

« Les croyances partagées et la question du lien social »

Anne Mélice

Conférence dans le cadre de la Table ronde sur « Le Vodou en Haïti, facteur de cohésion sociale ? », organisée par l'asbl 'Liège aide Haïti' et la Ville de Liège, Musée d'Art Moderne et d'Art Contemporain (M.A.M.A.C.), Liège, 23 février 2013.

URL : <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/143645>

1. Je n'ai osé accepter l'aimable invitation des organisateurs que dans la mesure où ils entendaient que mon rôle au sein de cette table ronde soit limité à mes compétences¹. Pour le dire haut et fort, je suis foncièrement attachée au principe selon lequel l'anthropologie est essentiellement inséparable de l'observation participante, de l'enquête empirique, d'un mot : du terrain. Or mon terrain est ailleurs : c'est celui des religions africaines, mais plus particulièrement celui des religions prophétiques. Je n'ai donc aucune légitimité scientifique s'agissant du vodou haïtien. Je n'apporterai aucune information sur le vodou haïtien. Ce n'est pas ce qui m'a été demandé : je ne suis pas ici au titre d'*ethnologue* – je suis, je le répète, ethnologue des religions prophétiques africaines – mais je me propose, comme on m'y a invitée, de faire entendre, rapidement bien sûr, quelques thèses que *l'anthropologie fondamentale* a formulées autour de la dimension politique des religions. Je ferai surtout écho au travail considérable de l'anthropologue Maurice Godelier.

L'anthropologie (Claude Lévi-Strauss a fait naguère là-dessus une mise au point fameuse) opère par comparaison. De ce point de vue, il s'impose à l'anthropologue de s'être mis un jour à la lecture du livre classique d'Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*. Ce livre fut publié en 1958 ; il ne s'agira donc pas pour moi, lorsque je m'y reporterai brièvement, d'en attendre des réponses à la question qui nous rassemble aujourd'hui. Je me bornerai à signaler que c'est précisément cette question – la question du lien social – que Métraux soulevait au terme de son analyse des croyances et des rites qui constituent le vodou.

2. En 2011, le philosophe marxiste André Tosel a posé fermement la question du retour des religions². Il s'appuie sur un constat. Contrairement à un diagnostic récent, « les religions ne disparaissent pas » (p.16). Non, cependant, qu'elles fassent purement et

¹ On trouvera ici l'argument et le fil rouge de mon intervention au cours de la table ronde. « Le vodou en Haïti, facteur de cohésion sociale ? », qui s'est tenue au Musée d'Art Moderne et d'Art Contemporain (M.A.M.A.C.) de Liège le 23 février 2013.

² Tosel, A., *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle*, tome I, Paris, Kimé, 2011.

simplement retour. Plus exactement, elles se transforment. Il ne s'agit pas d'un retour, pense Tosel, qui constituerait, en paraphrasant la formule de Max Weber, « un nouvel enchantement du monde ». Pour aller droit à l'essentiel : Tosel voit dans les religions aujourd'hui un « refus de la mondialisation ». De ce refus de la mondialisation, il souligne l'ambiguïté. D'un côté, il peut s'agir là d'une résignation devant la mondialisation et ses conséquences, d'« une acceptation résignée » de ce que Tosel appelle le « non-monde du capitalisme ». D'un autre côté, il peut s'agir là d'une opposition constructive : les religions contribueraient en ce cas (je cite toujours Tosel) à « construire un monde autre ici-bas, plus juste ». Bref, la question se pose de la fonction des religions dans la constitution de ce qu'Hannah Arendt appelait un « monde commun ». La religion peut soit incliner à la résignation, à l'acceptation résignée de la destruction d'un monde commun, soit contribuer à la construction d'un monde commun sur d'autres bases. Cette seconde branche de l'alternative, Tosel l'aperçoit se dessiner en Amérique latine dans « les hérésies égalitaires populaires, messianiques et prophétiques » (p. 16). Je serais quant à moi tentée de compliquer ce point pour avoir éprouvé le caractère théologico-politique, et en tant que tel tendanciellement rétif à l'institution démocratique, de certains mouvements que j'ai étudiés en Afrique.

3. La question est ainsi celle de savoir – dans une perspective anthropologique, il faut bien le dire, quelque peu marquée de fonctionnalisme – si, et comment, une religion (encore une fois, et comme on me l'a demandé, je n'envisage pas, n'en ayant pas la compétence, le vodou en tant que tel) peut faire lien, fonctionner comme ce qui relie : on aura reconnu une étymologie volontiers sollicitée, et d'ailleurs controversée, André Tosel le rappelle (p.57), du terme *religio*.

Il existe une pléthore de définitions du concept de *religion*. Comme André Tosel (p.61), je juge économique de me reporter à la définition qu'en avançait en 1912 Émile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, qui unissent en une même communauté morale des individus ».

Cette définition est claire. Je n'ignore pas les difficultés qu'elle enveloppe. Ainsi, au milieu des années cinquante, Jean-François Lyotard s'interrogeait sur la pertinence qu'il y a à voir dans le sacré, comme le faisait Durkheim, « l'essence de la vie religieuse »³. Et Régis

³ Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1967 (1^{ère} éd. 1954), p.76.

Debray lui a – en quelque sorte, sans s’y référer – répondu négativement lorsqu’il remarquait voici quelques années que l’opposition du sacré et du profane, loin de constituer l’universel, « n’existe que dans certaines cultures »⁴. La définition donnée par Durkheim n’est en outre pas sans défaut pour nous ici et maintenant, parce qu’elle suppose résolue la question qu’il nous est proposé de soulever. Elle pose en quelque sorte *a priori* la fonction d’identification collective du religieux.

C’est méthodiquement seulement que je pars de cette définition. Elle s’accorde en effet, sans solution de continuité, avec les réflexions anthropologiques que je vais évoquer ensuite. J’en retiens quant à moi certains définissants autour desquels convergent les conceptions de plusieurs anthropologues⁵. En l’occurrence, elle met en avant et articule entre elles les notions de croyances et de pratiques partagées, ou si l’on préfère, de mythes et de rites. Or, c’est encore autour de ce couple conceptuel qu’un anthropologue de l’envergure de Maurice Godelier développe aujourd’hui une puissante réflexion sur les rapports entre politique et religion. Il ne m’est pas possible de déplier longuement la conceptualité de Godelier. Je dois me borner à indiquer en quelques mots que Godelier prend ses distances par rapport au modèle linguistique d’où Claude Lévi-Strauss tira le primat du symbolique⁶. Tandis que Lévi-Strauss mettait en avant les contraintes symboliques qui président au social, pour sa part, Godelier met en avant l’imaginaire collectif. Pour être un rien plus précise : à la racine des sociétés, réside ce qu’en termes de facultés, Godelier appelle l’imaginaire. En termes plus résolument socio-anthropologiques, cet imaginaire correspond aux croyances partagées, socialement, collectivement partagées. Ce primat de l’imaginaire, cette importance majeure des croyances partagées, ne va cependant pas sans reconnaître la part cruciale du symbolique, des institutions et des rites. Les mythes (les croyances partagées) ne se concrétisent que par leur matérialisation symbolique. Pour qu’une croyance ne soit pas un simple fantasme individuel, pour qu’une croyance soit partagée, il est nécessaire qu’elle prenne corps, qu’elle se concrétise symboliquement dans des institutions, dans des rites. Imaginaire et symbolique, croyances partagées et institutions collectives, mythes et rites vont

⁴ Debray, R., *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005 (1^{ère} éd. 2003), p.357.

⁵ Je ne peux qu’évoquer ce que je développe bien plus longuement dans mon cours d’ « Anthropologie politique du religieux » à l’Université de Liège, où j’envisage en outre, notamment, les positions de Frazer, Balandier, Evans-Pritchard, Geertz, Clastres, de Heusch, ou encore Weber et Bourdieu.

⁶ Pour une analyse de cette problématique, je me permets de renvoyer à mon article « Le primat de l’imaginaire sur le symbolique dans l’anthropologie de Maurice Godelier », in Denooz, J., Dortu, V., et Steinmetz, R. (éds), *Mosaïque. Hommages à Pierre Somville*, Liège, CIPEL, 2007, pp.173-180. En accès libre sur : <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/95528>

ensemble, sont étroitement solidaires. Les religions, en tant qu'elles sont éminemment des croyances partagées, sont inséparablement solidaires des religions instituées. Et ces dernières, les religions instituées, sont, inversement, inséparablement solidaires des croyances partagées. À ce couple conceptuel de l'imaginaire et du symbolique, Godelier ajoute un troisième terme : ce qu'il désigne comme le réel. Qu'on ne voie pas là une reprise mécanique d'une conceptualité psychanalytique notoire. Quand Godelier parle du réel, il désigne la réalité sociopolitique. Le réel, c'est la domination de l'homme sur l'homme, et, en dernière analyse, c'est, à ses yeux, la domination des hommes sur les femmes.

En somme, dans le sillage de la définition de Durkheim, l'anthropologie de Maurice Godelier articule l'imaginaire et le symbolique pour en dégager les effets dans le réel socio-économico-politique. Considérées de ce point de vue les croyances partagées assurent, légitiment l'ordre social existant. Elles confèrent un fondement mythique aux hiérarchies existantes. Elles instaurent de grands récits mythiques dont la fonction est de donner un statut naturel, ancestral à la réalité sociale.

4. Dans cette perspective, la fonction identitaire des croyances pourrait sembler n'être que de conservation. Ce serait, je tiens à l'indiquer, faire tort à la pensée de Godelier de la rabattre sur cette conception strictement négative des croyances et de l'imaginaire. Il serait trop long de chercher à le montrer ici. Il me suffit de remarquer que cette même interrogation, Alfred Métraux l'affrontait dans la conclusion de son livre sur *Le vaudou haïtien*⁷. Cette conclusion, il l'ouvrait ainsi: « Beaucoup d'Haïtiens ont tendance à voir dans les croyances et les pratiques [les rites, si l'on veut] décrites dans cet ouvrage [*Le vaudou haïtien*] un fléau dont leur patrie a été affligée par l'injustice du destin » (p.319). Il se demandait lui-même un peu plus loin : « Le vaudou haïtien joue-t-il dans la société haïtienne un rôle utile ou représente-t-il, comme on le répète souvent, une impitoyable exploitation des pauvres par des aigrefins et des charlatans ? » (p. 321). De ce point de vue, il mentionnait les sommes dépensées pour des traitements présentant un « caractère presque exclusivement magique », le coût exorbitant de la magie, tant blanche que noire. Ou encore, il stigmatisait l'entrave de la superstition au progrès matériel des paysans.

Métraux ne s'en tenait toutefois pas à cette appréciation négative. Se rangeant plutôt à l'idée selon laquelle, je le cite, « le vaudou remplit une fonction sociale utile dans l'état actuel

⁷ Métraux, A., *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998 (1^{ère} éd. 1958).

[à l'époque] de la société haïtienne » (p.322), il rencontrait en quelque sorte l'avis de Marx. Lorsque Marx, dans l'Introduction de sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, disait de la religion, nul ne l'ignore, qu'elle est l'opium du peuple, il écrivait aussi en même temps qu'elle constitue l'esprit d'un monde sans esprit, « l'âme d'un monde sans cœur » (je lis la traduction dans l'édition de Maximilien Rubel). De même en somme, sur ce point, dirais-je sans plus de précaution, Alfred Métraux. Pour ce dernier, « c'est précisément parce qu'il est pauvre et menacé constamment de disette ou de maladie que le paysan est si fortement attaché au vaudou » (p.322). De plus, à la nécessité provisoire de ces croyances partagées, Métraux ajoutait celle des rites institués, dont l'origine est certes religieuse, mais qui jouent un rôle profane. Ainsi, estimait-il, « les cérémonies en l'honneur des *loa*-racine [« esprit ancestral hérité dans une famille »] contribuent à raffermir la solidarité du groupe familial dont les membres doivent s'acquitter collectivement de leurs 'dettes' envers les esprits ancestraux. Enfin, par leur influence, *houngan* [« prêtre vaudou] et *mambo* [« prêtresse du vaudou »] introduisent un élément de cohérence dans la structure assez lâche de la paysannerie » (p.322).

Cette question, Alfred Métraux la formulait au terme d'un livre paru en 1958. Elle garde sa pertinence. Mais la réponse en exige une connaissance empirique du terrain. Par respect de l'enquête ethnographique, il me reste, modestement, à m'effacer maintenant.

Anne Mélice

Liège, le 23 février 2013