Anthropologie et religion, aujourd'hui.

Actualité des classiques, antiquité des contemporains ?

À propos de :

MARY André, *Les anthropologues et la religion*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Manuels », 2010.

Lambek Michael (éd.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, seconde édition, Malden (EU), Oxford (GB), Victoria (Australie), Blackwell Publishing, 2008.

Lionel Obadia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23399>

DOI : 10.4000/assr.23399

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 31-42

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Lionel Obadia, « Anthropologie et religion, aujourd'hui. », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, mis en ligne le 30 janvier 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23399> ; DOI : 10.4000/assr.23399

Lionel Obadia

Anthropologie et religion, aujourd'hui.

Actualité des classiques, antiquité des contemporains ?

À propos de :

MARY André, *Les anthropologues et la religion*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Manuels », 2010.

LAMBEK Michael (éd.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, seconde édition, Malden (EU), Oxford (GB), Victoria (Australie), Blackwell Publishing, 2008.

Quelles sont exactement, s'il y en avait de clairement délimitées, les bornes épistémologiques ou méthodologiques qui définiraient « l'anthropologie des religions » ? L'identité de ce domaine d'études à l'intitulé très revendiqué – par des sciences littéraires, historiques et sociales – admet des variations plus ou moins marquées. La labilité du concept d'« anthropologie des religions » autorise ainsi la participation de disciplines, méthodes ou approches diverses dans un même champ : histoire politique ou culturelle, philosophie, codicologie et épigraphie, exégèse et philologie, ethnographie, etc. C'est au moins autant l'objet (« religion ») que l'approche qui en détermine le cadre analytique qui est de nature à faire débat. Par sa plasticité, la notion d'« anthropologie » est un peu la tarte à la crème de la fin du XX^e siècle-début du XXI^e siècle tant elle semble pouvoir s'appliquer à toute perspective sur le religieux qui s'intègre peu ou prou dans une réflexion générale sur l'Homme et la religion. Sans faire totalement écho à la remarque ironique d'un Dan Sperber, pour qui ce qui fait consensus chez les anthropologues n'est ni l'épistémologie, ni la méthode du savoir qu'ils élaborent, mais une défense quasi communautariste de l'identité de leur discipline, ce qu'il est convenu de regrouper sous la bannière d'« anthropologie des religions » se rapporte ici à la tradition de l'étude comparée des cultures et des cultes, telle qu'elle a été institutionnalisée au XIX^e siècle avec notamment l'œuvre d'Edward Tylor, et telle qu'elle continue, bon an, mal an, de produire une connaissance fondée sur l'expérience directe des croyances « autres » ou « des autres ».

Certains, il est vrai, entendent élargir le champ de l'anthropologie des religions (en général, ce ne sont pas des anthropologues de profession : Morris, 1987,

Ries, 1992), alors que d'autres campent sur des positions plus fermées, et le champ demeure tiraillé entre la tentation du repli orthodoxe (à ne faire tenir dans le périmètre de la discipline que des auteurs, concepts et modèles d'analyse qui s'inscrivent dans une tradition de pensée et de méthode clairement identifiée) et celle de l'ouverture à tout va, selon laquelle, d'après un principe que les lecteurs de Paul Feyerabend connaissent bien, « tout est bon » dès lors que cela se colore ou se revendique de l'anthropologie, au péril de dissoudre toute singularité du champ dans une sorte de magma hétéroclite et polyphonique où il serait impossible de distinguer l'« anthropologie » de l'essai historique, de la philologie comparée, de l'exégèse théologique ou de l'ethnographie localisée. Les démarches, pourtant, ne sauraient être confondues, et entre les approches scripturaires et ethnographiques, la réalité religieuse décrite oscille entre textualité (du matériau) et textualisation (de l'empirie), entre étude des systèmes symboliques et des registres d'action. Cette « frontière » mouvante est un site stratégique de confrontation des vues (extensives ou restrictives) sur l'anthropologie des religions, tout autant qu'elle incarne un territoire revendiqué par plusieurs disciplines.

Il a parfois été d'usage de référer à des délimitations géographiques ou culturelles pour rendre compte d'une cartographie distinctive – et pour tout dire, discriminante – des sociétés et religions étudiées par les ethnologues (parce que sociétés « lointaines » et « primitives ») et celles réservées à leurs homologues scientifiques inscrits dans d'autres traditions (sociologiques). Il est sans doute vrai que ce qui caractérise en propre l'anthropologie des religions, c'est d'avoir développé des méthodes d'investigation (ethnographiques) et des théories à l'occasion d'enquêtes sur le terrain de sociétés orales non occidentales, ce qui lui a a posteriori conféré une identité propre. Ce n'est donc pas tant le terrain que l'approche qui caractérise « le religieux des anthropologues », même si la seconde doit sa singularité au premier. L'identité de l'anthropologie des religions ne se laisse toutefois pas saisir aisément et plus que d'hypothétiques « règles de la méthode » qu'il a, fort heureusement, manqué à l'anthropologie de se voir assigner, c'est l'inscription dans une tradition intellectuelle, forte de théories et de méthodes héritées et renouvelées de génération en génération, qui garantit le plus distinctement (mais pas le plus aisément) l'identité du champ. L'anthropologie des religions peut donc tout autant se définir de manière « générique » (comme un genre de savoir distinctif) et « généalogique » (par référence à des auteurs et modèles d'analyse antérieurs).

Les rétrospectives générales à propos de l'approche anthropologique de la religion se sont faites plus rares depuis la parution du déjà daté *Théories de la religion primitive* d'Edward E. Evans-Pritchard (1965) lequel s'autorisait à passer en revue l'ensemble des théories sur ce qui était conçu comme l'objet premier de l'anthropologie. Évidemment, nombreuses sont depuis les contributions ethnographiques particulières – de type monographique – où les approches anthropologiques de la religion se donnent immédiatement à voir plutôt qu'à longuement

expliquer. Il reste toutefois que la forme du précis théorique – en particulier dans le genre du manuel – participe plus de la spécification d'un champ de connaissance et s'avère donc un outil indispensable pour saisir, à partir d'une cartographie aux contours explicites (mais au péril d'une simplification) ce qui relève d'une démarche sociologique, phénoménologique, historique ou anthropologique (Rodriguez & Harding, 2009). Les manuels en langue française, peu nombreux, jouent à ce titre un rôle de reconstitution rétrospective du champ de l'anthropologie des religions, que ce dernier apparaisse extensif à des auteurs revendiqués par plusieurs disciplines – Weber, Durkheim, Freud (Rivière, 1997) ou plus restreint à des auteurs reconnus pour un ancrage plus ferme dans l'ethnographie comparée (Obadia, 2007).

C'est encore une traduction, celle des *Essais d'anthropologie des religions* (incluant la désormais célèbre contribution de Clifford Geertz « la religion comme système culturel ») qui a signalé, lors de sa parution en français (1972), les progrès en cours de ce savoir dans le monde anglo-saxon. L'espace éditorial de l'anthropologie des religions y est depuis à l'évidence plus vaste qu'en France. La tradition anglo-saxonne (britannique et nord-américaine) a développé et maintenu l'usage des *Readers*, ces compilations de textes « fondamentaux », extraits d'œuvres « classiques » ou importantes, à partir desquelles s'installe une tradition intellectuelle. Le format du *Reader* est donc logiquement bien plus répandu dans le monde anglo-saxon qu'en France, comme le montrent des parutions récentes (Glazier *et al.*, 1997, Bowie *et al.*, 2002) malgré la parution malheureusement plus guère citée (car non rééditée) de l'*Anthropologie religieuse : les dieux et les rites* édité par John Middleton en 1974 (traduction du *Gods and Rituals* de 1967). Sous-titré *textes fondamentaux*, le volume comprend quelques-unes des références majeures de l'époque (Fürer-Haimendorf, Skinner, Elkin etc.), mais constitue, plus qu'un corpus de théories, une collection de travaux ethnographiques à partir desquels les grands concepts de l'anthropologie des religions (systèmes, fonctions, idéologies, etc.) se dévoilent, en particulier grâce à la brillante introduction rédigée par Marc Augé, dans laquelle il réorganisait néanmoins le champ du savoir à l'aide de ses propres théories (et du concept d'*idéo-logiques*). En France, patrie qui compte pourtant certains des plus renommés pionniers de l'anthropologie des religions (Durkheim et Mauss, évidemment), le *Reader* est un style encore rare, même si le manuel n'est pas non plus un genre beaucoup plus développé (Lassave, 2008).

Mais la circonscription du champ, au détour de l'histoire de ses idées, est loin d'aller de soi. Car la chronique des grands auteurs et théories, si elle n'est pas adossée à un effort pour dégager les liens logiques qui les relient entre eux, demeure confinée à une archéologie à plat de la succession diachronique des modèles et paradigmes. Une archéologie – non foucauldienne – de plus en plus contestée par les nouvelles voix de l'anthropologie pour qui l'innovation doit primer sur le classicisme. Devant les appels répétés de ses propres troupes à se

réinventer, et les critiques énoncées de l'extérieur (émanant des différentes *Studies*), l'anthropologie contemporaine est de plus en plus tentée par la vogue postmoderniste consistant à préférer des intentions programmatiques projectives (les « nouvelles » anthropologies pour saisir un « monde qui change », i.e., celui dont l'avènement prochain ne peut être saisi par les outils du passé) à des détours rétrospectifs (par des anthropologies « classiques » frappées du sceau de l'infamie idéologique – elles auraient été colonialistes – ou de l'obsolescence théorique). Il résulte de cette situation que nombre d'auteurs et d'œuvres désignés comme « classiques » se voient relégués au rang de simples précurseurs dont la lecture n'est désormais plus nécessaire ni profitable – avec le risque évident, que les coupes franches opérées dans le savoir encyclopédique amènent finalement la recherche à admettre comme originales des découvertes théoriques déjà éprouvées...

Parce que le passé d'un champ de la connaissance ne se présente jamais comme une sédimentation inerte d'idées successives, parce que l'autorité intellectuelle des « anciens » continue, de manière plus ou moins appréciable, à traverser les travaux contemporains, mais aussi du fait du rapport entre l'identification dans le présent de l'anthropologie des religions par référence à son passé, deux ouvrages – l'un rédigé par André Mary, *les anthropologues et la religion*, (2010) et l'autre dirigé par Michael Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, (seconde édition, 2008) – s'essayent à tracer les contours épistémologiques de ce domaine de savoir. Évitant tous les deux l'écueil de l'enfermement de l'anthropologie dans le culturalisme et la variabilité des faits religieux (tentation relativiste) ou, au contraire, dans des affirmations d'une généralité telle qu'elles confient a priori à la civilisation humaine dans son ensemble (tentation universaliste), les deux auteurs se donnent pour objectif de souligner que les recherches empiriques conduites dans le cadre de l'ethnographie des religions forment un corpus cohérent constitué de contributions individuelles, mais qui leur confèrent une unité théorique. L'anthropologie des religions ne saurait se confiner à ce qu'en dit un auteur particulier, mais participe d'une histoire plus globale des idées et des méthodes des sciences de l'Homme : les deux auteurs, anthropologues professionnels, fins connaisseurs eux-mêmes des manifestations empiriques de la religion (étudiées respectivement par A. Mary en Afrique de l'Ouest, et par M. Lambek à Mayotte et Madagascar) ont l'élégance de se retrancher derrière d'autres et se réservent le rôle de chef d'orchestre de cette mise en ordre conceptuelle, facilitant ainsi grandement l'intelligibilité du champ.

André Mary, *les anthropologues, la religion*

André Mary livre là un ouvrage particulièrement intéressant, mais difficile à classer entre les habituels manuels et les *Readers*. *Les anthropologues et la religion*, dont le titre emprunte, sous une forme inversée, à un texte peu connu d'Edward Evans-Pritchard (*La religion et les anthropologues*, 1960) est un livre

qui rend compte d'un « parcours de lectures personnel » tel que l'auteur le présente (p. 1) et tisse des liens – filiations, généalogies, liens logiques et dialogiques – entre différentes œuvres, pour finalement questionner l'identité même du domaine. Là où Evans-Pritchard concentrait son propos sur les fondations d'un champ particulier de l'anthropologie, mentionnant quelques grands « fondateurs » au XIX^e siècle (Comte, Saint-Simon, Freud, Durkheim, Spencer, Tylor), sans prêter plus attention aux développements contemporains d'un secteur très dynamique de l'anthropologie, A. Mary inscrit au contraire ses *Anthropologues et la religion* dans une histoire plus récente, celle du XX^e siècle : ce n'est plus un ordre chronologique, mais des raisons logiques qui poussent alors à situer Robert Hertz, plus que Tylor ou Durkheim, comme point de départ.

Le parcours de lectures ici proposé se positionne ainsi comme une œuvre inattendue au regard de ce qui se fait actuellement dans la littérature : essais, monographies, manuels, « introduction à »... Ce n'est pas à proprement parler un *Reader*, mais l'ouvrage offre néanmoins un parcours singulier retenant sept auteurs-clés, dont l'œuvre aura marqué le champ : Robert Hertz, Edward E. Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, Clifford Geertz, Marc Augé et Jeanne Favret-Saada. On peut sans doute estimer cette liste incomplète, tant manquent certains grands noms de la discipline (comme Marcel Mauss, par exemple). Pour autant, c'est moins un compendium qu'une sélection particulière (et affirmée comme telle) d'auteurs-clés : certains encore très réputés (Lévi-Strauss, Favret-Saada, Augé, Evans-Pritchard, Geertz), d'autres quelque peu oubliés (Hertz), mais tous considérés comme majeurs.

Se confrontant directement aux habituelles questions d'école (anthropologie « religieuse » ou « de la religion »), et évitant l'écueil d'une définition essentialiste du religieux, l'auteur rappelle que la définition du religieux est, en anthropologie, affaire de paradigmes (p. 9) – initialement, celui du primitivisme et de l'altérité. Il entend ensuite mettre en avant les filiations de pensées à travers des auteurs qui, s'ils n'ont pas toujours « dialogué » personnellement, ont néanmoins produit des œuvres qui se font écho les unes aux autres. Appliquant, si l'on peut tisser la métaphore jusqu'à ce point, la méthode maussienne, puis structuraliste (qui veut que la signification d'un terme/d'un fait soit définie par rapport à d'autres), à l'anthropologie des religions, l'auteur insiste sur les *relations* (dialogiques ou oppositionnelles) entre les œuvres qui doivent d'abord révéler toute leur originalité. La minutie avec laquelle sont retracés les biographies et développements théoriques des auteurs convoqués offre un regard renouvelé : Robert Hertz, qui se voit logiquement attribuer l'exploration de la « mécanique du mal » et la question du pardon, Evans-Pritchard, le (« bon ») sens des faits de sorcellerie, Roger Bastide le sacré sauvage et le syncrétisme, Clifford Geertz, les possibilités de description et d'interprétation de l'expérience religieuse, Marc Augé, la plasticité du paganisme, les soubassements politiques du prophétisme et la nature du rituel (qui se voit agrémenté d'un intéressant dialogue avec l'auteur), et, *last but not least*, Jeanne Favret-Saada, les mécanismes embrayeurs de la violence (sorcellaire).

Que l'ouvrage soit le fruit d'une « longue expérience de l'enseignement universitaire de l'anthropologie des religions » (p. 1) nul ne saurait le nier, tant l'auteur maîtrise les concepts et les faits qui sont ici présentés, ainsi que la littérature secondaire qui s'y rapporte. La singularité du livre se trouve néanmoins un pas au-delà de la restitution de ces auteurs trop souvent oubliés (Hertz), ou, au contraire, dont l'influence est si large que leurs ouvrages ne sont sans doute plus lus avec autant de soin qu'il le faudrait (Bastide, Lévi-Strauss, Favret-Saada). Mary incorpore en effet dans l'analyse deux dimensions souvent mentionnées, mais finalement peu explorées : le rapport personnel du chercheur à la religion (qu'Evans-Pritchard avait déjà mentionné) et le rôle des missionnaires dans l'élaboration des théories (voire dans l'accès même aux terrains ethnographiques) tant en sont tributaires les dichotomies conceptuelles (religions « historiques » ou « de la coutume », modernes ou traditionnelles) et la dialectique même du rapport à l'interprétation de la religion. En jouant un rôle de médiation, mais aussi de traduction, la pensée missionnaire (« des missionnaires ») a ainsi constitué une matrice d'intelligibilité des religions « autres » ou « des Autres » que trop souvent l'anthropologie a considéré comme malséant d'évoquer. Or, ce que l'auteur met avec pertinence en avant, c'est qu'*aucune* des approches du religieux ici présentées n'est entièrement affranchie de l'influence missionnaire, que ce soit sur le terrain lui-même (Evans-Pritchard), dans le rapport à la littérature spécialisée (Bastide, Hertz)... ou comment, finalement, l'anthropologie des religions s'avère bien plus une anthropologie religieuse qu'elle ne veut bien l'affirmer. En conclusion, les liens tissés entre les différents auteurs, déjà bien réels (Evans-Pritchard, admirateur d'Hertz ; Bastide, lecteur assidu de Lévi-Strauss ; Lévi-Strauss inspiré d'Evans-Pritchard, etc.) sont aussi des liens épistémologiques (intertextuels, dialogiques, herméneutiques...).

À tout le moins, il est une influence qui traverse plus particulièrement cet ouvrage, c'est celle d'Evans-Pritchard, auquel le titre rend hommage, tant sur la perspective adoptée que sur les grandes leçons d'ethnographie des faits religieux que l'auteur restitue. Dans un chapitre conclusif, il reprend en effet la question de l'Autre comme objet, comme perspective et comme méthode pour l'étude de la religion : l'Autre comme terrain (culturel et religieux), l'Autre comme projet comparatif (la compréhension d'une religion passe par celle d'une seconde – au moins), l'Autre comme miroir (la religion de l'Autre pour opérer un retour sur Soi, et son rapport à la religion). Cet Autre anthropologique qui est aussi un peu du Soi (leçon de psychanalyse transposée à l'anthropologie par Marc Augé, 1994), se traduirait chez l'anthropologue par une « sensibilité » à l'expérience religieuse, fut-elle subjective et personnelle, ou plus explicitement motivée par de seuls impératifs méthodologiques (p. 275-278).

Une tradition « française » et des questions « contemporaines » ?

À première vue, ce passage en revue de grands auteurs apparaît comme très ancré dans une tradition francophone – à peu d'exceptions près, celle d'Evans-Pritchard. À l'heure de l'internationalisation, voire d'une mondialisation des anthropologies (du Nord vers les Sud et réciproquement) concomitante d'une mondialisation des religions, cette circonscription nationale peut paraître surprenante. Evans-Pritchard lui-même avait affirmé que l'anthropologie et la sociologie (en particulier des religions) devaient beaucoup à la tradition française (Evans-Pritchard, 1974 : 29). Mais presque un siècle après cette affirmation, qui reste sans doute d'actualité sous certains aspects, l'évidence s'impose que si le rayonnement de la *French Theory* des philosophes et sociologues outre-Atlantique est encore bien vivace, l'autorité des modèles de l'anthropologie des religions française hors des frontières nationales paraît moins assurée. C'est une critique – à la marge, mais néanmoins explicite – que l'on peut adresser à *Les anthropologues et la religion* de reconduire cette tendance très française à l'autoréférentialité. Certes, le choix de lectures de l'auteur est décrit comme essentiellement personnel et nul n'est besoin de faire montre d'un empressement à rendre plus « anglophone » un parcours de lecture qui se défend d'être autre chose que ce qu'il est. Pourtant, il prêterait le flanc à une critique en « provincialisme » des traditions anthropologiques, énoncée du point de vue de l'observé (renversant le regard ethnocentré des études occidentales sur le reste du monde) que désormais l'ethnologue observateur est appelé à également adopter (au principe d'une « réflexivité » critique), si l'approche n'était pas prémunie contre de telles attaques en mettant essentiellement l'accent sur les interfaces logiques entre les œuvres présentées, indépendamment de leur inscription dans une tradition nationale.

Le *Reader* et la tradition « anglo-saxonne »

Suivant cette « intertextualité » (empruntant au concept nomade de Julia Kristeva), c'est au prisme de la seconde édition du *Reader in the Anthropology of Religion*, éditée par Michael Lambek (2008) que peuvent se lire les écarts avec *Les anthropologues et la religion*. Paru une première fois en 2002, le *Reader* de Lambek en est une version revue et augmentée, plus large dans le panorama (format oblige, près de 680 pages contre moins de la moitié pour le livre de Mary), mais aussi plus diversifiée et plus internationale (penseurs européens, sud et nord-américains, et même asiatiques), couvrant un horizon de traditions culturelles et de régions culturelles logiquement plus vaste.

Pas moins de quarante-six auteurs sont convoqués, parmi les plus renommés (Tylor, Geertz, Pouillon, Asad, Ortner, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Radin, Turner, Fortes, Obeyesekere, Bloch, etc.) et d'autres anthropologues moins connus du lectorat français, parce que pas encore traduits (le chinois Mayfair Mei-Hui Yang) de même que des sociologues (Weber, Durkheim, Bellah), mais

aussi des philosophes (Wittgenstein). L'auteur justifie d'emblée le choix qui est le sien d'une perspective large, et d'un panorama englobant d'une anthropologie des religions : « dialogique » (p. 2-3), l'anthropologie entretient non seulement une « conversation » avec la religion, mais également avec les autres sciences des religions (p. 14) dont il s'agit ici aussi de mettre à jour les connexions et interfaces avec l'ethnographie comparative en évitant d'imposer à cette dernière de trop « évidentes frontières » (*obvious boundaries*), ce qui autorise l'inclusion d'auteurs qui ne sont pas « anthropologues de profession » (p. 15). Le corpus ainsi constitué se présente alors comme une « anthologie » de travaux dont la contribution apparaît à la fois « significative » et « durable » (p. 14). En l'occurrence, donc, des auteurs – même anciens – dont la lecture ou relecture est de nature à nourrir ou renouveler le savoir sur les religions, de quelque période historique ou aire culturelle fussent-elles. L'économie générale de l'ouvrage est articulée autour de cet ordre logique (et souvent chronologique) autour duquel se constituent les modèles de connaissance et les débats qui ont significativement contribué à baliser, au cœur ou à la marge, dans les limites de la discipline comme en externe, l'espace épistémologique de l'anthropologie des religions.

La première partie, qui convoque Edward Tylor, Émile Durkheim, Max Weber et Clifford Geertz et leurs approches respectives de la religion « primitive », du totémisme comme « forme élémentaire » de la religion, de l'éthique protestante dans son rapport au capitalisme, et enfin de la religion comme culture, confronte aussi les vues de ces « classiques » à leurs contradicteurs, respectivement Ludwig Wittgenstein, W. E. Stanner, Jean Pouillon, Malcom Ruel et Talal Asad. C'est sous l'aspect du dialogue constructif, mais aussi de la controverse que, dans l'idée de M. Lambek, les objets, perspectives et méthodes se forment et se transforment dans le cadre de débats contradictoires. Après la question de la nature même de la religion, l'ouvrage se poursuit en trois parties supplémentaires : *poiesis* (la composition des mondes religieux), *praxis* (l'action religieuse) et *historical dynamics* (traitant du pouvoir, de la modernité et du changement).

Sur cette ligne de développement, les chapitres sur la *poiesis* abordent le symbolisme en religion à partir de terrains et de cadres théoriques diversifiés (Susanne Langer, E. E. Evans-Pritchard, Sherry Ortner, Eric Wolf), l'interprétation, entre structure et fonction (Bronislaw Malinowski, Marshall Sahlins, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Alton Becker), les espaces du désordre (Paul Radin, Raymond Kelly, Peter Stallybrass et Allon White), le cosmos (Alfred Gell, Eduardo Viveiros de Castro). Une partie tout aussi volumineuse poursuit l'ouvrage et regroupe des contributions majeures à propos de la *praxis*, comprenant des extraits assez attendus (Godfrey Lienhardt, Stanley J. Tambiah, Victor Turner), aussi une rubrique sur « le genre, la subjectivité et le corps », certes cohérente, mais un peu fourre-tout. Barbara Myerhoff y côtoie Meyer Fortes, Gananath Obeyesekere, Janice Body, Dennis Tedlock – sur des terrains et des périodes historiques relativement éloignés. Maurice Bloch et Roy Rappaport concluent logiquement sur les fonctions de mise en ordre sociosymbolique du rituel.

La quatrième partie est plus spécifiquement dévolue à des thématiques actuelles : celles du pouvoir, de la modernité et du changement (qui lui donne son titre). C'est cette fois la question de l'historicité, des configurations globales (capitalisme mondial, christianisme mondialisé, postcolonialisme) des relations de pouvoir entre les groupes religieux et des réinventions de ces derniers qui est au cœur des extraits retenus. Outre des auteurs réputés (Michael Taussig, John et Jean Comaroff ou Robert Bellah), d'autres au nom moins connu de ce côté-ci de l'Atlantique (Susan Harding, Caroline Humphrey, Charles Hirschkind, Anne Vallely...) illustrent, sur des terrains variés (islam, judaïsme, religions chinoises, jaïnisme, candomblé, etc.) ces nouvelles approches (réinventions de religions et de mémoires religieuses, *revivals* « émotionnels », martyrologie moderne, agentivité dans le champ religieux...). Cette partie se referme sur une ultime contribution de Stephan Palmié, choisi pour son analyse de cette présence « fantomatique » du surnaturel dans le discours des interlocuteurs à *propos* de l'ethnographe lui-même, et de l'héritage colonial qu'il figure, et partant, interroge la relation ethnographique et son rapport à l'histoire politique. L'ouvrage se clôt sur un « guide de lecture » (de Michael Lambek et Shirley Yeung) offrant une liste géographique des enquêtes ethnographiques mentionnées dans l'ouvrage (des auteurs ou par les auteurs) et un index thématique des grands et moins grands concepts de l'anthropologie des religions.

L'anthropologie des religions comme tradition : les modernes et les anciens

Deux ouvrages, deux perspectives, deux formats, mais une même volonté affichée de part et d'autre de donner une cohérence générale à partir de liens logiques qui ne se donnent pas à voir en première lecture. La circonscription du domaine montre ici la nécessité d'une focale historique large sur les idées et terrains de l'anthropologie, comme autant de balises bordant l'espace intellectuel dans lequel elles se déploient.

Si les deux ouvrages, parmi d'autres, se félicitent de la « vigueur » actuelle de l'anthropologie des religions, ils diffèrent néanmoins quelque peu dans leur justification de la « pertinence » de cette approche dans un monde où les anciennes frontières géographiques, historiques, culturelles et politiques sur lesquelles s'étaient établies les divisions disciplinaires ont tendance à se dissoudre. Il est devenu courant, désormais, de se prévaloir d'une certaine « nouveauté » dans les objets et les perspectives de l'anthropologie, laquelle est toujours plus remodelée autour de la dichotomie qui oppose une ethnologie « classique » à une anthropologie « réinventée ». Dans la première catégorie se rangent tous les auteurs, concepts, modèles, terrains qui renvoient à l'image désuète et périmée d'une ethnographie coloniale, quand les « primitifs » étaient encore de simples « sauvages », baignés de la religiosité des sociétés traditionnelles. Dans la seconde, oppositionnelle par

définition, sont inscrits les tenants d'une anthropologie renouvelée, plus à même, selon ses défenseurs, de saisir la dynamique de sociétés toujours plus en mouvement et de religions en circulation. Une telle approche fait de la rupture avec le passé de la discipline un trait distinctif et procède souvent plus de l'affirmation identitaire (« ce que nous, les modernes, apportons de nouveau ») que d'une profonde disjonction conceptuelle ou méthodologique avec l'héritage de la discipline (Trencher, 2002).

L'anthropologie des religions doit-elle alors se contenter d'une seule et unique alternative : celle de la restauration ou de l'invention, voire d'une querelle des Anciens et des Modernes contre son opposé, l'idée d'une filiation sans discontinuité ? Le débat n'appelant pas de réponse ferme et définitive, c'est le rapport à l'histoire du champ qui se joue ici. Tout se passe comme si, finalement, l'anthropologie n'était rien moins qu'une de ces traditions qu'elle étudie, et qui, comme l'a montré Gérard Lenclud, « ne sont plus ce qu'elle (s) étai (en)t » (1987). En ces temps d'« invention des traditions » et de « réinvention » de la tradition anthropologique, les deux ouvrages ramènent au cœur de la réflexion la nécessité de relire (voire, plus prosaïquement de *lire*) les textes « fondamentaux ». Mais les théories antérieurement formulées, et dès lors qu'elles ne sont plus considérées comme désuètes, participent-elles effectivement de la formulation des nouvelles approches du religieux ? A-t-on encore besoin des grands principes de lecture d'Hertz, de Lévi-Strauss, de Bastide ou de Favret-Saada pour reprendre les questions de religion populaire, de totémisme, de mysticisme ou de sorcellerie ? De toute évidence, c'est le cas. Mais les paradigmes sous-jacents à leurs œuvres sont-ils « transposables » à des terrains refaçonnés par les forces de la modernité et de la mondialisation ? Le point est ici plus délicat.

Il n'est cependant pas sûr, comme certains se plaisent à l'affirmer, que les approches traditionnelles de l'anthropologie des religions ne soient plus pertinentes pour l'étude des phénomènes modernes. Le cas du syncrétisme, dont Mary, à la suite de Bastide, a longuement déployé les modèles (Mary, 1999 et 2000a) est à ce titre symptomatique de la cécité dont témoigne parfois les sciences des religions, et parfois l'anthropologie, quand elles l'érigent en parangon de la religiosité dans les temps de la modernité et de la mondialisation, alors que les hybridations religieuses se sont dévoilées au plus loin de l'histoire connue des religions (polythéismes intégratifs) et que l'un des « pères fondateurs » de la discipline, nommément Tylor, s'était déjà penché sur la question à la fin du XIX^e siècle (Obadia, 2007).

La contemporanéité des questions que les « anciens » se posaient déjà apparaît pour Mary comme liée à leur pertinence pour saisir le religieux « en général », moins à l'actualité des transformations du champ empirique et de l'espace théorique en particulier. Alors que l'auteur avait décrypté les dynamiques géographiques et sociologiques de la mondialisation des religions (Mary, 2000b), la thématique et ses impacts sur l'anthropologie des religions se font ici un peu

discrets. Quant aux avatars du modernisme, ils n'apparaissent qu'au prisme de ce que l'œuvre de Geertz a suscité aux États-Unis. Avantage, sur ce point, donc, au *Reader* de Lambek au moins sur la présentation des nouveaux paradigmes et de cas illustrant de manière convaincante la digestion des influences des *Cultural Studies*, *Postcolonial Studies* et *Gender Studies* pour l'étude d'objets complexes résolument contemporains. Pour autant, le *Reader in the Anthropology of Religion* de Lambek ne porte pas toujours plus avant le débat sur les contributions respectives des auteurs, et l'éclairage des liens généraux qu'il est possible de tisser entre tous/toutes pour donner corps et cohérence à l'anthropologie. Ces liens, Mary les exploite jusqu'à les faire saillir au point qu'ils semblent fonder une communauté d'idées que l'auteur hésite pourtant à appeler un « collègue invisible » (p. 273). Avantage cette fois à l'anthropologue français, dans son entreprise de mise en cohérence intellectuelle.

Mais ces deux ouvrages, fort utiles, convergent finalement sur au moins un point : au-delà de leur caractère rétrospectif, ils montrent que, face à une certaine propension de l'anthropologie à scruter le présent et à envisager l'avenir et donc à oublier son passé, ou la tendance inverse à le sanctifier comme un récit (mythique) de fondation sur lequel s'opère un retour perpétuel (en relecture), une archéologie (généalogique) des liens et des affinités entre auteurs majeurs du champ est de nature à révéler qu'en définitive, les « classiques » conservent à l'évidence une indéniable actualité, et que les contemporains s'inscrivent, qu'ils le veuillent ou non, dans une certaine antiquité.

Lionel OBADIA

Université Lyon 2 – Lumière

Lionel.Obadia@univ-Lyon2.fr

Références bibliographiques

- AUGÉ, Marc, 1974, « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? », in MIDDLETON, J. (éd.), *Anthropologie religieuse : les dieux et les rites, textes fondamentaux*, Paris, Larousse, p. 9-36.
- AUGÉ, Marc, 1994, *Le sens des Autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.
- BOWIE, Fiona, 2000, *The Anthropology of Religion: An Introduction*, Oxford, Blackwell.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1974, « La religion et les anthropologues », in *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, Presses universitaires de France, p. 29-48.
- GEERTZ, Clifford, (1963) 1972, « La religion comme système culturel », in R. E. Bradbury *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, p. 19-66.
- GLAZIER, Stephen, D. (éd.), 1997, *Anthropology of religion: A Handbook*, Westport, Greenwood Press.
- LAMBEK Michael (éd.), 2008, *A Reader in the Anthropology of Religion*, seconde édition, Malden (EU), Oxford (GB), Victoria (Australie) : Blackwell Publishing.
- LASSAVE, Pierre, 2008, « Entre sociologie et anthropologie des religions. Manuels de poche » *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 142, p. 151-167.

- LENCLUD Gérard, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, p. 110-123.
- MARY, André, 1999, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga*, Gabon, Paris, EHESS.
- MARY, André, 2000a, *Le bricolage des africain des héros chrétiens*, Paris, Le Cerf.
- MARY, André, 2000b, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, 24/1, p. 117-135.
- MARY, André, 2010, *Les anthropologues et la religion*, Paris : Presses universitaires de France, Quadrige, « Manuels ».
- MIDDLETON, John, (éd.), 1974, *Anthropologie religieuse : les dieux et les rites, textes fondamentaux*, Paris, Larousse.
- MORRIS, Brian, 1987, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OBADIA, Lionel, 2007, *Anthropologie des religions*, Paris, La Découverte.
- RIES, Julien (éd.) 1992, *Traité d'anthropologie du sacré. Volume 1. Les origines et le problème de l'Homo religiosus*, Paris/Tournai/Louvain-la-Neuve, Desclée.
- RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- RODRIGUEZ, Hillary, HARDING, John, S. 2009, *Introduction to the Study of Religion*, Oxon (CA)/NewYork, Routledge.
- TAYLOR, M. K., 1986, *Beyond Explanation. Religious Dimension in Cultural Anthropology*, Macon, Mercer University Press.
- TRENCHER Susan, 2002, « The Literary project and representations of anthropology », *Anthropological Theory*, 2 (2), p. 211-231.