

Yvan Simonis

Anthropologue, retraité de l'enseignement, Université Laval

(1979)

“Religions, idéologies:  
points de vue  
anthropologiques”

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**

CHICOUTIMI, QUÉBEC

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



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

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

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

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)

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

à partir du texte de :

Yvan Simonis

Professeur retraité de l'enseignement, département  
d'anthropologie, Université Laval (1999)

"Religions, idéologies: points de vue anthropologiques"

Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé: **Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois**, chapitre 14, pp. 243-264. Montréal: Les Éditions du Renouveau pédagogique, 1979, 436 pp.

[Autorisation formelle accordée, le 20 septembre 2005, par M. Yvan Simonis de diffuser ce texte.]



Courriel yvan simonis : [simoniver@yahoo.fr](mailto:simoniver@yahoo.fr)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes  
Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

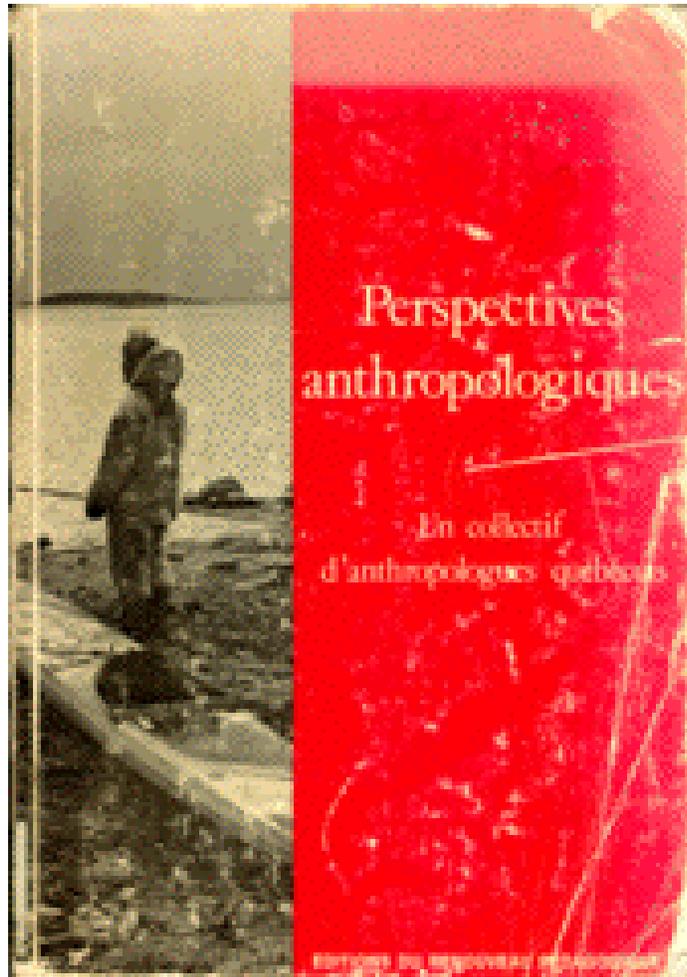
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition complétée le 12 novembre 2005, révisé le 25 juin 2019 à Chicoutimi,  
Québec.



Yvan Simonis  
Professeur retraité de l'enseignement,  
département d'anthropologie, Université Laval (1999)

“Religions, idéologies:  
points de vue anthropologiques”



Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé: **Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois**, chapitre 14, pp. 243-264. Montréal: Les Éditions du Renouveau pédagogique, 1979, 436 pp. [Autorisation formelle accordée, le 20 septembre 2005, par M. Yvan Simonis de diffuser ce texte.]

# Table des matières

Introduction

Définitions et positions critiques

Les religions comme idéologies

Religions et sociétés

*La divination*

*Le rite*

*Réflexion théorique*

*Religion et changement social*

*Thérapeutique traditionnelle*

Conclusion

Bibliographie

Yvan Simonis  
Université Laval

“Religions, idéologies : points de vue anthropologiques”

Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé : *Perspectives anthropologiques*. Un collectif d'anthropologues québécois, chapitre 14, pp. 243-264. Montréal : Les Éditions du Renouveau pédagogique, 1979, 436 pp.

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Ce texte a pour but de fournir une interprétation du phénomène religieux dans les sociétés, à partir d'un point de vue critique sur les discours, les pratiques et les institutions de la religion. Nous développerons ici une problématique qui vise à répondre à la question fondamentale suivante : comment interpréter la production des religions par les sociétés en vue de comprendre les fonctions sociales de ces religions et leurs transformations ?

Nous serons amené, dans le cadre des réflexions qu'ouvre cette interrogation à traiter des concepts de divination, de rituel, de mythe, de « cultes de crise », d'utopie, de thérapeutique traditionnelle, de changement social, d'économie et de politique.

## Définitions et positions critiques

[Retour à la table des matières](#)

Les définitions et opinions sur la religion sont innombrables. Nous en retiendrons trois, dans le seul but d'amorcer le débat critique.

Un système d'action et d'interactions basé sur des croyances culturellement partagées en des pouvoirs surnaturels sacrés.

De WAAL-MALEFIJT, A. 1969 : 12

(notre traduction)

La religion est une institution faite d'interactions modelées par la culture avec des êtres surnaturels postulés.

SPIRO, M.E., in BANTON, M. 1966 : 96 (notre traduction)

La religion est  
un système de symboles qui agit  
pour établir chez les hommes des motivations et des tendances puissantes,  
pénétrantes et durables,  
en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence, et en revêtant  
ces conceptions d'un tel caractère de fait que les tendances et les motivations  
religieuses semblent tout à fait réalistes.

GEERTZ, C. in BANTON, M. 1966 : 4 (notre traduction)

Ces trois définitions regroupent des éléments descriptifs importants du phénomène religieux dans les sociétés : institution, système d'action et d'interactions, pouvoirs surnaturels sacrés, êtres surnaturels postulés, système de symboles qui intervient. La troisième définition dépasse les deux premières, car elle décrit mieux la manière dont la religion procède pour transformer la psychologie des individus et les convaincre (croyance) que leurs sentiments et leurs idéologies religieuses correspondent à des réalités objectives transcendantes. N'est-ce pas là, en effet, la caractéristique essentielle des religions,

quelle que soit par ailleurs leurs différences et leurs transformations dans l'histoire ? N'ont-elles pas pour effet de renvoyer la société à une réalité autre qu'elle-même ? Nous pourrions même ajouter : ne font-elles pas finalement dépendre la société de cette réalité qui lui échappe ?

Nous pouvons quotidiennement vérifier l'existence de rapports entre la société et la nature, entre chaque individu et la nature. Toute société organise et entretient des rapports constants avec des environnements naturels, des rapports externes et des rapports internes. Les rapports externes comprennent, par exemple, la localisation géographique, la climatologie, et tous les rapports d'utilisation et de transformation de l'environnement naturel de la société. Les rapports internes sont ceux que, au sein même de la société, les individus ont, par leurs propres corps, directement avec la nature : ce sont les contraintes biologiques du corps humain (respiration, alimentation, etc.). Tout discours sur les sociétés, toute organisation ou toute transformation des sociétés doit tenir compte de ces rapports constants, essentiellement basés sur la contrainte et l'obligation.

À ces environnements naturels, les religions en ajoutent d'autres d'origine surnaturelle : elles redéfinissent le phénomène naturel en lui conférant un caractère surnaturel, ou encore elles donnent au surnaturel une réalité différente du phénomène naturel et le situent au-delà de la société. Entre les sociétés et leurs environnements surnaturels s'établit un ensemble de rapports ; ces rapports sont conçus par les religions comme utiles et transformateurs des sociétés (mythes, rites, divination qui fondent des pratiques diverses). La figure 14.1 résume la situation de départ.

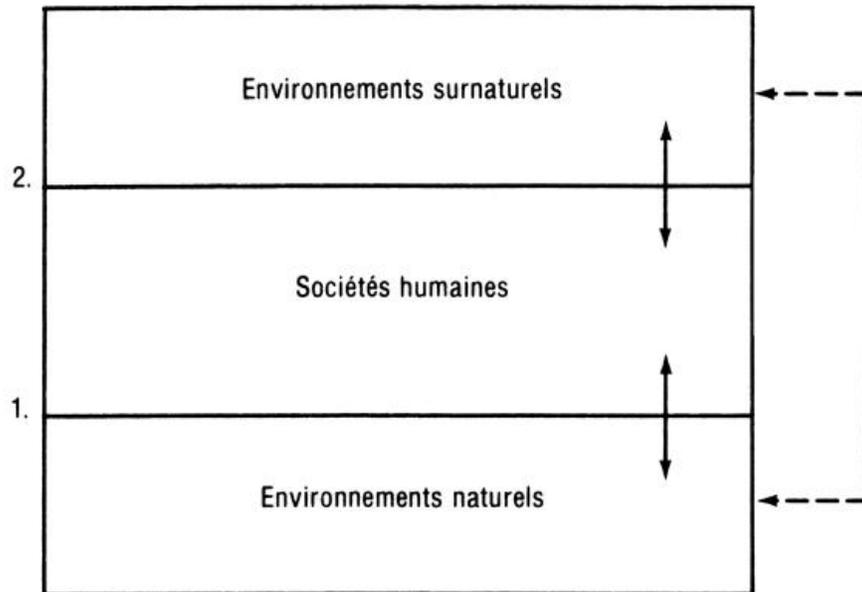


Figure 14.1 L'homme et ses environnements

Les sociétés humaines entretiennent des relations dans les deux sens avec leurs environnements naturel et surnaturel. À la frontière 1, des rapports basés sur l'obligation, réels, expérimentés par les sociétés (sauf dans les cas de sociétés qui redéfinissent la nature comme surnaturelle, transcendante à la société qui doit y puiser ses modèles) : à la frontière 2, des rapports basés sur l'obligation, imaginaires et symboliques (point de vue anthropologique critique), non contrôlés par les sociétés (point de vue des religions).

Les discours et les pratiques religieux présentent les sociétés comme fondamentalement dépendantes ; les environnements dans lesquels sont insérées les sociétés détiennent en quelque sorte les clés permettant de les comprendre. Les religions établissent donc une hiérarchie qui privilégie ce qui n'est pas la société humaine, celle-ci n'ayant pas en son sein les bases mêmes de sa définition.

L'anthropologie développe à cet égard des points de vue critiques. Il s'agit, en effet, de rappeler que les sociétés produisent à travers leur histoire leurs propres appareils religieux et que si les religions ont à

nous apprendre quelque chose sur les sociétés et peuvent effectivement le faire, c'est précisément parce que les sociétés les ont produites. Il faut prendre garde à ce sujet de dénoncer tout le phénomène religieux sans discernement. Le phénomène social appelé religion constitue un moyen utilisé par les sociétés pour parler d'elles-mêmes et agir sur elles-mêmes. Les produits que les sociétés accumulent témoignent de ces sociétés et les religions produites par les sociétés parlent à leur manière des sociétés qui les produisent. Il s'agit donc de réinterpréter les religions en fonction de cette hypothèse et non en fonction des réalités extérieures à la société dont nous parlent les religions.

## Les religions comme idéologies

[Retour à la table des matières](#)

Tout discours social qui se conçoit comme le compte rendu, le reflet, la traduction des réalités qu'il décrit et non comme une transformation de ces réalités joue le même rôle qu'une idéologie. Il en est de même de tout discours social qui se révèle incapable d'établir les termes de sa propre critique sur les processus sociaux qui l'ont produit.

Le processus social type qui apparaît au cœur de la production des idéologies religieuses est un processus social de naturalisation de ce qui est en fait produit historiquement et socialement. Il aboutit à une inversion, à une représentation fautive de la société ou, si l'on veut, à de la fautive représentation. Deux exemples tirés de la publicité illustrent cet énoncé. Tout d'abord, considérons un grand placard publicitaire sur la route 20 près de Lévis, faisant la réclame pour les oranges Sunkist. On y voit une superbe orange (brillant au soleil, mais Plus probablement encore sous les feux d'un 300 watts) et, imprimé bien en vue sur l'orange se trouve le nom de la marque, « Sunkist ». L'image très simple est accompagnée de quelques mots percutants : « L'important c'est la marque ». En second lieu, la télévision, la firme Molson (ou Coca-Cola, ou Pepsi-Cola, etc.) nous présente des ambiances familiales, des ambiances de fête, de chaleureuses

retrouvailles, en y associant son produit comme facteur de rassemblement des hommes, comme drapeau de leur regroupement chaleureux.

Nous ne faisons pas ici une analyse de la publicité. Nous voulons simplement montrer à l'aide de ces exemples comment fonctionne le processus de naturalisation, l'inversion auquel il aboutit et la représentation fautive qui le définit.

« L'important c'est la marque ». Et bien non, c'est l'orange, évidemment. Mais rendez-vous compte de la situation avantageuse qui serait celle du producteur-vendeur si l'on ne choisissait plus les oranges que par la marque ! Et puis, une marque c'est un symbole, un signe (comme la Brador qui, comme nous la présente la publicité, n'est pas une bière mais « un signe d'excellence » !). Cette publicité déplace l'intérêt. Alors qu'il devrait se situer au niveau de l'objet (ici, l'orange) et, bien sûr, de tout l'appareil économique qui, par l'intermédiaire des agences de publicité, vend ses produits, la publicité le porte au niveau du symbole, du signe.

Dans le cas de la publicité de la firme Molson, un autre élément ressort. D'une part, l'image publicitaire et son message sont en fait construits par des spécialistes qui tentent d'obtenir des effets précis par des moyens également précis (assez souvent). D'autre part, le commentaire publicitaire d'un objet tend constamment à refléter un message qui est comme inclus dans l'objet lui-même et émis par lui ; de plus, ce commentaire nous est présenté en fin de compte comme le fidèle et honnête traducteur du message véhiculé. C'est un peu comme si on nous disait : « ce n'est pas ma faute si la bière Brador est une bière de standing et de bon goût, je n'y suis pour rien, je ne fais que vous transmettre le message qui s'impose dans le cas de la Brador ».

Le processus de naturalisation aboutit à une inversion qui est la base même d'une représentation fautive. En d'autres termes, l'idéologie représente de manière transformée ce qui est déjà présenté. Que dit la religion ? « Il existe une réalité objective qui échappe à la société, tous mes discours tendent à traduire le contenu, le sens de cette réalité. Ce n'est pas moi qui charge cette réalité de sens, les significations que je propose traduisent ce qui est inscrit, inclus dans cette réalité ». Il y a

inversion parce que le regard sur la société est inversé, à partir de ce qu'elle n'est pas. Il y a processus de naturalisation parce que ce genre d'idéologie cache ce qui en réalité est historiquement et socialement produit et le transforme par le fait même. Il n'y a pas d'histoire ni de production dans le monde surnaturel. L'idéologie montre quelque chose et pour cela doit voiler autre chose. C'est en renversant cette situation que l'analyse doit commencer son travail critique.

Nous reviendrons plus loin sur ces perspectives théoriques. Nous examinerons à présent de quelle façon se produisent les interférences entre les sociétés et leurs éléments surnaturels.

## Religions et sociétés

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire des sociétés témoigne de la diversité prodigieuse des discours et des institutions religieuses. Aucun phénomène social n'a, autant que la religion, manifesté le souci constant d'entretenir des rapports avec l'économie, la politique, la morale, l'esthétique, la philosophie, la sexualité, l'architecture, le parental, l'éducation, le changement social, etc. Phénomène social très riche aux fonctions sociales multiples.

L'anthropologie de la religion décrira le phénomène religieux dans un grand nombre de sociétés. Elle tentera dans chaque cas de spécifier les rapports société-religion, essentiellement en décrivant les fonctions sociales de la religion. Mais on ne saurait se contenter de cette étape plus descriptive que scientifique. Le but visé reste de produire un discours anthropologique, et donc non religieux, qui doit expliquer le fait que les religions possèdent des fonctions sociales multiples. Ce discours part, bien sûr, des faits mais, sous peine de les reproduire tels quels, il doit les interpréter et donc produire une théorie qui fonde cette interprétation.

On pourrait aussi diviser l'anthropologie de la religion en deux sections principales, la première, thématique et descriptive, la seconde, théorique et interprétative. Dans le premier cas, on s'intéressera à la religion telle qu'elle est et qu'elle se produit dans les sociétés : on fera ainsi la description des appareils et des discours religieux, et on examinera les rapports entre la religion et divers aspects de la réalité sociale : religion et politique, religion et économie, religion et changement social, religion et parenté, religion et thérapeutique, religion et art, religion et organisation sociale générale. Dans le second cas, on présentera les différentes interprétations du phénomène religieux : interprétations psychologique, psychanalytique, sociologique, historique, évolutionniste, fonctionnaliste, économique, structuraliste, marxiste. On peut mettre ces deux sections principales en relation en soulignant les thèmes descriptifs retenus suivant les divers courants d'interprétation théorique.

Nous traiterons ici de la divination, du rite, du mythe, des messianismes et des thérapeutiques traditionnelles, dans le cadre de la problématique théorique amorcée dans les pages précédentes.

### *La divination*

[Retour à la table des matières](#)

La divination n'est pas un jeu plus ou moins astucieux de devinettes qui se limiterait à deviner un futur individuel ou collectif. Dans nos sociétés, on trouve depuis longtemps de tels jeux en abondance : horoscopes, cartomancie, interprétation à partir des lignes de la paume des mains, etc. Là où la divination est réservée à des spécialistes, les devins, dont la société reconnaît collectivement le rôle, elle ne s'oriente pas d'abord vers le futur, mais concerne surtout l'analyse, le diagnostic et le jugement de cas individuels ou collectifs. La divination porte sur le futur, le présent ou le passé. Les techniques du devin, soit internes (rêves, trances, hypnose, etc...), soit externes (paniers des devins manipulant des objets divers, techniques externes de tout type) peuvent aussi associer les deux. Dans le premier cas, il s'agit en même temps

d'une technique de communication avec les pouvoirs surnaturels, clé de la lucidité sur le social et de la fourniture aux clients d'un message éclairé. Dans le second cas, la technique est vue comme un moyen structuré qui assure le contrôle de la variation des cas présentés ; cette technique est révélatrice par elle-même du diagnostic du devin et est garantie par le sceau de la croyance, qui constitue également le lieu de rencontre entre le surnaturel et le social.

Du point de vue de la religion, le devin se présente comme un transmetteur de l'analyse religieuse du social. En principe, il n'intervient pas lui-même sinon pour refléter des modèles de comportements ancrés en dehors du social, c'est-à-dire dans l'au-delà. Pour nous, le devin est un point de passage entre une crise sociale (individuelle ou collective) et le surnaturel qui a charge d'orienter la situation soumise au diagnostic vers des effets correcteurs. La divination est un des centres de traitement des données sociales par les appareils et les discours religieux. Son art consiste à reformuler le problème social en des termes qui serviront à sa compréhension et à son traitement par des obligations, des réparations ou des rites divers.

La divination est, on le voit, orientée en deux directions, vers le cas à traiter et vers le rituel ; elle fait passer, en lui faisant subir un traitement, le cas vers le rituel et prescrit ainsi une seconde étape de traitement par le rituel lui-même. A notre sens, elle introduit le cas particulier dans un ensemble de cas pour lesquels la société a mis au point, au cours de son histoire, des moyens de réagir, en les comprenant, en les interprétant, en mobilisant le groupe d'individus directement concernés par le cas.

Nous aborderons maintenant les rituels et développerons notre cadre théorique d'interprétation du fait religieux.

## *Le rite*

[Retour à la table des matières](#)

Les rites ne sont pas le propre de l'espèce humaine. De plus, les rites humains ne sont pas tous d'origine religieuse. C'est pourquoi les rites religieux ne remplissent pas uniquement des fonctions religieuses. Ils participent du phénomène beaucoup plus compréhensif des comportements devenus rituels. Pour parler comme J. Huxley :

La ritualisation peut être définie ethnologiquement comme la formalisation ou canalisation adaptative des comportements émotionnellement motivés sous la pression téléonomique de la sélection naturelle de façon à promouvoir une meilleure fonction de signal c'est-à-dire un signal moins ambigu, servir de stimulateurs ou de relaxateurs plus efficaces de modèles plus efficaces d'actions chez les autres individus, réduire les dommages à l'intérieur de l'espèce, servir de mécanismes sexuels ou de liaison sociale.

HUXLEY, J. in SPENCER, R. (ed.) 1970 : 4  
(notre traduction)

Le comportement devenu rituel chez l'homme possède des caractères différentiels qui reposent sur

sa capacité beaucoup plus grande de symboliser, d'apprendre et de varier ses comportements,

la séparation nette, toujours possible, entre comportement devenu rituel et communication avec autrui (séparation qui n'existe pas chez l'animal),

les effets de la culpabilité et de sa répression,

une sélection psychosociale plutôt que biologique.

Les rituels humains ont des fonctions sociales plus diversifiées que les rituels animaux. Si l'on voulait marquer la différence radicale entre les rituels humains et les rituels animaux, il faudrait insister sur les rituels d'inversion qui n'existent pas chez les animaux. La possibilité de transmettre l'inverse de ce qui est apparemment communiqué semble exclusive à l'espèce humaine. Un exemple classique d'une telle action est représenté par les rituels d'intronisation à la royauté au Rwanda selon lesquels, pendant qu'on installe le roi dans ses pouvoirs, on nie en quelque sorte ce pouvoir par des moqueries adressées au roi, qui semblent signifier : « C'est parce qu'il le faut bien qu'on t'intronise mais l'idéal serait de ne pas avoir à le faire ». Au fond, ces rituels sont (mais à un niveau plus complexe) analogues à l'expérience que chacun fait par la communication alors qu'il peut, en employant telle tonalité ou des gestes appropriés, transmettre le message c'est stupide » alors qu'il dit effectivement : « c'est intelligent ».

À cette interprétation des rituels se rattachent certaines fêtes telles les carnivals, l'Halloween, etc., bref les nombreuses occasions durant lesquelles les sociétés se donnent des moments privilégiés où les règles de la société sont comme suspendues, ce qui, en fait, a pour résultat de les confirmer.

La plupart des rituels religieux sont cependant d'un autre ordre. Plus directifs, organisateurs et moralisants, ils contrôlent les phases essentielles de la vie, de la naissance à la mort, les difficultés les plus courantes de la vie sociale, ou encore les cycles naturels (alternance des saisons, semailles, récoltes, chasse, etc.).

Les rituels religieux sont des centres sociaux de traitement des données individuelles, sociales ou naturelles, qui confèrent à ces dernières une nouvelle signification en fonction des structures propres aux rituels et aux discours religieux. Nous avons vu précédemment comment le devin préparait le terrain au traitement, au moyen du rituel, d'un problème qui peut sembler individuel mais dont la portée sociale était claire.

Il faut signaler la variété des interprétations anthropologiques des rituels religieux : interprétations écologiques, cybernétiques (ex : les travaux de RAPPAPORT ou de BATESON), ethnoscientifiques (ex :

les travaux de FRAKE, de METZGER et WILLIAMS ou encore ceux de ROSALDO), psychologiques ou psychanalytiques (ex : les travaux de BETTELHEIM, de DEVEREUX, de YOUNG et de tant d'autres), fonctionnalistes (ex : DURKHEIM, MALINOWSKI, RADCLIFFEBROWN, etc...), symboliques (ex : GEERTZ, TURNER, LÉVI-STRAUSS)...

Quoi qu'il en soit, nous savons tous au départ ce qu'est un rituel, qu'il soit ou non d'origine religieuse : la « bonne éducation » comprend toute une gamme de comportements rituels tels le protocole, la façon de dresser une table ou même de s'habiller ou de se laver, l'ouverture des sessions parlementaires, certaines cérémonies de remise de diplômes et puis le baptême, la confirmation, le mariage, l'enterrement, tous les rites religieux, etc.

Ces rites installent en même temps structure et répétition, assurant ainsi une certaine permanence des significations qu'ils contrôlent et des comportements qu'ils encadrent. Les rituels religieux vont encore plus loin.

### *Réflexion théorique*

[Retour à la table des matières](#)

Notre pensée ne peut simultanément emprunter qu'un petit nombre de directions ou d'axes ainsi qu'un petit nombre d'éléments intervenant sur ces axes.

Or, les faits vécus sont innombrables et leurs interrelations se révèlent d'une grande variété et d'une grande complexité.

Il faut donc trouver un moyen de rendre intelligibles cette complexité et cette multiplicité en les réduisant à des schémas simples.

On peut donc s'attendre à observer dans les sociétés les processus de condensation » responsables de la constitution de ces espèces de « raccourcis » qui permettront d'abord de classer, et de penser.

À notre avis, ces processus atteignent partiellement cet objectif pour trois raisons interdépendantes :

- parce que nous sommes dans le champ du symbolique ;
- parce que symbole et temps sont liés dans la vie sociale ;
- parce que ces processus de « condensation » symbolique établissent des structures qui veulent échapper au temps.

Expliquons-nous :

- Si nous n'étions pas dans le champ du symbolique, nous n'aurions pas à parler des problèmes de la signification. Le problème que nous posons ici n'existerait donc pas.

- La vie sociale poursuit incessamment le même but : établir sa propre signification. Elle n'est pas libre de faire n'importe quoi pour atteindre ce but, et doit toujours intégrer le particulier, le nouveau, l'événement, le fait, dans un ensemble qui les rend cohérents parce qu'il les lie les uns aux autres. La cohérence, la structure est la condition même de la signification. C'est vrai pour le langage, c'est encore vrai au-delà du langage.

- Le moyen le plus efficace, le plus rentable de fonder et de faire durer la signification de la vie sociale serait de construire une structure explicative qui échapperait à sa propre remise en question, c'est-à-dire, en fin de compte au temps.

Nous énoncerons donc l'hypothèse selon laquelle les processus de création des symboles par des procédés de « raccourcis » aboutissent au freinage du temps social dans la mesure où ces processus réussissent à mettre au point une signification cohérente et stable de la vie sociale.

- À la limite, il est normal d'assister à un processus d'inversion. Dès que les symboles sont en place, on a tendance à les organiser entre eux, créant ainsi une structure de signification qui permet d'éviter la reproduction des processus qui ont précédé la constitution des symboles. Le processus s'inverse alors et la pratique sociale bénéficie de l'éclairage des productions symboliques. La reproduction s'installe et se rend dès lors intelligible à partir des structures symboliques et non plus à partir des productions historiques de ces structures symboliques.

Comment cela se passe-t-il et pourquoi ? Parce que temps et espace sont liés et ne sont imaginables que l'un par l'autre. Le temps est freiné si l'espace l'emporte, et l'espace anéanti accélère le temps.

Il est possible qu'en sciences humaines, le temps social ne puisse être pensé qu'à partir des modèles, des structures qu'impliquent les constitutions symboliques des sociétés. Ces modèles sont des modèles spatiaux. Les symboles les encadrent, les protègent. Si ces modèles restent stables, ils influenceront largement le déroulement du temps social qui sera caractérisé par la répétition : le temps ne représente plus alors un danger pour les modèles et la société s'équilibre sur ceux-ci, sur l'espace et la géométrie. Si, par contre, ces modèles sont constamment repris, transformés, le temps a une grande importance et la société s'équilibre sur lui. La seule différence, à notre avis, réside dans le fait qu'au lieu de fonder dès maintenant la signification sur le caractère de répétition, elle le fonde sur l'élément nouveau, sans remarquer qu'elle souhaite en fait une société où, dans l'avenir, la répétition reprendra ses droits (les mythes et les utopies de l'avenir nous le rappellent incessamment).

Le moyen de vérifier ces hypothèses consisterait, dans un premier temps, à mettre au jour les modèles impliqués par les manières dont les sociétés se rendent intelligibles :

- à faire l'analyse de la structure sémantique des phénomènes qui manifestent un caractère de répétition ;
- à voir ensuite comment la destruction de ces modèles transforme la signification, quels modèles sont en construction et donc quels registres de significations existent ;

- à observer de quelle manière s'installent les modèles acquis, et le moment même où la répétition s'introduit.

Le symbole est vécu synthétiquement. L'ethnologue peut l'étudier à partir d'une approche analytique.

Pour analyser les rituels, l'ethnologue n'oublie pas qu'ils sont « ouverts » de plusieurs côtés à la société dont ils font partie :

- les rituels ont des fonctions (pas seulement une structure sémantique) générales et particulières ;
- ils sont prescrits avant d'être accomplis, et sont donc soumis au contrôle du groupe social et sont à son service ;
- ils n'intéressent pas au même titre n'importe quel membre de la société, etc.

Tout se passe comme s'il y avait des relations d'opposition et de corrélation entre l'occasion du rituel et le rituel lui-même, qui assureraient leur dépendance et leur indépendance mutuelle :

- opposition en ce sens que ni spatialement, ni socialement, ni structurellement, le moment du rituel n'est celui de la vie sociale habituelle
- corrélation en ce sens que les rôles joués par le rituel dépassent le seul moment de sa célébration, avant et après ;
- dépendance, on le voit, et indépendance qui permettent au rituel de remplir son rôle et au groupe social de s'adresser au rituel.

On a souvent noté que la religion reposait sur des valeurs qui échappent au temps et qui lui permettent de rester inchangée dans le temps. Ces valeurs ménagent des transitions entre le groupe social, sa mouvance, ses problèmes, ses oppositions vécues et leur propre stabilité. Ces transitions sont les rituels.

Nous obtenons donc une espèce de circuit qui, en passant par le rituel, va du groupe social aux valeurs que ce groupe estime « éternelles » et, en passant dans l'autre sens par le rituel, va des valeurs de ce groupe social jusqu'au groupe lui-même. Le groupe s'assure ainsi

- un aller-retour du stable à l'instable pour le stabiliser, du pur à l'impur pour le purifier, etc. ;
- un passage du temps à l'éternité et l'expérience amorcée de ce passage dans le rituel qui dessine déjà un espace spécial, un ensemble de comportements beaucoup moins soumis au temps et directement branché sur les aspects et les forces qui échappent au temps.

Ce passage entraîne une sorte de freinage du temps et la liaison curieuse des notions d'« éternité », et de « perfection idéale ».

La réussite dépend en grande partie du fondement du rituel dans les croyances. Ces dernières impliquent un modèle explicatif dans lequel les rituels tentent de faire passer le maximum des expériences vécues.

Les comportements religieux sont orientés vers le passage de la pure durée à celui du contrôle de la durée par ce qui y échappe.

L'art de la religion est de réussir cela en raccrochant la durée à ce qui lui échappe, en la filtrant à travers les rituels. Ces derniers conduisent peu à peu les hommes plongés dans la durée vers un état imaginé dans lequel ils pourraient y échapper, passant ainsi à la permanence à travers une suite de ritualisations des comportements, qui entraîne le freinage du temps et la stabilisation progressive du sens.

Or, le seul moyen de stabiliser le sens est de mettre en réserve hors du temps ce qui, en fait, est constitué par lui et toujours menacé par lui. Cette stabilisation s'effectue en regroupant dans un minimum de symboles le maximum des oppositions vécues puis en réalisant l'hypostase de ces symboles, c'est-à-dire en les faisant échapper au processus même de leur propre mise au point.

Non seulement la symbolique échappe progressivement au processus de sa propre création, mais la parole elle-même s'estompe peu à peu, au bénéfice de structures stables fondées sur un monde qui est hors de la parole. La religion mène jusque là !

Pour conclure sur ce point, rappelons que l'intervention des rituels se situe entre le groupe social et les pouvoirs qui échappent au contrôle du groupe. Trois effets de cette intervention pourraient être approfondis avec profit :

- La fonction de liaison temps-éternité, pur-impur - parfait-imparfait.
- La fonction d'intelligibilité : rendre compréhensible ce qui ne l'est pas.
- La fonction émotionnelle : rendre désirable ce qui est obligatoire.

La fonction de liaison temps-éternité peut être étudiée sur la base de l'hypothèse des liaisons symbole-temps.

La fonction d'intelligibilité peut être vue à partir de l'hypothèse selon laquelle tout problème a tendance à être réduit à un petit nombre d'axes traitant un petit nombre de symboles dominants qui permettent de penser.

L'étude de la fonction émotionnelle, ou liaison de ce qui est désirable et de ce qui est obligatoire, doit se rappeler la fonction de contrôle social du rituel, la liaison du rituel avec les objets de la croyance qui règlent la manière de penser et de se comporter. Rendre désirable constitue l'art du rituel qui devra convaincre que respecter ce qui est obligatoire, c'est-à-dire immuable, apporte un maximum de satisfaction. L'art subtil du rituel réside dans la création des liaisons symboliques entre les sources de satisfaction expérimentées par les hommes, (particulièrement tout ce qui touche à la sexualité, au pouvoir, i.e. pouvoir de comprendre - pouvoir sur les autres) et l'inchangeable. De telles liaisons ont pour but d'exalter ces satisfactions par le sceau des valeurs « éternelles » et en

profitant de ces liaisons pour les diriger, les contrôler, les organiser autour de ce qui est intelligible et obligatoire.

La fonction d'intégration du rituel dans le domaine du surnaturel est la clé de l'analyse de sa fonction sociale et la source de son pouvoir.

### *Le mythe*

[Retour à la table des matières](#)

En anthropologie, le concept de mythes fait traditionnellement référence aux mythes religieux. On réserve son usage aux productions parlées et écrites qui mettent en scène des acteurs et des actions dont les caractéristiques échappent à la mesure humaine. Produits de l'imaginaire, les mythes illustrent les hauts faits de héros surnaturels dans des histoires que la croyance juge vraies, des faits que l'on croit s'être effectivement produits dans le passé originel et fondateur. En plus d'être vrais, les mythes sont sacrés car les acteurs sont des êtres surnaturels. Ces mythes sont vécus par le croyant et réactivés plutôt que commémorés lors de récitations publiques liées ou non à des rituels.

Les mythes d'origine racontent l'origine surnaturelle du monde, de l'homme, de la vie. Ils sont exemplaires et servent de modèles régulateurs de la vie sociale dont ils expliquent le sens. Mais il y a d'autres mythes, tels ceux consécutifs à la création du monde et des premiers hommes, les mythes d'organisation du monde dans son état actuel, les mythes exaltant les exploits de tel ou tel héros et, bien sûr, les mythes relatifs à la fin du monde qui sont, en fait, la plupart du temps, des mythes de création d'un monde nouveau remplaçant le monde précédent qui disparaît. Le temps linéaire, non cyclique, est exceptionnel. Il n'y a pas, par exemple, deux fins du monde pour le christianisme.

Ces mythes du futur parlent de cataclysme, de dégradation du monde présent, d'une nouvelle création du monde. Les hommes n'ont rien à y faire, cela surviendra au temps prévu qui demeure le secret des

dieux. Mais il est intéressant d'observer comment certaines transformations du rapport entre mythes du futur et mythes d'origine peuvent affecter profondément l'équilibre d'une société.

Dans le cas des sociétés qui privilégient le respect des normes et des modèles de sociétés inscrits dans les mythes d'origine, il est normal que le temps ne soit pas valorisé. Il s'agira plutôt de le maintenir sous contrôle et la société regarde plutôt vers le passé pour comprendre ce qu'elle vit aujourd'hui. Le temps représente un risque destructeur et la fin du monde rétablira l'ordonnement premier. Dans certaines de ces sociétés sont apparus ici et là sur la planète des mouvements religieux plus ou moins violents, à la suite de contacts avec nos sociétés. Ces mouvements proclamaient le rejet des envahisseurs et la venue des héros surnaturels qui rétabliraient dans le futur ces sociétés dans leurs coutumes, mais avec tous les fruits qu'on peut attendre de l'intervention d'acteurs doués de pouvoirs surnaturels. Cette fois, le regard s'oriente vers le futur. Dans un premier temps, on attend la réalisation des mythes du futur mais, dans plusieurs cas, cela donna naissance à une transformation radicale : on se mit à agir sur la société pour la transformer en fonction d'images de la société du futur. La variable temps était par le fait même valorisée, l'histoire prenait ainsi du sens.

En anthropologie, comme en philosophie, en sociologie, en histoire des religions, en psychanalyse ou en psychologie, on a développé plusieurs types d'interprétation des mythes. On se reportera à l'article de Bastide (1968) ou à celui de Cohen (1969) pour s'en faire une idée.

Nous ne ferons pas ici le résumé des conceptions anthropologiques sur les mythes ; nous livrerons plutôt une série de propos énonçant le problème du rapport entre les mythes et les sociétés qui les produisent.

Le mythe est un produit de l'imaginaire. Cet imaginaire se nourrit de la vie en société des individus, et transforme les données sociales qu'il reprend. Il faut aller plus loin : le mythe est une véritable expérimentation ; grâce à l'imaginaire, il étend les limites qui le contraignent et développe un champ de manœuvre propre qui fait sa spécificité. Le mythe a certes des fonctions sociales par ses liens avec des rituels, par le sens de la société qu'il fonde et entretient, mais il n'est pas limité par ces fonctions. Le pouvoir sait utiliser les mythes mais les

mythes ne se privent pas d'expérimenter sur ce pouvoir par l'imaginaire. De plus, lorsque les pouvoirs ou même l'organisation sociale s'effondrent, les mythes résistent. Ils sont assez souples pour expliquer et légitimer les transformations sociales et s'ajuster aux nouvelles formes d'organisation. A ce propos, on connaît l'art du catholicisme de nous prouver qu'il est inchangé malgré les ajustements très profonds à des formes de sociétés très variées qu'il a effectués depuis 2000 ans. On dirait qu'aux deux extrêmes des phénomènes sociaux, disons les jeux qui ne véhiculent aucun sens particulier et les mythes chrétiens les plus chargés de sens, on passe à travers les sociétés les plus transformées. Constatons à quel point les jeux de dés, de cartes, etc. survivent, sans être atteints, à des changements sociaux. Considérons, de plus, les mythes dans nos sociétés dont, à en croire les discours religieux, les commentaires changent mais non le fondement.

Tout peut se produire dans un mythe, par rapport à la vie quotidienne, tout y est démesuré. Le mythe se sert de cette démesure pour tenter d'estimer ce qui échappe à la société. D'ailleurs, la seule manière de prendre la mesure de ce qui est soustrait au contrôle de la société, c'est d'inventer des moyens à la mesure de ce qui lui échappe. La société ne dispose pas de tels moyens, elle ne peut donc que les imaginer et, puisqu'il s'agit de moyens imaginaires, prendre la mesure de ce qui lui échappe devient également imaginaire même si la société en vit. Cette imagination qui se nourrit de l'environnement social et naturel des sociétés part nécessairement des contradictions insurmontables de ces sociétés. Ces contradictions récurrentes incessantes créent précisément l'expérience de ce qui échappe à la société, sans quoi celle-ci les aurait résolues depuis longtemps. C'est pourquoi les solutions imaginaires constituent en fait une véritable expérimentation sur des contradictions réelles.

Poser le rapport du mythe et de la société, c'est tenir compte en premier lieu de l'imaginaire. Mais la société est méconnaissable dans le mythe et l'imaginaire expérimental l'a, semble-t-il, complètement transformée, déguisée. Comment le mythe transforme-t-il la réalité qu'il traite ? Comment en parle-t-il ? Cela représente autant de questions complexes car, depuis Lévi-Strauss, il n'est plus raisonnable de réduire le mythe à une rêverie, à une philosophie, à une morale ou à un recueil de données ethnologiques ni même à un témoin de l'inconscient des

peuples. Il faut tenter de cerner les contraintes qui tracent le champ du mythe, en examinant comment il établit ses relations avec ce qui n'est pas lui et, dans ces relations, comment il organise son ordre propre.

### *Religion et changement social*

[Retour à la table des matières](#)

Il est évident que de multiples rapports existent entre le changement des sociétés et les religions, et qu'à première vue certaines religions ou certains types de mouvement religieux ont provoqué des changements sociaux durables. Toutefois, que les religions aient été au départ des changements sociaux semble moins évident. Les appareils et les discours religieux se transforment, et l'interprétation de ces transformations devient plus complexe.

Entendons-nous ici sur le sens de la notion de « changement social » que nous retenons. Il y a changement social si la structure et le fonctionnement de l'organisation sociale d'une société sont affectés durablement. En ce sens, le changement de statut social des individus par des rites de passage n'entraîne pas un changement de la société. Si, par contre, à la suite d'une situation coloniale, un pays prend son indépendance politique en adoptant l'organisation sociale du pays colonialiste (cas de certains pays africains) ou une nouvelle forme d'organisation sociale qui ne reproduit pas la forme précédente (cas chinois), il y a changement social.

Nous traiterons principalement des « cultes de crise » (parce qu'ils en sont parfois le symptôme), des « utopies » (parce qu'elles les accompagnent toujours) et de la pensée marxiste (parce qu'elle va le plus loin dans la réflexion sur le changement social). Les autres questions abordées se grefferont sur ces points de réflexions.

Les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du 7<sup>e</sup> Jour, les Enfants de Dieu, les innombrables sectes qui pullulent dans toutes les parties du monde depuis le développement des grandes religions, naissent dans

des temps de crise. Beaucoup disparaissent ensuite, d'autres naissent, celles qui durent se transforment. Les unes tendent à se retirer de la société, d'autres veulent la transformer et, devant leur impuissance, prophétisent des changements radicaux que les héros surnaturels décideront bientôt.

Il semble que l'on puisse relier la majorité de ces groupes à deux types de « crises », : un pouvoir politique et idéologique centralisateur trop fort ou une désorganisation des sociétés par acculturation. Nous développerons les cas des « cultes de crise » marqués par l'acculturation car, en anthropologie, ce cas illustre le mieux le rapport entre la religion et le changement social.

Lanternari (1962 : 329) affirme que les mouvements prophétiques « réalisent une mise à jour consciente de la culture religieuse, expriment une exigence et, en même temps, posent les prémisses d'une réforme de toute la vie sociale, politique, culturelle ». Sierksma qui recensait le livre de Lanternari remarquait que le christianisme fut à son départ un mouvement messianique marqué par l'acculturation : en effet, Israël était un pays occupé par les pouvoirs colonisateurs, avec un mélange de conservateurs, de pacifistes, de progressistes, de révolutionnaires et un prophète prédisant la destruction imminente du monde et son renouvellement.

La « Sun Dance » puis la « Ghost Dance » des Indiens des Plaines au 19<sup>e</sup> siècle, les « cargo cuits » de Mélanésie, de Polynésie et de Nouvelle-Guinée au 20<sup>e</sup> siècle, les mouvements plus récents encore à la veille des indépendances en Afrique - pour ne citer que quelques exemples - sont tous caractérisés par des rapports entre sociétés destructrices et sociétés dominées. Dans ces cas, on observe fréquemment un sursaut idéologique puissant qui proclame la fin des envahisseurs, le rétablissement des normes traditionnelles ou leur accomplissement définitif prochain. Ces mouvements ne provoquent pas de changements sociaux, ils en sont plutôt des symptômes. Cependant, certains d'entre eux semblent effectivement à la base de changements sociaux mais à certaines conditions : la prise du pouvoir qui s'accompagne d'une transformation du discours religieux en discours politique et des moyens non religieux d'atteindre les objectifs du nouveau visé. Autrement dit, c'est en disparaissant, à la fois

comme « cultes de crise » et comme mouvements religieux proprement dit que certains mouvements religieux provoquent des changements sociaux durables. Encore faut-il rappeler qu'il ne s'agit ici pour une société que d'un relais - dans ces cas-ci de type religieux - pour développer son propre changement social dont les conditions sont déjà présentes avant que n'émergent les « cultes de crise », car la société en question se trouve devant deux solutions possibles : ou bien elle disparaît comme société, ou bien elle redéfinit son organisation sociale en tenant compte de l'acculturation qui l'aura de toute manière définitivement marquée.

Ceci dit, on peut admettre ce que nous citons de Lanternari, mais la réalisation des « prémisses » dont il parle n'appartient pas au pouvoir des « cultes de crise », qui n'existent comme tels que pendant le temps de la crise sociale où ils sont nés. Ce fut probablement la force du christianisme d'avoir, en se transformant, dépassé une première époque prévoyant la fin du monde prochaine, en convertissant un message prophétique en attitudes pratiques. Lorsque le christianisme réussit plus tard à devenir religion d'État, il a pu prétendre marquer de son sceau des changements sociaux durables.

On a observé récemment en Afrique et on note actuellement en Nouvelle-Guinée l'évolution de certains groupes pratiquant des « cultes de crise » où se formèrent de fait et se forment encore plusieurs dirigeants politiques responsables des indépendances nationales.

Dans nos sociétés, et dans la mesure où la religion et l'État ont partie liée, une désorganisation sociale entraîne la désorganisation de la religion (non pas sa suppression). Il est donc normal que des crises de la société ne provoquent pas la recrudescence des religions liées à l'État et que cette recrudescence se manifeste par l'émergence d'autres groupes. Cette réapparition du phénomène religieux dans ces circonstances dure le temps de la réorganisation de la société. Suivant le cas, la religion reprend alors sa place aux côtés du pouvoir, ou elle stagne si le pouvoir peut se réorganiser sans elle.

Il est relativement normal d'ailleurs qu'en cas de désorganisation de la société, on se retranche sur un phénomène tel que la religion, qui se prête à l'organisation, à la cohérence et, en même temps, à la

programmation imaginaire d'ordres sociaux nouveaux. Ces programmes imaginés sont extrêmement variés mais tous proposent des formes de sociétés dont toutes les contradictions seraient bannies. C'est ici que l'utopie entre en scène car il n'est pas de sociétés sans contradictions et les problèmes ne sont jamais résolus.

Dans *La question juive*, Marx disait : « L'homme, même s'il se proclame Athée par l'entremise de l'État, c'est-à-dire (même s'il proclame) l'État comme Athée, cet homme demeure encore embarrassé de religion, du fait même précisément qu'il ne se reconnaît lui-même que par un détour, à travers un moyen terme. La religion est précisément la Reconnaissance de l'Homme par un Détour. A travers un Médiateur... » (cité par Desroche 1965 : 418 dont on lira également les pages 232-248 sur ce point).

L'essentiel de la pensée de Marx sur la religion est contenu dans ce texte. On sait que, pour Marx, la critique de la religion se transforme en critique de l'État et que pour faire advenir l'homme libre, il faut aller jusqu'à prévoir la destruction de l'État qui n'est en fin de compte qu'une religion laïcisée. C'est à ce point précis qu'il faut demander au marxisme de résoudre la question des utopies.

La suppression des religions d'État ne suffit donc pas. Là où l'État laïque est en place, on ne fait que rendre aux citoyens la liberté de pratiquer n'importe quelle religion. Religions et État doivent être progressivement supprimés simultanément, sans quoi ni l'un ni l'autre ne peut disparaître. Pourquoi prévoir leur disparition ? Parce que l'homme ne peut être finalement rendu à lui-même si l'on maintient des puissances archétypiques, des médiateurs de ce type, par où il devrait passer pour se comprendre et se comporter socialement.

Si la théorie de Marx - et de Engels - est obligée d'aller jusque-là, nous pouvons nous interroger sur la question des utopies, car aucune société historique connue n'a détruit la religion et l'État, soit l'une, soit l'autre, soit les deux, sous quelque forme de rapports que ce soit. Il y a en ce sens utopie, et trop de mauvais critiques - à l'époque de Marx comme maintenant - se sont plus à parler du marxisme comme d'une utopie. Selon eux, l'utopie marxiste n'apportait rien de plus que celle des premières communautés chrétiennes ou celle des sectes

révolutionnaires qui ont inspiré les socialismes du 19<sup>e</sup> siècle et qui marquent de nos jours encore les élans socialistes. Marx, et surtout Engels, ont répondu largement à ces questions. Leurs attaques des politiques de Weitling en sont un bon exemple, ou encore *La Circulaire contre Kriege* (voir Desroche H. 1965 et Rubel M. 1956).

Dans le cadre de la pensée de Marx, il serait vain de maintenir ce reproche d'utopie, car celle-ci est produite par une théorie du développement des sociétés qui est obligée, pour l'avenir, de tracer - au plan théorique évidemment - les démarches prévisibles de son accomplissement. L'essentiel est que l'utopie soit perçue comme utopie et que les moyens d'y parvenir soient aux mains des hommes. Ces moyens ne doivent pas, en effet, être téléguidés de l'extérieur par l'idéologie qui commente l'utopie, sans la replacer dans le cadre théorique qui, prudemment, l'a produite et située. En ce cas, l'utopie fait office de régulateur de la transformation des sociétés, mais elle est tenue sous contrôle sans devenir autonome - comme dans le cas des utopies religieuses - au point que les hommes soient sous son contrôle.

Engels disait ceci de Thomas Münzer, célèbre révolutionnaire protestant du 16<sup>e</sup> siècle : « De même que la théologie de Münzer (sa théorie de l'Esprit-Saint) frisait l'athéisme, de même son programme politique (de Royaume de Dieu) frisait le communisme et plus d'une secte communiste moderne encore à la veille de la Révolution de Marx ne disposait pas d'un arsenal théorique plus riche que celui des sectes communistes du 16<sup>e</sup> siècle » (cité par Desroche 1965 : 18).

Dans *La Somme et le Reste*, Henri Lefebvre remarquait : « Historiquement on peut se demander si le matérialisme a représenté la philosophie des classes opprimées, révoltées, ou révolutionnaires : une étude plus attentive semble montrer que les mysticismes ou les hérésies ont beaucoup plus et beaucoup mieux que le matérialisme stimulé et orienté les masses » (p. 83).

De son côté, Gramsci soutient que : « La philosophie de la praxis présuppose tout ce passé culturel, la Renaissance et la Réforme, la philosophie allemande et la Révolution française, le calvinisme et l'économie politique anglaise, le libéralisme laïc et l'historicisme qui est à la base de toute la conception moderne de la vie. La philosophie de la

praxis est le couronnement de tout ce mouvement de réforme intellectuelle et morale... » (Portelli, 1972 : 259). Le marxisme se présente ici comme l'héritier et comme un dépassement et apparaît comme une réforme culturelle et non seulement comme une réforme sociale et politique, c'est-à-dire aussi comme une réforme intellectuelle et morale. La religion qui marquait largement ces précédents du marxisme n'est donc pas toujours et partout « opium du peuple » ou des intellectuels, « elle ne le devient que lorsque, dépassée par une conception du monde supérieur, elle empêche toute évolution » (Portelli 1972 : 34) et passe au rang d'idéologie inutile pour les transformations des rapports sociaux, au moins dans les sociétés industrielles.

Le marxisme se donne des prédécesseurs mais il rompt avec eux dans son analyse des fondements même de la transformation des sociétés, et refuse de s'inspirer des idéologies pour comprendre le social. Si la remarque de Lefebvre est exacte, il ne s'ensuit pas qu'il suffise de stimuler et d'orienter les masses pour promouvoir un changement social, qui remet aux mains des citoyens les facteurs sociaux qui les définissent. Si la religion était le discours majeur, suffisant à régulariser la vie des sociétés, les hommes n'en seraient pas exclus comme ils le sont. Baudrillard (1970 : 219) remarquait très justement que « ce qui nous fascine, c'est toujours ce qui nous exclut radicalement de par sa logique et sa perfection interne ». On dirait que les hommes passent leur temps à se méconnaître en se projetant dans le miroir des religions comme s'ils étaient des Perfections à venir. Mais « à venir » ne veut-il pas dire que nous en sommes exclus à présent et n'est-ce pas le piège fondamental de la religion que de nous ôter toute possibilité de nous reconnaître pour ce que nous sommes : des médiations et non pas de futurs « absolus » ?

### *Thérapeutique traditionnelle*

On a souvent dit combien la conception et le traitement des maladies physiques ou psychologiques varient d'une époque à l'autre dans une même société ou d'une société à l'autre. Nous soulignerons pour notre propos les différences suivantes entre nos sociétés actuelles et les sociétés non marquées par l'industrialisation et les langages scientifiques :

- nous distinguons encore fortement esprit et corps, phénomène normal et phénomène pathologique ; nous passons peu par l'esprit pour traiter le corps ou par le corps pour traiter l'esprit, nous traitons l'un ou l'autre ;
- nous avons tendance à séparer fortement hôpital et société, asile et société ; nous mettons à l'écart nos maladies physiques ou mentales, nous refusons de nous y reconnaître alors qu'en fait nous les produisons pour une grande part ;
- nous concevons surtout des traitements individualisés.

Les sociétés « primitives » - ou ce qu'il reste de « primitif » dans nos sociétés - lient fortement l'esprit et le corps et leurs traitements des maladies impliquent une approche que nous appellerions psychosomatique. Les traitements sont par ailleurs moins individualisés, car on profite souvent du cas particulier pour traiter le groupe dont ce cas fait partie. D'autre part, plus que le médicament, c'est le symbole qui traite le malade. Cela signifie non pas que ces peuples que nous qualifions de « primitifs » ignoraient l'efficacité des plantes ou même des techniques très précises de chirurgie, mais qu'ils avaient poussé très loin l'art de l'efficacité symbolique, l'art de traiter le domaine physique par le mental. Par ailleurs, le malade était pris en charge par le groupe, gardé en son sein et le diagnostic visait des causes de maladies toujours inscrites dans le social et non dans le physiologique.

Les maladies sont évidemment définies dans des termes culturellement très variés. Chaque société interprète à sa manière les causes et les symptômes de la maladie. Chacune possède sa théorie pour expliquer les maladies, ses types de cures, ses techniques de

mobilisation de l'aide sociale pour traiter les maladies et ses moyens d'assurer aux malades que les cures sont durables.

La religion est présente à toutes ces étapes : le diagnostic et l'interprétation des cas font appel au langage religieux, le « medicine-man » lui-même peut soigner parce qu'il entre en contact avec le surnaturel ; la cure se fait par la médiation du « medicine-man » mais il n'y est pour rien, il n'est qu'un médium plus ou moins bon et le patient est un croyant tout prêt à entrer dans le jeu de la religion.

Voilà de quelle façon sont reliés religion et maladies ou, mieux, le surnaturel et le corps humain. Nous savons que, du point de vue de la religion, cela ne pose pas de problème, mais qu'en est-il du point de vue anthropologique ? Ainsi donc la religion obtient par des moyens religieux des effets physiologiques qui n'ont rien de religieux, comme elle obtient d'ailleurs par des procédés religieux de nombreux effets sociaux non reliés au domaine religieux. Comment, du point de vue de l'anthropologue interpréter ces faits sinon en insistant sans cesse sur la production par les sociétés de leur phénomène religieux, seule voie possible d'explication des effets non religieux (physiologiques et sociaux) du phénomène religieux.

## Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Quand on tente de comprendre le phénomène social appelé religion, quand on le critique, il faut éviter un piège évident. Affirmer que les sociétés produisent les religions, puis se permettre de les critiquer comme si la religion nous était étrangère est absurde. Produites par les sociétés, les religions interprètent à leur manière les sociétés. Il y a sûrement beaucoup à apprendre sur les sociétés par l'étude critique de la religion. Il ne faut donc pas, pour corriger une situation, tout rejeter sans discernement. Il s'agit, en fin de compte, de récupérer au bénéfice des sociétés ce qu'elles ont elles-mêmes produit, mais qu'elles conçoivent comme intangible. Nous avons vu qu'il était pratique pour

les sociétés de se définir à partir de ce qui leur échappait, de stocker le fondement même des sens qu'elles s'accordent en dehors d'elles, en un lieu symbolique - qu'il fallait bien croire réel sous peine de ne pas y croire - avec lequel on établissait ensuite les relations nécessaires pour en profiter.

Il y a évidemment de bonnes raisons dans la société elle-même pour que les religions naissent et persistent. Il fallait tout expliquer si possible, y compris ce qui marquait la vie sociale sans être sous le contrôle de ses acteurs : les rythmes naturels, les corps sexués, la mort et l'au-delà de la mort, la récurrence constante des mêmes problèmes sociaux (la guerre, le pouvoir, l'organisation des intermariages, la circulation des biens, etc.), le temps lui-même. Il est « bon » de savoir que ce qui nous échappe est aux mains d'instances *supérieures* (il faut qu'elles soient supérieures pour exercer un pouvoir sur ce qui nous échappe). Ainsi se met en place l'armature de la société elle-même, qui a besoin pour se constituer d'un discours qui la définit à partir d'un lieu autre. C'est l'idéologie religieuse qui se justifie, d'autant plus qu'elle se fonde sur la croyance dans les réalités qu'elle ne prétend alors que commenter. Mais le drame veut que l'homme se perde en ne reconnaissant pas comme son produit ce qui lui sert à parler de lui. L'idéologie religieuse va dès lors se confirmer plutôt que s'infirmier, elle ne peut elle-même développer la critique de ses propres fondements.

Nous nous rappelons un fait divers vécu à la Martinique comme il en existe cent mille : il y a aux abords d'une ville de la côte ouest de l'île un trou dans le rocher que les habitants appellent « le trou du diable ». Des amis martiniquais nous y ont conduit en riant, ajoutant que c'est par là que Monsieur X, riche propriétaire terrien, passait pour rencontrer le diable. Au fond de ce trou, il y avait une table de marbre et deux fauteuils de marbre et à minuit, Monsieur X faisait contrat avec le diable, ce qui explique sa grande richesse. Incrédules, nous avons ri et avons proposé à nos amis d'y aller avec eux pour constater l'absurdité de la fable. Refus ! puis avertissement : n'y allez pas, c'est peut-être dangereux ! « Nous y allons quand même » disons-nous naïvement. Un de nos amis martiniquais nous répondit alors ce que nous n'oublierons pas : « Si vous en revenez, c'est que peut-être vous avez également un contrat avec le diable ! » L'explication de la richesse de Monsieur X était fautive mais c'était une explication et cela constitue l'essentiel. Car

cette explication très pratique se résume à peu près comme suit : Monsieur X est riche, fait connu de tous ; nous qui croyons à cette histoire, nous ne sommes pas riches, fait connu de tous ; comment expliquer cette différence ? en attribuant à Monsieur X des pouvoirs qu'il reçoit en plus, ce qui a au moins un double avantage, nous expliquer à nous-mêmes pourquoi nous ne sommes pas riches et expliquer pourquoi Monsieur X est riche. Il aurait fallu une analyse plus complexe pour trouver une explication moins fautive, faire de l'histoire, de l'économie, etc. Et puis quel pouvoir démobilisateur étonnant que représente cette explication par le diable, car il est impensable de s'attaquer aux privilèges de Monsieur X s'il est pareillement soutenu. Et puis nous n'y sommes pour rien, plus encore, Monsieur X et nous sommes égaux, la seule différence, c'est qu'il est aidé par le diable et si, par bonheur - ou par malheur - Monsieur X était bon pour les pauvres, donnait de bons salaires, il serait vite excusé et donc renforcé dans sa situation économique privilégiée.

Nous ne réduisons évidemment pas la complexité des faits religieux à ce cas. Car, on l'a prétendu, les bienfaits ambigus de la religion ont, dans l'histoire, été évidents, et Gramsci le reconnaît après bien d'autres en parlant de la religion chrétienne : « La religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque "métaphysique" apparue dans l'histoire, puisqu'elle est la tentative la plus grandiose de concilier de façon mythologique les contradictions réelles de la vie historique : elle affirme vraiment que l'homme a la même "nature", qu'existe l'homme en général, en tant que créé par Dieu, fils de Dieu, et pour cela frère des autres hommes, égal aux autres hommes, libre parmi les autres et comme les autres hommes... Ainsi, les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, fermentent parmi les hommes, dans ces couches d'hommes qui ne se voient ni égaux, ni frères des autres hommes, ni libre dans leurs rapports. Il en est ainsi résulté que dans chaque révolte radicale des masses, d'une façon ou d'une autre, sous des formes et des idéologies déterminées, ces revendications ont été posées » (cité par Portelli 1972 : 32).

Quand nous disons que les bienfaits de la religion ont été évidents dans l'histoire de plusieurs sociétés mais sont ambigus, c'est que malheureusement la religion ajoute que la réalisation de ses utopies n'est pas de ce monde. Introduisons dans la logique même de nos propos

- un commentaire : c'est par une erreur de perspective que nous attribuons à la religion la mise en place et la promotion de ces grandes utopies. Il faut une fois encore rappeler que les sociétés peuvent se glorifier d'avoir produit ces utopies régulatrices, car n'est-il pas vrai que ces grandes idées sont apparues dans les sociétés très peu égalitaires et fraternelles ? De plus, n'avons-nous pas, en anthropologie, des exemples de sociétés peu hiérarchisées qui n'eurent pas besoin de développer ces grandes utopies qu'elles pratiquaient, somme toute, bien davantage ? Nos sociétés ont d'autant plus de programmes utopiques qu'elles les appliquent peu dans leurs organisations sociales réelles.

Notre but n'était pas ici de résumer un manuel d'introduction à l'anthropologie des religions. Nous avons soutenu plusieurs voies d'analyses du fait religieux en accumulant des hypothèses de travail encadrées par une prise de position fondamentale : ce sont les sociétés qui, à travers leur histoire, produisent le fait religieux. Notre texte sera donc lu comme un dossier de travail plus que comme les conclusions d'une analyse.

## Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

ADLER, Alfred et Andras ZEMPLÉNI, *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad. Coll. Savoir - Hermann, Paris.*

BANTON, M., (1972). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londres. 1966. Traduction française : BRADBURY, R.E. *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse - Gallimard, Paris.*

BASTIDE, Roger, (1968). « La Mythologie » in POIRIER, Jean (éd.), *Ethnologie générale. Gallimard, Paris.*

BAUDRILLARD, Jean, (1970). « Fétichisme et idéologie : la réduction sémiologique ». *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no 2, pp. 213-224.

BOURDIEU, Pierre, (1971). « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, pp. 295-334.

COHEN, Percy S. « Theories of Myth » - *Man*, 4, 1969, pp. 337-353.

CRYSDALE, Stewart et Jean-Paul MONTMINY, (1974). *La religion au Canada. Bibliographie annotée des travaux en sciences humaines des religions (1945-1970)*. Les Presses de l'Université Laval, Québec.

DESROCHE, Henri, (1965). *Socialismes et sociologie religieuse*. Cujas, Paris.

DESROCHE, Henri, (1970). « Idéologies révolutionnaires et messianismes religieux », *Économie et Humanisme* no 196, pp. 11-32.

DE WAAL MALEFIJT, Anne-Marie, (1969). *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. The MacMillan Co., New York, (1re éd. : 1968).

DURKHEIM, Émile, (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Presses Universitaires de France, Paris, (1re éd. : 1912).

Fox, Robin, (1964). « Witchcraft and Clanship in Cochiti Therapy » in KIEV, Ari (ed.) *Magie, Faith and Healing*. The Free Press of Glencoe, New York.

GODELIER, Maurice, (1970). *Sur les sociétés pré-capitalistes - Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*. Préface de Maurice Godelier. Éditions sociales, Paris.

GODELIER, Maurice, (1970). « Économie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans le Capital ». *La Nouvelle revue de psychanalyse*, no 2, pp. 197-212.

GODELIER, Maurice, (1972). « Marxisme, anthropologie et religion. Entretien avec Maurice Godelier » in *Épistémologie et Marxisme. Coll. 10/18* - Union générale d'éditions, Paris.

HUXLEY, Julian, (éd.), (1971). *Le comportement rituel chez l'homme et chez l'animal*. Traduit de l'anglais par Paulette Vieilhomme. Gallimard, Paris.

LA BARRE, Weston, (1971). « Materials for a History of Studies of Crisis Cults : a Bibliographical Essay », *Current Anthropology*. vol. XII, no 1, pp. 3-44.

LANTERNARI, Victorrio, (1962). *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Maspéro, Paris.

LEE, Richard B., (1968). « The Sociology of Kung ! Bushman Trance Performances », in *Trance and Possession States* edited by Raymond Prince, R.M. Burke Memorial Society, Montréal.

LESSA, William A., (1972). Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Harper & Row, Publishers, New York, (1re éd. : 1958).

LÉVI-STRAUSS, Claude, (1958) *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.

MARX, Karl et Friedrich ENGELS, (1968). *Sur la religion*. Éditions sociales, Paris.

POCOCK, David F., (1967). « The Anthropology of Time-Reckoning » in MIDDLETON, J. (ed.), *Myth and Cosmos. The Natural History Press*, New York.

PORTELLI, Hugues, (1974). *Gramsci et la question religieuse*. Éditions Anthropos, Paris.

RAPPAPORT, Roy A., (1967). « Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New-Guinea People ». *Ethnology*, vol. 6, pp. 17-30.

RUBEL, Maximilien, (1956). *Bibliographie des œuvres de K. Marx*. Rivière, Paris.

SAVARD, Rémi, (1972). *Carcajou ou le sens du monde*. Éditeur officiel du Québec.

SEBAG, Lucien, (1971). *L'invention du monde chez les Indiens Pueblos*. Maspéro, Paris.

SIMONIS, Yvan, (1973). « Éléments d'analyse structurale d'un récit cannibale seneca ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. III, no 1-2, pp. 87-96.

SPENCER, R., (ed.), (1970). *Forms of Symbolic Action*. Proceeding of the 1969 Annual Spring Meeting of the AES. University of Washington Press.

TURNER, Victor W., (1969). *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Aldine Publishing Company, Chicago.

WEBER, Max, (1964). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon, Paris, (1re éd. : 1905).