

Religion et cognition

Introduction au dossier

Jean Lassègue*

INTRODUCTION*

Au 2^{ème} siècle de l'ère chrétienne, le rhéteur grec Lucien de Samosate écrivait à propos des statues des dieux, dans un contexte historique où la cité romaine exigeait qu'on leur rendît un culte¹ :

« Au-dehors, c'est Neptune, le trident en main, c'est Jupiter, tout brillant d'or et d'ivoire, orné de foudres et d'éclairs. Mais regarde au-dedans : des leviers, des coins, des barres de fer, des clous, qui traversent la machine de part en part, des chevilles, de la poix, de la poussière, et d'autres choses aussi choquantes à la vue, voilà ce que tu y trouveras, sans parler encore d'une infinité de mouches et de musaraignes, qui y établissent leur république. »

L'incrédulité à l'égard de la religion – de ses symboles, de ses reliques ou de ses objets sacrés – même quand le dogme religieux est relayé par toute la puissance de l'Etat, ne date donc pas d'hier² et il serait bien présomptueux de croire un seul instant que la question de la nature de la religion n'ait pas été abordée de longue date et avec toute l'incrédulité de principe que requiert ce que nous attribuons aujourd'hui prioritairement à l'attitude scientifique. L'attachement à un corps magnifié tel qu'il est représenté sous les traits de Neptune ou de Jupiter explique sans doute en grande partie la croyance que l'on pouvait avoir en l'existence de ces derniers et en leur pouvoir d'intercession dans les affaires humaines. Mais cet attachement individuel passe avant tout par une *pratique culturelle collective* sans laquelle aucune constitution d'objet unifié sur lequel une croyance peut se reporter n'est possible. L'incrédulité manifestée par Lucien a donc le *culte collectif* rendu aux dieux pour objet, même si c'est à leurs statues et aux croyances qu'elles véhiculent qu'il s'en prend³.

* Philosophie, CNRS-CREA, Paris

* Merci à C. Herrens Schmidt, V. Rosenthal, L. Scubla et Y.-M. Visetti d'avoir relu ce texte et proposé des amendements.

¹ Lucien de Samosate, *Œuvres Complètes*, trad. Talbot, Hachette, Paris, 6ème édition, 1912, tome II, p. 129. (disponible sur gallica.fr)

² La liste serait longue, ne serait-ce que dans l'Antiquité gréco-romaine, des critiques, souvent violentes, à l'égard de l'attitude religieuse. Evhémère, cinq siècles avant Lucien, et contemporain de la divinisation d'Alexandre le Grand, disait déjà que les dieux n'étaient que le travestissement d'hommes qui voulaient en imposer aux plus crédules.

³ On trouvera plus bas au paragraphe 4 la description d'un certain nombre de rituels pouvant servir à éclairer la question de leur nature.

Aussi est-ce à la nature du *culte* dans son rapport à la *cognition* que ce dossier est consacré. Comment entendre « cognition » dans ce contexte ? Dans une première approximation, seront considérés comme « cognitifs » tous les moyens d'agir et d'intervenir dans et sur les schémas d'action que les sujets reçoivent de la collectivité par le biais de valeurs héritées et transmises. La question cognitive qu'il convient de se poser quand on réfléchit aux rapports de la religion et de la cognition est alors la suivante : *quel est précisément le rôle de l'activité religieuse dans la constitution des modes humains de l'action ?*

Une fois ce premier point posé, tâchons d'entrer plus avant dans la nature même de l'incrédulité telle que l'exprime Lucien de Samosate et aidons-nous pour ce faire d'un passage de l'anthropologue A. Hocart qui déclare au début de son ouvrage sur l'origine des sociétés⁴ :

« Nous ne savons pas à quel moment l'homme s'est mis à expliquer ses coutumes, mais probablement dès l'apparition de l'esprit critique et, à en juger par son universalité, l'esprit critique pourrait bien être aussi ancien que la coutume. On trouve partout des individus manquant d'instinct grégaire qui, ne tenant pas pour acquis les mœurs et les idées de leurs contemporains, les remettent en question et cherchent à obtenir des gages de leur bien-fondé. À Fidji, on m'a rapporté qu'un chef faisait semblant d'être malade pour mettre les dieux à l'épreuve. Ceux-ci furent consultés : l'un dit que le chef était malade parce qu'il avait négligé de sacrifier le porc qu'il avait promis ; l'autre dit : 'c'est un simulateur'. Le chef écarta alors le premier dieu et se tourna vers le second. Les hommes sont enclins à contester et à ridiculiser les coutumes qui ne leur sont pas familières ; ceux qui les respectent leur répliquent en leur trouvant des justifications. »

L'histoire rapportée par Hocart n'est pas seulement anecdotique et elle peut intéresser une réflexion générale sur la religion pour trois raisons.

Premièrement, on peut tout d'abord y lire le fait, somme toute bien connu, que la confiance à l'égard du pouvoir attribuée aux divinités n'est pas inconditionnelle. Mais, plus profondément, on peut surtout y lire le fait que la suspicion à l'égard d'une efficacité prêtée à un pouvoir – qu'il soit spirituel, divin ou occulte – *paraît inhérente à cette attribution même* dès lors que la source de ce pouvoir est réputée invisible et, d'ordinaire, muette. L'*ambivalence* serait ainsi au cœur même des phénomènes religieux. Si tel était le cas, le scepticisme en matière de religion, loin d'être une attitude « moderne », lui serait *inhérent* puisqu'il apparaîtrait comme suscité par la constitution de son objet propre.

Deuxièmement, Hocart fait bien remarquer que l'incrédulité à l'égard du pouvoir imputé à une divinité n'implique pas le rejet de la religion en général mais seulement le transfert de cette imputation à *une autre* figure divine. Ainsi l'incrédulité en matière religieuse ne viserait-elle pas à éradiquer une fois pour toute l'ambivalence que la religion suscite mais seulement à l'orienter vers d'autres objets. Ce qui est reconnu comme relevant du religieux apparaît donc comme intrinsèquement divers *du fait* de l'ambivalence suscitée par sa nature propre. Aussi peut-on partir du principe que *ce qui a trait à la « religion » suscite de lui-même un scepticisme qui nourrit en retour sa propre*

⁴ A. M. Hocart, *Au commencement était le rite ; de l'origine des sociétés*, La Découverte, Paris, [1954] 2005, p. 49.

*diversité d'expression*⁵.

Troisièmement, du fait de la redirection toujours possible des objets de culte vers d'autres objets, redirection qui dérive de l'ambivalence à l'égard de l'efficacité du culte en question, ce que la tradition scientifique occidentale a appelé le « comparatisme » en matière de religion est intrinsèque à la religion elle-même : comme le fait remarquer Hocart dans l'histoire qu'il rapporte, il y a déjà du comparatisme dans l'attitude de ce chef qui tente à sa manière de comparer les pouvoirs des dieux. Et ce comparatisme se retrouve tout aussi bien dans un autre contexte culturel avec la notion gréco-romaine d'*interpretatio* qui consiste à tenter de repérer des images divines familières dans le panthéon des autres peuples⁶ ; ainsi, sans adhérer à la croyance des autres, celle-ci n'est pas non plus intégralement niée mais fait seulement l'objet d'une reconnaissance, en tant qu'on retrouve en elle, grâce à l'opération sémiotique de l'*interpretatio*, l'ambiguïté qui nourrit l'attitude religieuse en général. Aussi, la conséquence la plus directe d'une telle attitude consiste à rendre possible une *transformation interne* des religions, toujours susceptibles de s'agréger des traits qui leur sont, à une époque antérieure, étrangers. On doit donc postuler la possibilité d'une *reconfiguration* de ce qui fait reconnaître, à une époque donnée, un ensemble de traits comme appartenant à une même religion.

Ce sont ces trois traits : ambivalence première, possibilité d'une redirection du culte vers d'autres objets et reconfiguration potentielle des traits susceptibles de modifier les classifications propres à une religion qui doivent être considérés comme des invariants *cognitifs* au sens où c'est par eux que l'espèce humaine fait l'expérience, depuis un passé immémorial, de sa propre *situation socio-sémiotique*. Ce sont ces traits qui permettent de rassembler les articles ci-dessous et dont il s'agira d'évaluer la portée.

Ces remarques ont deux conséquences importantes pour qui s'intéresse à l'étude des phénomènes religieux en général et à leur analyse cognitive en particulier.

1. PRÉCAUTIONS À PRENDRE POUR UNE ANALYSE COGNITIVE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

1.1. Le cas de l'analyse des phénomènes religieux en général

Du point de vue de l'analyse des phénomènes religieux en général, l'objet étudié impose de ne pas faire table rase de toute la profondeur historique, anthropologique et psychologique de la question. *Il y a des cultes et des croyances*, pourrait-on commencer par affirmer tout simplement, sans chercher encore à savoir si ces cultes ou ces croyances sont ou non illusoires et quels sont les mécanismes qui nourrissent cette illusion, si illusion il y a. Cette

⁵ On ne manquera pas d'arguer du caractère profondément dogmatique de la croyance religieuse, que l'on retient habituellement comme fait principal. Mais ce dogmatisme radical me semble plutôt être à la mesure de cette ambivalence originelle et des peurs qu'il suscite, outre qu'il dépend grandement de la forme historique particulière que peut prendre telle ou telle religion, par exemple dans un contexte monothéiste au sein duquel s'est développée une forme spécifique de l'État.

⁶ Voir par exemple les remarques de P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris, 2004. L'*interpretatio* est « une forme de traduction spontanée par laquelle les Grecs et les Romains repèrent sans trop de problèmes des figures familières dans les dieux des autres, jusqu'à leur donner des noms grecs ou latins. » (p. 71)

affirmation simple n'est pas sans conséquences du point de vue de l'analyse objective qu'il s'agit de mener. En effet, une analyse qui viendrait plaquer sur l'objet « religion » une méthode scientifique empruntée à un autre objet doit être très prudente, même si elle n'est pas à exclure *a priori*. Le danger consisterait, à l'occasion de ce transfert, à écarter le sens, même confus, que peut avoir un culte pour ceux qui le pratiquent : une telle attitude pourrait provoquer un nivellement tel qu'il dénaturerait complètement l'objet « religion » en le figeant définitivement alors que sa compréhension exige de se placer d'un point de vue dynamique, dans la mesure où la transformation interne à l'objet modifie au fil du temps la constitution même de sa nature.

C'est là, nous semble-t-il, l'une des grandes difficultés de l'étude de la religion : ce qui apparaît comme un empilement hétéroclite d'éléments temporairement déposés dans un même creuset appelé à un moment donné « religion » provoque un autre empilement, à peine moins hétéroclite et qui semble suivre le premier comme son ombre, celui des interprétations critiques qu'une telle diversité suscite. Ainsi, toute étude des phénomènes religieux doit se comprendre comme prenant place dans une histoire des interprétations – au sens moderne du mot –, plutôt que comme dévoilement enfin réalisé d'une nature objective, dans la mesure où c'est précisément cet empilement progressif d'éléments hétéroclites dans un tout cherchant à s'organiser qui fait la nature même de l'objet à étudier.

Une conséquence épistémologique capitale en découle. Le projet d'une étude de l'objet « religion » implique l'emploi d'une rationalité bien spécifique qui doit conjuguer deux phases. D'une part une *distance critique* dans la mesure où cet objet doit pouvoir être étudié de façon aussi neutre que possible, c'est-à-dire sans que des questions d'identité personnelle interviennent. D'autre part, la reconnaissance, au niveau méthodologique, d'une relative *proximité* que l'analyse entretient avec cet objet, dans la mesure où cette distance critique est l'héritière lointaine du scepticisme qui entoure tout phénomène considéré comme relevant du religieux. Si donc on reconnaît que l'objectivité de l'analyse passe nécessairement par une mise à distance de l'objet à étudier, on doit reconnaître aussi que la possibilité de cette analyse dépend du scepticisme induit par l'objet étudié. C'est à ce prix que l'on peut tenter d'approcher objectivement le développement organisé de la pratique culturelle qui caractérise cet objet si énigmatique qu'est la religion.

1.2. Le cas de l'analyse cognitive des phénomènes religieux

Du point de vue de l'analyse *cognitive* des phénomènes religieux ensuite, celle-ci doit être logée à la même enseigne que les autres points de vue, ni plus ni moins. Prenant place dans une longue histoire, elle ne peut prétendre se substituer à d'autres analyses, même si elle peut revendiquer un angle d'attaque nouveau – ce qui reste d'ailleurs à vérifier, l'histoire des religions nous ayant appris à relativiser fortement l'originalité que l'on croit naïvement manifester en ce domaine.

1.2.1. Une question préalable : la « naturalisation »

Le problème que soulève le caractère cognitif de l'analyse des phénomènes religieux relève précisément du danger que nous venons de mentionner : trop souvent confondue avec le mot d'ordre d'une *naturalisation* immédiatement

opérateur, qu'elle soit envisagée sur le modèle de la biologie évolutionniste ou sur celui des neuro-sciences – si tant est que l'on puisse isoler des domaines scientifiques univoques sous ces appellations sans entrer dans le détail de leur méthode –, l'analyse dite cognitive des phénomènes religieux pourrait alors avoir pour effet ce nivellement anhistorique dont nous parlions, qui ne permettrait plus de rendre compte de la nature propre du phénomène qu'elle prétend étudier.

Pour éclairer cette question par un exemple, appuyons-nous un instant sur la façon dont W. Burkert, historien de la religion grecque archaïque, pourtant relativement proche des perspectives darwiniennes quand on observe l'évolution de ses propres travaux, considère les tentatives naturalisantes dans le champ scientifique en question⁷ :

« Bien que l'obsession religieuse puisse s'apparenter à une forme de paranoïa, elle rend la survie possible dans des conditions extrêmes et désespérées. [...] Les fonctions positives et auto-stabilisatrices de la religion sont plausibles et ne sont pas mutuellement exclusives ; il est toutefois difficile de trouver un moyen de les corroborer, tout particulièrement à cause du fait que l'ubiquité de la religion rend inaccessible l'existence de groupes de test neutres. Si du moins on les accepte, ces fonctions ne prouvent pas en fait qu'il y ait une corrélation quelconque entre la religion et la sélection génétique. Les religions s'établissent au moyen d'un enseignement, elles se propagent par le biais de l'imitation et d'un enseignement verbal explicite. Les traditions qui se développent de cette façon peuvent faire l'expérience d'une adaptation culturelle pour la survie sans aucun fondement génétique. L'Église catholique romaine fonctionne avec succès depuis soixante générations, menée par une élite qui renonce explicitement à la procréation. Les Juifs vivent dans un isolement relatif en suivant des règles spécifiques de mariage depuis cent générations et pourtant, il n'y a pas de gènes juifs. Le succès de certaines formes de religion paraît être moins dû à la procréation qu'à l'organisation, à la propagande, au pouvoir ou à la mode, selon des motivations très variées qui déterminent des choix ou des attitudes individuels. »

Contrairement à ce type d'approche naturalisante, la question qu'il s'agira donc d'aborder en priorité, quand on se penche sur les aspects cognitifs de la religion, est celle des mécanismes de la *transmission culturelle* et des reconfigurations dans les schémas d'action que cette dernière rend possible. C'est généralement un point de vue qu'une démarche naturalisante n'adopte pas de bon gré parce que le comportement religieux y est mesuré à l'aune de l'écart qu'on lui suppose avec ce que devrait être un comportement rationnel standard, lui-même modélisable dans un espace de configurations intégralement paramétré par des choix individuels⁸. Fournir une explication de

⁷ W. Burkert, *Creation of the Sacred ; Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Harvard, 1996, p. 16.

⁸ On en trouve par exemple la trace dès l'origine de la sociobiologie quand son fondateur, E. O. Wilson, affirmait que l'analyse des faits religieux était « le plus grand défi rencontré par la sociobiologie humaine » parce que la dimension collective de la religion ne semble reposer sur aucune base « darwinienne » connue (cité dans W. Burkert, *Creation of the Sacred ; Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Harvard, 1996). W. Burkert en concluait d'ailleurs « La perspective de découvrir des gènes religieux est faible » (p. 17).

l'existence des comportements religieux au premier abord si éloignés d'une attitude définie comme rationnelle jouerait alors le rôle de « dernier verrou » qu'il s'agit de faire sauter avant de parvenir enfin à une explicitation de tous les comportements humains dans les termes proposés par les sciences de la nature.

Si l'on ne se penche plus sur le cas des sciences dérivées de la perspective évolutionniste mais sur celui des neurosciences, la situation reste à peu près inchangée. Prenons, pour jeter un trop bref éclairage sur cette approche, un cas analogue à celui de la religion, celui du langage, autre phénomène typiquement humain qui entretient d'ailleurs avec la religion des rapports de proximité. Il est établi, depuis Broca, qu'il existe bien un rapport entre certaines régions du cerveau et le fait de parler. Les techniques d'investigation neurologique se sont, depuis Broca, considérablement affinées et les localisations sont devenues plus précises. Mais, outre le fait qu'il semble aujourd'hui avéré que la fonction de l'aire de Broca n'est pas exclusivement dévolue à l'usage de la parole, son investigation ne nous apprend rien de plus sur le langage que le fait qu'une lésion de l'aire de Broca a de fortes chances de provoquer un déficit du langage. Un certain nombre d'aspects fondamentaux du langage comme sa nature d'emblée sociale ou sa diversité intrinsèque se diffractant en langues, phénomènes pourtant capitaux pour qui veut comprendre son essence, ne font pas directement partie de ce type de recherche. Cette naturalisation neurologique a donc bien toute sa place si elle reste circonscrite au domaine spécifique qui est le sien, celui de l'analyse de la phénoménologie du langage⁹, et qu'elle ne prétend pas faire, à elle seule, le tour de la question de sa nature. Il n'y a pas de raison qu'il ne puisse pas en être de même pour les phénomènes religieux, même si, pour le moment, on voit encore mal comment concevoir cet angle d'attaque, qui nécessite d'avoir suffisamment de prise sur la description des phénomènes pour pouvoir les circonscire expérimentalement et les réitérer.

Enfin, dans le cas d'un projet naturalisant s'inscrivant dans le cadre des sciences cognitives, l'idée d'un « dernier verrou » qu'il s'agirait de faire sauter pour parvenir à une explicitation objective du comportement religieux suppose que le projet de naturalisation porté par ces disciplines serait à même de circonscire à *lui seul et comme à partir d'une table rase* l'intégralité du champ appelé « religion » en fournissant la clé de son émergence et les raisons objectives de son développement ultérieur. On comprend alors l'intention sous-jacente à l'idée d'un « dernier verrou » qu'il s'agirait de faire sauter : si la religion apparaît sous cet aspect, c'est bien parce qu'elle heurte de façon frontale le projet d'une reconstruction intégrale de la réalité sur une base naturalisée dans la mesure où elle est, de façon essentielle, non pas ce que l'on peut circonscire sur le mode de l'objet dans un espace-temps mathématisé mais qu'elle est, au même titre que le langage, *ce dont on hérite collectivement et dans lequel on est immergé*. Si cette première caractérisation de la religion a une certaine valeur, on voit immédiatement que l'idée d'un dévoilement d'un noyau cognitif premier à partir duquel se déploieraient toutes ses déterminations postérieures perd de sa pertinence : c'est plutôt le jeu entre des déterminations hétérogènes à la fois neurophysiologique, perceptive et culturelle à toutes les étapes de développement de schèmes d'activité dont la valeur est aux mains de la collectivité qui doit, dorénavant, servir de cadre pour

⁹ D. Piotrowski, *Phénoménalité et objectivité linguistiques*, Champion, Paris, 2009 (sous presse).

l'enquête scientifique.

C'est la raison pour laquelle il devient beaucoup plus difficile, dès qu'il s'agit de penser les mécanismes collectifs de la transmission culturelle auxquels la religion prend part, de s'en tenir à une démarche qu'un sujet isolé, sans histoire et sans langage, serait à même de poursuivre. Non pas que l'individu n'ait pas toute sa place dans les phénomènes religieux ; qu'il soit par exemple possible à certains individus de donner une forme nouvelle à l'immersion dont il vient d'être question et qu'il leur soit de ce fait possible de transformer radicalement le rapport à leur propre héritage religieux montre au contraire toute la place que l'individu peut assumer dans ces transformations : les cas des prophètes, des saints, des personnes sacrées ou des fondateurs de religion est patent à cet égard. De façon plus ordinaire, l'ambivalence que toute religion suscite à son propre égard est l'indice de la relation si particulière que chaque individu entretient avec cette immersion dont il revient à chacun de transmettre une forme aux générations qui vont suivre. L'histoire *personnelle* des sujets est donc bien au cœur de la possibilité d'une transmission car elle se situe à l'articulation entre histoire individuelle et transmission collective, là où s'opère une individuation psychique propre. Il ne s'agit donc pas d'éliminer toute interrogation sur les individus quand on se penche sur le fait que les enjeux propres à une religion donnée sont d'abord déterminés collectivement. Mais l'attitude qui consisterait à ne voir dans la religion que le « dernier verrou » retardant la mise en place enfin effective d'une naturalisation apparaît plutôt comme l'indice d'un *psychologisme* qui ne fait pas la différence entre la distance critique que l'on doit garder avec son objet d'étude et la reconnaissance d'une relative proximité avec l'objet « religion » une fois reconnue l'ambivalence qu'il suscite. Il faut se garder de ce psychologisme car la confusion qu'il provoque produit un dogmatisme rendant impossible la compréhension même de la nature de la religion. Ce dogmatisme du côté de la « science » répond généralement à un dogmatisme tout aussi forcené de la part des acteurs religieux eux-mêmes qui ont pour seule « excuse » de ne pas viser directement la connaissance mais la *pratique ritualisée*, comme nous le verrons plus loin. Quoi qu'il en soit, cette confusion ne rend justice ni à l'intérêt que pourrait susciter la naturalisation ni à celui que pourrait susciter une analyse cognitive de la religion, prise dans un sens plus large et moins immédiatement calqué sur les sciences de la nature. Pour préciser le point de vue qui sera le nôtre, il faut donc en venir à préciser ce que l'on entend par « religion ».

1.2.2. Religion, activité et norme

L'activité religieuse est intimement liée à la façon dont les sujets font, dès leur naissance, l'apprentissage des normes enveloppant leurs activités, c'est-à-dire l'apprentissage de la façon dont doivent se dérouler les activités dans lesquelles ils sont engagés, qu'elles soient pratiques, techniques ou linguistiques. Ces normes font partie d'un capital de valeurs collectives qui précède les sujets individuels, dont ils héritent en tant que participants à une histoire commune et qui leur permet d'effectuer, une fois acquises, repérages et anticipations. En ce sens, l'activité religieuse a bien à voir avec la cognition, au sens où nous l'avons définie plus haut. Deux remarques doivent être formulées avant de décrire le cadre théorique dans lequel on compte se placer pour répondre à la question du rapport entre activité religieuse et modes humains de l'action.

D'une part, comme nous l'avons déjà souligné, ce ne sera pas la croyance en tant que telle qui se trouvera au centre du débat mais la notion de culte, ancré dans des rites, au sens où Durkheim distinguait déjà le rite comme « mode d'action déterminé » de la croyance comme « état de l'opinion »¹⁰. Que le rite religieux soit très profondément lié aux modalités de l'action a reçu de nombreuses illustrations anthropologiques. Houseman et Severi font, par exemple, remarquer¹¹ :

« L'action rituelle elle-même ne constitue ni un discours cohérent sur les propriétés de l'univers naturel, ni une tentative de solution [...] des problèmes posés par la vie sociale. L'expérience du rituel ne transmet pas directement des messages. Elle établit d'abord et tacitement un contexte relationnel dans lequel certains messages qui contrastent avec l'expérience quotidienne, pourront être formulés. »

D'autre part, l'accent mis sur le rite permet de ne pas prendre parti sur la *réalité* de l'objet de croyance, problème insondable qui n'est d'ailleurs pas spécifiquement religieux, puisqu'il se présente dans bien d'autres domaines de l'activité humaine dès qu'elle manipule des entités abstraites¹². Il s'agira plutôt ici de contourner ce problème en se concentrant sur la question des modalités de l'action, même si ce n'est pas ainsi que l'activité religieuse se présente elle-même puisqu'elle se donne plutôt à voir comme un effort pour participer à une réalité indépendante d'elle sur laquelle, à la fois, elle n'a pas de prise et que l'individu doit cependant contribuer à faire perdurer. On pourrait objecter qu'un tel parti pris rend d'entrée de jeu caduque l'analyse cognitive, dans la mesure où elle s'éloigne trop de la façon dont l'activité religieuse est en elle-même *vécue*. Mais c'est une objection peu recevable : reprocherait-on au linguiste de mettre au jour les règles grammaticales d'une langue qu'un locuteur natif ne s'est jamais représenté à lui-même, bien que ce soit le locuteur natif et lui seul qui, en dernière instance, puisse en valider la pertinence parce qu'il est seul détenteur de la norme dans la pratique linguistique qui est la sienne ? Non, évidemment. On doit donc accepter le détour par l'analyse des modalités de l'action si l'on veut aborder d'un point de vue cognitif la nature de l'activité religieuse tout en évitant les pièges d'une analyse des objets de croyance.

Il faut donc commencer par décrire le cadre cognitif général dans lequel nous nous placerons. Il s'agit d'un cadre directement *social*. On définira comme « sociale » une activité dont le thème conducteur fait intervenir un ou des tiers-termes cultivés *pour eux-mêmes* : il peut s'agir d'une langue (« parler le français »), d'une monnaie (« payer en euros »), d'un totem (« rendre un culte aux ancêtres ») ou de tout autre instance permettant de mener à bien, selon une certaine modalité, l'activité prise pour thème commun. On dira qu'une relation entre individus ne devient à proprement parler sociale que si des tiers-termes y jouent le rôle de médiation, le social devenant dès lors *le propre thème* de la vie commune. Le fait de poursuivre une activité selon ce que le tiers-terme qui la médiatise en requiert fait apparaître ce tiers-terme comme porteur de norme : se situant dans une zone distale qui n'est pas

¹⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, [1912] 1968, p. 50.

¹¹ M. Houseman et C. Severi, *Naven ou le donner à voir; essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS Editions, Paris, 1994, p. 49.

¹² Que l'on songe par exemple aux débats plurimillénaires portant sur la réalité des objets mathématiques et sur leur mode d'accès.

réintégrée dans le champ de l'échange, il gouverne à distance les échanges sans s'y assimiler. Par exemple, il ne s'agit pas seulement de parler mais de parler selon la norme requise par l'activité en cours d'exécution, il ne s'agit pas seulement de suivre telle règle mais de le faire selon ce que l'activité en requiert, etc. Est donc « social » ce qui permet d'assurer la régulation des activités pratiques par des normes collectivement validées, intrinsèquement mêlées aux activités pratiques qu'elles régulent chez des acteurs qui se reconnaissent dès lors comme appartenant à même communauté¹³. Prenons l'exemple bien documenté de la différence *sociale* entre la droite et la gauche telle qu'elle est décrite par R. Hertz¹⁴ :

« La prépondérance de la main droite est obligatoire, imposée par la contrainte, garantie par des sanctions ; par contre, un véritable interdit pèse sur la main gauche et la paralyse. La différence de valeur et de fonction qui existe entre les deux côtés de notre corps présente donc au plus haut point les caractères d'une institution sociale ; et l'étude qui veut en rendre compte relève de la sociologie. Plus précisément, il s'agit de retracer la genèse d'un impératif mi-esthétique, mi-moral. Or, c'est sous une forme mystique, sous l'empire de croyances et d'émotions religieuses que sont nés et ont grandi les idéaux qui, laïcisés, dominent encore aujourd'hui notre conduite. Nous devons donc chercher dans l'étude comparée des représentations collectives l'explication du privilège dont jouit la main droite. »

Qu'une habitude quasi-réflexe comme l'usage majoritaire de la main droite puisse faire intervenir une détermination sociale, au sens de ce qui permet de mener à bien un registre d'activités – ici la préhension prise dans son extension la plus large –, montre bien comment une activité humaine parvient à s'exercer quand elle est ritualisée par des contraintes de nature collective.

La religion sera donc définie ici comme une *modalité spécifique du rapport à la norme* relevant de cette forme générale appelée le « social ». On peut en déduire un schéma directeur pour l'analyse cognitive de la religion.

2. UN SCHEMA DIRECTEUR POUR L'ANALYSE COGNITIVE

Au vu de l'aspect *collectif et institué* des activités religieuses, il paraît de bonne stratégie de privilégier leurs aspects sociaux pour essayer de cerner leur nature cognitive, au sens où ce terme a été défini plus haut.

2.1. Le collectif comme antécédence du sens et de la valeur

Le caractère intrinsèquement collectif de ce qui est rapporté à la religion tient au fait, chronologiquement premier, que tout sujet individuel est *immérgé* dans un contexte religieux qui le *précède*.

Quatre points en découlent : (i) premièrement, cette antécédence fait signe vers un état originare, à la fois indépendant des individus et recelant un sens et une valeur que le sujet individuel n'a pas immédiatement les moyens

¹³ On trouvera une explicitation de cette problématique dans J. Lassègue, V. Rosenthal, Y.-M. Visetti, « Economie symbolique et phylogénèse du langage », *L'Homme*, (à paraître en 2009).

¹⁴ R. Hertz, « La prééminence de la main droite ; Étude sur la polarité religieuse », *Revue philosophique*, *LXVIII*, Juillet-Décembre 1909, pp. 553-580.

sémiotiques et pratiques de circonscrire à lui seul ; (ii) deuxièmement, l'antécédence du contexte religieux par rapport aux individus n'en exige cependant pas moins d'eux qu'ils se sentent suffisamment concernés par lui pour que l'institution leur demande (et le plus souvent, exige) de contribuer à le faire perdurer au moyen d'une *reconduction des rites*, supposée avoir une efficacité sur son maintien ; (iii) troisièmement, toujours du fait de cette antécédence, aucune activité rituelle ne possède par elle-même le sens de ce qu'elle vise ; le but de l'activité rituelle reste alors suffisamment équivoque pour qu'il autorise la redirection de l'activité rituelle vers de nouveaux objets ; (iv) quatrièmement, cette redirection vers de nouveaux objets contribue à transformer en retour l'activité rituelle elle-même qui se diffracte en activités diversifiées plus ou moins normées.

On pourrait reprocher à cette liste de ne pas distinguer clairement entre ce qui relève de l'imaginaire pur et simple (l'état originaire, détenteur du sens et de la valeur, par exemple) et ce qui relève d'une situation historique réelle, celle de l'individu immergé dans un contexte linguistique et culturel donné : mais c'est précisément cette indistinction première qui caractérise l'activité religieuse et qui autorise ce que nous avons appelé une réaction « sceptique » à son égard, ce double mouvement permettant de rendre compte de la variabilité intrinsèque de l'expression religieuse. C'est en tout cas ce schéma directeur en quatre points dont nous pensons qu'il a une portée cognitive. C'est lui en effet qui nous paraît permettre de rendre compte, du point de vue de la phylogenèse d'une part, du rôle que joue la religion dans le processus même de l'homínisation¹⁵ au même titre que l'apparition du langage, de l'art ou des règles de parenté – activités symboliques avec lesquelles elle entretient d'ailleurs des liens étroits¹⁶ – et, dans l'ontogenèse d'autre part, du rapport que tout individu entretient avec les pratiques, les significations et les normes de la communauté qui le précède.

Essayons d'entrer plus avant dans le schéma directeur en question.

2.2. Indistinction originaire des dimensions fictionnelles et pratiques

Toute activité repose sur une *indistinction originaire des dimensions fictionnelles et pratiques* qui rend possible la constitution des valeurs et de leur aspect normatif. Deux points doivent être soulignés à cet égard.

(i) Il n'y a pas d'activité humaine qui ne mêle les registres du pratique et du fictionnel : que l'on songe à des activités aussi pratiques et utilitaires que les transactions monétaires, tout entières « fictives » et organisant cependant, une fois apparues, la vie matérielle de sociétés entières, ou que l'on songe, plus profondément encore, aux activités linguistiques, reposant, elles aussi, sur l'échange de « significations » n'ayant pas d'autre existence que les marques sonores qui les portent et n'en instituant pas moins, entre les locuteurs, des rapports pratiques qualitativement différents de ceux qu'ils entretiendraient s'ils s'en tenaient à des rapports non-linguistiques. L'activité religieuse n'échappe pas à la règle et cette indistinction est particulièrement saillante dans

¹⁵ Voir par exemple E. Anati, *La religion des origines*, Hachette, Paris, 1999 [1995] : 104.

¹⁶ J. Lassègue, « Présentation » dans Lassègue J. (ed.), *Emergence de la parenté*, Paris, Editions Rue d'Ulm, Paris, 2007 pp. 4-12 ; disponible en ligne sous format pdf : http://www.pressens.fr/cgi-bin/automaton2.pl?Automaton_State=PLUSINFO&Cat%20a_Action=PlusInfo&PlusInfo=978-2-7288-0383-5).

le cas du rituel, où l'on serait bien en peine de distinguer nettement les dimensions fictionnelles et pratiques¹⁷.

(ii) Les normes rendent possible la régulation des activités pratiques *parce qu'elles se présentent elles-mêmes comme des activités*. Que l'on songe par exemple aux moments consacrés dans un rituel pendant lequel les participants sont tenus à un surcroît d'attention vis-à-vis de leur posture (debout, assis, tête baissée, en genuflexion, etc.), vis-à-vis de la façon dont ils parlent (récitation, psalmodie, chant, etc.) ou dont ils exécutent d'autres actions (offrir un sacrifice, donner une offrande, prier, etc.). En général, toute activité possède des phases ritualisées qui se signalent aux acteurs comme normes valant comme modèles, emblèmes, étapes-clés. Celles-ci apparaissent alors généralement sous la forme de rôles stabilisés dans des *itinéraires mythico-rituels*. De ce point de vue, la structure actantielle des contes (et plus largement des récits religieux), telle qu'elle est décrite par V. Propp qui distingue une trentaine de rôles et sept types de personnage pouvant se matérialiser sous des aspects divers¹⁸, ou l'analyse de A. Hocart décrivant la structure de tout rituel à partir d'une trentaine de traits¹⁹ ou encore celle de O. Rank décrivant les traits propres au mythe de la naissance du héros²⁰ décrivent la façon dont sont mis en scène des rôles qui servent de normes dans les situations pratiques. La norme ouvre ainsi, par sa présence même, un périmètre qui valide des activités à venir.

L'activité religieuse a ceci de spécifique d'insister particulièrement sur ces phases ritualisées au point de se confondre à peu près entièrement avec elles : le rituel devient alors pratiqué *pour lui-même*, comme activité religieuse par excellence, en tant qu'il est censé ouvrir de lui-même un périmètre à des activités considérées dès lors comme ayant reçu une homologation. Il occupe ainsi, dans le continuum des stylisations, le pôle extrême, celui dans lequel les phases ritualisées sont les plus travaillées comme telles, ce qui leur donne à la fois une grande stabilité temporelle et la possibilité de se diffuser au sein de

¹⁷ Voir par exemple les remarques de V. Turner à propos du sacrifice : « [...] la victime est à la fois coupable et innocente ; innocente parce qu'elle n'est pas personnellement responsable des conflits mais coupable parce que l'expiation de ces conflits nécessite un bouc émissaire. Dans la victime, les extrêmes se rejoignent. Le sacrifice représente donc le point culminant plutôt que la conclusion du rituel. C'est le moment où, selon la croyance indigène, les composantes visibles et invisibles de l'ordre cosmique s'interpénètrent et échangent leurs qualités. » (V. Turner, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. 1968, trad. franç. 1972, p. 308)

¹⁸ Propp montre que la spécificité du conte merveilleux ne réside pas dans ses motifs, que l'on retrouve dans d'autres types d'histoire, mais dans la façon dont ces motifs sont regroupés en quelques unités structurales. Dans le conte, les fonctions des personnages sont au nombre de trente et un (éloignement, interdiction et transgression, interrogation et information, tromperie et complicité, méfait ou manque, médiation, début de l'action contraire, départ, première fonction du donateur et réaction du héros, réception de l'objet magique, déplacement dans l'espace, combat, marque du héros, victoire, réparation du manque, retour du héros, poursuite et secours, arrivée incognito, prétentions mensongères, tâche difficile et tâche accomplie, reconnaissance et découverte de la tromperie, transfiguration, punition, mariage). Ces fonctions ne sont pas toujours présentes mais apparaissent selon un ordre immuable au cours du développement de l'action. Les rôles attribués aux personnages sont au nombre de sept (l'agresseur, le donateur, l'auxiliaire, la princesse ou le père, le mandateur, le héros, le faux héros) ; ils sont eux aussi immuables dans leur ordre d'apparition et font usage d'une ou plusieurs fonctions, délimitant pour chacun un périmètre d'action qui lui est propre.

¹⁹ cf. A. M. Hocart, *Au commencement était le rite ; de l'origine des sociétés*, La Découverte, Paris, [1954] 2005, pp. 91-92.

²⁰ O. Rank, *Le mythe de la naissance du héros, essai d'une interprétation psychanalytique du mythe* Paris, Payot, [1909] / 1983.

groupes humains divers, en se superposant ou s'intégrant à d'autres ritualisations (religieuses ou pas) déjà existantes²¹. L'activité religieuse vise ainsi à élever le rituel au rang de *figure*, au sens stylistique du terme, parce que c'est la mise en figure qui fait norme en s'intégrant au cours de l'activité comme moment spécifique de stylisation. C'est le décalage figural, spécifique à cette phase, qui signale ce vers quoi sont censées tendre les activités et qui concourt à la constitution de l'objet de la religion comme réalité à part, conçue comme *matrice de toute valeur*. Cette matrice doit d'ailleurs être interprétée sur un mode dynamique car il y a une compétition pour la norme suprême, comme les combats mutuels des dieux dans de nombreuses mythologies le manifestent.

2.3. Absence de solution de continuité entre formes d'activité

Aucune activité particulière n'est complètement séparée des autres du point de vue de sa justification par des normes. Les normes sont, de ce point de vue, transitives aux activités²². Là encore, deux points méritent d'être soulignés.

(i) Il est impossible de définir une activité symbolique particulière sans faire intervenir la notion d'activité symbolique *en général* parce qu'aucune activité symbolique n'est intégralement pensable en et pour elle-même sans faire intervenir des registres de sens qui lui viennent d'ailleurs. Si l'on prend l'exemple d'une activité telle que l'exercice de la parenté – activité qui n'est pas de nature religieuse puisqu'elle vise au premier chef la constitution d'un ordre sexuel dans la société –, on voit que, selon les sociétés, provenir « du même lait », avoir « le même sang » ou « le même os » fait transiter *mythiquement* entre des acteurs une consanguinité qui n'est pas nécessairement « réelle » (au sens où elle serait génétique) mais qui se trouve cependant *rituellement* entérinée²³. De même et inversement, une activité religieuse peut faire appel à des traits relevant de l'exercice de la parenté : que l'on pense seulement au vocabulaire religieux, si souvent doté de termes de parenté (« frère », « sœur », « père » ou « mère ») ou de liens « généalogiques » entre les clans d'une société et ses totems²⁴.

(ii) Les activités jouent, les unes par rapport aux autres, le rôle de norme selon qu'elles sont en position de comparant ou de comparé. Si l'on reprend l'exemple du rapport religion / parenté, on voit bien que nommer tel lien

²¹ Dans son *Essai d'une philosophie du style*, I, 4, G.-G. Granger rapportait la possibilité du style au processus même de l'individuation. Il ne prenait en compte que les cas de l'œuvre d'art et celui de la pratique scientifique sans mentionner l'activité religieuse. Mais celle-ci a ceci de particulier que les conditions de l'individuation transitent intégralement par des ritualisations dont le sujet individuel hérite et dont il n'est pas maître.

²² Cassirer le soulignait déjà quand il écrivait : « C'est une caractéristique commune de toutes les formes symboliques qu'elles soient applicables à radicalement n'importe quel objet ». E. Cassirer, *Le mythe de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1993, p. 34.

²³ Dans le cadre des sociétés sans Etat, de nombreuses sphères d'activité n'ayant aucun rapport avec la parenté biologique lui sont toutefois rapportées (soit dans la nomenclature distinguant toute chose en féminin et masculin et dont témoigne encore aujourd'hui de nombreuses langues ; soit dans les rapports sociaux engageant des obligations réciproques envisagés sur les modes des rapports entre « frères » et « sœurs » ; soit dans la cosmologie ou l'exercice du pouvoir, etc.).

²⁴ Dans ce dernier cas, la petite taille de la société fait que la structure sociale et la structure de la parenté se recoupent entièrement : c'est ce qui permet de passer sans solution de continuité d'un registre à l'autre. Mais on peut aussi envisager ce rapprochement dans des sociétés de taille plus large et plus sécularisées.

religieux d'un terme appartenant au registre de la parenté permet de qualifier le type de relation religieuse en question et d'anticiper sur ce que l'on peut supposer en attendre : le vocabulaire de la parenté sert, dans ce cas, de norme pour l'activité religieuse, il en est une figure possible. La prédication dans une phrase au contenu religieux (« mes frères », « tu es mon frère », « ma sœur », « c'est mon parrain », etc.) contient alors en elle-même l'esquisse d'une normativité « selon la parenté », pourrait-on dire, et c'est une des raisons pour laquelle un certain nombre d'entités religieuses peuvent se manifester sous les traits de « parents idéaux ». Le langage apparaît ainsi de façon générale comme le moyen d'assurer le rapprochement entre activités jouant les unes pour les autres le rôle de norme. De façon générale, ce rapprochement s'effectue de manière *dissymétrique* entre le pôle stable d'une activité donnée (dans l'exemple, l'activité religieuse) et ce qui gravite autour d'elle (dans l'exemple, le vocabulaire de la parenté). C'est par le biais de ce rapprochement qu'une activité quelconque devient proprement *symbolique* dans la mesure où la mise en rapport dissymétrique au sein des activités *permet d'anticiper des effets possibles selon une norme partagée*. Dans le cas de l'activité religieuse proprement dite, c'est le *rituel* qui apparaît comme le pôle de stabilité fondamental autour duquel gravitent les autres activités. Mais le fait que le rituel « déborde » l'activité dont elle est issue contribue à situer son sens ailleurs que dans cette activité elle-même, dans un domaine que l'on suppose à part, et à le rendre de ce fait transposable à d'autres sphères d'activités²⁵. C'est précisément ce « débordement » qui caractérise tout particulièrement la religion, qui semble avoir le pouvoir d'annexer à son périmètre des activités n'ayant aucun rapport avec elle.

2.4. Aspect énigmatique du rapport de l'individu à la norme

Le rapport à la norme reste, du point de vue individuel, *toujours énigmatique*. Pourquoi est-on en droit de qualifier de « père » telle ou telle entité ayant partie prenante dans une activité religieuse ou de « fraternité » tel lien religieux entre individus ? Les raisons pour lesquelles les activités peuvent mutuellement jouer le rôle de norme restent par nature *obscures* parce que les conditions sémiotiques du rapprochement entre activités dépendent d'une régulation sociale dont personne ne maîtrise individuellement les raisons mais dont chacun ressent les effets, par le rôle que ce rapprochement lui assigne dans une hiérarchie sociale. Deux remarques doivent, ici aussi, être ajoutées.

(i) Le rapprochement rendant possible la norme est individuellement vécu sous forme *d'émotions* en même temps qu'il rend possible une pensée discursive. Dans l'émotion se trouvent mêlés les registres sémiotiques et causaux (renvoyant en même temps à la fiction et à la pratique) parce que l'émotion, tout en relevant d'une appréciation subjective, n'en provoque pas moins des effets dont il est possible de se souvenir et qui, de ce fait, permettent d'intégrer un ordre temporel socialement vécu²⁶. L'émotion se présente ainsi comme un *phénomène* reconnu par tous dans sa réalité objective. Le sens de l'émotion ne dépend plus alors seulement des individus mais d'une collectivité

²⁵ E. Cassirer, *Langage et mythe ; à propos des noms de dieux*. Paris, Éditions de Minuit, 1973 [1925].

²⁶ Il est souvent impossible de distinguer imaginaire et physique du point de vue des effets émotionnels ; cf. Mauss rapportant qu'un guerrier se laisse mourir s'il se croit touché par une lance charme alors qu'il a été physiquement blessé plus gravement à de multiples reprises auparavant.

instituée, censée posséder la raison de ce sens et les moyens de le valider. Mais seuls les *effets sociaux* de ce sens se manifestent aux individus : ces effets se manifestent dans la distribution de rôles que la collectivité opère au sein d'une hiérarchie entre les acteurs qui deviennent eux-mêmes porteurs de normes. Par exemple, les phénomènes d'initiation par des anciens, un clergé ou des ancêtres permettent aux individus, par le biais d'épreuves physiques ou morales ayant intrinsèquement une charge émotive, de se voir assignée une place dans une communauté. Mais aucun individu ne connaît entièrement le sens de l'initiation en question (pourquoi faut-il en passer par là ? D'où peut provenir le bénéfice que l'on en retire ?) ni ne sait la raison pour laquelle elle doit se dérouler de telle ou telle manière (comment justifier la violence, souvent extrême, de certaines initiations ?). Les explications avancées par la tradition sont généralement lacunaires. A la question : pourquoi doit-on jeûner à telle ou telle période ?, on avance que d'autres, à une époque antérieure le plus souvent mal définie, ont eux-mêmes jeûné. Mais pourquoi l'avaient-ils eux-mêmes faits et pourquoi les imiter ? L'explication paraît *ad hoc*, rapporte seulement la tradition, reste confuse ou n'est pas donnée. Les raisons de la norme restent donc, en tant qu'objets de connaissance, partiellement inaccessibles aux individus mais le fait d'en ressentir les effets par le biais de la place que l'institution collective réserve à chacun fait supposer que ces raisons *sont possédées par l'institution*, à laquelle on prête à la fois une *connaissance* justifiant l'organisation sociale et une *efficacité* pratique dans sa gestion, puisqu'elle est susceptible de provoquer des émotions ressenties par des individus.

Le fait que le rapport individuel à la norme ne puisse pas faire l'objet d'une connaissance intégrale a une portée fondamentale dans le cas de l'activité religieuse car elle explique la raison pour laquelle cette activité, pourtant toute tournée vers la participation à une réalité indépendante des sujets, puisse, de façon essentielle, avoir des effets sur la construction du monde social.

(ii) La seule façon de transmettre les normes aux nouvelles générations consiste à *faire rejouer*, par le biais des rituels, le rapprochement des activités qui les ont constitué en normes. Il ne s'agit donc pas d'enseigner seulement des normes en en faisant des objets de *connaissance* puisque le sens de ces normes échappe en partie aux individus mais d'inscrire la façon de les constituer, *via* l'émotion (et en particulier, la culpabilité et l'angoisse), dans la mémoire de chacun, en vue d'induire des effets sur les comportements sociaux à venir. Cette inscription exige de *prendre des risques* : le rite, plus ou moins opaque du point de vue de la *connaissance*, enveloppe un certain danger du point de vue de l'*efficacité* qu'on lui prête²⁷. Les nouvelles générations font ainsi l'objet d'un recrutement social sous l'égide des rituels en vue de pratiquer des activités selon des normes ouvrant à un avenir.

La religion apparaît alors comme instituant des normes pratiques, comme source de lois et de motifs de vivre, comme régulatrice et instigatrice de la violence collective et comme source de connaissance de l'humain conçu comme être à la fois social et cosmique. Cette première caractérisation de l'activité religieuse d'un point de vue cognitif (lui aussi réélabore pour avoir prise sur son objet) demande à être étayée. Les articles du dossier qui suit s'y emploient, chacun à leur manière.

²⁷ Ce risque va quelque fois, on le sait, jusqu'à la mutilation et la mort.

3. LES ARTICLES DU DOSSIER

Les six articles qui suivent se démarquent tous d'une analyse cognitive de la religion en termes de simple croyance émanant d'un sujet isolé. Ils fondent au contraire leur argumentation sur la reconnaissance du caractère social des phénomènes dont ils cherchent à rendre compte.

Fidèle à la partie de ses travaux portant sur les effets sociaux de l'écriture, l'article de Jack Goody brosse à grands traits les rapports que les grandes religions entretiennent ou ont entretenu avec ce médium. Favorisant l'expansion des techniques liées à l'écriture, les grandes religions ont, d'un même mouvement, puissamment freiné le développement de la connaissance scientifique, qui dépend pourtant en grande partie de ces mêmes techniques : c'est cette double contrainte qui permet de définir une dynamique propre à ces religions dans leur rapport à l'écriture et de tracer, par ce biais, les contours de leur histoire.

L'article de Webb Keane porte lui aussi sur le rôle cognitif des techniques d'écriture et de lecture mais en se plaçant d'emblée d'un point de vue anthropologique. Reprenant les résultats de ses enquêtes de terrain, l'auteur remarque que les techniques de lecture et d'écriture visent à faire parler un au-delà qui, sans elles, resterait muet. Pour lui, c'est en analysant le rôle directement synesthésique de l'écriture permettant de superposer les perceptions liées à chaque sens particulier que le monde muet de l'au-delà peut commencer à devenir expressif. La lecture et l'écriture sont donc plus que de simples vecteurs externes pour un contenu religieux élaboré par ailleurs : elles sont au cœur de l'élaboration du contenu religieux lui-même et de la nature symbolique qu'on lui prête.

Dans son article, Mark Anspach part de la constatation que l'histoire des religions compare les religions existantes mais ne s'interroge pas sur la naissance des religions elles-mêmes. En tentant de « prendre au sérieux » le point de vue du fou, l'auteur cherche alors à envisager les rapports qu'entretiennent la folie individuelle et la croyance en l'existence de dieux. En s'appuyant sur des cas de psychose naissante, il tente d'analyser la façon dont certains sujets se découvrent dieux par l'intermédiaire des autres, par une inversion énigmatique du rapport que le sujet individuel entretient généralement avec autrui. La naissance d'une figure divine dans le cas de la psychose naissante et dans le cas d'un récit mythologique devient alors susceptible de comparaison.

L'article de Jean-Pierre Dupuy commence par une critique virulente du point de vue cognitiviste concernant la religion. Il dénonce trois erreurs fondamentales dans la compréhension des phénomènes religieux consistant à : (i) minorer ou ignorer la spécificité historique du christianisme en tant que religion où le lien entre violence et sacré est thématiquement en lui-même pour la première fois (autrement dit le christianisme recèle une connaissance décisive du fait religieux dans sa généralité même, et en dévoile le ressort profond) ; (ii) croire que la religion est un système de croyances, ce qui implique une incompréhension radicale du rapport entre violence et sacré ; (iii) se refuser à comprendre que le rituel consiste à mettre en scène la violation des interdits pour un temps et dans un espace limités, en vue de préserver la vie ordinaire de la violence catalysée dans le rituel. Cette triple critique conduit l'auteur à revenir sur la question des rapports entre individu et société tels qu'ils furent pensés par Durkheim et à proposer, contre lui, une autre lecture du

christianisme.

Dans son article, Eric Gans voit dans l'intelligence humaine la source d'une violence possible toujours prête à s'exprimer et dans la religion un des moyens de la contenir. Vue en ces termes, c'est l'évolution même de la cognition qui exige des ressources anthropologiques spécifiques pour ne pas provoquer une diffusion généralisée de la violence. La religion fait donc ainsi partie des ressources anthropologiques qui rendent une vie collective possible. Pour l'auteur, qui reprend ici les analyses de R. Girard, le christianisme joue ici un rôle particulier dans la mesure où c'est lui qui thématise en propre le rapport entre sacré et violence. Pour autant, fait remarquer E. Gans, le christianisme n'a pas éliminé le judaïsme qu'il interprète comme une religion de l'absence de victime. C'est à comprendre les rapports entre ces deux monothéismes dans la relation qu'ils ont à la violence que l'article est consacré. C'est ce qui permet à l'auteur de critiquer, au terme de son parcours, la thèse de facture girardienne sur l'antécédence du bouc émissaire sur l'apparition du langage : pour E. Gans, il faut déjà une situation sémiotique complexe pour que la notion de bouc émissaire puisse apparaître en tant que telle, celle-ci ne pouvant plus, dès lors, être considérée comme originaire.

L'article de Lucien Scubla commence par faire le point sur la critique qu'il avait faite il y a déjà vingt ans portant sur le point de vue cognitiviste appliqué à l'étude de la religion. Tout en reconnaissant la possibilité d'un programme de recherche cognitiviste (motivé entre autres par les limites des théories codiques-structuralistes du sémiotique dominant encore l'anthropologie à l'époque), la critique qu'il formulait alors n'a pas fondamentalement changé car, pour l'auteur, les résultats que ce genre d'analyse laissaient espérer, en particulier chez D. Sperber, n'ont pas été atteints. C'est en particulier la théorie de l'apprentissage symbolique de ce dernier, en tant qu'il exprime la structure de l'esprit humain, qui fait l'objet de la critique de L. Scubla car cette théorie de l'apprentissage ne dit rien sur l'universalité des formes symboliques en question. L. Scubla en conclut à la nécessité d'en revenir à un véritable point de vue anthropologique qui ne place pas seulement dans l'esprit humain l'origine des structures symboliques mais qui, tout au contraire, voit dans leur universalité l'indice de structures que seule une philosophie de la nature (comprise comme philosophie de formes génériques traversant tout aussi bien le sémiotique, le social ou le cognitif) pourrait permettre d'expliquer.

4. APPENDICE : DESCRIPTIONS DE RITUELS RELIGIEUX

Cet appendice a seulement pour fonction de fixer les idées concernant la nature de ce qu'il faut entendre par « rituel religieux ». On y trouvera un certain nombre de descriptions de rituels, empruntés à des contextes culturels différents et rapportés par des philologues, des anthropologues ou des historiens des religions.

4.1. Un rituel en Grèce ancienne : un sacrifice animal

Le rituel décrit ici par W. Burkert est la reconstitution, à partir de plusieurs sources, du sacrifice sanglant d'un animal offert au dieux, pratique omniprésente en Grèce ancienne²⁸ :

²⁸ W. Burkert, *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*,

« Grâce aux descriptions que l'on trouve dans Homère et dans la tragédie, nous pouvons reconstruire à peu près intégralement le cours d'un sacrifice grec ordinaire aux Dieux de l'Olympe. La voie qui mène jusqu'au cœur de l'expérience sacrificielle est complexe. Les préparatifs incluent le fait de se baigner et de se revêtir de vêtements propres, de mettre des ornements et des couronnes ; souvent une abstinence sexuelle est requise. Au commencement, une procession, (*pompè*) même si elle est de petite taille, se forme. Les participants à la cérémonie se séparent du monde de tous les jours et se déplacent selon un même rythme, en chantant. L'animal sacrificiel est conduit parmi eux ; il est, comme eux, décoré et transformé : ceint de serre-têtes, ses cornes recouvertes d'or. On espère généralement que l'animal suivra la procession de son plein gré ou même volontairement. Des légendes rapportent souvent que des animaux s'offrirent d'eux-mêmes en sacrifice, signe clair d'une volonté supérieure qui exige l'assentiment. Le but final est de se rendre à la pierre sacrificielle, l'autel, depuis longtemps construit et qui va être tâché de sang. Généralement, un feu est déjà allumé à son sommet. Souvent, on utilise une boule d'encens pour imprégner l'atmosphère d'un parfum extraordinaire et il y a de la musique, généralement de la flûte. Une vierge ouvre la route, 'transportant un panier' (*kanèphoros*), c'est-à-dire une jeune fille pure portant un panier recouvert. Une cruche d'eau doit être également à portée.

Tout d'abord, en arrivant à l'endroit sacré, les participants forment un cercle ; le panier du sacrifice et la cruche d'eau sont portés autour de l'assemblée délimitant ainsi le royaume du sacré du monde profane. Le premier acte communautaire consiste à se laver les mains avant de commencer. L'animal est aspergé d'eau. 'Ébroue-toi' dit Trygaios dans Aristophane, car le mouvement de l'animal est censé signifier un 'signe d'acquiescement', un 'oui' à l'acte sacrificiel. Le taureau est aspergé de nouveau, de sorte qu'il baisse la tête. Il devient alors le centre de l'attention. Les participants prennent maintenant dans le panier des grains d'orge (*oulai*) non moulus, le produit agricole le plus ancien. Ils ne sont pas destinés à être moulus ou à faire partie d'une nourriture quelconque : après un bref moment de silence, vient le solennel *euphemeien*, suivi par une prière à haute voix – en un certain sens, plus une affirmation de soi qu'une prière – les participants lancent leurs grains sur l'animal sacrificiel, l'autel et le sol. Ils sont en quête d'une autre sorte de nourriture. L'acte qui consiste à projeter quelque chose simultanément et en groupe est un geste agressif, comme de commencer un combat, même si on choisit les projectiles les plus inoffensifs. Assurément, dans des rituels plus anciens, on utilisait des pierres. Caché parmi les graines dans le panier se trouve le couteau qui, maintenant, apparaît au grand jour. Le maître de cette cérémonie qui commence, le *iéreus*, s'approche de l'animal sacrificiel en cachant le couteau, de sorte que l'animal ne puisse pas le voir. Un coup rapide et quelques poils du front sont coupés et jetés au feu. Il s'agit d'un autre acte de commencement (*archestai*), quoique plus sérieux, de même que l'eau et les grains d'orge étaient un commencement. Le sang n'a pas encore été versé et aucune douleur n'a été infligée mais l'inviolabilité de l'animal sacrificiel a été irréversiblement abolie.

Vient maintenant le coup fatal. Les femmes poussent un cri perçant : qu'il s'agisse de peur ou de triomphe ou des deux, la 'coutume grecque du cri sacrificiel' marque l'apogée émotionnelle de l'événement, étouffant les rôles

de l'animal mourant. Le sang qui s'écoule est traité avec une attention toute particulière. Il ne doit pas être renversé sur le sol ; il doit plutôt toucher l'autel, le foyer ou la borne sacrificielle. Si l'animal est petit, il est soulevé au-dessus de l'autel ; sinon, le sang est recueilli dans un bol et on en asperge la pierre sacrificielle. C'est elle seulement qui doit, encore et toujours, ruisseler de sang.

'L'acte' est consommé ; on s'intéresse maintenant à ses conséquences. L'animal est dépecé et vidé. Ses organes internes sont maintenant au centre de l'attention, ils s'étendent à la vue de tous, spectacle étrange, bizarre, inquiétant et cependant semblable à ce que l'on trouve chez les hommes, comme on le sait pour avoir vu des soldats blessés. La tradition spécifie particulièrement ce qui doit être fait pour chaque morceau. Tout d'abord, le cœur, quelquefois encore battant, est placé sur l'autel. Un voyant est là pour interpréter les lobes du foie. En général, cependant, les *splanchna* – terme collectif pour les organes – sont rapidement rôtis sur le feu de l'autel et immédiatement mangés. Ainsi le cercle interne des participants s'assemble pour un repas en commun, transformant l'horreur en plaisir. Seule la bile n'est pas comestible et doit être jetée. De même, les os ne doivent pas être utilisés pour le repas qui suit, ils sont donc 'consacrés' à l'avance. Les os, et tout particulièrement les os de la cuisse (*mèria*) ainsi que la hanche avec la queue (*osphus*) sont placés sur l'autel 'en bon ordre'. A partir des os, on peut encore voir exactement comment les parties de l'animal vivant s'imbriquaient : sa forme originelle est restaurée et consacrée. Chez Homère, un 'commencement', c'est-à-dire une première offrande, consiste à placer des morceaux crus de la chair de chaque membre sur chaque os, indiquant l'intégralité de l'animal mis à mort. Les crânes des taureaux, des béliers ou des chèvres sont préservés dans un lieu sacré et font office de signe permanent de l'acte de consécration. Une fois le sang écoulé, il est à son tour remplacé par des offrandes provenant des paysans qui versent du vin sur le feu et qui brûlent des gâteaux. L'alcool fait monter les flammes et une réalité supérieure semble présente. Ensuite, comme le feu s'éteint, l'agréable fête s'achève et la vie de tous les jours reprend son cours. La peau de la victime sacrificielle est généralement vendue au bénéfice du sanctuaire pour acheter de nouvelles offrandes votives et de nouvelles victimes ; de cette façon, le culte assure sa propre continuité. »

4.2. Un rituel en Nouvelle-Guinée : le *Naven*

Le rituel du *Naven* est un rituel de travestissement pratiqué en Nouvelle-Guinée. En tant qu'il implique, d'une part, l'invocation d'ancêtres jouant le rôle de tiers-terme et qu'il permet, d'autre part l'anticipation d'un schéma d'action collectivement validé par le biais de normes de conduite, il exemplifie très directement le rapport entre religion et cognition qui nous intéresse ici. Tout d'abord décrit par G. Bateson dans les années 30 du siècle dernier²⁹, le rituel du *Naven* a retenu, à de nombreuses reprises, l'attention des anthropologues ; c'est le cas de Stanek³⁰ puis, plus récemment, de Houseman et Severi dans un livre de synthèse³¹. Nous empruntons à ce dernier livre les

²⁹ G. Bateson, *Naven A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from their Three Points of View*, London, Cambridge University Press 1936,

³⁰ M. Stanek, « Les travestis rituels des Iatmul » dans F. Lupu (éd.), *Océanie : le masque au long cours*, Paris, Ouest-France.

³¹ M. Houseman et C. Severi, *Naven ou le donner à voir ; essai d'interprétation de l'action rituelle*, 1994, Paris, CNRS Editions.

passages cités de Bateson et de Stanek ; à leur suite, on trouvera les commentaires de Houseman et Severi (pour l'intelligence des textes, on doit faire remarquer que les termes de parenté désignent aussi bien les parents réels que classificatoires).

« A. La mère de l'enfant, appelée toujours *nyame* ('mère') se dénude.

B. Le 'frère de mère' (*wau*), désigné par le terme 'mère' (*nyame*), s'habille en costume féminin grotesque. Parfois accompagné par *b* son épouse, appelée 'épouse masculine de l'oncle maternel' (*mbora-ndo*), il recherche son *laua* (« enfant de sœur ») afin de lui présenter de la nourriture et recevoir en retour des coquillages précieux. Il s'exclame 'Toi mon mari !' et frotte son postérieur contre la jambe de son *laua* masculin (ou imite l'accouchement de son *laua* féminin).

C. La 'sœur de père' (*yau*) appelée 'père' (*nyai*) ou 'sœur de père masculine' (*yau-ndo*), porte un splendide costume masculin et bat Ego, l'enfant de son frère.

D. L' 'épouse du frère aîné' (*tshaishi-ndo*) appelé 'frère aîné' (*nyamun*) ou 'épouse masculine du frère aîné' est habillée comme la 'sœur du père' et, comme elle, bat Ego, le frère cadet de son mari. De façon similaire, les épouses des frères aînés du père d'Ego se mettent à battre les jeunes frères de leurs maris.

E. La 'sœur' (*nyanggai*) dénommée 'sœur-masculine' (*nyanggai-ndo*), porte elle aussi un splendide costume masculin. »

(G. Bateson, cité dans Houseman et Severi, p. 24)

« En suivant le jeu des identifications, les comportements du *naven* peuvent donc s'expliquer, en première approximation, en se référant aux positions fictives que le rituel assigne aux acteurs à l'intérieur d'un réseau de relations de parenté. Un premier point concernant le symbolisme est posé : la distribution de rôles rituels n'obéit ni à l'improvisation ni au hasard, mais découle d'un nombre limité de règles de substitution. » (Houseman et Severi, p. 26)

« Maintenant, la mère [apercevant que son fils est en train d'essayer pour la première fois la pirogue à moteur de l'anthropologue] se met lentement à danser dans le jardin où elle était en train de cultiver ses plantes. Elle crie : 'Mon fils ! c'est toi, mon ancêtre !'. Le bateau file sur l'eau, il se cambre sur les vagues du fleuve. La mère a pris un igname comme ornement : un symbole de son clan. De cette manière, elle imite le comportement de son ancêtre, tout en l'identifiant avec son fils. »

(Stanek, cité dans Houseman et Severi, p. 126)

« Le mot *naven* (qu'on peut traduire par Stanek et Weiss par 'donner à voir') désigne en fait au moins deux cérémonies. L'une est fondée sur le travestissement sexuel, l'autre sur le travestissement totémique (animal). Les deux élaborent un seul problème, celui de l'origine de l'enfant, mais chacun en souligne des aspects que l'autre ignore. Dans la première, l'origine de l'enfant est explicitement associée à la sexualité. Elle se rapporte donc à une origine duelle, impliquant la différenciation symétrique entre parents maternels et paternels, dont le conflit est mis en évidence par une compétition de deux

personnages travestis. Dans la deuxième cérémonie, l'origine de l'enfant est associée à une relation d'ascendance exclusivement maternelle qui implique une identification entre le personnage masqué de la mère et un des ancêtres totémiques de son clan. Cette identification est alors exprimée à travers un travestissement animal qui comporte une inversion du lien de complémentarité entre la mère et l'enfant. Comme le *wau* qui feignait d'être sexuellement soumis à son *laua* la mère assure devant son fils une position subordonnée : il devient l'ancêtre qui l'a engendrée ; elle n'est plus qu'une de ses descendantes. Dans le premier cas (le *naven* du *wau*) l'intensification excessive de la relation de complémentarité impliquerait une agression homosexuelle entre *wau* et *laua*. Dans le cas présent, elle pourrait conduire à une identification incestueuse entre la mère et son fils. Ces deux excès, que le rite présente comme des menaces imminentes, sans toute fois les réaliser, impliquent deux métamorphoses rituelles : dans l'une, le *wau* feint d'être une femme misérable et sans pudeur ; dans l'autre, la mère devient animal monstrueux. A ces deux personnages, Ego a l'obligation stricte de répondre par le silence et la honte. »

(Houseman et Severi, p. 127-128)

4.3. Un rituel musulman : le pèlerinage à La Mecque

Un certain nombre de précisions sont nécessaires pour comprendre le texte qui suit. Le pèlerinage de La Mecque³² a lieu entre le 8 et le 13 du 12^{ème} et dernier mois du calendrier de l'Hégire. S'étendant sur plusieurs jours, il comporte sept stations distantes de 20 km à effectuer dans un ordre précis³³ et durant lesquelles un certain nombre de rites sont considérés comme obligatoires tandis que certains actes sont interdits³⁴. Il ne sera question plus bas que de la station au lieu-dit d'Arafat, considérée comme celle du Jugement dernier, où le pèlerin est dans l'obligation de marquer un temps d'arrêt dans son cheminement, puis de celle du retour au lieu-dit de Mina où le pèlerin opère (ou fait opérer en son nom) le sacrifice sanglant d'un animal puis exécute lui-même la lapidation de trois colonnes représentant Satan. Rédigé à la première personne par un anthropologue musulman³⁵, l'extrait choisi a l'intérêt

³² On trouvera une description de la pratique du pèlerinage à La Mecque dans le *Dictionnaire du Coran*, Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.), Robert Laffont, Paris, 2007, article « Pèlerinage à La Mecque ». D'autres articles du dictionnaire renvoient aux stations du pèlerinage et aux rituels y afférent.

³³ L'ordre de succession des sept stations est le suivant : (1) en partant d'un endroit appelé Miqat, (2) le pèlerin rejoint la ville de La Mecque (3) puis se rend dans la plaine de Mina ; (4) il se rend ensuite à Arafat puis (5) retourne sur ses pas par un autre chemin parallèle jusqu'au lieu-dit Muzdalifah (6) avant de retourner par une autre route jusqu'à Mina puis de (7) reprendre le chemin de La Mecque.

³⁴ Les rites obligatoires sont au nombre de six : (1) L'intention de l'entrée en rituel ; (2) l'arrêt à Arafat ; (3) le séjour de nuit au lieu-dit de Mouzdalifah où les pèlerins ramassent les cailloux ; (4) le séjour de nuit au lieu-dit de Mina ; (5) le lancer de soixante-dix cailloux aux trois colonnes représentant Satan ; (6) les tours rituels autour de la Kaaba au début et à la fin du pèlerinage. Les actes interdits sont : (1) se couper les cheveux ; (2) chasser ; (3) avoir des rapports sexuels.

³⁵ C'est une nécessité puisque le pèlerinage est aujourd'hui réservé exclusivement aux musulmans, sunnites et chiites confondus (du fait que Mahomet l'institua avant l'apparition du schisme). Le pèlerinage prend la suite d'un pèlerinage beaucoup plus ancien possédant un certain nombre des rituels qui deviendront musulmans (la procession à la Kaaba, déjà construite, par exemple, ou encore la station à Arafat) et qui fut pratiqué par les tribus arabes quel que soit leur culte (polythéiste ou chrétien) ou par d'autres peuples (juifs et mazdéens). Ce n'est qu'à la prise de La Mecque en 630, deux ans avant sa

de mettre en lumière le fait que le pèlerinage vise à reproduire, en suivant un ordre chronologique inverse, ce que la tradition musulmane décrit comme le sacrifice qu'Abraham (Ibrahim en arabe), sur commandement de Dieu, allait faire de son fils Ismaïl ³⁶ :

« Dans ces parcours, ce qui était avant venait après. Le retour à Mina, comme les autres, avait lieu par un chemin symétrique qui inversait l'autre. Le salut – ou, au minimum, la transformation d'un espoir en connaissance (que renforçait le témoignage réciproque de 'l'arrêt ensemble devant Dieu') – intervenait avant le sacrifice. Or, dans le mythe fondateur, la victoire sur l'incertitude et le sacrifice eurent lieu avant, dans l'intervalle qui séparait provisoirement les protagonistes de la mort, de la résurrection et du Jugement dernier. Bref, des événements qui venaient après, le rite changeait l'ordre de succession. La résurrection était ainsi donnée avant la mort. Nous n'avions pas d'abord lapidé et sacrifié, pour nous rendre, par la suite, à l'arrêt ultime. A l'inverse, nous nous rendîmes à la pointe de l'intervalle de vie et passâmes le seuil de la mort, avant de revenir au sacrifice. Nous avons donc confirmé à la fois notre sursis et la fin de notre sursis. Tout le monde savait que s'arrêter à Arafat 'était comme s'arrêter à la résurrection et au Jugement dernier'. L'analogie se prolongeait naturellement pour se conclure par l'intercession, le pardon final et 'le bonheur éternel'. A ce point, elle touchait l'innocence primordiale : la naissance. Le pèlerinage lavait tous les péchés ; on en sortait purifié 'comme à la naissance'. [...]. L'ellipse rituelle consistait dans un départ, un arrêt et un retour au point de départ. C'était une répétition et une mémoire. Mémoire du point de départ du temps, du récit-corps d'histoire et de la fin du récit. Elle le déployait et y mettait fin. Elle répétait le déploiement. Elle le re-déroulait en quelques jours [...]. »

4.4. Précautions à prendre avant l'exécution des rituels hindous

Le texte qui suit est tiré d'un ouvrage classique sur la religion hindoue, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* publié par Sylvain Lévi en 1898. Les Brahmanas sont un ensemble de textes émanant de la caste sacerdotale et décrivant minutieusement les rituels. Ils ont été composés entre le 9^{ème} et le 7^{ème} siècle avant J.-C (la date reste cependant discutée). Le texte de Sylvain Lévi reproduit ici ³⁷ n'est pas à proprement parler la description d'un rituel particulier mais celle des précautions qu'il faut prendre quand un rituel est effectué.

« [...] il ne suffit pas d'admettre comme un dogme la toute-puissance des rites et des formules ; il est nécessaire de se livrer pieds et poings liés en quelque sorte à des prêtres qui par une erreur ou par une négligence, peuvent attirer la ruine ou la

mort, que Mahomet, dont on dit qu'il avait fait le pèlerinage avant le début de ses prophéties, en fit un lieu de culte exclusivement musulman en détruisant les idoles qui se trouvaient dans le temple entourant la pierre noire, la Kaaba, et en en réservant l'accès aux seuls musulmans.

³⁶ A. Hammoudi, *Une saison à La Mecque*, Seuil, Paris, 2005, pp. 229-230.

³⁷ S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, p. 112.

mort. Le choix de prêtres instruits et expérimentés ne supprime pas sans doute ces risques formidables, mais il les atténue ; la science du prêtre est une assurance contre les fautes involontaires. Reste encore un danger, et le plus terrible de tous. Le prêtre qui tient en ses mains la fortune et la vie du fidèle ne sera-t-il pas tenté d'en abuser ? La gravité du péril imposait une précaution. Avant de commencer le sacrifice, le sacrifiant et les prêtres qu'il emploie s'enchaînent mutuellement par un serment solennel ; de part et d'autre ils s'engagent à ne point se faire de mal ; c'est là la cérémonie du *tânûnaptra*, dont les dieux ont autrefois donné le premier exemple. Mais le serment prêté ne semble pas embarrasser les consciences sacerdotales : les Brâhmanas enseignent avec leur indifférence coutumière une multitude de procédés malfaisants à l'usage des prêtres employés au sacrifice. 'Le récitant peut-il se préoccuper en bien ou en mal du sacrifiant qui l'emploie ? C'est ainsi que la question se pose. A ce moment du rite, il peut faire de lui ce qu'il veut. Si son désir est : Je veux le priver de son souffle vital, il n'a qu'à passer un vers ou un mot dans la récitation *vâyavya*.' [...] Le sacrifice a donc tous les caractères d'une opération magique, indépendante des divinités, efficace par sa seule énergie et susceptible de produire le mal comme le bien. Il ne se distingue guère de la magie proprement dite que par son caractère régulier et obligatoire ; il est facile de l'accommoder à des fins diverses, mais il existe et s'impose indépendamment des circonstances. C'est là la seule ligne de démarcation un peu nette qu'on puisse tracer entre les deux domaines ; en fait, ils se pénètrent si intimement que la même catégorie d'ouvrages traitent l'une et l'autre matière. »

4.5. Un rituel byzantin : l'intronisation de l'empereur par le patriarche de Constantinople

Le texte qui suit est basé sur la description du rituel d'intronisation de l'empereur, le *basileus*, dans l'Eglise Sainte-Sophie à Constantinople tel qu'il est rapporté par l'empereur Constantin Porphyrogénète (né en 905) dans le *Livre des cérémonies*. Le pouvoir impérial byzantin dérive d'une triple filiation : romaine, juive et chrétienne. Empereur romain, le *basileus* hérite de l'*imperium* des empereurs païens depuis Auguste ; empereur chrétien, il se pense aussi dans une continuité qui va du roi David à l'empereur Constantin, fondateur de l'empire romain chrétien, qui lui-même ne fait qu'exécuter les desseins du Christ, roi définitif³⁸. Le pouvoir que l'empereur va exercer et que

³⁸ « Pour comprendre ce que le « césaropapisme veut dire, il faut partir de la notion précise à laquelle cette notion floue vient s'ajouter et s'opposer : la notion de théocratie. Peut être caractérisée comme théocratique une société que Dieu dirige, sur laquelle il « règne » (*I, Samuel, VIII, 7*), pour laquelle il décide de tout en faisant connaître directement ou indirectement sa volonté. Le mot fut forgé par Flavius Josèphe à propos du peuple juif, qui fournit en effet la meilleure référence à toutes les formes de théocratie : théocratie originelle de l'Alliance, dominée par la grande figure de Moïse, théocratie des rois oints, théocratie des grands prêtres. La rigidité du système n'est qu'à peine assouplie par la création du sacerdoce lévitique et l'émergence d'un pouvoir politique : c'est toujours Dieu qui ordonne, le prophète qui parle en son nom, ou l'interprète de la Loi qui traduit. Thomas Hobbes puis Spinoza décrivent admirablement ce modèle, le pacte avec Dieu qu'il suppose et le transfert de droit qu'il impose [...]. « Ces spéculations ou analyses conduisent les sociologues, au-delà de l'histoire juive, parmi les organisations politiques fondées sur une révélation et étroitement solidaires d'une religion,

le patriarche est le seul à pouvoir lui reconnaître, exige ainsi un rituel reproduisant toute l'histoire biblique puis évangélique³⁹ :

« A Constantinople, les trois grandes institutions, l'institution impériale, le peuple et l'Eglise, occupent chacune un espace propre, et les rapports simples ou complexes qu'elles entretiennent entre elles se traduisent dans la topographie et le cérémonial par des communications aisées ou difficiles, des étapes, des arrêts, des franchissements. Ainsi le Grand Palais se trouve en prise directe sur les deux moteurs de légitimité que sont le Grand Hippodrome, où l'empereur est confronté au *populus romanus* dans un rituel de courses hippiques qui renouvelle sa *tychè* [fortune] et la Grande Eglise, où il rencontre le patriarche et le Christ dans un autre rituel de confirmation. [...]. L'empereur se prépare longuement, va se recueillir dans les pièces de son Palais les plus chargées d'histoire, passe en revue ses gens, s'arme. Il va quitter le lieu où le Christ cautionne son pouvoir, où les images et les symboles chrétiens sont à son service, où les chapelles sont à son usage, où opère un clergé spécial appelé 'clergé du Palais', où les principales reliques sont vétérotestamentaires, où la croix est celle de la victoire de Constantin, où le trône impérial, enfin, occupe, dans l'abside du Chrysotriklinos⁴⁰ (dont le plan et l'orientation sont ceux d'une église) la place d'un autel ou du *synthronos* [trône] d'un évêque sous l'image du Dieu fait homme. C'est là qu'il prie avant que tout commence et revient prier quand tout est fini. Il quitte donc un espace où l'empereur est à la fois soldat et grand prêtre, délégué directement par le Christ au gouvernement des hommes, pour un autre espace où tout pouvoir appartient au Christ par l'intermédiaire des clercs, où la croix n'est pas celle de la victoire impériale (le *stauros nikopoios*) mais une réplique de celle de Jérusalem. [...] La 'traversée de la ville' est donc toute symbolique. [...] Le schéma suggère un rite de franchissement à triple emboîtement :

1. Tribunal – démocrate des Bleus – Bleus pératiques⁴¹
2. Triklinios des Scholes – démocrate des Verts – Verts pératiques
3. Intérieur de la Porte – démocrate des Bleus – Bleus pératiques

celles où les prêtres se contentent de légitimer le pouvoir temporel (les « hiérocraies »), celles où le chef des prêtres ou de la communauté des croyants détient ès qualités le pouvoir suprême (les théocraties proprement dites) et celles où la souveraineté temporelle annexe plus ou moins le domaine religieux (les formes de césaropapisme). Ainsi sont opposés la théocratie et le césaropapisme, un modèle de prêtre-roi et un modèle de roi-prêtre. » Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre ; étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 290-291.

³⁹ Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre ; étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 112 à 118.

⁴⁰ « Triklinios d'or », grande salle de réception octogonale dans le Palais impérial, couverte d'une coupole.

⁴¹ L'organisation sociale byzantine est divisée en « dèmes » que l'on distingue par couleur : les deux principaux sont le dème des Bleus et le dème des Verts, auxquels sont associés respectivement le dème des Blancs et le dème des Rouges. Les chefs des dèmes Bleu et Vert son appelés les « démocrates » tandis que les chefs des dèmes Blanc et Rouge sont appelés des « démarques ». Les dèmes des couleurs principales sont appelés « pératiques », c'est-à-dire extérieurs à la ville tandis que les dèmes des couleurs secondaires sont appelés « politiques », c'est-à-dire constitutifs de la cité.

Franchissement de la Chalcé⁴²

4. Hors de la Porte – démarque des Bleus – Bleus politiques (= Blancs)

5. Augousteôn⁴³ – démarque des Verts – Verts politiques (= Rouges)

6. Horologion⁴⁴ – démarque des Bleus – Bleus politiques (= Blancs)

Telles sont les étapes, décomposées et marquées d'arrêts, qui ponctuent l'itinéraire le plus long et le plus contraignant conduisant à l'aller la procession impériale de la Porte de Bronze du Palais au vestibule du narthex⁴⁵ de Sainte-Sophie. [...]

L'entrée à Sainte-Sophie et la pénétration jusqu'à l'autel se font aussi en trois étapes bien marquées, avec franchissement de trois portes, la Belle Porte du vestibule, les Portes impériales du narthex, les Saintes Portes de la barrière du chancel⁴⁶, dont le nom suffit à indiquer une progression dans le sacré. Dans ce rite de passage, les 'propylées du narthex' font fonction de sas d'entrée et le cérémonial y impose une première mutation. Venant de la ville, l'empereur y entre couronné, mais il retire sa couronne au seuil du Palais du Christ-Roi, pour la recevoir à nouveau en quittant l'église, dans le sas de sortie qu'est le Saint-Puits⁴⁷. La *basiléa*, fait-on comprendre à l'empereur constantinien et vétérotestamentaire, n'appartient qu'au Dieu incarné, qui la délègue provisoirement à un homme choisi par lui. [...]

En franchissant le seuil du narthex, l'empereur constate qu'il n'est pas même l'intendant de ce domaine où il ne règne pas. Le patriarche est là avec son clergé, maître des lieux. Il attend, accueille, escorte son hôte dans une courte *propompè* jusqu'à la triple porte monumentale donnant sur la nef centrale. Tout est alors marqué du sceau de la dualité : le cérémonial aulique se conjugue avec la liturgie, prière de l'accueil et 'entrée' ; les représentants des 'deux pouvoirs' font en parfaite synchronie les gestes de dévotion adressés à leur souverain unique, et notamment la proskynèse (inclination profonde plutôt que véritable prosternation) au seuil de la nef centrale, sous la mosaïque de la lunette qui reproduit en image, comme par redondance, le geste de salutation et de soumission fait réellement par l'empereur *servus Dei* devant le Christ *rex regnantium*.

La parité prévaut encore lorsque l'empereur et le patriarche parcourent côte à côte toute la longueur de l'église. Elle cesse à l'approche du sanctuaire [...]. Maître désormais du rituel, c'est lui [le patriarche] qui introduit ensuite l'empereur, l'accompagne à l'autel, lui fait présenter vaisselle liturgique et

⁴² Il s'agit de la « Porte de bronze » du Palais impérial, la plus solennelle.

⁴³ Place située entre le Palais impérial et Sainte-Sophie.

⁴⁴ Appelé aussi « Tripeton » ; il s'agit d'une des salles du Palais impérial.

⁴⁵ Dans une église, espace situé près de l'entrée, avant la nef.

⁴⁶ Le chancel est la barrière qui sépare le sanctuaire (où seul le clergé d'un rang supérieur a le droit de pénétrer) de la nef (où se trouvent les laïcs et le clergé de rang inférieur).

⁴⁷ Construction joutant Sainte-Sophie qui abritait un certain nombre de reliques.

reliques, lui donne la nappe à baiser, le conduit au fond de l'abside devant la croix, lui tend l'encensoir. Les rôles sont bien définis et hiérarchisés, mais l'empereur n'en pénètre pas moins dans le sanctuaire. [...]. Le problème ici posé n'est pas celui des droits de l'empereur dans l'Eglise, ni celui de ses rapports avec le patriarche, mais celui du caractère sacerdotal de sa fonction. [...] Il est assurément un quasi-prêtre ou quasi-évêque lorsque, à l'aboutissement de la liturgie de l'entrée et au point d'orgue du cérémonial, il rejoint le patriarche derrière le chancel ; mais il n'en est plus un à partir du moment, où, ayant pris congé du patriarche, il quitte le sanctuaire pour n'y plus revenir et pénètre dans les pièces qui lui sont réservées à l'extrémité est du collatéral sud, que le texte appelle *métatorion* et que nous avons définies comme ses appartements de Sainte-Sophie. Lorsqu'il en 'sort' pour l'offertoire, le baiser de paix et la communion, c'est par le côté droit de l'église, et le cérémonial prend grand soin de préciser la position respective du patriarche et de l'empereur, séparés désormais par la barrière du chancel. L'un est le premier des clercs, l'autre le premier des laïcs, comme dira Syméon de Thessalonique. Rétrospectivement, la liturgie de l'entrée prend le sens d'une transgression, d'une erreur vite rectifiée, ou, comme le suggèrent déjà les évêques du concile In Trullo en 691-692, d'une concession à l'autocratie.

Pour la sortie par le Saint-Puits, où le patriarche rend à l'empereur sa couronne, l'itinéraire de retour, à nouveau ponctué par les acclamations des dèmes, et la réinstallation au Palais, où le souverain retrouve son trône sous l'image du Christ, le cérémonial reprend en sens inverse et en accéléré le scénario de la préparation, de la procession et de l'arrivée au vestibule. Tout se résorbe et chacun reprend sa place. »

5. TEXTES CITÉS

- Anati E. (1999 [1995]). *La religion des origines*. Paris: Hachette.
- Bateson G. (1936). *Naven A Survey of the Problems Suggested by a Composite Oicture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from ther Three Points of View*. Londres: Cambridge University Press.
- Borgeaud P. (2004). *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris: Seuil.
- Burkert W. (1983). *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Burkert W. (1996). *Creation of the Sacred ; Tracks of Biology in Early Religions*. Harvard: Harvard University Press.
- Cassirer E. (1993 [1975]). *Le mythe de l'Etat*. Paris: Gallimard.
- Cassirer E. (1973 [1925]). *Langage et mythe ; à propos des noms de dieux*. Paris: Éditions de Minuit.
- Dagron G. (1996). *Empereur et prêtre ; étude sur le « Césaropapisme » byzantin*. Paris: Gallimard.
- Dictionnaire du Coran*, Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.), Robert Laffont, Paris, 2007.
- Durkheim E. (1968 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Granger G.-G. (1968). *Essai d'une philosophie du style*. Paris: Armand.
- Hammoudi A. (2005). *Une saison à La Mecque*. Paris: Seuil.
- Hertz R. (1909). La prééminence de la main droite ; Étude sur la polarité religieuse. *Revue philosophique*, LXVIII, Juillet-Décembre 1909, 553-580.
- M. Hocart A. (2005 [1954]). *Au commencement était le rite ; de l'origine des sociétés*. Paris: La Découverte.

- Houseman M. et Severi C. (1994). *Naven ou le donner à voir ; essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: CNRS Editions.
- Lassègue J. (2007). Présentation. In Lassègue J. (ed.), *Emergence de la parenté*. Paris: Editions Rue d'Ulm.
- Lassègue J., Rosenthal V., Visetti Y.-M. (à paraître en 2009). Économie symbolique et phylogénèse du langage. *L'Homme*.
- Lévi S. (1966). *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*. Paris: Presses Universitaires de France.
- de Samosate L. (1912). *Œuvres Complètes*, trad. Talbot. Paris: Hachette, 6^{ème} édition, tome II. (disponible sur Gallica.fr)
- Piotrowski D. (2009 - sous presse). *Phénoménalité et objectivité linguistiques*. Paris: Champion.
- Rank O. (1983 [1909]). *Le mythe de la naissance du héros, essai d'une interprétation psychanalytique du mythe*. Paris: Payot.
- Stanek M. (1983). Les travestis rituels des Iatmul. In F. Lupu (éd.), *Océanie : le masque au long cours*. Rennes: Ouest-France.
- Turner V. (1972 [1968]). *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Gallimard.