Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*

Publié avec le concours du Centre national du livre. Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, 334 p., index, bibl. (« Les dieux dans la cité. Religion et sociétés »)

Christian Ghasarian

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/6449>

DOI : 10.4000/lhomme.6449

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 411-412

ISBN : 2-7132-1386-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Christian Ghasarian, « Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie* », *L'Homme* [En ligne], 158-159 | avril-septembre 2001, mis en ligne le 25 mai 2007, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/6449> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.6449>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*

Publié avec le concours du Centre national du livre. Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, 334 p., index, bibl. (« Les dieux dans la cité. Religion et sociétés »)

Christian Ghasarian

- 1 LE FAIT de considérer la notion de religion comme allant de soi suffit-il pour affirmer qu'il existe bel et bien un principe ultime des religions et que l'attitude religieuse est un caractère foncier de l'homme ? Plus encore, l'anthropologie doit-elle vraiment utiliser cette notion comme une catégorie analytique ? Dans cet ouvrage stimulant et provocateur, Daniel Dubuisson réfute la prétention d'universalité associée à la religion et replace l'*homo religiosus* dans son cadre d'origine un peu trop vite oublié : l'Occident. L'analyse rigoureuse à laquelle il se livre montre que le succès d'exportation de la notion de religion provient d'une généralisation suspecte du cas occidental, car nulle part ailleurs la religion n'existe en tant que domaine distinct, autonome et séparé des autres.
- 2 Référence centrale d'une culture qui a organisé son propre système de valeurs et de représentations autour d'elle, la notion de religion n'a cessé de symboliser l'Occident depuis deux mille ans. Avec le christianisme, elle s'est affirmée comme dominante en se définissant par opposition à tout ce qui n'était pas elle. Conçue sur le modèle chrétien, la religion attribuée aux autres est « exotique », « primitive », « inférieure », « ignorante », etc. Les classifications occidentales sont à ce sujet on ne peut plus révélatrices : religion vraie/religions fausses ; religions révélées/religions naturelles ; religions dogmatiques/religions mythologiques ; religions civilisées/religions primitives ; etc. (p. 113). Sous la rubrique « universel » qu'ils ont inventée et associée à la notion de religion, les Occidentaux ont en réalité placé leurs propres catégories de pensées et manières de voir le monde. Même lorsqu'ils parlaient des autres, ils n'ont fait que parler d'eux-mêmes.
- 3 L'auteur problématise le concept de religion en revenant sur l'histoire religieuse et sur les présupposés théologiques et philosophiques de l'Occident. Depuis la fin du xv^e

siècle, l'Occident a associé à ses visées impérialistes et à ses conquêtes ses propres conceptions de l'homme afin d'en faire une référence évidente, absolue, universelle et intemporelle. Ce processus culmina jusqu'à la naissance de l'Histoire des religions à la fin du siècle dernier. Prisonnière de ses origines, cette discipline connaît les contradictions propres aux sciences de l'homme, lesquelles sont des créations typiquement occidentales. Son problème fondamental est de partir de l'exemplarité du cas occidental (et de la supériorité du christianisme détenteur de vérité) pour attribuer une religion à chaque peuple. Pour Daniel Dubuisson, cette discipline de la seconde moitié du XIX^e siècle a particulièrement mal vieilli et laissé un héritage décevant. En effet, tous les concepts prestigieux de l'Histoire des religions (dieu, âme, foi, croyance, culte, église, prêtre, providence, etc.) sont occidentaux, « comme s'il allait de soi que la terminologie occidentale, chrétienne et platonicienne, pourtant si particulière, détenait le pouvoir de tout décrire et de tout comprendre, à commencer par l'homme » (p. 101). Décréter que l'on fait une Histoire des religions ne fait pas disparaître les présupposés, mais participe simplement de l'illusion ethnocentrique de l'héritage gréco-chrétien.

- 4 L'historien et l'ethnologue savent combien on tend à analyser l'inconnu dans les termes du connu, et ce notamment lorsqu'ils appréhendent des faits qu'ils classent comme religieux en référence aux catégories explicatives de leur propre culture. Or, il y a un véritable problème à prétendre penser l'homme et le monde selon les codes élaborés et les repères fixés par la pensée occidentale. Pour celle-ci, il existe par exemple une séparation symbolique fondamentale entre le corps mortel et l'âme désincarnée. L'enseignement des Upanishad indiennes, qui se place sur le plan gnostique, qui ne connaît pas de culte, qui ne se rattache à aucune église et ignore toute idée de personne divine, peut difficilement, dans ce contexte, être catégorisé comme « religieux ». Dans la même logique, le chamanisme sibérien, le yoga, le taoïsme, le bouddhisme ancien, les cérémonies vaudou, les cultes civiques romains, etc., présentent-ils un caractère religieux indiscutable et identique, ou sont-ils simplement interprétés et « formatés » en fonction de nos propres abstractions ? La notion de « sacré » suffit-elle pour rassembler ces pratiques sous le même dénominateur ? Il serait par exemple intéressant d'appréhender les symboles de la papauté ou les fonctions d'exorciste avec les catégories vaudou, mais le monde clos du Vatican, bien qu'aussi exotique et singulier qu'une communauté de derviches tourneurs ou qu'un monastère tibétain, intéresse relativement peu les ethnologues.
- 5 L'anthropologie n'a pas encore vraiment problématisé les grandes catégories de sa culture telles que le « religieux », le « politique », le « magique », le « social » et le « juridique ». L'incohérence empirique de ce découpage apparaît dans l'usage d'expressions hybrides telles que « politico-religieux », « magico-juridico-religieux », etc. Selon Daniel Dubuisson, l'anthropologie de la transcendance qui reste à faire – une anthropologie qui étudierait toutes les représentations de l'au-delà, toutes les catégories d'êtres imaginaires, tous les systèmes de lois cosmiques, toutes les morales idéales pour gérer au mieux son existence, etc. – ne peut se satisfaire d'« un obscur instinct religieux ». Afin d'appréhender cet ensemble de créations humaines avec plus d'acuité, l'auteur propose comme instrument conceptuel neutre la notion de « formations cosmographiques », qu'il envisage comme non marquée par un souci religieux et un préjugé occidental, et donc plus pertinente (du point de vue épistémologique et anthropologique) que celle de « religion » dans la mesure où elle suppose une cohérence globale mais ne présuppose pas de valeurs particulières. Bien

qu'un peu lourde, cette formulation a le mérite de reconsidérer les « faits religieux » et « la religion » comme l'expression occidentale de phénomènes étudiés et comparés par les études anthropologiques.

- 6 Cet ouvrage constitue une réflexion tout à fait régénératrice pour l'anthropologie que l'on a trop vite considérée comme « religieuse », mais qui traite d'un domaine à (re)définir...

AUTEUR

CHRISTIAN GHASARIAN

Institut d'ethnologie, Neuchâtel, Suisse.