

Roger BASTIDE [1898-1974]

sociologue et anthropologue français,
spécialiste de sociologie et de la littérature brésilienne.

(1970)

“Jalons pour une sociologie des phénomènes mystiques.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Roger BASTIDE



“Jalons pour une sociologie des phénomènes mystiques.”

Un article publié dans la revue *Médecine de l'homme*, no 28, octobre 1970, pp. 18-21.

[Autorisation formelle accordée le 13 janvier 2013 par Claude Ravelet, professeur, Université de Caen en Basse-Normandie en France et responsable de Bastidiana, Centre d'études Bastidiennes, de diffuser ce texte dans *Les Classiques des sciences sociales*.]



Courriel : Claude RAVELET : bastidiana@orange.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

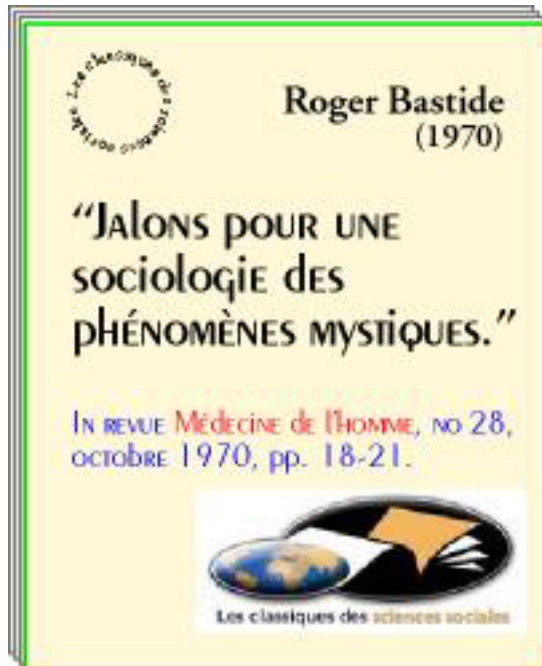
Édition numérique réalisée le 7 septembre 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Roger BASTIDE [1898-1974]

sociologue et anthropologue français,
spécialiste de sociologie et de la littérature brésilienne.

“Jalons pour une sociologie
des phénomènes mystiques.”



Un article publié dans la revue *Médecine de l'homme*, no 28, octobre 1970, pp. 18-21.

Roger BASTIDE [1898-1974]

sociologue et anthropologue français,
spécialiste de sociologie et de la littérature brésilienne.

“Jalons pour une sociologie des phénomènes mystiques.”

Un article publié dans la revue *Médecine de l'homme*, no 28, octobre 1970, pp. 18-21.

On peut dégager, de l'ensemble des travaux qui ont été consacrés à la sociologie des phénomènes mystiques, trois voies d'approche :

Celle de Max Weber d'abord qui insiste sur la nature des groupes sociaux à l'intérieur desquels le mysticisme se développe ou se propage. Par exemple le taoïsme, en passant de la classe des lettrés à celle des marchands, puis celle des femmes de la cour et des eunuques, change : on passe de l'extase apathique à des formes de plus en plus proches de la transe magique ou hystérique. Dans l'Inde, le mysticisme philosophique est le propre de la caste des Brahmanes tandis que le soufisme est lié à la petite bourgeoisie des artisans. Il y a là certes une approche intéressante, mais qui n'est valable que dans la mesure où une société est formée de groupes relativement fermés et autonomes. En fait, l'histoire nous montre en jeu deux processus antagonistes, celui de la barrière, qui tend vers l'hétérogénéité des expériences mystiques, soit entre classes sociales, comme dans les cas étudiés par Max Weber, soit même entre les groupes religieux (le mysticisme de l'amour franciscain s'opposant au mysticisme intellectuel des dominicains) ; et celui du niveau, qui tend à l'homogénéisation, à un moment donné du temps, de toutes les expériences mystiques selon un même modèle, en général celui de la classe haute ; ce qui nous permettrait alors de dire que le plus important du point de vue sociologique, ce ne serait plus le groupe, mais le milieu social global et le moment historique dans lequel le sociologue découpe sa tranche d'études.

La seconde voie est celle de Massignon, en particulier dans ses études sur les rapports entre le mysticisme musulman et le mysticisme chrétien.

L'accent est mis alors sur les apparentements généalogiques ou sur les routes de diffusion. Massignon a bien montré que le parallélisme des formules ne suffit pas à établir des relations d'influences - que le milieu "intérieur" est plus important que les stimuli "extérieurs" (dans la même direction que Durkheim donnait vers la même époque à la sociologie quand il signalait qu'une "espèce" sociale ne se modifiait pas plus dans son organisation interne, mais seulement dans ses caractères apparents, biologique). Il est évident que les influences venues du dehors sont réinterprétées à travers la théologie de l'Eglise d'accueil. Il n'en reste pas moins qu'il y a une sociologie des chemins de diffusion des phénomènes mystiques, qui suivent soit les routes de commerce (entre l'Italie et les Flandres le long du Rhin), soit les routes politiques (le mysticisme des Flandres, province espagnole, a agi sur le mysticisme espagnol), soit enfin les chemins de l'intégration, ou de la désintégration, de certaines sociétés. On a parlé des livres, on a parlé aussi de la création de réseaux inter-personnels, à travers lesquels certaines expériences mystiques se forment ou se propagent.

La troisième voie, qui paraît la plus importante, c'est celle de Halbwachs qui a montré que la société, quelle qu'elle soit, ne peut accepter le mysticisme sauvage, qu'elle contrôle les expériences mystiques à travers le langage d'une Foi historique, qu'elle les canalise pour qu'elles s'intègrent dans un certain milieu culturel, qui ne les crée sans doute pas, mais qui les colore selon un système de valeurs et de normes obligatoires. Cette voie nous paraît la plus importante de toutes parce qu'elle est applicable à toutes les formes de vie mystique, les plus "primitives" qui vont "répéter" les mythes ancestraux, et cela jusque dans les visions des chamans qui sont réglées jusque dans leurs moindres détails, ou les crises de possession des femmes des Dieux, qui sont des réflexes conditionnels, par conséquent des créations sociales apprises, comme aussi les plus élevées, celles des grands mystiques chrétiens. Et sans doute ici encore, le sociologue doit faire attention, car si le mysticisme est mémoire (répétition des mythes ou de l'histoire d'un Messie), il est aussi innovation ; découverte d'une langue nouvelle de la Foi, parce que la langue traditionnelle ne colle pas à l'expérience individuelle, et qu'il faut en imaginer une autre, et re-

courir finalement à la méthode de la poésie. On peut même se demander si le recours au langage traditionnel ne correspond pas plutôt à une espèce de volonté "pédagogique" de traduction d'une expérience ineffable en une expérience communicable à autrui - pour entraîner cet autrui vers l'aventure spirituelle. En tout cas si l'aspect imaginaire échappe à la sociologie, l'aspect "commémoration" de la vie mystique relève de l'explication sociologique, et toute vie mystique, parce qu'elle est contrôlée par des institutions, est autant commémoration historique ou mythique que création linguistique.

Ces trois voies ne sont pas contradictoires ; ce sont seulement des approches différentes et qui peuvent être utilisées simultanément. Nous aimerions le montrer sur un exemple et voir comment réagissent les "superstructures" mystiques lorsque des mutations profondes se font jour dans les "structures" sociales.

À la fin du Moyen Âge, l'expérience mystique nous apparaît fortement colorée par le mouvement correspondant de la chevalerie, défini comme un mouvement en vue de briser la sexualité sauvage du mâle et assurer le contrôle de la femme sur l'évolution des sentiments masculins. Le mystique devient de plus en plus le héraut de la Vierge. Le dogme de la Rédemption échappe au droit germanique de la compensation, à travers lequel ce dogme avait été primitivement interprété. La Vierge est la Dame qui demande le pardon du coupable au Seigneur féodal, Dieu. Le petit charpentier Joseph est transformé par St Bernard en un héros de l'honneur, l'honneur de la virginité de Marie. Metchilde de Magdebourg et Haydewich se jettent dans les tournois et dans les cours d'amour, c'est-à-dire dans la gratuité de l'expérience mystique... Mais que va devenir ce mysticisme chevaleresque lorsque va naître et se développer à partir du XIII^e siècle en Italie, le XIV^e en Rhénanie et en Flandres, le capitalisme commercial ?, lorsqu'une nouvelle aristocratie, celle de la fortune, s'ajoute et se substitue à l'ancienne aristocratie, celle du sang ? Dans le manuscrit des "Amis de Dieu" nous voyons le fils d'un riche commerçant parcourant le monde avec un jeune cavalier, le chevalier repoussant le bourgeois, mais le bourgeois sauvant finalement le chevalier captif. Mais ce qui nous intéresse dans ce texte, ce n'est pas la revanche du bourgeois sauvant finalement le chevalier captif. Mais ce qui nous intéresse dans ce texte, ce n'est pas la revanche du bourgeois comme mécanisme de compensation ; c'est que le bourgeois n'embourgeoise pas le mysticisme, mais

assimile au contraire la conception chevaleresque de l'amour de son partenaire. Le niveau, pour reprendre mon expression de tout à l'heure, l'emporte sur la barrière. Tandis que si nous avons étudié le mysticisme dans ses étapes médiévales antérieures, nous aurions vu (comme Max Weber le suggérait) que la barrière l'emportait sur le niveau : le mysticisme des artisans, celui des Begards se séparait nettement de celui des nobles et cela non seulement parce que le manque d'instruction religieuse les prédisposait à l'hérésie, mais encore parce que la protestation religieuse s'y confondait plus ou moins avec la revendication économique.

Peut-être aussi ce mysticisme bourgeois de l'amour gratuit est-il non seulement nivellement sur le mysticisme des chevaliers, mais encore (songeons à certains aspects du franciscanisme) contestation de l'esprit de lucre qui triomphe avec l'avènement du capitalisme. En tout cas, il n'y a plus - à ce tournant structurel - deux noblesses qui s'affrontent, de la fortune et du sang ; il s'est créé une nouvelle noblesse qui se recrute en n'importe quel milieu social et où tous les hommes sont égaux parce qu'ils communient tous dans une même éthique du désintéressement absolu, "la noblesse du cœur". Cependant, au fur et à mesure que la société globale s'embourgeoise et que la Royauté détruit les frondes des Nobles, le mysticisme va prendre de nouvelles couleurs. Et d'abord, la vie mystique ne demande plus nécessairement comme avant le renoncement au monde. Il y a bien eu un moment de transition, avec les "Amis de Dieu", plus anti-clérical que proprement d'intégration du mystique dans le monde bourgeois. Le laïque pieux est considéré comme l'égal du Prêtre ou du Religieux. Mais s'ils se retrouvent, à base d'égalité, sur "la montagne solitaire" ou dans "l'Île verte", se sont-ils également retranchés du monde ? Maintenant, dans un second moment, on peut vivre dans le monde sans être possédé par lui, en y continuant le dialogue avec Dieu ou la montée vers lui. Madame Martin vit chez son beau-frère, commissionnaire pour les transports de marchandises ; Madame Guyon mènera ses affaires commerciales tout en restant liée théopathiquement (pour reprendre l'expression de Delacroix) à Dieu. Alors que le mysticisme médiéval portait sur Autrui, c'est-à-dire visait la personne de l'Ami, de l'Aimé, l'accent sera mis chaque fois un peu plus sur le Moi, sur son éducation, son enrichissement et finalement sa sanctification.

On pourrait suivre encore d'autres modifications, parallèles à la première. En premier lieu, la plus grande importance donnée à l'autonomie de la personne humaine, dans la vie mystique comme dans la philosophie, par exemple avec Descartes ; tout comme si la lutte triomphante des cités d'abord, des entreprises industrielles qui se créent en dehors des corporations ensuite, passait du plan politique ou du plan économique, aussi au plan spirituel. En second lieu l'importance croissante donnée à la rationalisation, alors que le mysticisme avait paru jusque-là être une expérience de la négativité de la Raison. Car la Raison apparaît maintenant nécessaire pour distinguer la vraie mystique de la fausse. L'école de Windersheim s'attache à donner le bréviaire des chemins considérés comme *sûrs* pour atteindre vraiment Dieu, et ne pas se perdre dans les illusions subjectives. Sans doute, dans une certaine mesure, nous trouvons déjà l'annonce d'un mouvement analogue chez les Begards et autres corporations d'artisans flamands ; le fait que ces corporations étaient soumises à des règlements, que ces règlements imposaient des étapes d'apprentissage et aussi que chaque métier avait ses "secrets", a certainement contribué à donner à ce mysticisme d'artisans un caractère plus méthodologique qu'ontologique, et à cette insistance qu'on y trouve sur l'importance prépondérante des règles pour arriver à l'extase. Mais cette méthodologie n'était encore qu'une méthodologie de corporations fermées. La Raison au contraire est commune à tous les hommes. Une certaine démocratisation de l'expérience mystique est dès lors possible, avec l'humanisme dévot. Il est théoriquement permis à tout individu qui le veut d'atteindre les grâces mystiques, à condition de suivre certaines règles, comme les Exercices Spirituels.

La conséquence, c'est que - paradoxalement - cette importance donnée à la règle va entraîner un contrôle plus fort de prêtre ou de religieux sur le laïque, qui va finalement détruire la volonté antérieurement affirmée du laïque de se placer au même niveau que Religieux. À travers la Compagnie du Saint Sacrement, les confesseurs et les directeurs de conscience vont vivre chez les riches bourgeois. L'ordre a triomphé de l'imaginaire. Mais avec la perte de l'imaginaire, n'est-ce pas l'agonie de l'expérience mystique, soumise au carcan de la répétition, qui a commencé ? L'historien peut se le demander.

Nous aurions pu prendre d'autres exemples et les choisir en dehors du christianisme. Mais tous nous montreraient sans doute que le mysticisme est quelque chose de vivant - et que le fil qui le coud dans la trame des événements peut bien venir de Dieu, ce fil s'enlace forcément avec les autres fils, économiques, politiques, sociaux, en une seule réalité, qui est, si l'on me permet cette expression, une réalité "tissée". C'est là, croyons-nous, la part du sociologique dans une interprétation qui se voudrait globale, il faut découvrir comment s'enlacent, se croisent les fils d'un tissu, décrire des structures de combinaisons multiples ; notre analyse est restée forcément fort grossière, on peut et on doit en chercher de plus fines ; il nous suffisait de suggérer un modèle, pour arracher ces phénomènes mystiques à l'extraordinaire et à l'intemporel, pour les ré-insérer dans la chair des hommes vivants, des collectivités et des drames temporels. Mais on voit les conséquences : si les phénomènes mystiques se situent ainsi dans un milieu social et culturel déterminé, ils peuvent faire l'objet de manipulations politiques (le P. Certeau nous en a donné un bel exemple dans sa correspondance du P. Surin), ils peuvent se laisser contaminer par les contestations économiques, ils peuvent enfin traduire dans un langage religieux les éclatements, les bouleversements et bien entendu, à côté de ces faits de désagrégation sociale, les processus aussi de restructuration sociale. C'est volontairement d'ailleurs que nous avons choisi notre exemple dans une longue période de mutation, ce sont ces périodes qui sont les plus éclairantes. Nous aurions pu prendre les phénomènes qui se passent actuellement dans le Tiers Monde, où les transe de possession se multiplient, mais aussi se métamorphosent, changent de Dieux et de langages, avec la colonisation (les *Maîtres-Fous* de Rouch) d'abord, avec la décolonisation plus récemment (qui multiplie les tensions sociales à l'intérieur des pays nouvellement indépendants et qui passent d'une structure de communautés à des structures de classes), et où ces transe également sont manipulées par les groupes en lutte, femmes contre hommes, classes basses contre notables, ethnies contre ethnies, dans la conquête du pouvoir : pour qui ou contre qui les Dieux incarnés en leurs médium parleront-ils ?

L'aspect sociologique du mysticisme ne s'épuise pas cependant dans ces considérations ou, si l'on préfère, dans ces déterminismes. Même Halbwachs qui a pourtant tant insisté sur la mémoire, met en lumière l'aspect d'innovation à

l'intérieur de cette mémoire : « ce qui les distingue (les mystiques), écrit-il, ce n'est pas qu'ils opposent une sorte d'inspiration personnelle à la doctrine de l'Eglise, mais plutôt qu'ils remettent en valeur et poussent au premier plan les parties de la primitive histoire chrétienne que la tradition a, pour une raison ou pour une autre, laissée dans l'ombre ». Delacroix va un peu plus loin. Chaque mystique s'insère dans une tradition, mais cette tradition « lui fournit l'énoncé clair du problème bien plus que sa solution ». Le sociologue, par conséquent, ne doit pas s'hypnotiser sur le mysticisme à la remarque de quelque chose d'autre ; il doit le considérer en lui-même comme un fait social sans doute mais original, créateur de valeur, de normes de pensées, agissant sur le social dans lequel il s'insère, et pas seulement reflet du lieu et du moment. Les mystiques sont des bâtisseurs de cathédrales, flamboyantes ou austères, suivant les cas, qui attirent les foules parfois, de petits groupes le plus souvent, à l'intérieur desquelles en tout cas se soudent de nouvelles solidarités, se forgent de nouvelles mentalités, se modèlent des sensibilités.

Nous avons dit ailleurs (*Les problèmes de la vie mystique*) que l'on prend le sociologique comme déterminisme, il ne peut expliquer que les impuretés, non l'essence même du mysticisme, car nous pensons que cette essence est le mouvement incessant de transcendance de tout ce qui, dans l'expérience mystique, se glisse inconsciemment de traditions historiques et de contraintes sociales. « Si toute connaissance, écrivions-nous alors, est forme et matière, la connaissance mystique suit la règle générale : la société pourra bien fournir la matière... elle ne peut créer la forme ; et la matière même, l'individu ne la reçoit pas passivement, il l'enrichit de découvertes personnelles ». Mais ces découvertes nouvelles, le mystique ne veut pas les garder pour soi, Dieu parle à travers lui, il a un "message" à délivrer ; l'herméneutique s'achève alors en pédagogie, le transcendant expérimenté à la pointe de l'âme exige la communication à autrui où il s'achève ; le décryptage du Sacré, un essai de traduction de l'ineffable en un langage créateur de nouvelles formes de sociabilité. Une sociologie du mysticisme qui ne tiendrait pas compte du mysticisme comme créateur du social, qui se contenterait de ne le saisir que comme reflet, serait une sociologie mutilée ; encore une fois le mysticisme n'est pas une traduction du social en religieux, il est lui-même un fait social, agissant. Durkheim, et après lui Gurvitch, nous ont mis en garde : il y a une sociologie des

"courants effervescents de la conscience collective" c'est-à-dire des créations en tant que créations, s'opposant aux créations en tant que réductions à autre chose qu'elles, ou si l'on préfère en tant que répétitions ou retentissement d'un niveau inférieur du social à un niveau supérieur.

Tout message mystique crée donc autour de lui, plus ou moins étendu dans l'espace comme dans le temps, un champ social polarisé sur lui, avec des réseaux inter-mentaux ou inter-groupaux, et à partir de là tout un ensemble de contre-coups qui se répercutent sur le politique et sur l'économique. Certes, ce champ social peut utiliser des réseaux déjà existants, des chaînes préalablement mises en place, les couvents et leur inter-relations, les ruelles les plus précieuses, les salons de la bourgeoisie provinciale, les corporations de métiers, il peut aussi faire éclater ces réseaux antérieurs pour sélectionner au dedans certaines chaînes de communication au détriment d'autres, il peut enfin - surtout avec le livre qui est une réalité autonome, une institution trans-institutionnelle, se répandant dans les plus divers milieux, susciter des champs sociaux en dehors des anciens réseaux ; le sociologue se doit de suivre les courants dynamiques qui circulent le long de ces chaînes comme leurs effets collectifs (transformation de la sensibilité, du goût, de l'affectivité, apprentissage d'un trésor de représentations collectives dégagées d'une expérience mystique exemplaire, bouleversement des comportements politiques ou économiques par changement, ou conversion, des attitudes et des *praxis*). Sémantiquement, nous dirions que la mystique, même si elle travaille sur des signifiants donnés par la tradition, y découvre toujours de nouveaux signifiés, en se répandant, se cristallisent en réalités sociologiques (institutions et contestations, effervescences refroidies en de nouveaux milieux ou bouillons de culture multiplicatrice de germes, d'indisciplines, d'exaltations en chaînes...). Tout comme la sociologie de l'art tend de plus en plus à passer d'une sociologie réductrice de l'art à ses facteurs sociaux pour envisager l'art comme créateur du social, nous pensons que de plus en plus la sociologie du mysticisme passera d'une sociologie des impuretés sociales qui se glissent dans toute expérience mystique ou de sa coloration culturelle, c'est-à-dire de l'interprétation de sa périphérie à une sociologie du mysticisme comme créateur de nouvelles formes de social.

Fin du texte