Favret-Saada, où les relations mari-femme sont très marquées par la dépendance et les relations parents-enfants très protectionnistes. Dans l'article sur les « Ratés de l'ordre symbolique », l'auteur intègre cet élargissement et cet affinement du profil social de la famille ensorcelée en introduisant la notion de « producteur individuel » ou d'entrepreneur, et surtout une configuration d'entreprise familiale où la femme occupe la place d'aide non salariée, seul l'homme étant « chef d'entreprise » et d'abord chef de famille.

Seule une approche anthropologique prenant en compte à la fois les effets sociaux du processus de décomposition des formes de la socialité primaire locale dans la société bocagère et les logiques de recomposition qui affectent parallèlement le champ thérapeutique et religieux, peut néanmoins éclairer l'évolution du phénomène sorcellaire actuel. On admettra que la sorcellerie contemporaine ne peut être considérée comme « un simple reste » (2009, p. 77), mais l'écart entre une ethnographie « fermière » des affaires de sorcellerie qui concerne une population objectivement très marginale et le travail symbolique d'une société rurale sur elle-même misant sur la plasticité d'une formation culturelle reste néanmoins considérable.

Les ressources modernes du paganisme chrétien

Le fantôme de la « double scène » qui hante toute la tradition ethnologique est toujours là, et se déplace sur le terrain du rapport au paganisme chrétien. L'écart entre la cure de désorcèlement et la multiplication d'autres recours symboliques qui ont pris le relais de la magie chrétienne de « l'eau bénite salée » et de la force de la Sainte Vierge reste à combler. On a déjà dit que la position de monopole de l'Église en matière de lutte efficace contre le malheur était liée au ^{xix}^e siècle au syncrétisme d'un christianisme populaire associant le schème de la souffrance salvatrice, fondé sur la culpabilisation individuelle, et celui de l'éradication de la force diabolique grâce au pouvoir surnaturel du matériel symbolique chrétien.

Mais l'impuissance et le vide créé par les prêtres éclairés (ou sécularisés) laisse place aujourd'hui dans le Bocage non seulement au renouveau des pèlerinages comme celui de Pontmain auquel l'ethnologue accorde à peine une journée de visite rapide un samedi [\[12\]](#), mais aussi à d'autres artisans bricoleurs que les désorceleurs (prophètes, mages et autres). J. Favret-Saada a pu déclarer de façon surprenante ne jamais rencontrer dans son enquête la figure du diable alors que ses notes de carnet témoignent que les sujets qu'elle rencontre ne cesse de parler du Diable et du Bon Dieu, et de sorcières qui ne sont « même pas bonnes pour le Diable ». La thèse de l'auteur veut que la sorcellerie sécularisée se soit libérée du Diable en tant que figure d'imposition du christianisme (2009, p. 70).

Et pourtant le Diable se porte bien y compris dans le Bocage. La Dame de Savigny, Madame Esnault, évoquée en passant, utilise pleinement cette puissance de médiation (Carrer et Yver, 1978). Le Diable concilie à merveille l'agressivité sans réserve dirigée contre un Autre sans visage et la modération de la culpabilité vis-à-vis de l'autre dont la malfaisance s'explique en fait par la puissance qui le possède [\[13\]](#). Le prêtre exorciste « éclairé » s'efforce sans doute d'induire un processus d'intériorisation (le mal est en vous et non dans les autres), mais il détourne bien l'accusation sur l'autre persécuteur, le désorceleur, (c'est lui qui vous fait du mal, c'est lui le vrai sorcier) [\[14\]](#). Surtout, loin de négliger la position de faiblesse dans laquelle se trouve les ensorcelés, la « thérapie » vise à recréer les conditions d'une prise en charge de soi-même, d'un « renforcement » qui ne mise plus sur la haine de l'autre, mais sur la « force » de l'amour de Dieu et du prochain. Par opposition au désorceleur qui joue le rôle d'« embrayeur de violence » et prône l'enfermement, la clôture symbolique, le prêtre exorciste se veut un ré-embrayeur de communication et de relation misant sur les valeurs d'ouverture aux autres, de solidarité, d'entraide. Mais encore faut-il bien sûr que la communauté paroissiale, qui formait le ciment de l'intégration et de la cohésion du groupe villageois, ait encore un sens ? N'est-ce pas justement ce qui est en cause ?

Conclusion : la foi des incroyants

Le milieu anthropologique des années 1970 n'était pas vraiment prêt à comprendre, mis à part quelques initiés, que l'entreprise ethnologique de J. Favret-Saada constituait en réalité une introduction à une anthropologie pragmatique des situations d'énonciation. L'application d'un modèle de la même veine d'inspiration pragmatique aux « affaires de blasphème », donc à un autre objet que les « affaires de sorcellerie », permet de mieux prendre la mesure du nouveau paradigme et de sa fécondité, mais il n'est pas question d'introduire ici à ce nouveau chantier encore en cours et en pleine évolution (J. Favret-Saada 1994). Par rapport aux objets d'une anthropologie religieuse au sens classique et aux problèmes épistémologiques qu'elle pose, l'un des apports essentiels de cette œuvre reste l'interrogation sur le statut des croyances et du croire au sein d'une anthropologie des dires des sujets en situation d'interlocution [\[15\]](#).

On peut penser que ces histoires de sorcellerie n'ont pas grand-chose à voir avec la religion, mais la question du croire ou ne pas croire, du croire sans y croire, aux sorciers ou au surnaturel, conserve tout son sens et sa pertinence lorsqu'il s'agit du Dieu objet, de la Vierge, de Jésus ou du Dieu unique des chrétiens. Dans son journal d'enquête, le 16 février 1970, l'ethnologue note un extrait significatif de sa rencontre avec les séminaristes d'Alençon qui mérite d'être cité :

En huit mois, je n'ai jamais entendu parler du Christ, de Dieu ou de Satan. Les paysans se disent catholiques ou chrétiens ; en réalité, ils sont polythéistes, honorent des Vierges diverses et de nombreux saints. Quelqu'un : « Vous voulez dire qu'il n'y a pas d'unification des personnages sacrés ? » Exactement. On peut juste dire que cette religion est unifiée par la notion de « force ». De cette « force », les paysans ne savent du reste qu'une seule chose : qu'eux-mêmes n'en ont pas. La Vierge en a, et les saints [...] le sorcier aussi. L'existence du sorcier leur prouve que Dieu n'est pas tout-puissant, qu'au moins il n'est pas nécessairement leur allié.

(1985, p. 160)

On aura reconnu dans cette contre-religion de la force, tous les traits du génie du paganisme à la manière de Marc Augé, un paganisme chrétien qui s'accommode de l'addition des héros divins et des saints chrétiens comme il recourt aux ressources de la magie de l'eau bénite, des médailles de saints ou des bougies de prière. Mais cette religion païenne qui participe du christianisme se tient à distance de Dieu et doute même de sa « Toute puissance » au regard des malheurs qui s'accumulent sur les hommes. Le principe de coupure entre la magie de la force païenne et la religion du Dieu des clercs de la foi chrétienne est donc au fondement de cette formation culturelle profondément dualiste que l'émergence de la foi des Lumières et le développement d'un christianisme éclairé n'ont fait que renforcer. Il arrive néanmoins que les notes de l'ethnologue se fassent plus nuancées :

L'élément pertinent me paraît être la résistance des paysans à la mainmise de l'Église : ils veulent bien être catholiques, adorer Dieu, Jésus et toute la clique, mais qu'on les laisse choisir eux-mêmes quelques saints pour leur usage personnel.

(1981, p. 81)

Le principe de la « scène double » est donc toujours au rendez-vous.

Cette imperméabilité entre les deux religions, qui n'est pas sans rappeler les deux Saint Besse de Hertz, se prolonge et se confirme par un jeu d'inversion dans les dires, dont on ne sait pas toujours qui en est vraiment l'initiateur. On sait bien que dans le monde catholique du Bocage, il y a les croyants et les non-croyants (en Dieu), et peut-être encore plus les pratiquants (les « messalisants » selon le langage de la sociologie religieuse) et les non-pratiquants qui représentent aujourd'hui la majorité. Mais les paysans semblent éprouver un malin plaisir à dénoncer en plus l'incroyance des chrétiens éclairés et sécularisés qui ne croient pas à la force des sorciers, et à l'efficacité des désorceleurs, et même pas à celle de la Vierge de Pontmain. D'où l'idée de la supériorité de la « foi des incroyants » sur les incroyants de la Foi, si l'on peut dire (1981, p. 81 ; 2009, p. 20-21), même s'il reste encore quelque prêtre « croyant », autrement dit païen. Ce jeu d'inversion des termes, qui crédite l'alternative du croire/ne pas croire, suffirait néanmoins à suggérer que l'étanchéité des cultures en présence n'exclut pas une certaine osmose.

Bibliographie sur la sorcellerie bocaine de Jeanne Favret-Saada

• Textes de Jeanne Favret-Saada

- *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- Avec Contreras José, *Corps pour corps*, Paris, Gallimard, 1981.
- Avec Contreras José, *Le Christianisme et ses juifs, 1800-2000*, Paris, Seuil, 2004.
- *Désorceler*, Paris, Éd. de l'Olivier, 2009.
- « L'embrayeur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement », in *Le Moi et l'Autre*, Paris, Denoël, « L'espace analytique », 1985, p. 95-148.
- Avec Contreras José, « La thérapie sans le savoir », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1985, n° 31, « Les Actes », p. 223-238.
- « L'invention d'une thérapie : la sorcellerie bocaine 1887-1970 », *Le Débat*, 1986, n° 40, p. 29-46.
- Avec Contreras José, « Ah ! la féline, la sale voisine », *Terrain*, 1990, n° 14, p. 21-31.
- « Les culottes Petit Bateau : dix ans d'étude sur la sorcellerie en France », *Gradhiva*, 1989, n° 3, p. 19-31.
- « Être affecté », *Gradhiva*, 1990, n° 8, p. 3-9.
- « Le blasphème et sa mise en affaire, Notes de séminaire », *Gradhiva*, 1994, n° 15, p. 27-33.

• Pour une mise en contexte, une comparaison ou d'autres éclairages

- Bougerol Christiane, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, puf, « Ethnologies », 1997.
- Camus Dominique, *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Imago, 1988.
- Carrer Danièle et Yver Geneviève, *La Désencraudeuse, une sorcière d'aujourd'hui*, Paris, Stock 2/Voix de femmes, 1978.

- Costel Louis, *Un cas d'envoûtement*, Paris, Fayard, 1979.
- Gaboriau Patrick, *La Pensée ensorcelée. La sorcellerie actuelle en Anjou et en Vendée*, Les sables d'Olonne, Le Cercle d'or, 1987.
- Ginzburg Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux xvi^e et xvii^e siècles*, Paris, Flammarion, 1984 (trad. Giordana Charuty).
- Lallemand Suzanne, *La Mangeuse d'âmes. Sorcellerie et Famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Lenclud Gérard, « Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire », *Gradhiva*, 1994, n° 15, p. 3-25.
- Muchembled Robert, *La Sorcière au village (xv^e-xviii^e siècle)*, Paris, Archives Gallimard Julliard, 1979.
- Piette Albert, *Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.

Notes

[*] Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

[1] Voir l'article paru dans *Le Débat*, 1988, « L'invention d'une thérapie », et le prélu de l'ouvrage *Désorceler* (2009, p. 17).

[2] Voir 1977, chap. XII où ces concepts sont justifiés.

[3] Voir Ginzburg (1984) à propos des Benandanti, ces contre-sorciers arrêtés et jugés en Frioul au XVI^e siècle comme « sorciers ».

[4] Revenant sur cet enjeu de la nomination de ses ennemis exigé dès le départ par Madame Flora, dans le prélu de son dernier livre, l'auteur déclare aujourd'hui : « Or j'avais beau ne pas croire qu'un sorcier ait pu poser des charmes susceptibles de me rendre malade, j'avais beau ne pas croire que nommer soit tuer, je fus dans une totale impossibilité de lui livrer aucun nom. Chaque fois qu'elle me pressa de le faire, en frappant la table de ses cannes, j'eus l'esprit aussi vide qu'un analysant sommé de faire des associations libres. Je tentai pendant plusieurs semaines de me dérober jusqu'au jour où j'acceptai que le désorcèlement requière la même force d'engagement qu'une psychanalyse. À partir de là, je parlai régulièrement de moi, sur des modes différents, et à mon psychanalyste parisien, et à ma désorceleuse bocaine, les deux pratiques étant d'ailleurs imperméables l'une à l'autre » (2009, p. 10-11). Le principe de coupure, ici entre une psychanalyse parisienne et un désorcèlement bocain, est décidément au cœur du sujet.

[5] On pense bien sûr ici au meurtre commis, en 1976, dans la commune d'Hesloup, à côté d'Alençon, sur la personne d'un « sorcier » par deux frères, ouvriers de carrière en Mayenne, vivant avec leur mère.

[6] Citons le cas du procès de Léontine Esnault, la « désencraudeuse » de Savigny (Carrer et Yver, 1978), et également celui de René Tardive, le guérisseur de Plouguenast, objet d'une plainte de la part d'un paysan retraité de St Gilles Vieux Marché accusé par son voisin de l'avoir ensorcelé.

[7] L'abandon de la pratique traditionnelle de l'exorcisme au profit d'un discours psychologisant et moralisant, qu'illustre l'exorciste de Coutances mis en scène par L. Costel, ne satisfait pas toujours la demande des ensorcelés.

[8] C'est un point sur lequel insiste beaucoup l'éclairage sociologique inédit sur « Les ratés de l'ordre symbolique » (2009, p. 142-144). Si les soupçons se nourrissent principalement des « haines de famille » liées notamment aux conflits de succession et d'appropriation de l'exploitation agricole entre frères ou

génération, tout le travail du désorceleur consiste à déplacer la rancœur sur un voisin pas trop proche mais pas trop éloigné.

[9] C'est la thèse défendue dans l'article du *Débat* (1986). Elle suppose que soit bien distingué ce qui se donne à entendre dans les récits et ce qui se pratique effectivement.

[10] Voir l'analyse remarquable de la communication sur « l'embrayeur de violence » (1985, p. 103-112).

[11] Repris dans Favret-Saada, 1990, chapitre V.

[12] Les deux pages de description éclair du Pèlerinage de Pontmain du samedi 17 janvier 1970 dans *Corps pour corps* (p. 104-105) témoigne de l'extériorité de l'auteur par rapport à une manifestation exploitée par le pouvoir ecclésiastique alors même que l'événement rassemble une foule considérable de « démunis » et de personnes âgées vulnérables pour laquelle la chose a un sens et que l'ethnologue elle-même est amenée à déposer des cierges à la Vierge pour la buraliste.

[13] Dans ces commentaires sur Mandrou et Michelet (1977, p. 350) J. Favret-Saada note à propos des « paysans médiévaux » les ressources de nomination d'un mal innommé qu'offre Satan : « Parler de Satan, peut-être était-ce une manière de dire un malaise qui se situe "ailleurs" que dans la conscience ou dans la société, et tout d'abord dans le corps. »

[14] Le personnage mis en scène par L. Costel dans son roman, à défaut d'exister réellement, n'est pas sans plausibilité. Même s'il illustre une position personnelle de l'auteur, son appartenance au milieu ecclésiastique local est en elle-même significative, L. Costel, *Un cas d'envoûtement*, Paris, Fayard, 1979.

[15] On trouvera un état des lieux du questionnement anthropologique sur l'imputation de croyance dans Lenclud (1994), « Attribuer des croyances à autrui » ; et Piette (2003), chapitre IV, « Croyance ».

Conclusion – Compréhension de l'autre et expérience du religieux

Un choix d'auteurs de référence est toujours quelque peu arbitraire. Pourquoi s'arrêter là ? Les auteurs parcourus sont « mes auteurs », ceux qui me donnent à penser depuis des années sur les questions d'anthropologie religieuse et que je donne à lire en priorité aux étudiants. Les lectures des « fondamentaux » sont une grande source d'économie pour la pensée, et Marc Augé nous en donne ici l'exemple en revisitant régulièrement les grands textes de Durkheim ou de Mauss. Mais je dois dire qu'après ce parcours et les relectures qu'il a supposées, je suis encore plus convaincu des relations d'affinité entre ces auteurs. Sans aller jusqu'à parler, non sans anachronisme, de « collège invisible », on aura pris la mesure du dialogue ou simplement de l'échange de données, explicites ou souterraines, sur le fond desquelles se construisent les positions et les postures des uns et des autres. Evans-Pritchard appréciait beaucoup les études de Hertz et a rédigé l'introduction de la traduction anglaise de *Death and the right hand*. On a vu comment Lévi-Strauss intègre les « intuitions » de Evans-Pritchard sur les logiques symboliques des systèmes totémiques. Bastide est un grand lecteur de l'œuvre de Lévi-Strauss, bien au-delà de l'entrecroisement de leurs parcours de vie. Geertz a tout dit pour sa part de l'anthropologie interprétative du sens commun des Azandé. Augé comme Favret-Saada héritent des conceptualisations azandé de la magie et de la sorcellerie sur le terrain alladian ou bocain. Arrivant sur le terrain du Bocage mayennais, J. Favret-Saada retrouve le monde des pratiques populaires qui mènent des pardons bretons fréquentés par Hertz (et Augé) au pèlerinage de Saint Besse, et prend note en passant dans son journal des observations de Hertz sur les « sorciers » hongreurs de la Mayenne (1981, p. 22). Au-delà des différences de générations, des investissements d'objets, des écarts de terrains, ces anthropologues sont intellectuellement des « contemporains ».

Les objets qui transcendent ces portraits et ces parcours facilitent, il est vrai, les passerelles et les ponts cognitifs. On pourrait reprendre cet ouvrage à partir des objets centraux que sont les systèmes symboliques, la sorcellerie, les rituels, les prophétismes, mais le sens de l'œuvre et son cheminement biographique sont essentiels. Même familier d'une œuvre qu'on a découverte au fur et à mesure, d'un ouvrage à l'autre, le retour sur les dates de publication et leurs coïncidences troublantes, souvent masquées par la reprise d'un article déjà publié et repris dans un ouvrage global, ou par les décalages des traductions, comportent parfois des révélations étonnantes. Les écrits de Geertz autour de *Islam Observed*, les articles publiés avant, pendant et après, dessinent toute une configuration intellectuelle et une séquence de vie très éclairantes, y compris sur le plan de ses lectures et de ses échanges avec les autres.

Le fil rouge (ou la petite musique, pour certains) de la question du rapport au religieux est aussi révélateur par l'étonnante persistance de la posture anthropologique en deçà des diverses sensibilités (ou insensibilités) religieuses. Le dualisme culturel (le Grand Partage) appliqué au type de religions ou aux formes de religiosité prend la forme d'un véritable principe de coupure, au sens bastidien, et survit à tous les changements historiques. Le paganisme, il est vrai, ignore, selon Augé, tous les dualismes, mais il

reste que se reconstitue ainsi, et par là-même, à un autre niveau ou dans un autre contexte, un écart entre le socle de la religion du rituel et de la tolérance païenne, et les religions universelles de la foi personnelle au Dieu unique. Evans-Pritchard nous donne une leçon de relativisme incontestable en s'offrant le luxe de la découverte d'une religion de la relation intime avec Dieu sur le terrain des religions africaines, mais l'écart différentiel entre l'extraversion des Azandé amateurs de fétichisme, de protections magiques, sur fond d'accusations de sorcellerie, et la religion « introvertie » des Nuer, toute en prières et sacrifices, au service exclusif d'une intention morale, contribue à sa façon à conforter le dualisme imperméable des formes de religiosité.

Ce dualisme encourage volontiers les jeux d'inversion : du génie du paganisme à la foi des incroyants, en passant par le sacré sauvage (ou laïc), la scène en double d'un religieux païen qui fonctionne comme une religion du Livre à l'envers est toujours au rendez-vous. Mais le problème est surtout celui d'une anthropologie dissymétrique, non seulement au regard du clivage entre paganisme et christianisme, mais également au regard de la religion des « autres », les religions missionnaires. Le christianisme occupe en creux une place sans commune mesure dans cette anthropologie par rapport à d'autres religions du Livre comme l'islam, seul Geertz dans notre sélection conférant une place centrale à cette dernière en tant qu'objet anthropologique. Cette dissymétrie ne tient pas seulement au caractère biaisé d'un choix à dominante africaniste, ou à la réalité objective des terrains couverts puisque l'islam est présent de longue date sur ces terrains africains (du Soudan à la Côte d'Ivoire). Elle est liée largement au fait que les religions missionnaires ou les religions du Livre prennent sens dans le discours anthropologique par rapport à la religion « native ». Que dire à ce sujet du fait que le catholicisme, cette religion « païenne », occulte presque complètement l'évocation du protestantisme (sauf peut-être pour un auteur d'origine protestante comme Bastide) et encore plus le judaïsme (sauf sans doute pour Lévi-Strauss) [\[1\]](#) !

Cette entreprise étant inspirée, comme nous l'avons dit en introduction, des préoccupations et des écrits de Evans-Pritchard sur les anthropologues et la religion (ou sur la religion et les anthropologues), il est n'est pas inutile de lui rendre hommage en revenant à certaines de ses questions et à ses prises de position personnelles, peu discutées au moins sur le sujet de la religion dans le champ de l'anthropologie française. On sait à quel point celui-ci s'étonnait que les auteurs de la fin du xix^e siècle, historiens, sociologues ou anthropologues, qui ont écrit sur les origines de la religion n'aient pas commencé par étudier les grandes religions qui étaient plus proches de leur culture et de leur société au lieu de prendre le risque de se nourrir de la littérature de seconde main dont ils disposaient sur les religions primitives. Le bon sens aurait voulu qu'on aille du plus connu au moins connu (1965, p. 22). À défaut de refaire l'histoire, Evans-Pritchard s'interroge quand même sur le degré d'inculture religieuse de ces savants éminents en matière de théologie, d'histoire, d'exégèse et de symbolique chrétienne, ce qui ne lui semble pas la meilleure position pour appréhender les religions primitives. On peut traduire aujourd'hui le précepte dans les termes suivants : apprenons à mieux connaître les religions qui sont les nôtres (et donc à nous connaître nous-mêmes) pour mieux comprendre les religions des autres. Le préalable n'est pas seulement en effet un problème de connaissance « profonde » mais de compréhension, et c'est là que les choses se compliquent :

Mais parmi ces savants qui croyaient faire autorité en matière de religion primitive, rares sont ceux qui avaient une connaissance profonde des religions historiques, de ce que croyaient les fidèles, du sens qu'ils attachent aux rites et des sentiments qu'ils éprouvent.

(1965, p. 23)

L'auteur précise tout de suite qu'il ne veut pas laisser entendre qu'il faut que l'anthropologue pratique une religion pour mieux comprendre ce qui est en jeu, mais il soutient néanmoins que la posture d'incroyance, le fait que l'on ne croit pas à ce que croient les autres rend la croyance incompréhensible, et justifie toutes les tentatives d'explication réductrice de la chose :

C'est précisément parce qu'un grand nombre d'anthropologues ont pris une position théologique, quoique négative et implicite, qu'ils ont cherché à donner aux phénomènes religieux primitifs une explication causale et qu'ils ont dépassé, me semble-t-il, les limites légitimes du sujet.

(Id.)

La posture phénoménologique de l'épochè, de la suspension de la réalité et de la valeur de la croyance, se présente apparemment comme la seule possible à ses yeux pour se libérer de toute tentation de théologie « négative », comprise ici comme une contre-théologie.

Mais ce n'est pas le dernier mot d'Evans-Pritchard. La rencontre avec la religion des Nuer, une religion atypique pour un peuple nilotique, très proche selon ses propres dires de la religion des Hébreux de l'Ancien Testament, a été pour lui une source de grand trouble. Certains se sont fait l'écho du fait que la conversion au catholicisme (en 1944) de ce fils de prêtre anglican n'était pas sans rapport avec cette confrontation spirituelle au cœur du terrain ethnographique mais en même temps, dans une de ces dernières confidences autobiographiques, il n'hésitera pas à dire qu'il a plus appris en définitive sur la vie religieuse intérieure auprès des Nuer que dans les expériences de sa religion native. On peut retenir au moins que dans la préface à *Nuer Religion*, l'anthropologue fait ce premier aveu : « Those who give assent to *the religious beliefs of their own people* feel and think, and therefore also write, differently about the beliefs of other peoples from those who do not give assent to them » (Evans-Pritchard, 1956, p. vii, souligné par nous). Ce genre de déclaration n'a manifestement pas retenu l'attention de Geertz dans son portrait de l'anthropologue comme auteur, alors même qu'il encourage les anthropologues à s'attaquer de front à la question de la croyance et de l'incroyance y compris au cœur de l'activité d'écriture ethnographique. Et pourtant l'auteur Evans-Pritchard persiste et signe en généralisant son propos, presque dix ans plus tard, tout en conservant la simplicité des mots pour le dire :

Dans la mesure où l'étude de la religion est un facteur de la vie sociale, peu importe que l'anthropologue soit théiste ou athée, puisque dans tous les cas il ne tient compte que de ce qu'il observe. Mais si le théiste et l'athée tentent, l'un et l'autre, d'aller plus loin, chacun suivra un chemin différent. L'athée recherchera une théorie biologique, psychologique ou sociologique pour expliquer l'illusion. Le croyant cherchera plutôt à comprendre comment un peuple conçoit une réalité et les relations qu'il entretient avec elle [...] Sur ce point je suis d'accord avec Schmidt [\[2\]](#) qui réfute l'argument de Renan : « Si la religion appartient essentiellement à la vie intérieure, on ne peut vraiment la comprendre que de l'intérieur. Et il n'est pas douteux que celui qui la saisira le mieux sera celui dans la conscience duquel l'expérience religieuse aura un rôle à jouer. Il n'est que trop à craindre que le non-croyant parle de la religion comme un aveugle des couleurs, ou un sourd d'une belle composition musicale ».

(Evans-Pritchard, 1965, p. 143)

L'enjeu essentiel tourne donc autour de ce mana de la religion conçu comme expérience d'un « état intérieur », ici comme relation personnelle entre l'homme et « son » Dieu. Ce noyau d'intériorité et d'intimité – cet innommable de l'individualité – n'est pas, comme le souligne Augé, le propre des sociétés et des cultures occidentales. Il est encore moins le propre des religions qui font de l'expérience « personnelle » un élément central de leur credo et de leur conception de la spiritualité. L'anthropologue du religieux n'échappe pas cependant à l'interrogation sur l'envers de l'approche de la religion en termes de symboles, de rituels et d'organisation sociale, sans postuler pour autant son irréductibilité. Une fois mis de côté tout ce qui est objectivable, tout ce qui fait système, dans le phénomène religieux : les catégories de pensée, les systèmes symboliques, les formes de l'activité rituelle, en un mot les mécanismes de la pensée et de l'action religieuse, que reste-t-il ? L'expérience intérieure, nous dit Evans-Pritchard :

Ce qu'est cette expérience, l'anthropologue ne peut certainement pas le dire. Les expériences de ce type ne sont pas facilement communicables, même lorsque les gens y sont prêts et ont un vocabulaire suffisamment élaboré pour le faire. Si la prière et le sacrifice sont des actions extérieures, la religion Nuer est en définitive un état intérieur. Cet état est extériorisé dans des rites que nous pouvons observer, mais leur signification dépend finalement de l'attention portée à Dieu, et du fait que les hommes sont dépendants de lui et doivent se ranger à sa volonté. Sur ce point le théologien prend le relais de l'anthropologue.

(1956, p. 322, traduit par nous-même)

Les conclusions épistémologiques du cheminement de l'anthropologue déiste et de l'anthropologue athée sont finalement peut-être plus proches qu'on ne pourrait le penser, et c'est pour cela qu'il existe une communauté d'entendement anthropologique. La conversion au relais de la « théologie » est ici en trop, sauf si l'on s'entend sur l'idée d'une théologie « négative » en la comprenant à la manière de Wittgenstein : « ce qu'on ne peut dire, il faut le taire ». La plupart des anthropologues invités dans cet ouvrage, et son auteur en premier, se déclarent incroyants, mais ils sont tous sensibles, pour des raisons épistémologiques qui n'ont rien à voir avec la théologie, à l'argument qui veut que pour comprendre l'expérience de l'autre (initié, possédé, ensorcelé ou croyant), il faut au moins avoir été « affecté ». La « conversion » de Bastide à la possession par les *orisha* relève, on l'a vu, de cette préoccupation méthodologique. L'implication d'une ethnographie des sorts et la posture esquissée par J. Favret-Saada dans son article « Être affecté » rejoignent à leur façon ce genre de questionnement. Le résumé du dilemme mérite d'être cité :

Comme on le voit, qu'un ethnographe accepte d'être affecté n'implique pas qu'il s'identifie au point de vue indigène, ni qu'il profite de l'expérience pour se chatouiller le narcissisme. Accepter d'être affecté suppose toutefois qu'on prenne le risque de voir s'évanouir son projet de connaissance. Car si le projet de connaissance est omniprésent, il ne se passe rien. Mais s'il se passe quelque chose et que le projet de connaissance n'a pas sombré dans l'aventure, alors une ethnographie est possible.

(2009, p. 158-159)

L'anthropologie des religions suppose sans doute un sujet « affecté » par l'expérience des choses religieuses, – une affection qui ne prend pas nécessairement la forme d'une conversion ou d'une initiation, et qui pour tous, pour le sujet ethnologue, comme pour les autres, reste de toute façon

profondément opaque – mais la survie du sujet « épistémique » est tout aussi essentiel. Le projet de connaissance de ces choses passe par la compréhension des mécanismes intellectuels et langagiers d’une pensée en acte. Donnons le dernier mot sur ces questions épistémiques à Geertz qui nous a quitté en rappelant les enjeux de la compréhension « indigène » des phénomènes religieux contemporains :

En un mot, les explications des subjectivités d’autres peuples peuvent être édifiées sans qu’il soit besoin de prétendre à des capacités plus que normales d’effacement d’ego et des sentiments de similitude [...] Comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures des indigènes, pour employer une fois de plus le mot dangereux, ressemble plus à saisir un proverbe, discerner une allusion comprendre une plaisanterie – ou comme je l’ai suggéré, lire un poème – que cela ne ressemble à atteindre une communion.

(1986, p. 90)

Notes

[1] Nous ne sommes pas en mesure ici de situer le sens du « voyage ethnographique » que propose un ouvrage comme *Le Christianisme et ses juifs (1800-2000)*, 2004, et son souci de dévoilement de l’occultation de l’antisémitisme de la culture chrétienne européenne, par rapport au cadre des travaux antérieurs de Jeanne Favret-Saada et de Josée Contreras sur la sorcellerie bocaine.

[2] Cette allusion aux propos du Père Schmidt, le fondateur de la revue *Anthropos* et le défenseur d’une ethnologie catholique, autorise à rappeler que la religion des Nuer d’Evans Pritchard répond en tout point aux thèses du monothéisme primitif mises en avant par cette ethnologie très discutée par Mauss et Hertz.

Table of Contents

Les anthropologues et la religion

Présentation

Notes

Introduction

De l'anthropologie « religieuse »

Le religieux élémentaire et les religions primitives

La religion des autres

Religion de la « coutume » et religions historiques

La fin du grand partage : les défis de l'interaction missionnaire

L'anthropologue théologien : de la surinterprétation

Bibliographie

Notes

Chapitre I – Robert Hertz [*]. La mécanique du mal et le mystère du pardon

Introduction : une œuvre inachevée

Des choses complexes et des mécanismes de pensée

Le mal et la mort ou l'impureté du côté gauche

Le mécanisme spirituel du pardon

Le Saint primitif ou le « pardon » de Saint Besse

Le mana de Robert Hertz ou la foi du soldat

Bibliographie sur Robert Hertz

Textes de Robert Hertz

En complément

Notes

Chapitre II – Edward E. Evans-Pritchard [*]. Au commencement était la sorcellerie

Une anthropologie de « bon sens »

La « religion » des Azandé

Sorcellerie, oracles et magie : le triangle matriciel

L'économie de la croyance

Sorcellerie ou magie noire ?

Les paradoxes du système sorcellaire

L'espace de jeu de l'accusation et ses codes de conduite

La pitié des Nuer

Les jumeaux : des personnes ou des oiseaux ?

L'esprit des prophètes Nuer

Bibliographie sur E.E. Evans-Pritchard

Textes de E.E. Evans-Pritchard

En complément

Notes

Chapitre III – Claude Lévi-Strauss [*]. La mort du dieu totémique et la naissance du symbolique

Introduction

Des choses sacrées aux systèmes symboliques

Le Totémisme aujourd'hui : une histoire récurrente

La genèse durkheimienne de la « matière première » de la religion

Le mana social et le symbole contagieux

Théorie indigène et pensée substantielle

Le mana, un signifiant zéro

Système totémique et système religieux

Du schème : homologie versus généalogie

Marque distinctive et conduite différentielle

Totémisme et religion à Tikopia [11][11] C. Lévi-Strauss, Le Totémisme aujourd'hui, p. 37-4...

Quand les dieux entrent dans le circuit : le système sacrificiel

Les symboles donnent à penser

Conclusion : le « religieux » ou ce qui reste

Éléments de bibliographie sur Claude Lévi-Strauss

Sur la question du totémisme

Compléments

Sur l'efficacité symbolique

Quelques compléments

Quelques commentaires philosophiques

Autres références

Notes

Chapitre IV – Roger Bastide [*] et le sacré sauvage : du mysticisme au génie du syncrétisme

Entre Bastide et Lévi-Strauss

Pensée du classement et pensée du cheminement

Du mysticisme au syncrétisme

Le syncrétisme ou la « discontinuité continue » des formes

Les paradoxes d'un syncrétisme des formes

Le moule de la réinterprétation

Le démon de l'analogie

Le principe de coupure

Le bricolage

Les trans-logiques de Roger Bastide

Bibliographie sur Roger Bastide

Sur mysticisme au syncrétisme : principaux ouvrages cités

Sur le syncrétisme selon Bastide

Autres références citées dans le texte

Notes

Chapitre V – Clifford Geertz [*]. Décrire et interpréter l'expérience religieuse

Un anthropologue auteur

La description interprétative

Le modèle du texte

Une anthropologie wéberienne : la religion comme ethos culturel ?

Religion et sens commun

Conclusion : changement et engagement

Bibliographie sur Clifford Geertz

Textes de Clifford Geertz

Ouvrages et articles complémentaires

Notes

Chapitre VI – Marc Augé [*]. Plasticité païenne et rituel prophétique

Un anthropologue, homme de terrain et écrivain

Idéo-logique lignagère et logique païenne

Le paganisme, une anthropologie à l'envers

Des prophètes guérisseurs en leur pays

L'entre-deux prophétique et ses rituels

D'un prophète à l'autre

De la persécution à l'auto-accusation

L'autre croyant : plasticité païenne et altérité chrétienne

Annexe

Dialogue [**][**] Cet entretien a fait l'objet d'une première publication... avec Marc Augé. Le questionnement du rite

La réalité problématique du rite et ses paradoxes

Du bon usage de l'analogie

Le temps du recommencement et le sens de l'échéance

L'impensable de l'individualité

Authenticité et duplicité

Ritualité et sacralité

Bibliographie sur Marc Augé

Textes de Marc Augé

Compléments

Notes

Chapitre VII – Jeanne Favret-Saada [*]. Les mécanismes de l'embrayeur de violence

« La sorcellerie dans le Bocage, ça existe encore... »

Des Azandé aux Bocains

La parole de membre

Une parole en double ?

La double scène

L'impasse d'une position en double

La perte des protections magiques du christianisme

La désocialisation du conflit

Le désorcèlement : un procès de changement psychique

Du paysan imaginaire à l'entrepreneur familial

Les ressources modernes du paganisme chrétien

Conclusion : la foi des incroyants

Bibliographie sur la sorcellerie bocaine de Jeanne Favret-Saada

Textes de Jeanne Favret-Saada

Pour une mise en contexte, une comparaison ou d'autres éclairages

Notes

Conclusion – Compréhension de l'autre et expérience du religieux

Notes