

# ANTHROPOLOGIE DE LA RELIGION

(COURS DU PREMIER SEMESTRE 2012-2013)

Pour 05 Credits ECTS

---

Nicolas WALZER  
(Docteur en sciences sociales)

Eugène MANGALAZA  
(Docteur en philosophie)

### 1)- Objectifs pédagogiques

- ✓ Cerner les dimensions religieuses de l'homme au travers de ses représentations du sacré, de ses gestes et paroles au quotidien et ce, dans une démarche anthropologique de recherche de significations et de sens.
- ✓ Accompagner l'étudiant dans sa capacité de définir et de développer de façon autonome une problématique de recherche et une méthodologie d'investigation sur toutes les questions relatives à l'Anthropologie religieuse (le tabou, le mythe, le rite, la transe, le totem, l'au-delà, l'ancestralité, l'œcuménisme, ...).

### 2)- Capacités visées

- ✓ Capacité de décryptage, à la lumière des outils anthropologiques, de l'impact du sacré et des phénomènes religieux dans la vie au quotidien, tant individuel que collectif, dans un espace social précis et à une période donnée.
- ✓ Capacité de mener une étude monographique autour de la question des représentations et des pratiques religieuses à Madagascar (au sens large de ces deux termes) au sein d'une communauté villageoise, d'un quartier résidentiel, d'une congrégation religieuse, d'un groupe d'immigrants, ..., .
- ✓ Capacité d'analyse des comportements au quotidien, tant individuels que collectifs, en rapport avec les croyances et pratiques religieuses en un lieu et un temps donnés, comme l'instrumentalisation de la religion par les politiques ou encore les dérives sectaires.

### 3- Enseignants

Deux enseignants se sont mobilisés pour le premier cours :

- ✓ Docteur en sociologie, Nicolas WALZER a contribué en France à lancer les premiers travaux sur d'une part les subcultures metal/gothic et d'autre part le paganisme et le satanisme contemporains. Nicolas WALZER établit dans ses livres une dichotomie fondamentale entre les imaginaires satanique et païen (de type culturel) mobilisés par les musiques gothique et metal, le cinéma, les BD... d'une part et le satanisme et le néopaganisme (de type religieux) d'autre part. Il s'agit de deux phénomènes différents, l'un culturel et l'autre religieux. En France, le premier est en forte augmentation à l'inverse du second (les satanistes ne sont pas plus d'une centaine dans notre pays, les néopaiens, moins d'un millier). Depuis 2009, Nicolas WALZER oriente ses recherches vers le phénomène sectaire à la Réunion. Il enseigne régulièrement sur les croyances créoles et les représentations de la maladie. Depuis, il a publié : Satan profane. Portrait d'une jeunesse enténébrée, Desclée de Brouwer, Paris, 2007 ; Anthropologie du metal extrême, Camion Blanc, Rosières-en-Haye, Paris, 2009 ; Du paganisme à Nietzsche. Se construire dans le metal, Camion Blanc, Rosières-en-Haye, Paris, 2010 Nicolas WALZER a accordé un entretien de près de quarante pages, disponible en ligne, qui est une introduction à son travail : <http://www.musicwaves.fr/frmarticle.aspx?ID=312>

Pour accéder à son Blog : <http://www.myspace.com/nicolaswalzer>

Pour plus de détail sur son CV : [http://www.afs-socio.fr/rep/hopmembres/ficheperso.php?&id=688&id\\_rub=4](http://www.afs-socio.fr/rep/hopmembres/ficheperso.php?&id=688&id_rub=4)

- ✓ Eugène Régis MANGALAZA, professeur titulaire à l'Université de Toamasina (doctorat de philosophie, Université de Bordeaux III, en 1977 et doctorat d'Etat-ès-Lettres [spécialité « Anthropologie sociale »] Université de Bordeaux II en 1988), a beaucoup travaillé sur les rites funéraires à Madagascar. Il est le responsable scientifique de ce parcours de formation en anthropologie sociale.

Le deuxième cours, consacré aux « sectes » religieuses dans l'Océan Indien, sera entièrement assuré par Nicolas WALZER.

# PREMIER COURS

---

## ***A)- Note introductive à l'anthropologie de la religion***

L'anthropologie est née à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle autour d'une réflexion sur la diversité des cultures humaines. Les explorateurs étaient parmi les premiers à se questionner sur cette diversité, notamment quand ils ont découvert les sociétés « primitives ». Dès lors, du moins à ses débuts, on comprend pourquoi l'anthropologie focalisait plus particulièrement son intérêt sur ces sociétés « primitives », certainement par curiosité intellectuelle et par goût de l'exotisme. Progressivement, elle a élargi son champ d'investigation, pour s'intéresser, cette fois-ci, à toutes les dimensions de l'homme, en tant qu'être social : l'idée est de définir l'homme par-delà ses manières d'être et d'agir, ses modes de croire et d'espérer.

Homme qui es-tu par-delà tes pratiques culturelles, par-delà tes représentations du profane et du sacré ? Homme, quel est ton vrai visage, par-delà la couleur de ta peau, par-delà ton regard sur le monde et sur tes semblables ? Ces différents questionnements ont toujours interpellé l'anthropologue, dans ses différentes démarches. Car ce dernier est convaincu que l'homme n'affirmera progressivement son humanité que sous des postures les plus variées. La différence est au cœur de l'humain. Et l'anthropologue de s'interroger dans ce sens si toutes ces pratiques culturelles, dans ses variations infinies, ne sont rien d'autre qu'autant de ripostes existentielles possibles pour permettre précisément à l'homme de mieux s'insérer dans le monde. Dès lors, non seulement chaque groupe social a ses propres pratiques culturelles mais ce dernier est pleinement convaincu que ce dont il possède est ce qu'il y a de plus beau et de plus authentique. Il n'envie rien à personne. S'il lui arrive d'emprunter telle ou telle manière de penser et de faire à un autre groupe, ce n'est jamais dans la ferme intention de s'aliéner pour toujours mais plutôt dans cet espoir intime de mieux rebondir dans ce lent et difficile travail de construction de soi. L'on se déconstruit parfois pour mieux se reconstruire : telle est, à un moment précis de l'histoire, le visage de la ruse de l'humain et qui nous

surprend parfois. A regarder de près, il y a lieu de s'interroger si le métissage culturel n'est pas le reflet de cette ruse de la raison dans cette démarche collective de construction et de reconstruction de soi. L'on ne s'enrichit que par l'autre. L'ouverture à l'autre n'est pas nécessairement synonyme de négation de soi. L'on se demande si, dans l'ensemble, les pratiques culturelles n'évoluent dans l'espace et dans le temps que sur fond de métissage. Mais si tel est le cas, en épousant la couleur de l'autre (de gré ou de force) n'existe-t-il pas quelque part ce rêve de vouloir rayonner un jour ou l'autre dans toute la splendeur de la beauté de sa couleur ? L'affirmation identitaire est ce qu'il y a de plus humain.

Les pratiques sociales sont des marqueurs dans cette affirmation identitaire : elles sont la cristallisation des « manières d'être au monde ». Pour rien au monde le « primitif » n'entend troquer ses pratiques sociales qu'il a profondément inscrites dans sa chair et gravées dans sa conscience et ce, dans la ronde des générations, contre celles d'un autre. Et si l'homme moderne s'amuse à le qualifier, non sans mépris de « barbare », n'est-ce pas avec le même langage condescendant du cru de son terroir qu'il va répliquer en toute bonne conscience à ce lui-là que le vrai « barbare » dans tout cela, c'est plutôt l'homme moderne ? D'ailleurs, qualifier quelqu'un de « barbare », n'est-ce pas lui refuser son droit à la différence ? En tout cas, l'anthropologie entend s'inscrire au cœur de ce débat sur la diversité culturelle, en se disant que les diverses pratiques culturelles sont autant de démarches authentiquement humaines qui méritent considération et respect. L'une des ambitions de l'anthropologie n'est-elle pas de saisir l'humain dans les diversités des pratiques culturelles ?

Il ressort de ces quelques considérations préliminaires que l'une des questions fondatrices de l'anthropologie est donc de saisir les invariants autour desquels s'articulent finalement, dans le temps et dans l'espace, les différentes formes d'organisations sociales. Autrement dit, comment expliquer les similitudes remarquables existant dans des sociétés qui sont pourtant si éloignées les unes des autres, tant historiquement que géographiquement ? Dans ce questionnement, il est à noter que les configurations religieuses illustrent à plus d'un titre cette double nature faite d'unité et de diversité, de ressemblance et de dissemblance. Les

religions de la planète présentent, il est vrai, des similitudes frappantes tout en manifestant leur particularité, leur différence et ce, depuis l'aube de l'humanité.

Car la religion, au sens large du terme, relève de l'humain: elle répond à ce besoin fondamental de pouvoir rebondir face aux vicissitudes de la vie, avec le regard bienveillant des forces invisibles et du Tout Puissant. Qu'il soit primitif ou moderne, qu'il soit riche ou pauvre, l'homme ne se contente donc pas de s'enfermer dans l'instantanéité du présent. Par sa faculté désirante, ce dernier entend se projeter dans l'« à-venir », cet ailleurs qu'il pressent mais qui n'est pas encore assez réel pour être visible, que seule son imagination féconde est en mesure de cerner plus ou moins vaguement. Dans cette attente, il est tiraillé entre promesse et incertitude. Et c'est dans l'interstice de la promesse et de l'incertitude que la religion se déploie dans ses manifestations les plus variées et les plus inattendues (animisme, fétichisme, panthéisme, polythéisme, monothéisme,...). A l'image des arbres d'une même forêt dont les branchages se croisent et s'entrecroisent pour s'élancer haut dans le ciel, les religions se déploient ainsi dans leur diversité, au gré des sociétés et des époques, pour accompagner l'homme dans son angoisse existentielle.

S'il faut s'appuyer sur cette métaphore de la forêt, force est de constater que dans les sociétés « primitives », les frontières entre sacré et profane sont ce qu'il y a de plus poreux (dans la mesure où tout s'entrelace et s'interpelle). A l'inverse, dans les sociétés modernes qui sont profondément marquées par le rationalisme, la ligne de démarcation entre sacré et profane est plus nette. Car d'une manière générale, les sociétés modernes ont une vision du monde axée davantage sur la division, sur l'exclusion, sur l'opposition (du genre : vrai/faux, bien/mal, matériel/spirituel,...) alors que les sociétés primitives s'inscrivent, quant à elles, dans une vision du monde unitaire faite d'inclusion, de maillage et de complémentarité. L'africain, par exemple, a sa manière d'appréhender le sacré et le profane quelque peu différente de celle de l'occidental. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, deux anthropologues africanistes, ont clairement insisté sur ce point : « *La conduite religieuse africaine, soutiennent-ils à ce sujet, frappe par son caractère de globalité et le sacré n'y apparaît que rarement à l'état pur. Il est même loisible de se demander si les dichotomies occidentales profane / sacré, religion / magie, conservent quelques*

*semblant de vérité dans une optique négro-africaine traditionnelle. (...). L'intrusion du sacré dans le profane ne joue pas seulement au niveau du comportement ; mais encore sur le plan de la formulation : glorification de héros, personnalisation, vantardises, allusions alimentaires ou sexuelles se glissent dans le chant et la prière » (Louis-Vincent THOMAS, René LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traductions sacrées*, Paris, Fayard-Denoël, 1969, pp. 23-24).*

Ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est qu'il n'y a pas un mode unique de normalité et de normativité religieuse. Par la voie du silence intérieur, de l'abstinence, du sacrifice ou de l'invocation sacrée, le païen est en mesure, lui aussi, de s'inscrire dans une même quête de spiritualité la plus authentique au même titre que le chrétien avec ses prières, son carême ou ses sacrements : il n'y a pas qu'un seul chemin, qu'une seule posture pour accéder au « Dieu –créateur ».

Au travers des **mythes**, des **rites** et de tout un ensemble de démarches appropriées, (tant individuelles que collectives), la finalité ultime de la religion n'est-elle pas de nous accompagner pour donner signification et sens à nos souffrances, à nos joies et à nos espérances ? S'il est vrai que certaines religions insistent davantage sur la nécessité de nous détacher du monde pour mieux nous inscrire dans une vie de spiritualité, en vue d'accéder au divin, il n'en demeure pas moins vrai que d'autres, plus soucieuses des choses de ce monde, mettent plutôt l'accent sur la prise en charge de ce monde, en vue de son humanisation. Mais dans un sens comme dans l'autre, la religion est cette tension intérieure vers ce quelque chose dont on sent la lumineuse présence mais qui brille en même temps par une obscure absence. Son sol nourricier est constamment irrigué par ce sentiment d'une réalité diffuse, d'une « présence-absence », du « proche et du lointain » bref, d'une « transcendance immanente ». Que l'on soit polythéiste ou monothéiste, dans les deux cas de figure, les pratiques religieuses prennent racine dans le même sol nourricier à savoir : la conjonction de l'humain et du divin, du visible et de l'invisible. De là toute la portée de cette réflexion d'Evans-Pritchard quand il nous dit que : « *La religion n'est donc pas, comme certains le croient, un produit de la peur mais une garantie et une assurance contre la peur. Finalement, c'est un produit de l'instinct, une impulsion vitale qui, combinée à l'intelligence, assure à l'homme sa survivance et lui permet d'atteindre dans son évolution ascendante les plus hautes cimes. (...)*

*Etant donné que ces fonctions de la religion, quelles que soient les constructions extravagantes de l'imagination auxquelles elle donne lieu, n'étant pas ancrées dans la réalité, sont essentielles à la survivance de l'individu et de la société, ne nous étonnons pas que certaines sociétés ne possèdent ni science, ni art, ni philosophie, mais qu'il n'en existe aucune qui n'ait pas de religion »* (Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1965, p. 84). Autrement dit, la religion est la manifestation première de notre humanité. Car elle s'inscrit dans cette démarche de quête de signification et de sens.

S'il en est ainsi, quels regards l'anthropologie a-t-elle sur la religion ? Quel est l'objet de l'anthropologie de la religion et quelles démarches épistémologiques privilégie-t-elle pour cerner au plus près les faits religieux ? Qu'est-ce qui fait l'originalité de l'anthropologie de la religion par rapport aux autres sciences de la religion comme l'histoire des religions, la philosophie de la religion, la théologie, la théodicée,...

L'étude de la religion a depuis longtemps mobilisé les esprits les plus éclairés, expliquant les différents angles de regard sur cette question. Dans ce contexte, l'anthropologie de la religion ambitionne de mettre en exergue ce qui, jusque là, n'a pas été suffisamment mis en relief et qui constitue, du moins à ses yeux, un élément important dans l'étude des faits religieux. Il est vrai que les historiens de la religion ont centré leur effort sur les variations et récurrences des expressions religieuses sur une échelle de temps plus ou moins étendue, en reconstituant ainsi des systèmes religieux, rapportés aux contextes historiques dans lesquels ils sont apparus. Œuvrant dans le même domaine, les psychologues se sont plutôt intéressés aux rapports entre la psyché humaine et la religion, à travers l'étude des mécanismes mentaux, des affects et des émotions mobilisés dans la vie religieuse (les sentiments et les désirs), débouchant ainsi sur la nature et sur les formes de l'expérience religieuse, sur les interactions entre comportements religieux et troubles psychologiques, sur la construction de l'identité personnelle à travers l'adhésion religieuse. Les sociologues, en ce qui les concerne, ont surtout focalisé leur attention sur les rapports de la religion à la vie sociale, sur les dynamiques de transformation

impulsées par les changements sociaux, sur les processus d'identification collective liés aux appartenances confessionnelles.

Qu'en est-il des anthropologues ? Ces derniers, plus soucieux des diversités culturelles (notamment au contact des sociétés « primitives »), ont plus particulièrement centré leur effort sur les origines et sur les manifestations de la religion, en élaborant au passage de nouveaux concepts comme, l'« animisme », le « totémisme » (pour n'en citer que deux). Ces différentes orientations dans l'étude de la religion suffisent amplement pour montrer toute la richesse et toute la complexité du sujet. Cette fécondité des sciences de la religion a été soulignée par un anthropologue contemporain, Lionel OBADIA : « *Les sciences des religions offrent un panorama assez disparate d'approches et de théories, qui s'étendent de la théologie, la philologie et l'exégèse, la philosophie religieuse, jusqu'à l'histoire, la sociologie, la psychologie et l'anthropologie — sans oublier la contribution récente de disciplines comme la géographie, l'économie ou les sciences politiques* » (1).

**B)-James George FRAZER (2) : pour une critique de l'opposition exclusive, « magie / religion » ; « sacré / profane »**

L'un des premiers grands anthropologues qui étudia la religion fut l'écossais Sir James George Frazer (1854-1941) dans son ouvrage *Le rameau d'or* (3). Considéré comme étant l'un des chefs de file de l'évolutionnisme, James George FRAZER croyait fermement que les sociétés devaient nécessairement passer par trois stades : la magie, la religion et la science. Pour donner plus d'ancrage à sa théorie, il a pris l'exemple de la domestication du feu. Cette thématique a fait l'objet d'une étude détaillée et approfondie. Elle a été consignée dans l'ouvrage : *Mythes sur l'origine du feu* (4).

Ici, FRAZER s'est efforcé de recueillir les différents **mythes** qui se rapportent à l'origine du feu, des pays scandinaves à l'Afrique du Sud (en passant par le Moyen-Orient), de la Chine au monde amérindien (en passant par l'Australie et les îles du Pacifique). A l'issue de ce travail titanesque de compilation de tous les **mythes** sur l'origine du feu, il pense que dans son évolution historique, l'homme



progresses d'une manière linéaire qui va du « primitif » au « civilisé ». Et l'humanisation est, pour lui, fonction de la domestication du feu. Une rapide analyse de ce que nous représente la flamme avec les différents **symboles** qu'elle véhicule permet de bien comprendre l'intérêt de cet ouvrage. La flamme a toujours fasciné l'homme par son ambivalence : d'un côté, elle éclaire et donne la lumière ; de l'autre, elle brûle et peut provoquer des cicatrices indélébiles ; d'un côté, elle réchauffe et entretient la vie ; de l'autre, elle consume et peut réduire en cendres. Forte de cette ambivalence, elle revêt finalement un statut particulier et fait l'objet de nombreux interdits. Dans certaines circonstances, elle est sacralisée. Auquel cas, elle sort de la platitude du quotidien pour n'être plus manipulée que sous certaines conditions parce qu'elle peut symboliser soit la source et les mystères de la vie, soit la connaissance divine, soit la force purificatrice, soit la beauté éternelle, soit encore le génie civilisateur.

Elle ne doit être manipulée que par certaines catégories de personne (par des prêtres, par des femmes ménopausées ou encore par des chefs de lignage).

Concentration de force, elle peut devenir source de danger si elle n'est pas rituellement manipulée. C'est ainsi que certaines flammes doivent être jalousement gardées dans un espace consacré et ne peuvent être exposées au regard du public que dans certaines circonstances seulement. Dans de nombreuses sociétés archaïques, les personnes gardiennes de la flamme (les « Maîtres de la forge », les « Fils de la Lumière », les « Maîtresse de l'âtre », ...) ont effectivement un statut particulier. D'une manière générale, dans ces sociétés traditionnelles, les personnes qui ont la charge de la faire jaillir, de l'entretenir tout au long de la cérémonie, de l'éteindre momentanément quand la cérémonie touche à sa fin et de la rallumer à nouveau sont souvent considérées comme des passerelles entre les humains et les divinités célestes, entre les humains et les divinités chtoniennes. On est bien loin ici du caractère insignifiant d'une flamme que l'on peut contenir dans une vulgaire boîte d'allumette et que l'on peut faire faillir jaillir et rejaillir machinalement, l'instant de frottement d'une simple tige phosphorée ! Car une fois consacrée, la flamme suggère l'idée de renaissance et de cheminement vers la lumière divine : telle la flamme de la messe pascale que le prêtre allume respectueusement sur le parvis de l'Eglise avant de l'emmener de manière ostentatoire devant l'autel ; telle la flamme d'une chandelle que le parrain et la marraine offrent affectueusement au nouveau baptisé. Il s'agit ici de la flamme, avec sa puissance symbolique, de la flamme qui est au

cœur des faits magico-religieux, des rites initiatiques et du cheminement spirituel. C'est pourquoi, depuis l'aube de l'humanité, dans ses gestes comme dans ses paroles, l'homme a constamment centré son ingéniosité sur le feu.

A Madagascar par exemple, il serait peut-être intéressant de relever les différents rites qui se rapportent à la flamme et d'en montrer les puissances symboliques qu'ils recèlent. C'est une manière de revisiter James George FRAZER car pour ce dernier, l'histoire de l'humanité peut se lire en filigrane à travers l'histoire du feu et de la flamme ! Savoir saisir dans toute sa complexité et dans toute sa richesse l'histoire du feu, n'est-ce pas la meilleure façon de s'octroyer l'angle de regard le mieux approprié pour scruter correctement les différents « temps forts » de l'histoire de l'humanité en général, en même temps que de tel ou tel groupe social en particulier ? En tout cas, l'idée-force qui a certainement poussé FRAZER à dresser ce tableau panoramique des récits mythiques relatifs au feu, c'est que la domestication du monde passe par la domestication du feu et la maîtrise de la flamme.

C'est donc à la lumière de ces considérations qu'il faut lire ce rapprochement opéré par FRAZER entre la symbolique du feu et les pratiques magico-religieuses avec comme toile de fond, l'évolution des sociétés. Ces quelques lignes nous permettent de bien comprendre toute la portée que cet auteur entendait donner à son ouvrage sur les **mythes** du feu : *« Le problème de la découverte du feu et des moyens de l'allumer ont excité la curiosité et exercé l'ingéniosité des hommes à diverses époques et dans beaucoup de régions du monde. Pris dans leur ensemble, ils semblent indiquer la croyance générale que l'humanité, en ce qui concerne le feu, aurait passé par trois phases : pendant la première, les hommes ignorèrent l'usage ou même l'existence du feu ; pendant la seconde, ils en vinrent à connaître le feu et à s'en servir pour se chauffer et pour cuire leur nourriture, mais ils ignoraient encore tout des façons de l'allumer ; pendant la troisième, ils découvrirent ou employèrent régulièrement, comme procédé d'allumage, l'une ou plusieurs des méthodes qui sont encore, ou étaient encore récemment, en vogue chez les races d'hommes les plus arriérés. Ces récits supposent implicitement qu'il y a eu trois âges successifs correspondant à trois phases culturelles et que nous pouvons appeler : l'Âge sans Feu, l'Âge du Feu Employé et l'Âge du Feu Allumé »* (James George FRAZER, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, 1967, p.162).

Ces « trois âges du feu » correspondent pour FRAZER aux trois stades de l'évolution linéaire de l'humanité, tels qu'ils ont été décrits par les grands théoriciens de l'évolutionnisme : Auguste COMTE, Lewis Henry MORGAN, Sir Henry Summer MAINE, John Ferguson Mac LENNAN, Lucien LEVY-BRUHL, le Marquis de CONDORCET). Pour ces partisans de l'évolutionnisme, l'humanité est partie de l' « état sauvage » en passant par l' « état barbare » avant d'atteindre son état actuel et final de « civilisé » (5).

Cette trilogie « 1. *sauvage* / 2. *barbare* / 3. *civilisé* » se reflète au niveau de la croyance et des pratiques religieuses : telle est la thèse de FRAZER en anthropologie de la religion. Parti de là, il va démontrer que dans ses pratiques religieuses, l'humanité manifestait d'abord ses croyances sous les différentes formes de la magie, avec en filigrane des divinités multiples. De là, la magie va s'élever en spiritualité dans la foi en prônant une religion révélée, la « vraie religion » avec son Dieu unique, omnipotent, omniscient et omniprésent que symbolisent, entre autre, la synagogue, l'Eglise, le Temple et la Mosquée. Enfin, avec l'émancipation de la raison par rapport à la foi (dont les prouesses technologiques en sont les signes les plus significatifs et les plus rassurants) l'humanité du monde de la modernité et de la postmodernité finit par faire du **mythe** du progrès sa vraie religion. Autrement dit, soutient FRAZER, l'humanité a été d'abord traversée par la « pensée magique » puis par la « pensée religieuse » pour se laisser maintenant séduire par la « pensée scientifique ». Cette thèse évolutionniste qui relègue les pratiques religieuses du « primitif » à l'enfance de l'humanité sera fortement critiquée par la suite, non seulement par de nombreux auteurs africanistes (6) mais également par ceux qui ont travaillé dans d'autres aires culturelles (7).

Pour les partisans de l'évolutionnisme, il n'y a pas que les pratiques religieuses qui portent les traces de ce mouvement évolutif. D'autres dimensions de la vie sociale en sont également affectées. Ils s'efforcent d'illustrer leur thèse par quelques exemples. Du point de vue de l'organisation politique, affirment-ils, l'humanité est partie de la société sans Etat (la horde, la chefferie libertaire à base charismatique,...) avant d'arriver à cette société étatique moderne (caractérisée par l'alternance démocratique) en passant par une étape intermédiaire qui est la dynastie

seigneuriale (héritage du pouvoir par filiation). Il en est également, renchérissent-ils, de l'organisation matrimoniale qui va de la polygamie à la monogamie ou encore du mode de production qui va de la vie de chasse et de cueillette (nomadisme) à l'entreprise industrielle (sédentarité), en passant par une étape intermédiaire qui est la vie rurale et agraire. Ce tableau panoramique, FRAZER va tenter de le valider, en s'appuyant sur les mythes du feu. Cet ouvrage est donc central pour la consolidation de sa théorie de la religion. En témoignent ces quelques lignes de la conclusion de son ouvrage : « *Quelle que soit la façon dont on est parvenu à ces conclusions, que ce soit par raisonnement ou grâce à de réels souvenirs transmis oralement, il semble fort probable qu'elles sont effectivement correctes. (...) Nous en concluons donc que les mythes de l'origine du feu que nous avons passés en revue, en dépit des traits extravagants ou fantastiques qui ornent beaucoup d'entre eux, contiennent un élément réel de vérité. Aussi, méritent-ils d'être examinés de plus près comme des documents manifestement historiques* » (James George FRAZER, *Les mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, p. 163).

Toujours selon ce dernier, les pratiques religieuses sont donc fonction du stade d'évolution de la société. Et puisque le « primitif » se trouve, d'après lui, au premier stade de l'évolution de l'humanité, il ne peut être porté que par la « pensée magique ». Il évolue dans un monde peuplé d'êtres invisibles mais qui, dans son esprit, relèvent finalement du réel. Pour les partisans de l'évolutionnisme, n'est-ce pas une manière à peine voilée de dire que le « primitif » confond animalité et humanité, invisible et visible ? Car ces derniers croient comprendre que pour le « primitif », les êtres invisibles, tout en ayant leur espace propre (le monde céleste) et tout en étant également inaccessibles au commun des mortels, sont finalement visibles puisque ils font leur incursion intempestive dans l'espace propre aux humains (le monde terrestre). N'en déplaise à ces partisans de l'évolutionnisme (comme FRAZER), les choses ne se passent pas d'une manière aussi simpliste dans l'esprit du « primitif ». Elles revêtent un caractère plus subtil que cela. En effet, aux yeux du « primitif », ces êtres invisibles se caractérisent par le fait qu'il n'y a pas de frontières réelles entre espace céleste et espace terrestre, entre monde animé et monde inanimé. Et s'il existe de telles frontières, il faut dire que pour ces êtres invisibles elles sont très poreuses. D'ailleurs, c'est ce qui permet à ces derniers de circuler allègrement du monde céleste au monde terrestre et réciproquement. Ce qui

n'est pas du tout le cas pour nous les humains et ce, à cause de la pesanteur de notre « enveloppe corporelle visible ». Mais une fois que nous sommes délesté de notre « corps-matière », notamment par la mort et, surtout, quand « la chair a fini de quitter les os » (en accédant ainsi à l'ancestralité), nous pouvons alors jouir de la même fluidité que les divinités pour entreprendre ainsi le voyage transfrontalier entre ciel et terre, entre visible et invisible, entre règne minéral, animal, végétal, humain et divin. Nous pouvons être ici et là-bas en même temps, avec ce réel don d'ubiquité.

Pour la « pensée magique », il existe toutefois des êtres d'exception (des devins, des sorciers, des chamanes,...) qui peuvent se délester au cours de leur vie corporelle visible de la pesanteur du « corps-matière ». C'est le cas des devins, des chamanes. Grâce à des dispositions particulières comme l'abstinence sexuelle, le jeûne, la transe, les chants incantatoires, les masques totémiques, les danses sacrées, les substances hallucinogènes,... ces devins peuvent entrer en communication avec ces êtres invisibles et dévoiler partiellement aux mortels les dispositions des dieux au regard de tel ou tel projet de vie. C'est en cela que réside tout l'enjeu de leurs prestations de service : lire à l'avance les intentions des divinités et si nécessaire faire en sorte que ces intentions soient favorables à la personne qui vient les consulter. Pratiquement, comment cela se passe-t-il ? Ici, c'est la voyante qui va scruter votre avenir avec une boule de cristal, avec un jeu de carte, avec les lignes de votre main ; là, c'est le *moasy* (ou devin) qui va s'efforcer de prédire votre parcours de vie à l'aide de ses graines du *sikidy* ; là encore, c'est l'haruspice qui va vous révéler les augures à la suite de son examen attentif des entrailles d'un poulet ou d'un bouc sacrifié à cet effet. Qu'importe la technique ! Ce qu'il faut retenir de tout cela c'est que ces différents acteurs des « choses occultes » jouent le rôle de passerelle entre le visible et l'invisible, entre le présent et l'avenir. Ces devins servent en quelque sorte de « troisième œil » pour aider les mortels à déceler la face cachée des choses ; ils jouent la fonction d' « oreille intuitive » pour être constamment à l'écoute de la voix des ancêtres, des divinités tutélaires, du monde interstellaire. Bref, ils ont pour mission de dévoiler aux mortels ce que ces derniers n'arrivent pas à discerner par eux-mêmes. Et c'est donc à la lumière d'un tel dévoilement plus ou moins réussi que les mortels vont essayer d'ajuster leur action pour être en phase avec les messages du monde interstellaire et des jeux divins.

L'examen de cette « pensée magique » à la lumière du travail du devin en tant que passerelle entre visible et invisible, va nous permettre maintenant de clarifier un certain nombre de points-clés en anthropologie de la religion :

- ✓ Tout d'abord, contrairement à ce que FRAZER essaie de nous faire admettre sans la moindre réserve, la « pensée magique » est loin d'être cette démarche simpliste propre au « primitif », dans la mesure où ce dernier se trouve, croit-on savoir, dans l'incapacité d'un raisonnement discursif et objectif. Car en opérant de la sorte, on conclut à la va-vite en affirmant d'une manière péremptoire que le « primitif » n'est pas du tout en mesure d'appréhender toute la richesse et toute la complexité du réel parce que, dans son rapport au monde, ce dernier ne fait que tout ramener à l'échelle de sa petite vie. S'il faut en croire FRAZER, le « primitif » ne pense et ne raisonne pas : il se contente seulement de vivre dans la douceur de son insouciance et de se complaire dans les eaux troubles de son ignorance. Avec un peu d'indulgence dans l'appréciation de la situation, on pourrait même dire du « primitif » qu'il est encore au stade du balbutiement de l'esprit critique, mélangeant ainsi nature et surnature, objectivité et subjectivité. Et puis, parce que le « primitif » arrive tout de même à éprouver de la joie, à se mettre en colère (à éprouver des sentiments humains) alors il croit naïvement, nous dit James George FRAZER, que tout ce qui l'entoure agit de même. Autrement dit, il voit le monde à son image et c'est sur ce socle de cet anthropomorphisme puéril qu'il enclenche sa « pensée magique ». Là où FRAZER a tort (c'est sur ce point qu'il a été vivement critiqué par la suite), c'est de dire que le « primitif » est confiné au « degré zéro » (le degré initial, le degré élémentaire et basique) de la religiosité. D'ailleurs, il faut s'interroger s'il existe vraiment un « degré zéro » d'un cheminement spirituel vers une religiosité authentique et digne de foi. Car on se demande si n'importe quel cheminement spirituel sous ses manifestations les plus banales et les plus dépouillées, ne mérite pas attention et respect à partir du moment où il est authentique et s'appuie, de près ou de loin, sur des **mythes** et des **rites** non déviants. En tout cas, dans tout cheminement spirituel, on voit se conjuguer objectivité et subjectivité, raisonnement et intuition,

abstraction et chosification, exclusion et inclusion, distanciation et rapprochement.

- ✓ L'expérience du sacré (le *mana* chez les austronésiens, le *hasina* chez les Malgaches) qui est au cœur de tout phénomène religieux nécessite effectivement ce double mouvement à la fois centripète (insertion et fusion, incorporation et communion,...) et centrifuge (distanciation et exclusion, différenciation et hétérogénéité,...). Dans le mouvement centripète, il faut faire tout converger sur soi en captant ainsi par le geste et par la parole toutes les énergies positives. C'est ainsi par exemple que l'homme en prière fait de son mieux pour s'introduire pleinement et intimement dans le temps et dans l'espace divins (par le silence du recueillement, par certains langages appropriés, par l'audition d'une musique particulière, par la mise en place d'un décor spécifique...). Dans le mouvement centrifuge, à l'inverse, il est question de s'aérer de ces énergies positives de peur d'en être étouffé, d'en être écrasé, d'en être anéanti. Car à force de s'exposer à la lumière de la sacralité on court le risque d'être ébloui, d'être aveuglé. Un peu à l'image de la plante qui, à force d'être trop longtemps exposée au grand soleil, ne peut que s'étioler, se faner, se dessécher, jusqu'à en mourir. Il en est de même de l'homme en prière : son incursion dans l'espace et dans le temps sacrés (le monde lumineux des divinités) ne peut être que partielle et provisoire. Car il ne peut pas supporter indéfiniment la luminosité divine : il ne peut le faire que le temps d'un rite. On assiste ici à ce mouvement d'éloignement du centre vers la périphérie, de la source lumineuse vers des zones d'ombre, de la chaleur incandescente vers une plus grande fraîcheur. Autrement dit, il faut tourner le dos au sacré pour reprendre la vie normale du monde profane.

- ✓ Autrement dit, tout dans le monde n'est pas que du sacré mais il n'y rien, en fonction des circonstances, qui ne soient pas en puissance de sacralité. Cette potentialité de sacralité peut être actualisée par l'homme à

tout instant, au détour d'un chemin. Ceci pour dire, jusqu' à quel point le « primitif », lui, vit dans l'immanence du sacré ; il se distingue ainsi de l'homme moderne qui vit sa modernité souvent au prix de désacralisation de son univers quotidien. Etant ainsi désarticulé du sacré, l'homme moderne a donc besoin de créer artificiellement un lieu, en l'aménageant pour se sentir intimement en phase avec le sacré. Ce lieu particulier peut prendre la figure d'un temple, d'une synagogue, d'une église ou encore, d'une mosquée, alors que pour le « primitif », un buisson, un marigot, le ciel étoilé auraient suffi. Pour le « primitif », c'est une question de disposition intérieure plutôt que d'un aménagement spatial. Par le chant, par les orgies, par les danses, il se sent ainsi assuré d'accéder pleinement au sacré. Car dans sa vision du monde, tout ce qui peut arriver à l'homme peut revêtir éventuellement une dimension sacrée. Pour lui, l'opposition sacré / profane est une opposition inclusive et non exclusive. Car à ses yeux, tout s'imbrique, tout s'interpénètre et tout se tient. L'événement apparemment le plus anodin peut être un signe divin et donc, une manifestation du sacré. C'est pourquoi le primitif pense qu'il doit être, en permanence, à l'écoute des appels émanant des divinités et des clins d'œil venant de ses ancêtres (les ancêtres, ayant surmontés l'épreuve de la mort, sont des auxiliaires privilégiés des divinités). Car la voie divino-ancestrale est ce qu'il y a de plus discret, inattendu et mystérieux. Et c'est ce qui explique toute la place du devin, car il faut être attentif aux moindres pulsions du monde. Une feuille qui tombe sur votre tête à la croisée du chemin, un rocher d'une forme particulière, une femme enceinte mettant au monde deux beaux jumeaux, une étoile filante, peuvent être autant de manifestations divines, autant de chuchotements des ancêtres. Dans ses fragments comme dans sa totalité, le cosmos parle et communique sans cesse. Cette idée, Van Der LEEUW (8) l'a bien démontrée dans son ouvrage, *La religion dans son essence et ses manifestations* (Payot, 1948). Tout cela pour dire qu'il est difficile de séparer « pensée magique » et « pensée religieuse » : la magie se lit en filigrane dans toute démarche religieuse. Entre miracle et magie, il y a réellement cette porosité des frontières car les deux renvoient à l'idée



d'inconnu, d'irrationnel, de singulier, de surnaturel, d'émerveillement, d'humilité, d'adoration.

- ✓ Le cosmos comme lieu de parole et manifestation des divinités ainsi que des ancêtres doit être relayé par les devins pour que cette parole soit audible par les humains. Vus sous cet angle, les devins ont donc à jouer ce rôle de passerelle (comme nous l'avons déjà annoncé plus haut). Et c'est précisément à ce niveau que s'opère, aux yeux du « primitif », la ligne de démarcation entre devin-guérisseur et sorcier maléfique. Alors que le premier se mobilise pour canaliser les puissances invisibles dans le sens de la fécondité et de la vie, le second œuvre au contraire dans le sens de la négativité et de la mort. Le devin-guérisseur est l'homme de la lumière et qui accepte d'opérer ouvertement, en plein jour : il est au service de la communauté et du lien social. A l'inverse, le sorcier maléfique est l'homme du faux fuyant et qui opère en cachette, dans l'obscurité de la nuit : il est au service de l'individualisme et de la perversion. Le premier consolide et rétablit la tonalité vitale : il rassure par sa présence. Le second cherche à ternir ce qui donne lumière et couleur à la vie : il inquiète par sa présence. Dans de nombreuses régions de Madagascar, on associe le sorcier maléfique au rat car cet animal ronge pernicieusement tout ce qui lui tombe sous la dent, y compris les objets précieux dont les nœuds les plus solidement coulissés. A première vue, devin-guérisseur et sorcier maléfique semblent se situer à l'antipode l'un de l'autre. Mais à regarder de près et au-delà de l'apparence, ils sont dans un rapport d'opposition inclusive. A l'image du jour et de la nuit qui sont les deux faces d'un monde en devenir, du ciel et de la terre qui sont les deux visages du cosmos, du sacré et du profane qui sont les deux dimensions de la religiosité, devin-guérisseur et sorcier maléfique incarnent l'ambivalence de la vie. Toute vie se déploie avec son ombre, la mort. Et c'est la même chose pour l'objet car il n'y a pas d'objet sans son ombre. Même au plus fort de sa luminosité, l'objet n'arrivera jamais à se débarrasser de son ombre. Dès que le soleil n'est plus au zénith pour faire resplendir l'objet dans toute sa luminosité, l'ombre se profile déjà là :

l'ombre affirme sa présence têtue. Dans la vision du monde du « primitif » (et qui est à la base de ses croyances), la santé va de pair avec son ombre (maladie) tout comme la vie se présente de pair avec son ombre (la mort). L'ombre n'est-elle pas la sœur jumelle de l'objet ? L'une appelle l'autre. Devin-guérisseur et sorcier maléfique sont comme la lumière et l'ombre.

- ✓ En dernière analyse, on peut dire de la magie qu'elle est ce mode d'expression du devin-guérisseur et du sorcier maléfique dans leur confrontation et dans leur affrontement. Dans ce face à face feutré et à visage toujours voilé, il n'y aura jamais de victoire définitive pour l'un, comme pour l'autre, il y a toujours possibilité de reprise, signifiant par là que la vie est un « champ de possible » où les projets se conçoivent, se réalisent et s'estompent au fil du temps, afin de laisser émerger d'autres nouveaux projets qui, eux aussi, ne manqueront pas d'être démantelés par le temps (incarné ici par le sorcier maléfique). Selon la mentalité primitive, la vie est ce vaste chantier de construction et de déconstruction, au gré des jeux de cache-cache entre devin-guérisseur et sorcier maléfique. Et il appartient à tout un chacun de frayer son chemin dans cet espace ouvert en s'appuyant sur les expériences des anciens (références aux traditions ancestrales, aux mythes, aux rites,...) et sur la bienveillance des esprits tutélaires et des divinités. Aussi, la démarche magique est-elle, pour le « primitif », au cœur de sa quotidienneté. Pour lui, rien ne se fait sans le devin-guérisseur, sans le diseur du destin, sans le chamane ou encore, sans l'oracle. Dans tout ce qu'il entreprend, même dans les actions les plus anodines (une partie de chasse, un voyage, le défrichement d'une parcelle de forêt pour telle ou telle culture, la construction d'une pirogue,...), et dont l'enjeu pourrait susciter le « mauvais œil » du voisin, le « primitif » pense que rien n'est jamais gagné d'avance. C'est pourquoi, des rites conjuratoires doivent être préalablement organisés pour attirer toutes les forces positives de son côté. Ces rites doivent se faire sous le contrôle bienveillant du devin-guérisseur (9).

Il ne faut pas perdre de vue que, dans l'ombre, le sorcier maléfique n'arrête jamais de canaliser les forces négatives pour tout faire échouer. Dans cette perspective, on peut dire du « primitif » qu'il vit constamment dans l'univers du sacré et de la religiosité. Un tel univers est constamment irrigué par des incantations, des prières, des libations, des offrandes, des rites d'exorcisme, des instants d'invocation sacrée. Comme nous avons eu déjà l'occasion de le souligner à maintes reprises, un tel univers se distingue de celui de l'homme occidental moderne de plus en plus frappé par la désacralisation et par la rationalité (10). Pour le « primitif » même une vallée la plus isolée n'est jamais vidée de ses « habitants invisibles » qui sont les esprits tutélaires du lieu : il s'agit tout simplement d'une présence silencieuse. Il en est de même d'un lac. Car ce lac ne s'épuise pas dans son apparence visible, qui est cette étendue d'eau inerte et dépourvue de sentiment. Au contraire, cette étendue d'eau peut se mettre en colère et provoquer la maladie, comme elle peut incarner également la douceur, en laissant ses riverains s'y baigner sans le moindre incident alors qu'elle abrite dans ses tréfonds des bandes de caïman. Ce qui est valable pour le lac, l'est également pour la forêt : c'est pourquoi, le « primitif » ne « déforeste » pas n'importe comment, contrairement à certaines idées communément admises. A ce lac et aux caïmans de ce lac (11), à cette forêt et aux papillons de cette forêt, il arrive au « primitif » de leur parler comme s'il s'adressait réellement à un humain. Un lien quasi mystique unit le « primitif » à son écosystème lacustre et forestier. Aujourd'hui encore, il existe de nombreuses sociétés pour lesquelles les activités cynégétiques (autrement dit, les activités qui relèvent de la chasse) ne s'épuisent pas dans leur dimension matérielles (se procurer de la nourriture, améliorer la marmite quotidienne) et sociales (prouver sa virilité, consolider une certaine confrérie) mais elles revêtent également toute une dimension spirituelle. C'est ce qui se pratique encore au moment de la « battue aux sangliers » (*haza lambo* ; *tadia lambo*) chez les *Tanala*, les *Antambahoaka*, les *Betsimisaraka*, les *Tanosy* qui vivent au coeur de ces forêts ombrophiles de la côte orientale malgache. Même si les gibiers y sont abondants, on ne prélève que ce dont on a réellement besoin : pas question de se comporter comme si on était dans un espace désacralisé, en faisant du vandalisme et du gâchis. Au contraire : il faut savoir prélever en conservant. Ainsi donc, puisqu'on est dans une relation de partenariat avec les divinités tutélaires du lieu et qui sont les gardiennes des réserves forestières, toute ponction doit être compensée obligatoirement par un contre-don sous forme de « parole d'excuse »

(*fialan-tsiny*), sous forme d'« offrande » (*sorona*) de miel, de tabac ou encore de pièce d'argent. Avant la partie de chasse, il est donc question de procéder à l'invocation sacrée ou *jôro*. La scène va se passer de la manière suivante : accroupi et genoux droit à terre, dans un silence de recueillement et chapeau bas, l'aîné des chasseurs va se mettre à siffler longuement trois fois. Puis, majestueusement, il va se tourner vers le cadet des chasseurs pour lui ordonner du regard de pousser trois cris puissants, brefs et secs. Le moment est solennel car par ces trois cris, il est question de demander à tous les chasseurs qui vont participer à l'opération de se concentrer et de solliciter par la même occasion les divinités de la forêt pour qu'elles convergent autour d'eux. Cet instant de communion doit animer chaque chasseur tout au long de la battue, les obligeant ainsi à s'épauler mutuellement face à l'agressivité du sanglier (n'oublions pas qu'il s'agit ici de la chasse à la sagaie et qu'il sera question d'affronter souvent l'animal dans un réel corps à corps). Une fois les puissances invisibles convoquées et rendues présentes par les appels du cadet des chasseurs, les invocations sacrées vont devoir être prononcées. Alors, tous les chasseurs vont devoir se tourner vers l'Est, là où le soleil se lève, pour écouter, dans le plus profond recueillement, ces invocations (12).

FRAZER, dans son ouvrage *le Rameau d'or*, s'est donc efforcé (données de terrain recueillies aux quatre coins du monde à l'appui) de nous présenter une fine analyse de la « pensée magique ». Dans cette perspective, il a largement contribué à stabiliser le concept d'animisme (13) en anthropologie de la religion. Ce concept, initié par Edward TYLOR, est central pour comprendre la « pensée magique » du « primitif » (et nous avons largement insisté là-dessus en parlant du devin-guérisseur, du sorcier maléfique, des esprits aquatiques et forestiers).

Même si sa théorie évolutionniste a été vivement critiquée, en classant ainsi la magie tout à fait en marge de la religiosité et de la spiritualité, tout le monde reconnaît les retombées positives de ses travaux, notamment avec la mise en place des concepts-clés qui vont permettre d'élaborer par la suite l'anthropologie de la religion. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

Pour mieux comprendre les enjeux de l'anthropologie de la religion et être ainsi en mesure de suivre les différents débats qui intéressent maintenant les

chercheurs travaillant dans ce domaine, commençons par étudier certains concepts-clés qu'il faut savoir désormais manipuler avec aisance. Nous en retenons trois : **mythe**, **rite** et **symbole**.

*C)-Imagination, schèmes et **symboles** : rencontre avec l'anthropologue Gilbert DURAND* (14)

Pour ce faire, partons du processus qui permet de suivre pas à pas la genèse des représentations religieuses, tant sur le plan individuel que collectif. Cette démarche nous permettra de comprendre que les représentations religieuses sont fondatrices de l'humain au même titre que les représentations sociales.

Pour mieux situer la place des représentations religieuses dans notre quête de l'humanité, reprenons la réflexion d'EVANS-PRITCHARD que nous avons eu déjà l'occasion de citer plus haut et qui nous dit : « *[Les] fonctions de la religion, quelles que soient les constructions extravagantes de l'imagination auxquelles elle donne lieu, (...) sont essentielles à la survivance de l'individu et de la société* »(15). De ce fait, il faut reconnaître que la religion est la marque de notre humanité. La religion est constitutive de la société : il n'y a pas de société sans religion (sous prétexte qu'ils sont dans l'animisme, dans le fétichisme, dans le paganisme, dans la magie, dans la sorcellerie,...), affirme ici EVANS-PRITCHARD, mettant ainsi au placard la théorie frazérienne.

C'est donc cette idée de la religion comme manifestation première de notre humanité que le socio-anthropologue Gilbert DURAND va tenter de démontrer à partir de l'étude de l'imaginaire (16). Ce qu'il faut bien comprendre pour pouvoir apprécier tout l'intérêt de l'apport de Gilbert DURAND en anthropologie de la religion, c'est son souci des preuves scientifiques à l'affirmation d'EVANS-PRITCHARD, mentionnée à l'instant. Dire de la religion qu'elle est au cœur de l'humain, dire que l'homme est fondamentalement religieux ne suffit plus, encore faut-il le démontrer. Dans une démarche transdisciplinaire, en faisant appel à la psychanalyse, à la psychologie cognitive, à l'histoire des religions, à la philosophie, Gilbert DURAND va investir le

champ de l'imaginaire. Son apport a consisté non seulement à inscrire ce vieux débat au cœur de la modernité mais aussi et surtout à démontrer que la religion est au cœur de l'humain. Afin de bien saisir les enjeux épistémologiques de ce débat centré autour de la religion, examinons rapidement la place de l'**imagination** et de l'image dans notre représentation du monde. Car, qu'importe le degré de civilisation auquel on se situe, il faut reconnaître que des milliers d'images et de **symboles** façonnent nos manières de vivre, de penser et de rêver.

#### *a)- L'imagination*

L'**imagination** est cette faculté que nous avons tous, en tant qu'être humain, à aller bien au-delà de l'immédiateté de ce nous dévoile notre regard. Et c'est ainsi que notre imagination arrive à nous transporter très loin, bien au-delà du visible et de ce qui s'offre matériellement et instantanément à nous. Avec l'imagination, nous voici projeté dans l'au-delà du matériellement visible, dans un monde tout autre qui n'a plus la consistance et la densité du réel. C'est le monde de l'évanescence, de l'instantanéité par opposition au monde du réel qui se caractérise par sa coalescence, sa matérialité et son signe distinctif : la continuité. Le même objet peut être imaginé sous des formes multiples que nous pouvons reproduire et faire varier à l'infini, si bien qu'il y a plus d'images que d'objets. « *Notre appartenance au monde des images est plus forte, plus constitutive de notre être que notre appartenance au monde des idées* », nous dit le philosophe Gaston BACHELARD.

Grâce à l'**imagination** donc, nous évoluons en image au milieu d'êtres tout à fait différents de ceux que nous côtoyons dans la vie réelle. Nous évoluons ainsi en même temps dans un monde réel (ce monde qui est là et qui s'impose à nous) et dans un monde imaginaire (ce monde qui n'existe que dans notre mental et que nous pouvons moduler à volonté). Ce monde imaginaire est à la fois individuel et collectif et on parle à ce moment là d'imaginaire social (l'imaginaire des Malgaches avec la présence quotidienne des ancêtres, l'imaginaire des chrétiens avec le Christ crucifié, ressuscité et s'envolant aux cieux, l'imaginaire des scientifiques avec l'idée d'une évolution technologique au service de l'homme,...). Ces flots d'images, fruit de notre imagination féconde, nous envahissent et nous transportent dans un univers parfois surréaliste ; Mais tous ces flots d'images disparates doivent être structurés et

classés par nos soins pour qu'ils soient porteurs de signification et de sens. A ce titre, les **mythes** (qui sont des récits en image de l'action de telle ou telle divinité) constituent un bel exemple de structuration collective d'images disparates. L'imaginaire humain (qu'il soit individuel ou collectif) est un imaginaire verbal, un imaginaire construit. Et parce qu'il en est ainsi, cet imaginaire peut être déconstruit et reconstruit aussitôt. C'est pourquoi l'imaginaire collectif peut être objet de manipulation : les « sectes », par exemple, jouent sur cette plasticité de l'imaginaire collectif, entre déconstruction et reconstruction (un nouveau messie, une autre apparition de la Vierge, un autre paradis,...).

### *b)-Le schème*

C'est donc à la lumière de ces différentes considérations que des anthropologues contemporains (dont Gilbert DURAND) ont essayé de mettre en place de nouvelles grilles de lectures des représentations religieuses. C'est en s'appuyant sur l'école de réflexologie de Leningrad, en puisant chez le psychanalyste JUNG que DURAND a élaboré son œuvre. Sans entrer dans ses arcanes, notons l'essentiel de son argumentation : tout imaginaire humain s'articule autour de trois **schèmes** matriciels (qu'il s'agisse de l'homme primitif ou de l'homme moderne). Ces schèmes correspondent à des réflexes sensori-moteurs élémentaires qui sont le propre de tout homme, quel que soit le degré de sa culture :

- 1)- le réflexe de position verticale ;
- 2)- le réflexe de copulation hétérosexuelle (mâle-femelle) ;
- 3)- le réflexe de nutrition digestive.

Dans tout cela, soutient-il, il ne faut pas séparer le corps de l'esprit, l'activité corporelle de l'activité cognitive. Il entend se démarquer en cela de l'héritage cartésien qui voit toujours en l'homme cette dichotomie corps / esprit ou *bios* / *logos*. Ce sont les **schèmes** qui assurent précisément le lien entre les gestes réflexologiques et les représentations imaginaires. Dans une démarche cognitive, ces **schèmes** (concept sur lequel a aussi travaillé le philosophe allemand Emmanuel KANT) servent à repérer, à sélectionner, à ordonner, à ficeler et enfin à catégoriser les flots d'images qui nous assaillent de partout, en excitant ainsi nos diverses

sensations corporelles. Ces **schèmes** sont de trois ordres, tous liés à des réflexes sensori-moteurs. C'est ce que nous allons examiner maintenant :

- ✓ Le premier **schème** est lié à la position verticale de l'homme qui lui permet de marcher. Lui permettant aussi d'avoir une idée du haut et du bas, de la verticalité et de l'horizontalité. Cette expérience physique de la bipolarité (debout / couché ; debout / assis ; haut / bas ; horizontal / vertical) sera une source féconde pour l'**imagination** et permettra à l'homme de mettre en place une infinité de relation binaire du genre : lumière / ténèbres ; mortel / immortel ; mou / dur,... Les représentations religieuses s'appuient sur cette idée de bipolarité du style : terrestre / céleste ; humain / divin ; dieu mâle / dieu femelle ; temporel / éternel ; sacré / profane ; axe du bien / axe du mal,...

Les gestes liés directement à ce schème sont ceux relatifs à l'acte de séparer, de distinguer. Notons d'ores et déjà que, portée par le bricolage de l'imaginaire collectif, cette faculté de dichotomisation ou de séparation (bien / mal ; vérité / fausseté), pourrait bien conduire dans certains cas à la perversion : c'est ce qui se passe dans tout intégrisme en tant que négation de l'altérité que l'on appelle communément, « intolérance religieuse ». Toutes les obédiences religieuses encourent un tel risque comme celui qui, croyant jouir pleinement et exclusivement de la lumière divine, n'hésite pas à taxer de mécréants et de sataniques tous ceux qui ne partagent pas les mêmes représentations du monde que lui (pensons à certains discours intégristes tenus par les chrétiens comme par les musulmans, au nom d'un seul et même dieu de bonté, omniscient et omnipotent).

- ✓ Le deuxième **schème**, nous dit toujours Gilbert DURAND, est lié à la copulation dans l'union sexuelle de l'homme et de la femme. Ici, on part de l'idée suivante, deux êtres de sexe opposé se rejoignent pour fusionner en un seul corps au cours de l'étreinte amoureuse. Le couple vit dans cet instant fulgurant de l'extase, cette expérience physique de l'« unité duelle » du masculin et du féminin. Par l'imaginaire partagé entre les deux partenaires, cette expérience sexuelle peut être



prolongée bien au-delà du domaine physique jusqu'à l'horizon du spirituel. Divers mythes de religions variées comme le bouddhisme, le tantrisme, le judaïsme, le christianisme, l'islam font tous allusion à cette « Union originelle des contraires » à cette « Totalité primordiale ». Par l'imaginaire et par la force du **symbole**, la sexualité humaine (et donc corporelle et physique) se trouve ainsi élevée à la copulation divine qui est cette source de fécondité cosmique : en « travaillant physiquement la terre » (rite agraire), en « engrossant la femme » (rite matrimonial), il s'agit de reproduire le même geste divin de la fécondité, en transmettant la vie dans une jouissance partagée (l'extase). Autrement dit, en s'unissant sexuellement, les humains ne font rien d'autre que reproduire à leur humble niveau la copulation divine qui devient à ce moment là un modèle exemplaire. C'est ainsi que la sexualité revêt une dimension sacrée, bien au-delà de son apparence charnelle: tout couple humain est donc à l'image du couple divin. Et dans le couple divin, il est question de réconcilier le masculin et le féminin, le haut et le bas, la lumière et l'obscurité. Finalement, qu'est-ce que la quête mystique sinon cette difficile et éprouvante démarche visant à réconcilier les contraires à savoir : le corps et l'esprit, le visible et l'invisible, le terrestre et le céleste, l'humain et le divin, la lumière et l'obscurité. Cette réconciliation dans son absolue réalisation, c'est ce que les mystiques allemands désignent par le terme d'*Ungrund* ou que les yogis orientaux désignent par le terme d'« *Advaja* », de « *samarasa* », de « *Zen* ». Dans cette quête mystique aux formes variées et concernant de multiples aires culturelles, il est question, comme l'a bien souligné Mircea ELIADE, de « *coincidentia oppositorum* ». Au-delà de ces analyses quelque peu abstraites, il faut surtout comprendre que le deuxième **schème** renvoie à l'idée de réconciliation, de rencontre, d'union fusionnelle, d'« unité-duelle ». Et c'est cette idée fondatrice de toute quête mystique que Mircea ELIADE tente de nous faire saisir quand il parle du cheminement mystique dans le tantrisme : « *Grâce à cette conjonction des opposés, l'expérience de la dualité est abolie, et le monde phénoménal transcendé. Le yogin accède à un état non conditionné de*

*liberté et de transcendance, désigné par le terme de samarasa (identité de jouissance), expérience paradoxale d'une parfaite identité. Certaines écoles tantriques enseignent que le samarasa est accessible surtout par le maithuna (union sexuelle rituelle) et se caractérise par l'« arrêt » ou l'« immobilisation » des trois fonctions de l'être humain : la respiration, l'émission séminale et la pensée. L'unification des contraires se traduit par l'arrêt des processus bio-somatiques et à la fois du flux psycho-mental. L'immobilisation des fonctions, fluides par excellence, est un signe qu'on a dépassé la condition humaine et qu'on a débouché sur un plan transcendant. (...). Le yogin incarne dans son propre corps aussi bien 'Siva et 'Sakti. (...). Dans un certain point de vue, on peut comparer l'état paradoxal réalisé par le tantrique pendant le samarasa à l'« orgie » rituelle et aux ténèbres précosmiques. Dans chacun de ces états, les « formes » sont réintégrées, les tensions et les contraires sont abolis. (...). Tous ces symbolismes d'unification et de totalisation indiquent que le yogin n'est plus conditionné par les rythmes et les lois cosmiques, que, pour lui, l'Univers a cessé d'exister, qu'il a réussi à se situer au moment extratemporel où cet univers n'était pas encore créé. » (17).*

A partir de là, Mircea ELIADE en arrive à cette conclusion fondamentale pour toute démarche spirituelle et mise en lumière par l'anthropologie de la religion : « Les images d'immobilité et de totalisation expriment la transcendance de toute situation conditionnée : car un système de conditionnement, un Cosmos, est défini justement par le devenir, par le mouvement continu et par la tension des contraires. Ne plus se mouvoir et n'être plus déchiré par des tensions entre les contraires équivaut à ne plus exister dans un Cosmos. Mais d'autre part, ne plus être conditionné par les couples d'opposés équivaut à la liberté absolue, à la parfaite spontanéité — et on ne saurait exprimer cette liberté mieux que par des images de mouvement, de jeu, de bi-localisation et de vol » (18). L'examen attentif des invocations sacrées ou *jôro* chez de nombreuses ethnies de Madagascar (*Sakalava, Antakaraña, Tsimihety, Betsimisaraka...*) permet de saisir, dans la quotidienneté des pratiques rituelles, cette

idée de « *coincidentia oppositorum* ». Dans ces ethnies malgaches, il est question de « dieu mâle » (le dieu céleste) et du « dieu femelle » (la déesse terrestre) et au moment le plus fort de ses prières l'officiant va se tourner vers l'Est (là où le soleil se lève), en disant : « La terre est couchée sur son dos, le ciel allongé par-dessus le ventre de la terre : alors, les humains vont rayonner de toute leur force, au beau milieu » (*Miantsilañy ny tany, miankôhotro ny lañitry : izay ny ôlombeloño vaky kevikey an-teñateñany*). Il est question ici de la copulation divine. Autrement dit, tant que le couple divin reste dans la position du coït, sans jamais discontinuer (et c'est ce que symbolise ici la position du ciel et de la terre et que l'officiant nous rappelle dans son *jôro ou invocations sacrées*, le flux vital ne s'épuisera jamais. C'est cette copulation divine que tout couple humain s'efforce d'imiter, l'instant d'une étreinte amoureuse seulement, car Dieu seul arrive à ne jamais se déforer en copulant. Loin d'être ponctuelle et au hasard des rencontres comme celle des humains, la copulation est le « tout autre » : non seulement elle défie la force disruptive du temps et se noue dans l'éternité (parce que le couple divin ne se fatigue jamais) mais elle est également frappée du sceau de la fécondité (l'humanité issue de cet acte sexuel divin ne tarit jamais).

Dans le Sud de Madagascar, chez les *Mahafale*, les tombeaux des chefs de lignage sont précisément ornés des *aloalo* ou sculptures funéraires qui représentent des scènes d'étreinte amoureuse sans discontinuer et de copulation débordant d'énergie dans les positions des plus acrobatiques. Loin d'obscénité, il est plutôt question ici de sacralité. Loin de s'épuiser dans l'esthétisation d'un geste particulier (faire l'amour), il s'agit ici d'un acte de dévotion. Maintenant que le défunt se voit totalement libéré de son enveloppe corporelle, on espère qu'il va accéder pleinement au divin, en ayant désormais cette possibilité de copuler indéfiniment comme le « dieu mâle » (le ciel) avec le « dieu femelle » sous le regard pieux et admiratif de ceux qui sont encore aux prises avec les vicissitudes de l'existence corporelle. Par ces sculptures funéraires, les *Mahafale* entendent accompagner ainsi le

défunt dans sa longue marche vers l'ancestralité et espérer en contrepartie fécondité et longue vie. Ces sculptures funéraires rappellent aux survivants le mystère de la vie, et donc de la mort. Et ce faisant, ils les renvoient au « Dieu-créateur » (*Zañahare* ; *Andrianahare*). Ces sculptures funéraires des *Mahafale* font finalement écho aux invocations sacrées ou *jôro* des *Sakalava*, des *Antakaraña*, des *Tsimihety*, des *Betsimisaraka*.

- ✓ Le troisième **schème**, conclut enfin Gilbert DURAND, est lié à l'acte d'incorporation digestive : le fait d'avaler. Dans cet acte, c'est l'aliment dans son intégralité qui est englouti par le trou buccal alors que dans l'avalement sexuel, c'est uniquement une partie du corps de l'homme (le pénis) qui est englouti par le trou vaginal de la femme. L'avalement digestif est précédé de la manducation, c'est-à-dire, de l'ensemble de toutes ces opérations que sont la mise en bouche, la mastication, l'insalivation, la déglutition et au cours duquel il est question de tout faire disparaître dans son ventre. Alors que l'avalement digestif est intégral, à l'inverse, l'avalement sexuel ne peut être que partiel. Le travail de rumination ne peut donc s'opérer que dans l'avalement digestif.

Ruminer ou *mitsakotsako* en malgache, c'est ce difficile travail digestif qui consiste à faire revenir dans la bouche ce qui a été bel et bien avalé par cette même bouche pour mieux le mastiquer patiemment avant de pouvoir l'avaler définitivement. Ce travail de rumination se passe dans le silence de la concentration. La rumination peut se dérouler en plein jour comme au cœur de la nuit. Dans l'imaginaire collectif, la rumination renvoie à cette idée de reprise de ce qui a été entrepris : l'idée est de polir et de repolir ce qui a été réalisé à la hâte. Dans la rumination, il y a cette idée de réflexion, de maturation en donnant du temps au temps. C'est le temps de la méditation, le temps du recul et de la distanciation. Car il ne faut jamais se contenter de l'apparence : il est nécessaire d'avoir une seconde lecture de ce qui

s'offre immédiatement au regard. « Il n'y a que les canards qui gobent et qui avalent sans retenue, il n'y a que l'idiot qui acquiesce sans se poser de question : l'homme sensé soufflé sur sa nourriture et la mastique avant de l'avalier », nous dit un proverbe malgache. Le troisième schème se situe à ce niveau qui est celui de la faculté réflexive et de la capacité interprétative. Pour illustrer ce troisième **schème**, Gilbert DURAND a pris l'exemple de la Sainte cène que nous allons rapidement décrire et commenter.

Le dernier vendredi avant sa crucifixion, Jésus Christ a convié ses disciples à un banquet rituel. Au cours de celui-ci, il s'est donné à ses disciples pour être avalé par eux en leur disant que son corps, c'est le pain (qu'ils vont avaler) et que son sang, c'est le vin (qu'ils vont boire). Par ces actes, les disciples fusionnent symboliquement avec le Maître, dans une démarche de consubstantiation. Autrement dit, en retenant dans les profondeurs intimes de leurs entrailles le substitut du corps du Maître (le pain) ainsi que le substitut du sang de ce dernier (le vin), ils font corps avec le Maître : ils sont en Jésus et le Christ est en eux.

Il ne faut pas limiter cette incorporation digestive à sa seule dimension alimentaire mais l'ouvrir également à sa dimension spéculative et spirituelle : les disciples ont « digéré » tous les enseignements du Maître et « bu » toutes ses paroles. Précisément, c'est en cela qu'ils sont de vrais disciples. Nous voyons donc que l'avalement du corps du Maître dans la Sainte cène dépasse sa dimension physiologique pour revêtir une dimension hautement symbolique. Au cours de cette Sainte cène, les disciples ne peuvent réellement tirer profit de l'incorporation du Maître, nous dit Gilbert DURAND, que s'ils font l'effort nécessaire pour reprendre à leur compte les sages paroles du Maître, d'abord en les avalant et puis, en les ruminant. Ce troisième **schème** correspond, selon la théorie de Gilbert DURAND, à l'homme plongé dans la quête fondamentale qui se dit au plus profond de lui-même : comment ce monde a-t-il pu naître et qui l'a fait naître ? Quelle est la place de l'homme dans ce monde ? Quel

chemin l'homme empruntera-t-il après sa mort et où ce chemin post-mortem va-t-il le conduire ?

### c)- *Le symbole*

Le **symbole** est une passerelle entre deux ordres de réalité : le visible et l'invisible, le dévoilé et le voilé, l'ici et l'ailleurs. Il donne une lisibilité à quelque chose qui est difficilement décryptable à première vue, comme par exemple l'idée d'opposition et de complémentarité, d'harmonisation de la différence. En prenant appui sur quelque chose de concret, d'observable, le symbole donne consistance et forme à une réalité idéelle (c'est-à-dire à une réalité qui n'est que de l'ordre de l'idée ou du concept). Illustrons cela par un exemple. Dans de nombreuses sociétés, l'arc-en-ciel est le **symbole** de la rencontre, de l'entente, de la détente, de la cohabitation intelligente, de la marche collective vers un horizon commun ou encore de l'union du ciel et de la terre. Si on pousse plus loin notre démarche interprétative, le mariage des différentes couleurs de l'arc-en-ciel peut symboliser également l'idée de métissage des races, de l'esprit de tolérance, de l'union qui fait la force, de l'enrichissement par la différence ou, en d'autres termes, de la multiracialité. L'Afrique du Sud, dans sa volonté politique de tourner définitivement le dos à l'*apartheid*, a donc choisi l'arc-en-ciel comme **symbole** de la réconciliation, de la culture métisse et de la marche collective vers un développement en partage. A la lumière de cet exemple, l'idée de passerelle permettant le passage d'une rive à l'autre, et qui est le propre du **symbole**, est nettement mise en lumière : le **symbole** permet de quitter le monde de la présentation (celle de l'image étalée là, dans son immédiateté et dans sa pauvreté picturale) pour accéder à celui de la représentation (celle du signifié et de l'imaginaire collectif).

Alors que l'image se contente seulement de donner contour et forme à une idée qui traverse l'esprit en pleine cogitation et ce, l'instant de sa capture, le **symbole** nous permet de transcender ce contour et cette forme instantanée pour la fixer soit en récit (mythe, légende, épopée historique,...), soit en figuration picturale (peinture, sculpture,...), soit en acte sacrificiel (sacrifice d'un animal, jeûne périodique, abstinence sexuelle) soit en geste rituel (danse, procession, ascension d'une colline, bain collectif, pèlerinage,...). Le **symbole** nous permet de faire ce long

travail d'interprétation dans lequel l'imagination créatrice va se déployer. Ce long travail de rumination qui donne signification et sens aux flots d'image qui s'offrent à nos yeux et qui se bousculent dans nos têtes est le propre de tout homme (« primitif » ou moderne). Pour bien comprendre la fonction du **symbole** chez tout être humain, il faut reprendre le troisième **schème** de Gilbert DURAND (quand il parle d'« incorporation digestive »). Dans ce cas, avec le **symbole**, nous ne sommes plus au niveau de l'avalément mais plutôt de la rumination. Car pour l'*homo sapiens* que nous sommes, rien n'est jamais présenté, tout est représenté. Ou, plus exactement, ce qui est présenté (le monde visible qui nous entoure, tel récit qu'on nous raconte, tel tableau qu'on nous montre,...) dit toujours plus que ce qui est étalé là. Le monde est un chiffre qu'il faut savoir lire et la religion, qu'elle soit polythéiste ou monothéiste, qu'elle relève du panthéisme ou pas, traduit cette tentative humaine de déchiffrement du monde. Aussi, le **symbole** est-il au cœur de tout fait religieux.

L'exemple de la Sainte cène, nous dit Gilbert DURAND, est en ce sens très éclairant. En effet, si l'on ne s'en tient qu'à la simple image, renchérit-il, la Sainte cène n'est qu'un banal tableau de la vie quotidienne, montrant un Jésus à table au milieu de ses disciples, un Jésus tenant un morceau de pain d'une main et un verre de vin de l'autre tout en s'adressant à ses disciples qui semblent le regarder avec attention. Voilà tout ce que peut nous donner la lecture littérale de ce tableau : un banquet plus ou moins frugal entre amis, entre gens de bonne compagnie ! Mais à partir du moment où on va essayer d'examiner ce même tableau, dans un regard symbolique et, de « ruminer » ses différentes figurations, il va prendre une toute autre dimension. Le tableau cesse d'être un simple arrêt sur image de tel ou de tel instant précis de la vie de Jésus et de ses disciples et renvoie à quelque chose de plus profond, à plusieurs **symboles** qui sont des signes visibles ou qui se donnent à voir pour l'œil averti d'un initié, d'un baptisé, d'un converti, d'un chrétien. Il y a un code culturel pour pouvoir comprendre le ou les messages que véhicule le tableau de la Sainte cène.

Les **symboles** dépassent ici de loin l'élan créateur de l'artiste peintre. A partir de là, le tableau se prête à plusieurs grilles de lecture. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut y lire ce que symbolise l'Eglise : un lieu de fraternité et de rencontre, par-delà le temps et l'espace, pour des hommes et pour des femmes d'horizon

différent, sous le regard bienveillant de Jésus où « il n'y a ni Juif, ni Grec » parce que tous sont uns en Dieu. On peut pousser plus loin encore l'interprétation de ce lieu de fraternité et de rencontre qu'est l'Eglise. D'une part, il y a bien sûr l'« Eglise visible », avec ses quatre murs, qui est telle ou telle paroisse de ce village-ci ou de ce quartier-là. D'autre part, il y a également l'« Eglise invisible », qui est c'est cette émotion ressentie par chaque chrétien en tout temps et en tout lieu, chaque fois qu'il va contempler le tableau de la Sainte cène pour en faire un objet de méditation spirituelle.

Mais à côté de tout cela, on peut lire et interpréter encore autrement ce banquet rituel autour de Jésus, car il symbolise également la rédemption. Dans ce sens, le tableau peut tout simplement vouloir dire que, par-delà les vicissitudes de l'existence et le parcours de vie propre à tout un chacun, les humains seront tous rassemblés un jour autour de la table de Jésus. Car personne ne sera oublié et surtout, personne ne sera exclu : chacun aura sa place auprès du Maître. En fait, Jésus n'a pas du tout cet esprit d'un épiciers radin, de ce justicier retors, comme le prétendent certains. La « vérité vraie » est que tout le monde sera sauvé et « nous irons tous au paradis » ! Vue sous cet angle, la Sainte cène ne s'inscrit plus dans l'ordre de ce qui a été déjà vécu (un événement qui s'est déroulé en ce temps là, le temps terrestre de Jésus et de ses apôtres) mais plutôt dans l'ordre de l'espérance (l'avènement d'un temps nouveau, le temps céleste de Jésus et de toute l'humanité).

Tout ceci nous a permis de comprendre qu'une lecture symbolique de la Sainte cène est plus intéressante et plus riche que sa lecture littérale. La lecture symbolique est révélatrice d'une pluralité de signification et de sens. Car le **symbole** est, pour reprendre l'expression de Gilbert DURAND, « l'épiphanie d'un mystère ». Le **symbole** est ce par quoi le mystère se dévoile et se laisse entrevoir. Autrement dit, il laisse « percevoir » par l'imagination interprétative ce qui ne peut pas être physiquement perçu du regard. Le **symbole** fait apparaître un sens secret, bien au-delà des images et des mots : il nous fait accéder au domaine de l'indicible, de la métalangue.

Commentant les travaux de Gilbert DURAND, l'anthropologue Martine XIBERRAS (19) finit par conclure : « Le **symbole** est tout un signe concret évoquant



*un rapport à quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir. Le symbole fait apparaître un secret*»(19). En disant cela, elle fait sienne cette thèse d'Emile DURKHEIM qui dit que « *la vie sociale, sous tous ses aspects n'est possible que grâce à un vaste symbolisme* ». Cette thèse énoncée par Emile DURKHEIM en 1912, trouve encore toute son actualité en ce début du troisième millénaire et s'avère encore féconde pour les siècles à venir. Ni les progrès de la science, ni les révolutions technologiques et industrielles, ni les mutations religieuses, ni la mondialisation et la généralisation de l'économie ne changeront rien aux questionnements sur notre origine et sur notre destinée finale : Qui sommes-nous ? Pourquoi ce monde-ci plutôt qu'un autre ? Qu'allons-nous devenir après lui ? Dans tout ce questionnement, l'homme s'appuie sur des **schèmes** et **symboles** pour nourrir son **imagination**.

### ***D)- Mythes et rites dans le cheminement spirituel***

Le **mythe** est présent dans toutes les sociétés et dans toutes les religions. Il raconte quelque chose qui s'est passé au temps des dieux ou des ancêtres fondateurs et qui a été à l'origine du monde dans lequel nous vivons (le mythe de la Genèse), d'une pratique sociale particulière (la circoncision, le tatouage, technique agricole,...), d'un rite précis (l'incinération du cadavre, l'exhumation des restes mortels, fêtes du riz, ...). Dans la culture judéo-chrétienne par exemple, le mythe de la Genèse raconte comment Dieu a créé le monde en sept jours (avant, il n'y avait ni jour ni nuit, ni obscurité ni lumière, ni ciel ni terre...). Dans ce même élan, il avait également créé le premier homme (ADAM) et la première femme (EVE) quand un fâcheux incident de parcours lié au désir (la tentation sexuelle) les fit basculer irrémédiablement dans la souffrance et dans la mort. Et puis, par compassion, Dieu avait tout fait pour sauver les descendants de ce couple primordial, en demandant à son fils unique, Jésus, de s'incarner et de vivre les conditions humaines afin de transmuter ainsi la souffrance et la mort en vie éternelle : c'est tout cela le récit mythique de l'Ancien Testament et le récit évangélique du Nouveau Testament. Ces deux récits sont à la base de la religion judéo-chrétienne. Le même genre de récit

mythique se retrouve dans d'autres sociétés. Historiens de la religion (dont Mircea ELIADE par exemple), philosophes (dont Georges GUSDORF) et anthropologues (dont Claude LEVI-STRAUSS) ont beaucoup travaillé sur ce genre de **mythe** appartenant à des aires culturelles autres que judéo-chrétiennes.

Ce qui est commun à tous ces **mythes**, c'est l'idée d'archétype : les humains ne font que reprendre ce que les dieux ont fait ; ils ne font que reproduire ce qui s'est passé « en ce temps là ». Car le mythe, soutient Mircea ELIADE dans son ouvrage consacré à cette question : *Le mythe de l'éternel retour* (Payot, 1969), « raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a lieu dans le temps immémorial, le temps fabuleux des commencements. Autrement dit, le mythe raconte comment une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution... ».

Par le **rite**, on rejoue le **mythe**. Par le **rite**, on remonte le temps et on devient les contemporains des dieux. Par le **rite**, on accède au temps divin et à l'événement originel. Tel est, par exemple, l'esprit qui anime les fêtes du Nouvel an, en recréant périodiquement le monde, en synergie avec les dieux. Là encore, Mircea ELIADE est très éclairant : « *Le Nouvel An est une réactualisation de la cosmogonie, il implique la reprise du Temps à son commencement, c'est-à-dire la restauration du Temps primordial, du Temps « pur », celui qui existait au commencement de la création. Pour cette raison à l'occasion du Nouvel An, on procède à des « purifications » et à, l'expulsion des péchés, des démons (...). Le nouvel an commémore le jour où a eu lieu la Création du monde et de l'homme. (...) En participant symboliquement à l'anéantissement et à la recréation du Monde, l'homme était, lui aussi, créé de nouveau ; il renaissait parce qu'il commençait une existence toute nouvelle. Avec chaque Nouvel An, l'homme se sentait plus libre et plus pur, car il s'était délivré du fardeau de ses fautes* » (20). Pour illustrer cette idée, nous allons prendre quelques exemples malgaches :

- ✓ Sur les Hautes terres, en *Imerina*, le souverain doit prendre rituellement son bain sacré ou *fandroana* au moment du nouvel an, dans l'intervalle de la « mort de l'ancien temps » et de la « renaissance du nouveau

temps ». Par cette immersion du roi ou de la reine dans l' « eau sacrée » dans laquelle on a pris soin de mettre une perle spéciale appelée *tsilendoza* [littéralement, « qui résiste à toute épreuve », du *taniravo* ou *ravoravo* [kaolin], il est question d'abolir symboliquement toutes les formes pour retomber ainsi dans le chaos originel d'avant la création. Ce chaos originel est rejoué dans tout le royaume sous forme de désordre social (hystérie collective, licence sexuelle,...), de retour aux ténèbres (extinction des feux) ou encore de lâchage à la porte du palais d'une partie des troupeaux royaux qu'il appartient aux sujets du royaume, tout statut confondu, de capturer par leurs propres moyens et d'en jouir à leur guise. Le lendemain du bain sacré du monarque, l'ordre reprend ses droits et le royaume se sent revigoré (21).

- ✓ Sur la côte Ouest malgache, en pays *sakalava* du *Menabe*, tous les sept ans, il est également de tradition de procéder au rite du retour au chaos primordial et de recréation périodique du cosmos : c'est le rite du *fitampoha*. A la différence de ce qui se passe en *Imerina*, ce n'est plus le souverain régnant qui prend son bain rituel de l'année. Mais c'est plutôt le souverain régnant, accompagné de tout son peuple, qui fait prendre leur bain aux reliques des anciens souverains de la dynastie qui ont réellement marqué de leur empreinte le royaume du *Menabe* (22).

La cérémonie consiste à sortir les reliques ou *dady* des dix souverains (23) du lieu où elles sont jalousement gardées (le *zomba*) pour les emmener en procession jusqu'à un endroit précis du fleuve *Tsiribihina* où on procédera à leur « bain tonifiant ». En attendant ce moment qui est le temps fort de cette cérémonie rituelle, le souverain régnant va dresser son campement au bord du fleuve, en reproduisant symboliquement le royaume. Puis au sixième jour du campement et de festivité, chaque porteur des reliques ou *mpibaby* va donc plonger la corne de zébu contenant les restes mortels des anciens souverains dans les eaux du fleuve *Tsiribihina*. La nuit qui précède ce bain sacré des reliques, tout le royaume est sensé se trouver dans le chaos d'avant la création. C'est le retour à l'état primordial. En signe de ce retour, cette nuit là dans tout le royaume, la distinction entre riche et pauvre doit s'estomper et

la séparation entre noble et roturier doit s'effacer car le cosmos se trouve plongé dans l'indifférenciation originelle. Pour symboliser ce retour au chaos primordial, cette nuit là, c'est celle de la licence sexuelle : l'esclave peut s'unir avec une princesse et la femme mariée avec un homme croisé au hasard de ses rencontres sans être taxée d'adultère. Cette nuit là, c'est la nuit du *valabe* (24). Le lendemain, une fois les reliques séchées et ointes de miel et d'huile, on les ramène en procession au *zomba* de *Belo – sur-Tsiribihina* et tout doit rentrer dans l'ordre pour une nouvelle période de sept ans.

N'est-ce pas cette même démarche magico-religieuse qui sous-tend les différents rites d'immersion que l'on rencontre dans de nombreuses aires culturelles ? Ici, c'est la statue de la Vierge Marie ; là, c'est le possédé pour une cérémonie d'exorcisme ; là encore, c'est le Christ en croix. Mais qu'importe ! Car le point commun dans tout cela, c'est que l'immersion dans l'eau (des statues, du crucifix, des reliques du monarque,...) symbolise le retour à la totalité des virtualités dans la mesure où l'eau est source de toute chose et de toute vie. Car l'eau est le lieu de la métamorphose. Le rite d'immersion dans l'eau est donc riche de **symbole**. Ce rite nous renvoie, par exemple, à ce que représente dans la conscience collective ces neuf mois de gestation du fœtus dans le liquide amniotique au sein de la matrice maternelle avant la venue au monde de l'enfant (25), à ce que représente pour un détenu sorti de prison le bain de purification dans l'océan ou dans un lac afin de renaître à la vie sociale (26), à ce que représente pour un chrétien l'aspersion d'eau bénite au moment du baptême pour une renaissance spirituelle dans la lumière du Christ (27).

De nombreux **mythes** font référence au déluge et le monde judéo-chrétien s'inscrit dans cet environnement spirituel de la résorption de l'humanité dans l'eau. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament, il est question d'une nouvelle humanité avec l'Arche de NOË, une fois que l'ancien monde ait été englouti par les eaux. Dans le **mythe** du déluge qui n'est donc pas le propre de la culture judéo-chrétienne du pourtour méditerranéen mais que l'on rencontre également dans d'autres aires culturelles, l'idée est de dire que l'humanité doit disparaître momentanément et périodiquement pour pouvoir réapparaître sous une forme purifiée et renouvelée. Ces quelques lignes de Mircea ELIADE de son *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1964) sont très riches d'enseignement à ce sujet : « *Le mythe du déluge, avec toutes*

*ses implications, nous dit-il, révèle comment la vie peut-être valorisée par une autre « conscience » que la conscience humaine ; vue du niveau neptunien, la vie humaine apparaît comme une chose fragile qu'il faut réabsorber périodiquement, parce que le destin de toutes les « formes » est de se dissoudre afin de pouvoir réapparaître. Si les « formes » n'étaient pas régénérées par leur réabsorption périodique dans les eaux, elles s'effriteraient, épuiserait leurs possibilités créatrices et s'éteindraient définitivement. Les « méchancetés », les « péchés » finiraient par défigurer l'humanité ; vidée des germes et des forces créatrices, l'humanité s'étiolerait, décrépite et stérile. Au lieu de la régression lente en formes sous-humaines, le déluge amène la réabsorption instantanée dans les Eaux, dans lesquelles les « péchés » sont purifiés et desquelles naîtra l'humanité nouvelle, régénérée » (28). Nous pensons également ici au mythe dogon de la création du monde, tel qu'il a été raconté par le vieux OGOTEMMÊLI (29).*

Le rite de l'immersion dans l'eau, comme rite de mort-renaissance, est au cœur de nombreuses cérémonies initiatiques. Les formes peuvent varier d'une société à l'autre, d'une initiation à l'autre. Dans des sociétés vivant dans un écosystème forestier par exemple, le rite d'immersion dans l'eau peut prendre la forme de l'abandon provisoire du néophyte dans la forêt ou de son enfermement dans une grotte. Dans d'autres sociétés, ce rite d'immersion peut tout simplement prendre la forme d'un séjour du néophyte dans une pièce exiguë et plongé dans la pénombre. Ce qu'il faut retenir dans tout cela, c'est cette idée de métamorphose, de mue. Car une fois sorti de cet enclos provisoire, le néophyte est libéré de la caducité de son ancienne vie pour renaître ainsi à une nouvelle vie : il vient d'accomplir un saut qualitatif, dans une posture de rupture, pour une toute autre dimension de la vie. C'est pourquoi, l'initiation comporte toujours de nombreux degrés qu'il faut gravir graduellement. Et à chaque étape initiatique correspondent des **rites** qui renvoient à des **symboles** de plus en plus ésotériques qui demandent davantage de persévérance, d'aération de l'esprit et de tonalité intérieure.

Pour de nombreuses civilisations dont celle des Malgaches par exemple, l'initiation se poursuit au-delà de la mort. Pour les Malgaches, la mort est une initiation, la « grande initiation » qui va permettre au défunt de faire ses premiers pas dans l'existence invisible de la communauté des ancêtres. Et ce cheminement dans

la vie post-mortem de l'ancestralité est ponctuée d'étapes qu'il faut savoir franchir à temps et périodiquement au risque d'être figé dans ce que Mircea ELIADE appelle cette « régression lente », cette « vacuité des forces créatrices », cette « décrépitude », cette « stérilité ». Ce n'est seulement qu'à la lumière de ce genre d'analyse qu'il est possible de saisir toute la richesse et toute la complexité du rite du *fitampoha*. Loin de s'épuiser dans sa dimension politique et dans son aspect folklorique d'un culte devenu obsolète, il faut y lire toute une démarche empreinte de religiosité et de mysticisme. Sur cette thématique, des chantiers de recherche en anthropologie de la religion sont encore vierges et méritent d'être explorés.

Tout ceci pour dire que **mythe**, **rite** et **symbole** sont finalement les trois piliers sur lesquels repose l'expérience religieuse dans ses formes les plus élémentaires comme dans ses manifestations les plus raffinées. Le maillage des éléments constitutifs de ces trois piliers est à l'origine de ce sentiment d'accueil et d'écoute, de cette disposition à l'émerveillement et au respect, de cet élan de concentration sur soi et d'ouverture au « tout autre » qui anime l'homme en prière, qu'il soit polythéiste ou monothéiste. Le « processus d'imagination symbolique », pour reprendre ici l'expression si chère au philosophe-anthropologue italien Ernesto GRASSI (30) est la chose du monde la mieux partagée. Le **mythe** et le **rite** se nourrissent constamment de ce « processus d'imagination symbolique ». Et c'est à la lumière de cette remarque qu'il est possible de comprendre jusqu'à quel point les images inventées et focalisées grâce au récit mythique puis, périodiquement réactualisées et fidèlement mises en scène par le **rite**, sont en dernière analyse le vrai socle fondateur de toutes les sociétés humaines et de toutes les religions du monde.

Ce sont donc ces images mythiques (le sacré) qui vont servir d'archétype et de modèle exemplaire pour donner signification et sens aux pratiques sociales du quotidien (le monde profane). En reprenant encore une fois l'exemple de la Sainte cène, il faut voir dans la messe célébrée par tel ou tel prêtre, la répétition des mêmes gestes et paroles de Jésus au cours de ce repas du vendredi d'avant sa crucifixion : aucun mot de plus, aucun geste de plus. Il en est de même du monarque du *Sakalava-Menabe* qui, dans le *fitampoha*, ne fait que rejouer fidèlement les « temps forts » de fondation du royaume par le Grand roi ANDRIAMANDAZOALA et par ses deux fils ANDRIAMISARA et ANDRIAMANDRESIARIVO (31). Pour la communauté

chrétienne comme pour le peuple du royaume *Sakalava-Menabe*, il faut s'en tenir strictement au rite car ce dernier est garant de l'efficacité de cette rencontre effective du visible et de l'invisible, de cette connexion du temps divino-ancestral avec le temps du quotidien. Ici, « faire, c'est refaire », « faire, c'est imiter dieu », « faire, c'est reprendre à son compte le geste primordial de dieu ou de l'ancêtre fondateur ». Toute production est reproduction, même si sur certains points il y a innovation. Car une telle innovation, par un rituel approprié, doit être, d'une manière ou d'une autre, greffée à une vieille tradition pour s'inscrire finalement dans une continuité ponctuée de ruptures. Loin de s'opposer à la tradition, l'innovation la prolonge et l'enrichit.

Certes, le *fitampoha* du temps d'ANDRIAMISARA au XVII<sup>e</sup> siècle n'est plus celui du temps de son descendant le roi Pierre KAMAMY (de son nom posthume ANDRIAMIHOATRARIVO) au XX<sup>e</sup> siècle. De même, la messe des premiers Pères de l'Eglise diffère beaucoup de celle célébrée par le Pape BENOÎT XVI de sa basilique de Rome. Mais par-delà cette différence, grâce au **symbole**, on évolue toujours dans quelque chose de pérenne. Le **symbole** donne lisibilité au **mythe** et flexibilité au **rite**. Le « processus d'imagination symbolique », comme l'a souligné Ernesto GRASSI, est certainement ce qu'il y a de plus humain en nous parce qu'il traduit (quelque soit l'état d'avancement des progrès technologiques de la société dans laquelle nous vivons) notre capacité à produire constamment des combinaisons nouvelles par rapport à l'existant mais qui n'a de sens qu'en étant intégré à cet existant.

Le **mythe** qui est périodiquement reproduit par les **rites** est l'un des espaces les plus propices au déploiement individuel et collectif du « processus d'imagination symbolique ». Grâce au **mythe**, il y a toujours ce lien structurant qui se tisse entre le temps des dieux et celui des humains, entre le règne minéral, végétal et animal et le règne humain. Pour la conscience mythique si le monde est morcelé, les parties ne sont pas complètement isolées les unes des autres. Des passerelles existent.

C'est pourquoi le **mythe** ne se limite pas uniquement à ce qui est de l'ordre du divin. Certes, nous avons beaucoup insisté sur cet aspect. Car il faut savoir que par extension, le **mythe** peut nous renvoyer tout simplement une représentation de tel ou tel fait, de tel ou tel personnage souvent déformé ou amplifié par l'imagination

collective, par une longue tradition littéraire. C'est le cas, par exemple, du **mythe** de FAUST, du **mythe** de DON JUAN, du **mythe** de l'Atlantide... On est loin ici de ces mythes fondateurs évoqués plus haut qui font appel à l'hétérogénéité de l'espace-temps opposant le sacré au profane, l'humain au divin. On est dans un espace-temps uniforme, transparent et entièrement désacralisé. Dans ce cas, le mythe relèverait davantage de l'imagination créatrice, comme c'est le cas du **mythe** de DON JUAN ou de FAUST. Alors que dans le **mythe** dogon de la bouche d'OGOTEMMËLI, la trame historique ne relève pas de l'imagination créatrice humaine, mais de la révélation divine qui se transmet dans la ronde des générations.

Mais au-delà de cette différence qui est de taille, d'une manière générale, le **mythe** fascine par la puissance de ses images, captive par la force de ses symboles, émerveille par le champ de ses possibles. Le **mythe** exalte, transporte, métamorphose. Il ne cherche pas à démontrer dans une démarche discursive et d'explication rationnelle, mais fait plutôt appel au souffle intuitif, à l'élan onirique, à l'attractivité suggestive en vue d'un engagement personnel et d'une adhésion intime.

### ***E)- « Bricolage mythique » et messianisme***

C'est pourquoi le **mythe** peut véhiculer également, par son symbolisme, les idées les plus dangereuses. Il peut donc y avoir toute une démarche de récupération de ces vertus du **mythe**, en vue de son instrumentalisation.

Il se prête à la perversion, au travestissement. La mythologie germanique mise en musique par le compositeur antisémite Richard WAGNER (32) est un cas extrême de travestissement des **mythes** à des fins idéologiques. Effectivement, ce « bricolage musical » sur fond mythique de WAGNER a été grandement repris par les nazis durant le Troisième Reich (33). Et les conséquences de ce travestissement mythique qui a fini par stigmatiser tout un peuple ont été l'une des plus profondes et des plus douloureuses blessures de l'humanité (au même titre que la traite des nègres).



Mais en lui-même, le **mythe** n'est ni bon ni mauvais. C'est plutôt l'utilisation que l'on en fait qui lui donne sa couleur. Elle n'a pas en elle-même sa propre finalité : elle ne peut-être que subordonnée à d'autres fins. Et, dans ce sens, le **mythe** doit être au service de l'humain pour devenir cette précieuse passerelle entre ciel et terre, entre l'humain et le divin. Il est une virtualité de puissance qui ne demande qu'à être mise en branle. Les sociétés primitives plus attentives à la coalescence de ces différents règnes de la nature (le minéral, le végétal, l'animal), n'entendent pas accorder aux seuls humains le monopole de l'intentionnalité, de la parole. Il y a une vitalité intérieure qui est présente dans tous ces règnes qui fait qu'ils sont tous dans cette situation permanente d'égalité première et que le récit mythique s'efforce de faire comprendre aux humains (ici, un serpent qui parle [dans le mythe d'ADAM et d'EVE du monde judéo-chrétien] là, un fleuve qui se fait mère nourricière [dans le rite du *fitampoha* du monde des *Sakalava-Menabe*] et là encore le ciel qui va copuler avec la terre pour la féconder de son liquide séminal [dans le mythe dogon, d'Afrique de l'Ouest, raconté par OGOTËMELLI]. Autrement dit, les **mythes** des sociétés primitives sont là pour consolider dans l'esprit des humains cette égalité première des êtres animés et des êtres inanimés. Car dans sa tendance narcissique et dominatrice, l'esprit humain risque à tout instant de s'enfermer dans un monologue où tout est fait pour lui, où tout doit s'effacer pour lui. S'appuyant sur les apparences extérieures du genre animé / inanimé, nature / culture,... l'homme finit par se laisser enfermer peu à peu dans son discours narcissique et dans son instinct dominateur et se comporte en maître et possesseur de tous les règnes. Profondément conscientes de cette possibilité de travestissement du **mythe**, les sociétés primitives ont tenu à focaliser leur **mythe** sur cette idée d'égalité première de tous les êtres constitutifs de la nature, sur cette idée d'un temps primordial et d'indifférenciation originelle.

Dans tout cela, il est toujours question de centrer le récit mythique sur la place de l'homme dans l'univers et ce, dans une perspective hautement métaphysique. Il y a une sacralité du **mythe**. Dans ce sens, le mythe n'est pas objet de « bricolage ». Malheureusement, le monde moderne, n'a pas hésité à le faire et c'est ce qui risque de lui causer sa perte, s'il n'arrive pas à se ressaisir à temps. On peut citer beaucoup d'exemples d'effets désastreux causés par ce type de « bricolage mythique ». Nous n'en retenons que deux :

- ✓ 1)- Le premier exemple est le terrifiant *Mythe du XXème siècle* d'Alfred ROSENBERG (1893-1946), centré autour de l'idée de suprématie de la race aryenne (de la "brute blonde") et qui repose sur l'utopie eugénique : le rêve d'améliorer la race humaine. C'est un rêve que l'homme a toujours caressé, c'est l'horizon permanent de sa conscience. Alfred ROSENBERG, architecte ingénieur de formation s'est penché sur ce rêve humain et a publié en 1930 un ouvrage de 600 pages sur sa vision des choses, avec les stratégies de mise en œuvre. Poussé par son antisémitisme profond, il soutient dans cet ouvrage que la race juive doit être totalement exterminée en premier (et à terme, les autres races) pour permettre à une seule et unique race, qu'il pense être la parfaite alchimie des couleurs et le *summum* de l'intelligence, de peupler la terre entière : c'est la race des Aryens. La nature, nous dit-il, ne fera pas, à elle seule, ce travail de nettoyage racial à l'échelle planétaire : la biomédecine (avec ce que cela suppose de recherches intensives dans la sphère technico-médicale et en manipulation génétique) doit appuyer la sélection naturelle pour accélérer le processus et faire ainsi de ce XXème siècle l'aube d'une Nouvelle Humanité (34). Le parti national-socialiste d'Adolf HITLER a trouvé là les supports théoriques pour un nouvel ordre mondial. La jeunesse allemande de l'époque, en mal de vivre, s'est laissée totalement embrigader par ce « bricolage du **mythe** » de la Nouvelle Humanité.
  
- ✓ 2)- Le second exemple est cette fois-ci le **mythe** apocalyptique de l'Ordre du Temple Solaire, centré sur une mystique de la fin du monde et qui repose également sur l'avènement d'une Nouvelle Humanité. Il s'agit, dit-on, de passer du corps biologique de chair que nous sommes au corps galactique de lumière que nous avons à être. Pour ce faire, selon les enseignements de l'Ordre du Temple Solaire (communément connu sous le sigle OTS), nous n'avons qu'à activer cet être cristal ou christique qui sommeille en chacun de nous et passer de l'« ange humain » (ce qu'il y a de meilleur pour notre corps biologique et de chair) à l'« humain angélique » (ce qu'il y a de meilleur pour le corps séraphique et galactique que nous avons à devenir). Matériellement,

nous devons accomplir un voyage spécial : un voyage avec un aller simple et sans billet de retour ! Il est donc question d'un voyage transgalactique qui nous conduira au « deuxième soleil » de notre galaxie (le premier soleil étant ce que nous contemplons tous les jours). Ce « deuxième soleil », qui est également source de lumière et de vie, au même titre que le soleil que nous avons l'habitude de voir tous les jours, c'est la planète Sirius (35). En fait, ce « bricolage mythique » nous révèle l'existence de deux soleils (36). Or, le voyage à destination de la planète Sirius, le « deuxième soleil », ne s'improvise pas : il faut s'y préparer minutieusement par une « activation de la conscience » (37). Et c'est ce que l'Ordre du Temple Solaire se propose d'offrir à ses adeptes autour de son Grand Prêtre, Michel TABACHNIK. Ce voyage transgalactique doit se faire par l'épreuve du feu. Et c'est sans doute ce qui a expliqué ces suicides collectifs (?) ou ces tueries-suicides (?) par incinération de certains des adeptes de l'Ordre du Temple Solaire aussi bien en France, en Suisse qu'au Canada (38).

Du bricolage des **mythes**, au bricolage religieux, nombreux sont ceux qui n'hésitent pas à franchir le pas. Dans les deux exemples de bricolage mythique ci-dessus (le **mythe** de la « Nouvelle Humanité » avec le nazisme et le **mythe** du voyage interstellaire vers Sirius avec l'Ordre du Temple Solaire) on retrouve chaque fois la musique de Richard WAGNER (39) comme support d'éveil et d'activation de la conscience. Est-ce un pur hasard ?

La réponse est non car Richard WAGNER lui-même se croyait investi d'une mission particulière auprès de ses contemporains. C'est ce qui explique, nous dit-il, pourquoi il a été l'« incompris » (comme ce fut également le cas du Christ et de tous les êtres d'exception). A partir de là, il va tout faire pour déployer son génie artistique et mettre ainsi toute sa notoriété musicale et tout son charisme pour l'avènement d'une nation régénérée, d'une civilisation supérieure, d'un nouvel ordre mondial, d'une « Nouvelle Humanité ». La musique wagnérienne se veut être le fidèle écho, du point de vue artistique, de la « Nouvelle Humanité ». C'est une musique qui vise à enivrer l'esprit tout en le tonifiant, à ébranler les sens tout en les irradiant, une musique qui allie sensualité et spiritualité. L'aspiration au renouveau devient le mot

d'ordre de Richard WAGNER dans ces quatre vers et que son ami Friedrich NIETZSCHE a eu soin de nous reproduire :

« *Elancez-vous d'une aile audacieuse  
Bien haut par delà votre temps,  
Et, de bien loin, captez dans vos miroirs  
L'image du siècle à venir* » (40)

Fidèle à ses propos et parce qu'il se croyait être l'incarnation vivante de cette « Nouvelle Humanité », Richard WAGNER va donc innover en musique. Ayant bien compris, à la suite de MOZART, que la frontière entre le sacré et le profane est très poreuse, il ne devrait plus y avoir de sacrilège, nous dit-il, en adorant Dieu tout en exaltant la femme aimée, en se servant de la même composition musicale. Car selon lui, spiritualité (amour mystique, amour divin) et sexualité (amour physique, amour d'une belle femme) ne sont que deux registres de la même attractivité de l'amour. « *Je ne peux, écrit-il à ce sujet, concevoir l'esprit de la musique résidant ailleurs que dans l'amour* ». Dans l'effusion lyrique, soutient-il, doivent se mêler la sensualité, les pulsions libidinales, les passions amoureuses, l'illumination céleste, l'élan mystique : c'est sous cette condition seulement que la musique arrive réellement à ravir l'âme, à faire vibrer le corps et à magnétiser l'esprit. A partir de ce constat, Richard WAGNER a mobilisé ses sensibilités d'artiste pour créer une musique capable de donner du rêve à toute une nation en proie aux incertitudes de l'avenir. Il a fait appel à tout son talent créateur pour composer une musique susceptible de faire rêver une jeunesse en perte de repère ; il a puisé dans tout son charisme pour faire jouer une musique en état d'illuminer des personnes en mal de cheminement spirituel. Mais dans sa grande lucidité, le philosophe Friedrich NIETZSCHE (qui est pourtant son ami et l'un de ses plus fervents admirateurs) avait déjà lancé une mise en garde contre les risques éventuels d'une musique de ce genre auprès de certaines personnes fragiles. Tant il est vrai que comme l'a si bien commenté Geneviève BIANQUIS dans son introduction aux *Considérations intempestives* de NIETZSCHE : « *La musique wagnérienne (...) était apte à ébranler les sensibilités, à provoquer une grande émotion collective dont on pourrait ultérieurement canaliser les puissances au profit d'un idéal de civilisation plus haut et plus pur que l'ignoble présent* » (41). Mais NIETZSCHE avait-il été suffisamment entendu dans sa mise en garde ? L'histoire semble prouver le contraire. Dans une société en crise et en mal de valeurs

fondatrices, ce genre de musique peut être effectivement instrumentalisée à des fins démagogiques aussi bien pour un messianisme terrestre (cas du Troisième Reich avec Adolphe HITLER) que pour un messianisme céleste (cas de l'Ordre du Temple Solaire avec le Grand Maître Spirituel Michel TABACHNIK et leurs leaders Luc JOURET et Joseph DI MAMBRO).

### ***F)- « Bricolage religieux », « bricolage musical » : l'exemple des musiques gothique et metal***

Il ressort de tout cela que « bricolage mythique », « bricolage religieux » et « bricolage musical » semblent faire bon ménage. Car il n'y a pas qu'en Europe où la musique a été intimement associée à la naissance d'un mouvement religieux ou à l'animation d'un renouveau liturgique. Nous pensons au *gospel* pour le mouvement baptiste dans les milieux afro-américains aux USA, à l'*antsa* pour le renouveau liturgique, au lendemain de Vatican II, chez les catholiques du Nord de Madagascar, aux chants évangéliques pour l'implantation des « sectes » issues du protestantisme sur les Hautes Terres malgaches.

A Madagascar, « bricolage mythique » et messianisme se présentent maintenant sous un nouveau visage : celui de ces stations de radio évangélique de quartier animé par un pasteur se prenant pour un nouveau messie et sponsorisé par un homme d'affaire au comble de sa réussite sociopolitique en quête d'une nouvelle spiritualité. Depuis la crise politique de 2002 au cours de laquelle les Eglises chrétiennes malgaches, toute obédience confondue, ont pris une part active dans les différents meetings politiques, les différents groupements religieux ont envahi progressivement l'espace médiatique par la médiation de ces radios évangéliques. Depuis 2002, le paysage religieux malgache est en train se remodèle sans cesse, sur fond d'un christianisme engagé politiquement en faisant de plus en plus appel à un genre de musique qui se veut à la fois lancinant et rythmique, empreint de retenue et de bain de jouvence, teinté de spiritualité et de sensualité : les chants évangéliques ont fait recette.

En Europe également, nous assistons ces derniers temps à une recomposition du paysage religieux. Pour faire bref, il s'agit d'un « spiritualisme recomposé », avec

deux tendances opposées : la première est volontairement axée sur l'ouverture et sur l'écoute de plusieurs obédiences spirituelles dans une démarche œcuménique (42) ; la deuxième, à l'inverse, est délibérément orientée dans une démarche de contestation du christianisme mais qui fait néanmoins appel à certains symboles hérités du christianisme. Cette deuxième tendance du « spiritualisme recomposé » gagne actuellement du terrain, notamment chez des jeunes en recherche d'identité forte et qui se sentent perdus dans la profusion des possibilités de la Modernité. C'est une société en carence de lien social, où la famille a subi de nombreux soubresauts dont celui de la monoparentalité. Dans sa posture contestataire, cette jeunesse esthétise son corps (tatouage, *piercing*, *branding*, code vestimentaire) et déploie une mystique parfois ostentatoire via un genre musical enténébré. Nous assistons ici à un « bricolage religieux » qui mélange imaginaire satanique et imaginaire païen. Mais avec une relation paradoxale vis-à-vis du christianisme. Cette jeunesse le rejette tout en demeurant fascinée par lui.

Il s'agit des musiques **gothique** et **metal** (autrefois nommé *hard rock*). Le **metal**, terme générique d'origine anglo-saxonne comme le rock, désigne un style musical fondé sur l'usage de guitares électriques et de sons saturés. Il naît en 1970 avec *Led Zeppelin* et *Black Sabbath* et connaît aujourd'hui un succès international comparable aux musiques *techno* ou *rap*. En 2006, le groupe de *hard rock* à la symbolique satanique, LORDI, remporte l'Eurovision avec le plus fort total de points jamais atteint. Fréquemment, les groupes de metal/gothic remplissent des stades de football (AC/DC en 2000 au Stade de France) et chaque année, le festival *Hellfest*, rassemble en moyenne 60 000 jeunes près de Nantes.

Le metal avec *Metallica*, *Iron Maiden*, *Marilyn Manson*... héritiers de *Led Zeppelin* et *Black Sabbath* fusionne souvent avec le **gothique** de Christian DEATH, BAUHAUS... héritiers du *punk* puis de la *Cold wave* de *Joy Division* et *The Cure*. L'ensemble est une radicalisation du rock, à la fois sur le plan musical et surtout rituel. En concert et sur les supports multimédia, musiciens et fans recourent à une forte symbolique religieuse (noms de groupes, d'albums, paroles) et se nourrissent d'un imaginaire satanique et païen voulu subversif. Au contraire du phénomène de mode, beaucoup de jeunes restent « métalleux » ou « gothiques » même après avoir quitté le domicile familial.

D'une manière générale, les métalleux et les gothiques sont des jeunes de 12 à 35 ans issus de la classe moyenne (WALZER, 2007). Ils se distinguent notamment par leurs cheveux longs et leur tenue vestimentaire sombre : croix chrétiennes et pentagrammes inversés, chiffre 666, tee-shirts sur lesquels figurent des slogans provocateurs. Le plus marquant en la matière est le maillot intitulé *Fuck me Jesus*. Des milliers de métalleux le portent aujourd'hui à travers le monde. A l'origine, il s'agissait du premier disque en 1991 du groupe suédois de *Black metal* *Marduk* représentant une nonne s'introduisant un crucifix dans son intimité (l'image est disponible en un clic de souris sur l'*Internet*).

Lors des concerts, sous l'égide du charisme des musiciens et de la « puissance » de leur musique, les métalleux manifestent des pratiques cathartiques : *headbanging, pogo, jump...* Ils se construisent grâce à des rites sataniques et païens plus ou moins bricolés qui suscitent l'inquiétude des pouvoirs publics (l'action de la *Miviludes*, mission anti-sectes du gouvernement, en la matière est mise à l'index par presque tous les sociologues) qui leur imputent, à tort, la multiplication exponentielle des profanations de sépultures en France. Sur le terrain, ces confusions, ce manque de définition entraînent des tensions, des souffrances entre parents et adolescents. Certains parents catholiques ou musulmans, pratiquants en particulier, sont vivement interpellés par le discours de ces médias et pensent que leur enfant devient sataniste parce qu'il s'habille en noir et qu'il écoute du metal.

Le *Climax* se produit en juin 2010, lorsqu'une polémique se trouve au centre de l'actualité visant « le festival des musiques extrêmes » *Hellfest*. Voici une liste des faits marquants : action en justice intentée par certains milieux catholiques, interventions d'un député fan de metal à l'Assemblée Nationale et réponse du ministre de la culture Frédéric MITTERRAND, pétitions pour/contre, condamnations télévisées de Philippe de VILLIERS et Christine BOUTIN, demandes de retrait des subventions, lettres adressées aux grandes entreprises subventionnant la manifestation, aspersion d'eau bénite sur les lieux du festival et mise en terre d'objets liturgiques... Avec comme résultat : une médiatisation sans précédent du metal en France et un record d'entrée pour le *Hellfest* (72 000 personnes sur trois

jours). Les médias prirent la défense du metal et raillèrent les milieux catholiques en question qui furent déboutés de leur action en justice.

Une vive controverse résultant, comme souvent, d'une absence de définition des termes clés : satanique / sataniste / satanisme liés à la différence entre « imaginaire satanique » de type culturel – en forte augmentation – et « religion sataniste » de type cultuel – représentant à peine une centaine d'adeptes en France – (WALZER, 2009).

Pourtant, tous les catholiques ne sont pas hostiles au metal comme le prouvent les quelques prêtres fans de cette musique et qui la défendent. Un moine italien est même devenu chanteur d'un groupe de *Death metal*. Robert CULAT, prêtre catholique à Carpentras, a mené une enquête statistique durant six ans qu'il a publiée sous forme de livre : *L'âge du metal* (Camion Blanc, 2007).

Mais ce sont sans doute les traditionalistes musulmans qui sont les plus heurtés par le metal. Le metal pose de graves problèmes aux sociétés musulmanes comme le prouve l'enquête de notre collègue sociologue Mark LEVINE: *Heavy Metal Islam* (2008, que nous sommes en train de traduire). Certaines familles très religieuses obligent leurs jeunes à ne plus fréquenter leurs amis, à jeter tous leurs CD, à raser leurs cheveux longs (un enquêté nous a déclaré qu'on lui avait coupé les cheveux au sécateur (WALZER, 2007).

En 2003, les musiciens du groupe de *Metal Reborn* ont ébranlé le Maroc. Ils ont été condamnés lors d'un procès au motif qu'ils possédaient un crâne et s'habillaient en noir (ils ont été finalement libérés après un tollé général et plusieurs titres dans la presse internationale). Plus récemment, dans le même pays, un groupe de jeunes filles métalleuses suscita autant d'inquiétudes.

Ces conflits qui apparaissent sur les écrans se vivent surtout dans l'intimité des familles. Des jeunes musulmans et catholiques sont mis au ban de leur milieu familial en tant que métalleux. Il ne s'agit pas seulement d'une incompréhension résultant d'un conflit de génération. Ce débat met en jeu des questions de fond comme la définition du blasphème et de l'injure religieuse aujourd'hui, la montée des



profanations de sépultures en Europe et la banalisation de l'antichristianisme dans la jeunesse (musique, cinéma, B.D., mode...).

A l'issue de nos livres consacrés à cette thématique, nous en arrivons à cette conclusion qui ne prétend pas du tout clore le débat :

*« C'est avant tout un « croire » paradoxal qui s'agit ici. De nombreux jeunes se prétendent antichrétiens et appellent de manière théâtralisée et par goût subversif, à l'éradication de toutes les religions et en premier lieu du christianisme. Or, ces dénigrements empruntent les contours du religieux qu'ils prétendent combattre. L'ordonnement des concerts et leur aspect « sacrificiel », l'ornementation rituelle, les rites d'inversion sont quelques unes des facettes qui prouvent le travail du religieux dans ce mouvement prétendant honnir la religion. Par exemple, les musiciens présentent une portée charismatique particulière. En injectant un peu de celle-ci dans des produits artistiques disponibles, ils construisent et modèlent le mouvement et par là même, font évoluer ses mœurs. Cette jeunesse se nourrit du christianisme tout en s'y opposant et en finissant par le perpétuer. (...). Se fondant de plus en plus dans la société qu'il prétend pourtant rejeter, le mouvement en adopte toute la complexité. Comme elle, il se diversifie de plus en plus. Auparavant, touchant les classes moyennes et aisées, il concerne maintenant toute la population d'origine européenne et voit de plus en plus de personnes de couleur en son sein. Comme la société, le mouvement gothic/metal devient de plus en plus bigarré. Par exemple, des musulmans de Singapour composent du metal et publient des albums. Seule l'Afrique noire ne semble pas encore traversée par ce phénomène international » (43).*

Dans cette inconfortable posture, l'Europe se sent écartelée : d'un côté, elle semble avoir choisi de ne plus s'adosser à un passé inéluctablement dépassé mais qui a eu le mérite d'être vécu par les anciens et donc d'être entièrement humanisé par eux. De l'autre, elle n'arrive pas encore à prendre totalement appui sur un avenir inéluctablement incertain et dont nul ne peut assurer s'il sera réellement humain, parce que personne ne l'a réellement expérimenté. Le principal défi qu'elle doit relever n'est peut être pas un défi d'ordre financier ou économique mais plutôt d'ordre spirituel et mythique. Le renouveau spirituel doit-il passer par le renouvellement des **mythes** ou, à défaut, par la réactualisation des anciens **mythes** ?

Et c'est à ce niveau que l'anthropologie de la religion doit construire l'un de ses nombreux chantiers de recherche. Il y sera certainement question d'une « anthropologie globalisante », fondée sur l'intégration des sociétés dites

« primitives », parce que différentes, à la marche collective vers l'humanisation du monde. Plus que cela : il sera sans doute question de revisiter ces « sociétés primitives » au travers de leur cosmogonie et de leurs différents **mythes** de fondation, de leurs **rites** initiatiques, de leurs danses sacrées et de leurs voyages chamaniques. Car solidement adossé à leur passé sans pour autant tourner entièrement le dos à l'avenir, ces sociétés primitives se sentent moins tiraillées entre passé et avenir. S'appuyant sur leur mythe, elles semblent respirer davantage la sérénité face à l'incertitude de l'avenir. Autrement dit, on se demande si la situation de l'homme primitif tant décriée jusqu'ici n'est-il pas, au final, plus enviable que celle de l'Occident de la modernité et de la postmodernité : la question reste ouverte.

Opérant à partir d'aires culturelles variées, s'investissant dans des domaines de recherche diversifiés, l'anthropologie de la religion entend de plus en plus dénoncer l'approche simplificatrice et réductrice de la Modernité occidentale (liée certainement à l'ethnocentrisme et au colonialisme) qui consiste à ne considérer le monde que dans une opposition exclusive du genre « barbare / civilisé », « magie / religion », « animisme / naturalisme », « culture / nature ». Cette anthropologie de la religion dont il est question ici, se propose de s'inscrire plutôt dans une logique de vérité plurielle, d'approche multiple du sacré, de cheminement diversifié. Des figures comme Van Der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations* (Payot, 1948), Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane* (Payot, 1965), Dominique ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines* (Payot, 1970), Pascal LAHADY, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique* (Librairie Ambozontany, 1979) nous ont frayé un chemin. D'autres sont venus plus tard pour l'élargir : Jean-François MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse* (L'Âge de l'Homme, 1993), Philippe DESCOLA, dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (Gallimard, 2005), Lionel OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* (La Découverte, 2007).

Ces générations d'anthropologues ont toutes insisté sur le fait que, dans ce contexte d'incertitude et de fuite en avant (où l'homme a de plus en plus de difficulté à faire du présent le présent, tellement il est happé par l'euphorie de l'innovation et du changement), l'Occident de la modernité ne peut être que propice à la prolifération des sectes, au bricolage des **mythes**, à l'invention des **rites**, à la

recherche d'adjuvants esthétiques les plus inattendus dans l'art musical, dans le port vestimentaire, dans le rapport au corps. Alors, le « bricolage mythique » et le « bricolage vestimentaire » finissent par aller de pair avec le « bricolage musical » et le « bricolage idéologique ». Les musiques contestataires comme le gothique et le metal prennent de plus en plus de poids dans les mégalo-pôles où le brassage des croyances devient monnaie courante. Si ces centres urbains constituent de plus en plus un véritable lieu de « recomposition spirituel » (44), ce qui est sûr, c'est que, par-delà les époques et par-delà les lieux, le **mythe** reste, comme l'a si bien dit Gilbert DURAND, cette réalité « qu'on peut manipuler pour le meilleur comme pour le pire ». Dans ce sens, le **mythe** peut devenir effectivement un réel enjeu de pouvoir, tant sur le plan spirituel que politique.

## NOTES

(1) Lionel OBADIA, sociologue-anthropologue, est Directeur du Centre de Recherche et d'Etudes anthropologiques (CREA) en même temps que professeur d'anthropologie à l'Université de Lyon II. Ses travaux sur le lien entre religion et modernité, objet de nombreux articles, ont permis de relancer le débat relatif aux enjeux de la diversité culturelle et du « dialogue des cultures » à l'heure de la mondialisation ainsi que l'apport des autres religions du monde pour l'Occident de la modernité et de la postmodernité.

(2) James George FRAZER (1854-1941)

(3) Pour avoir une idée de la portée de cet ouvrage en anthropologie de la religion, nous vous recommandons l'excellente fiche de lecture réalisée par Véronique BEDIN et Martine FOURNIER, « James George FRAZER » et que nous avons reproduite dans votre « **Dossier d'appui au cours N°1 (Anthropologie de la religion)** ». Cet ouvrage qui a été publié par l'auteur en quatre volumes : (Volume 1 : *Le roi magicien dans les sociétés primitives. Tabous et les périls de l'âme* ; Volume 2 : *Le dieu qui meurt ; Adonis, Atis, Osiris* ; Volume 3 : *Esprits des blés et des bois ; le bouc émissaire* ; Volume 4 : *Blader le Magnifique*).

(4) Nous avons reproduit cet ouvrage dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°1 (Anthropologie de la religion)** ».

(5) cf. votre « **Cours d'anthropologie générale N°2** » sur l'évolutionnisme, du premier semestre.

(6) Cf. Louis-Vincent THOMAS, René LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1968 ; Dominique ZAHAN, *Religion, Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

(7) Cf. Edward SAÏD, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980 ; Lionel OBADIA, *Le bouddhisme en occident*, Paris, La Découverte, 2006. Nous pensons également ici à toutes ces études de Philippe DESCOLA, notamment sur les Indiens d'Amazonie dans son ouvrage, *Les lances du crépuscule : les Jiravos de la Haute Amazonie*, Paris, Plon, 1993.

(8) Cf. Van Der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948. Mircea ELIADE a fait un excellent compte rendu de cet ouvrage dans la *Revue de l'histoire des religions*, Année 1950, Vol. 138, N° 138-1, (pp. 108-111), et que vous pouvez consulter en cliquant :

[http://www.persee.fr/web/revues/prescript/article/rhr\\_0035\\_1423\\_1950\\_num\\_138\\_1\\_5740](http://www.persee.fr/web/revues/prescript/article/rhr_0035_1423_1950_num_138_1_5740)

(9) Cf. Lionel OBADIA, « Religion(s) et modernité (s) : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », in *Revue Socio-anthropologie*, N° 17-18, Paris, 2006. Cet article est également mis en ligne, en tapant :

<http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>. Du même auteur, lire également : « Chamanisme et modernité : une perspective himalayenne », in *Revue Socio-anthropologie*, N° 17-18, Paris, 2006, avec sa version numérique, en tapant : <http://socio-anthropologie.revues.org/index461.html>

(10) Cf. Alfred RADCLIFFE –BROWN, *Les jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974 (plus particulièrement, le chapitre II intitulé : « Jardins et magie sur un atoll corallien », pp. 51-81). Nous reproduisons ici un passage de cet ouvrage : « *Les indigènes*

savent très bien ce qu'on peut obtenir en travaillant soigneusement le sol, et ils le cherchent activement et avec compétence. Ils savent aussi que le travail, si dur et si obstiné soit-il, ne peut éliminer certains maux, les ravageurs, les maladies, les porcs sauvages, la sécheresse et la pluie. Ils constatent qu'à certains moments les jardins prospèrent de façon mystérieuse, malgré les prédictions contraires, ou inversement ne donnent pas malgré les résultats escomptés, en dépit d'une saison favorable et d'un travail excellent. Les heureuses surprises sont inscrites au compte de la magie, et les mauvaises sont imputées à la magie noire ou à des imperfections dans la célébration des rites », (p. 76).

Dans toute autre aire culturelle, cette fois-ci en Afrique de l'Ouest (au Burkina-Faso), Lucien LEVY-BHUL n'a pas manqué de relever les mêmes pratiques magiques : « Si quelqu'un veut débroussailler un nouveau champ, il prend une poule, l'immole à ses ancêtres, puis va consulter le Diseur de choses cachées, lui demande d'indiquer les puissances du champ. Le Diseur déclare que la première c'est la tête de la butte, qu'il faut faire attention en arrivant dessus; l'autre, c'est le tamarinier, qui s'élève sur la croupe aux arbres, à celui-là il faut sacrifier; un autre encore, c'est l'arbre Hohu : l'offrande qu'on lui fera rafraîchira le champ... S'il a brûlé un arbre sacré, pour l'éteindre il prend de la bière non encore fermentée, achète une bande de coton attrape une chèvre. Il attache la bande, tue la chèvre. Cela, c'est pour [frapper] les funérailles de l'arbre et de maintenir en santé. S'il ne le fait pas, ce sera mauvais... Il s'excuse aux arbres qu'il a brûlés en débroussaillant : [Il ne savait pas] ». Il en est de même, raconte toujours LUCIEN LEVY-BRUHL, des apiculteurs bantous au pied du mont Kilimanjaro (Afrique orientale) que sont les Dschagga où il existe tout un ensemble de rituels allant de la confection de la machette en fer pour abattre l'arbre pour confectionner la ruche jusqu'à la récolte du miel (Cf. *L'âme primitive*, pp.12-15). S'il en est ainsi des Bobo d'Afrique de l'Ouest et des Dschagga de l'Afrique de l'Est, on retrouve, nous dit-il, les mêmes démarches magiques en Australie, en Nouvelle Guinée ainsi que dans les îles du Pacifique. Ici, dans certaines sociétés primitives, il arrive même à l'individu de s'identifier à l'arbre et de se sentir ainsi lié à ce dernier par un lien de parenté quasi mystique. Dans une des îles de la Malaisie par exemple, voici ce qui s'y pratiquait, au dire de Lucien LEVY-BRUHL : « Quand les indigènes défrichent pour faire un nouveau jardin, ils ont peur d'abattre un grand arbre, qui peut être la demeure d'un *étengena* (sorte d'esprit). Un grand arbre qui a poussé près d'un jardin que les parents de l'indigène ont planté, ne sera jamais touché par lui. Si vous l'abattez (...), c'est votre propre corps que vous coupez. Quand cet arbre sera desséché, vous aussi vous serez mort. Parfois un homme qui veut abattre un arbre, commence par demander à l'*étengena* de le quitter, et d'aller se loger ailleurs... L'arbre est particulièrement mal disposé pour les étrangers, et, pour cette raison, les gens n'aiment pas aller seuls dans les jardins des autres. Un père amènera de temps en temps son fils avec lui dans son jardin, et le conduira auprès de l'arbre de l'*étengena*, afin que l'esprit puisse apprendre à connaître ce jeune garçon et lui devenir favorable. L'esprit comprendra. (...). Sans doute, à bien entendre les représentations de l'indigène, c'est l'arbre lui-même (dans son essence mystique), non moins que l'esprit qui l'habite, dont il craint pour son fils. (...). Visiblement morts ou mêmes desséchés, des arbres peuvent encore garder l'âme qui les animait pendant leur vie. Ainsi les instructions relatives à l'accomplissement des rites nécessaires lors du lancement d'un bateau comprennent une invocation aux arbres qui ont fourni le bois. Ceux-ci seraient donc représentés comme capables, en quelque manière, de recevoir des impressions et des communications faites selon les formes et avec les cérémonies convenables », *L'âme primitive*, Paris Payot, p. 20).

A Madagascar, on retrouve les mêmes croyances, notamment chez les Tanala de la côte Sud-Est (Cf. ARDANT DU PICQ, « La forêt et la vie tanala » in, *Bulletin de l'Académie malgache*, Antananarivo, 1912, Vol. X, pp. 257-261 ; Philippe BEAUJARD, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo (un espace social du Sud-Est de Madagascar*, Paris L'Harmattan, 1983). En pays tanala où l'on pratique la culture itinérante sur brûlis pour le riz de montagne, il ne sera jamais question d'entamer les travaux de défrichage sans prendre la peine de s'adresser d'abord aux esprits tutélaires du lieu pour leur annoncer, offrandes à l'appui, des tenants et aboutissants du projet. A cette occasion, c'est une véritable relation de partenariat que le porteur du projet (le planteur de riz) entend instaurer avec les esprits propriétaires de la forêt à défricher pour que ces derniers éloignent les animaux nuisibles (sangliers, moineaux, rats,...), atténuent les aléas climatiques (sécheresse, pluies diluviennes). A chaque phase du calendrier cultural (mise à feu de l'espace défriché, ensemencement, sarclage, gardiennage, récolte, transport des épis de riz au village,...) le Tanala éprouve le besoin de négocier avec les êtres invisibles de la forêt qui, en fait, sont les vrais « maîtres de la terre et du riz ».

(11) C'est le cas du lac sacré d'Anivorano-Nord, sur la route reliant Antsiranana / Ambilobe où, périodiquement, les riverains organisent des cérémonies de sacrifice de zébu en honneur des caïmans de ce lac. Ces riverains disent qu'ils sont des descendants de ces caïmans et que par ces rites sacrificiels ils sont en communication participative avec leurs ancêtres.

(12) C'est en ces termes que l'aîné des chasseurs va s'adresser aux puissances forestières : « si nous sommes venus en groupe pour pénétrer dans votre espace armés de nos sagaies, de nos couteaux et accompagnés de nos chiens, ce n'est pas dans une démarche d'agressivité et encore moins dans un esprit de provocation. Au contraire. Nos femmes ne sont plus satisfaites du contenu de leur marmite et nos enfants en ont assez de ne manger que des légumes et des tubercules : leurs papilles gustatives réclament les fines saveurs de la viande ! Ils nous ont dépêchés ici pour vous demander d'ouvrir grandement vos marmites divines. Ne faites donc pas fuir les sangliers, ne les cachez point oui,... ne les mettez pas à hors de portée de nos sagaies et laissez nous le temps de remplir nos marmites. Car si aujourd'hui, nous rentrons bredouille, c'est sûr que nos femmes nous feront la moue, qu'elles dresseront la moustiquaire en maugréant et que, jusqu'à l'aube, elles ne nous présenteront que leur dos. Et puis dans l'innocence de leur âge, nos enfants risqueront de s'accrocher désespérément à nos pagnes jusqu'à nos testicules à défaut de pouvoir sautiller de joie au vue d'un gibier ! Je vous en conjure, vous les maîtres incontestés de ces lieux, ne nous laissez pas dans ces situations inconfortables ! A l'issue de cette journée de chasse, que nos épaules soient donc chargées de beaux gibiers et que nous puissions revenir au village sans aucune blessure, sans la moindre égratignure ! Nous voici donc tous accroupis, en signe d'humilité, pour demander en toute humilité l'entrée de l'espace à gibier : nous vous implorons de guider rapidement nos pas vers cette porte d'entrée ! ». Cette invocation est souvent accompagnée d'offrande (tabac à chiquer, miel,...). Parmi les interdits relatifs à la chasse, il y a l'abstinence sexuelle, le fait de ne pas laisser sa sagaie en contact avec une femme qui a ses règles, le fait de ne pas consommer de viande pensant quelques jours qui précèdent la partie de chasse (surtout s'il s'agit de la chasse au sanglier), le fait de ne pas se munir des allumettes et du sel (comme si on est déjà assuré de pouvoir bivouaquer et festoyer à la fin de la partie de chasse, alors qu'il faut faire preuve d'humilité).

(13) James FRAZER s'inscrit ici dans le sillage d'Edward TYLOR. Ce dernier a été à l'origine de la théorie de l'animisme, les autres n'ont fait que suivre le chemin qu'il a déjà trace. Car, à la lumière de la thèse des trois états d'Auguste COMTE (état

théologique, état métaphysique, état scientifique ou état positif) et en s'appuyant sur l'étude des rites et croyances pratiqués par les peuples africains, amérindiens, asiatiques, océaniques. Pour expliquer sa thèse, Edward TYLOR a tout naturellement pris l'exemple du rêveur. Vivant pleinement son rêve, il pense effectivement que les êtres qui peuplent et qui animent son univers onirique sont réellement doués de vie. Pour lui, non seulement ces êtres sont animés d'une vraie vie mais que, par ailleurs, ils sont également doués d'intentionnalité. Il en est ainsi, conclut Edward TYLOR, du primitif dans sa quotidienneté : pour ce dernier, le monde est un tout interactif. Selon le cas, ces esprits qui participent à la vie et au dynamisme du mode peuvent être, en fonction de leurs humeurs, favorables ou pas favorables à tel ou à tel projet humain. Non seulement les humains doivent cohabiter avec ces êtres invisibles mais que ce sont ces derniers qui animent réellement le monde. La religion du « primitif » s'appuie sur une telle représentation du monde : de là, le terme d'« animisme » pour qualifier sa religion. Sans minimiser pour autant toute la portée des travaux de James FRAZER en matière d'anthropologie de la religion, force est de constater qu'il a été largement tributaire d'Edward TYLOR. Comme quoi, à regarder de près, les idées les plus novatrices ont toujours leurs antécédents.

(14) Gilbert DURAND est socio-anthropologue, Professeur Émérite de l'Université de Grenoble, après avoir exercé à l'Université de Chambéry. Il a suivi une formation philosophique (agrégation de philosophie en 1947) avant de se consacrer à l'étude socio-anthropologique de l'imaginaire. Dans ses démarches scientifiques, il s'est inscrit dans le sillage de Gaston BACHELARD pour ce qui est de la thématique de l'imagination comme source de créativité artistique et de découverte scientifique, de Mircea ELIADE pour ce qui est de l'imaginaire des mythes comme producteur de signification et de sens pour l'homme religieux, de Cornelius CASTORIADIS pour ce qui est de l'imaginaire social comme affirmation identitaire.

(15) Cf. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1965, p. 84.

(16) Cf. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1884 (une fiche de lecture de cet ouvrage est disponible en cliquant : [http://www.puf.com/wiki/Auteur:Gilbert\\_Durand](http://www.puf.com/wiki/Auteur:Gilbert_Durand) ; *L'imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994 ; *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 2003 ; *Mythes, thèmes et variations*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003 (en collaboration avec Chaoin SUN).

(17) Cf. Mircea ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 170 -172.

(18) Cf. Mircea ELIADE, *Op. Cit.*, p. pp. 172-173.

(19) Martine XIBERRAS est docteur en anthropologie culturelle et sociale ; elle travaille à l'Université de Toulouse –le Mirail et anime de nombreuses équipes de recherche dans le cadre de l'intégration sociale et culturelle de nos sociétés d'aujourd'hui. Parmi ses nombreuses publications, nous retenons, *Les théories de l'exclusion : pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris, Armand Colin, 1988 (en collaboration avec Frédéric MONNEYRON) ; *La société intoxiquée*, Paris, Klincksieck, 1989 ; *Le monde hippie de l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, Paris, Editons Imago, 2008.

(20) Cf. Martine XIBERRAS, *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert DURAND*, Presses Universitaires de Laval, 2002.

(21) Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 68-69.

(22) Cf. Louis MOLLET, *Le bain royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, Tananarive, Imprimerie luthérienne, 1956.

(23) Cf. Eléonore Nerine BOTOKEY, « Le fitampoha en royaume de Menabe. Bains des reliques royales » in, Françoise RAISON-JOURDE (sous la direction de) *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, pp. 211-220 ; Suzanne CHAZAN-GILLIC, « Le fitampoha de 1968 ou l'efficacité du mythe de la royauté sakalava dans l'actualité politique et économique malgache » in, Françoise RAISON-JOURDE (sous la direction de) *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, pp. 451-476. Lire également Jacques LOMBARD, *Le royaume sakalava de Menabe. Essai d'analyse d'un système politique (XII<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 1998.

(23) Une fois décédé et élevé au rang de « reliques », on donne au souverain un nom posthume (une sorte de consécration totale et définitive dans le « royaume de l'éternité »). Les dix souverains *sakalava* ainsi consacrés en reliques sont par ordre du temps de leur règne et de la procession pour le bain rituel : 1)-ANDRIAMISARA (de son vivant, le roi BAGEDA) ; 2)-ANDRIAMANDRESIARIVO (de son vivant, le roi AKOPO) ; 3)-ANDRIANIHANINARIVO (de son vivant, le roi NADRIANDADAHIFOTSY) ; 4)- ANDRIAMANETRIARIVO (de son vivant, le roi RATRIMOLAHY) ; 5) - ANDRIAMATANDRINAINARIVO (la tradition orale n'a pas retenu le nom de son vivant en sa qualité de monarque) ; 6)- ANDRIANTSOANARIVO (de son vivant, le roi RAMELAKA) ; 7)- ANDRIAMATANIARIVO (de son vivant, le roi RAMITRANA) ; 7)- ANDRIAMATANTARIVO (de son vivant, le roi RAMITRAHA) ; 8)-ANDRIANILAINARIVO (de son vivant, le roi REKALASAMBAE) ; 9)-ANDRIAMIENGARIVO (de son vivant, le roi IANGEREZA) ; 10)- ANDRIAMIHOATRARIVO (de son vivant, le roi Pierre KAMAMY).

(24) Cf. Eugène Régis MANGALAZA, « Un aspect du fitampoha : le valabe. Essai d'interprétation » in, *Omalasy Anio (Hier et aujourd'hui). Revue d'Etudes historiques*, N° 13-14, Université de Madagascar, Antananarivo, 1981, pp.307-318.

(25) C'est ce qui explique peut-être, dans de nombreuses régions de Madagascar, le terme « *zaza rano* » (littéralement « bébé eau ») pour désigner l'enfant mort-né. Car n'ayant pas encore atteint le degré de solidification voulu pour « en faire un visage humain » (*misōra ôloño*), on dit également de cet enfant mort né qu'il est encore « chose » (*raha*), « innommable » (*tsy fanoñonana*). Ainsi donc, contrairement à un enfant qui a déjà vu ses dents pousser, ce *zaza rano* n'a pas droit à une veillée funèbre, à être pleuré (sauf discrètement pas ses parents). Au lieu de le mettre en terre, comme un adulte qui décède, on se contente seulement de déposer cet enfant mort-né sur les branches d'un arbre, pour dire qu'il est encore à mi-chemin entre ciel et terre, ou de le jeter dans un marécage, pour le restituer à jamais dans son monde foetal.

(26) A Madagascar, la crise politique de 2002 a été tristement marquée par l'emprisonnement des opposants politiques au nouveau régime. En 2008, à l'occasion d'une autre crise politique, ce régime à visage dictatorial a été renversé, permettant ainsi à ces prisonniers politiques de retrouver leur liberté. Il est très intéressant de noter à ce sujet que pour marquer leur retour à la vie sociale, certains prisonniers politiques de la région d'*Antsiranana* (au Nord de l'île) ont tenu à marquer ce retour à la vie citoyenne par un rite spécifique au cours duquel parents et amis sont conviés en tant que témoins. Il s'agit de sacrifier des zébus pour les caïmans qui vivent dans le lac sacré d'*Anivorano-Nord* et au cours de cette cérémonie sacrificielle, les anciens prisonniers politiques doivent être immergés dans le lac pour les purifier de toute souillure et sanctifier ainsi leur retour à la vie.

(27) Pensez ici à l'immersion de Saint Jean dans le fleuve Jourdain, lors de son baptême. Dans cette action de plonger complètement le nouveau baptisé dans le fleuve, il est question d'affirmer symboliquement que l'eau revêt cette triple signification : elle est, selon Saint Luc, « purification » (libération du corps frappé de caducité), « repentance » (rémission des péchés) et « renaissance » (jouissance d'une vie nouvelle).

(28) Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Pais, Payot, p. 183.

(29) Voici un passage du mythe de la genèse chez les Dogons, une ethnie de l'Ouest africain, entre le Mali et le Burkina Faso. C'est le vieux chasseur OGOTÉMMELI qui l'a raconté à l'anthropologue Marcel GRIAULE. Ce mythe montre que l'eau est la matrice du monde : « L'eau, semence divine, pénétra donc au sein de la terre et la génération poursuivit le cycle régulier de la gémeiparité. Deux êtres se modelèrent (...). Le couple était né complet et parfait ; par ses huit membres, son chiffre était huit, symbole de la parole. Il possédait aussi l'essence de Dieu, car il était fait de sa semence, qui est à la fois le support, la forme et la matière de la force vitale du monde source de mouvement et de persévérance dans l'être. Et cette force est l'eau. Le couple est présent dans toute eau, il est l'eau, celle des mers, des confins, des torrents, des orages, de la cuillerée qu'on boit. (...). La force vitale de la terre est l'eau. Dieu a pétri la terre avec de l'eau. De même, il fait le sang avec de l'eau. Même dans la pierre il y a cette force, car l'humidité est dans tout » (Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec OGOTÉMMELI*, Paris, Fayard, 1975, pp.21-22). Cet ouvrage est reproduit dans le « **Dossier d'Appui au Cours N°3** » de l'Unité d'Enseignement « Anthropologie Générale ».

(30) Ernesto GRASSI (1902-1991) est un philosophe italien, parmi les plus influents en Europe. Disciple d'Edmund HUSSERL et de Martin HEIDEGGER qui a surtout travaillé sur l'humanisme. Malheureusement, il est très peu connu en France. Deux de ses nombreuses publications sont seulement traduites en français : *Humanisme et marxisme* (traduction Jean-Claude BERGER), Lausanne, L'Age d'Homme, 1978 ; *La métaphore inouïe* (traduction Marilène RAÏLOA), Paris, Editions Quai Voltaire, 1991.

(31) De là cette idée de reconstitution symbolique du royaume par la médiation du campement au bord du fleuve *Tsiribihina*. A chaque *fitampoha*, il est question d'organiser pareillement l'occupation de l'espace (tel emplacement précis pour la tente du roi, tel autre pour les dignitaires du royaume, ...). Autrement dit, les vicissitudes de l'histoire n'altéreront jamais ce qui a été reparti une bonne fois pour toute depuis la fondation du royaume du *Menabe* et depuis la première cérémonie du *fitampoha* : les acteurs peuvent changer au fil de l'histoire, mais le contenu de la partition de changera pas. Car le temps sacré (qui est sous le signe de l'immuable) n'a pas d'emprise sur le temps profane (qui est un temps de l'incertitude et du changement).

(32) Richard WAGNER (1813-1883) est un personnage à multiples visages et qui est difficile à cerner. C'est un artiste à forte personnalité qui a du mal à s'intégrer dans l'ordre social de son temps. Se sentant donc injustement incompris, il mobilisait toute son énergie d'artiste pour relever le défi en créant un chef d'œuvre qu'il espère le porter au pinacle et l'éterniser à jamais. Il avait l'ambition, au travers de la grande musique symphonique allemande de renouveler l'art en général et de redonner au peuple allemand sa dignité, son âme, face à l'intellectualisme sclérosant qui le guettait. Son ami Friedrich Nietzsche le félicitait au début et voyait en lui un auteur compositeur le plus fin et le plus original que l'Allemagne ait pu produire. Il était, dit-il « le plus grand génie de son temps ». Mais au fur et à mesure des productions artistiques de son ami, Friedrich NIETZSCHE finissait par douter peu à peu de l'apport substantiel de ce dernier dans le domaine de l'art et de la musique en particulier. Il voyait en ce Maître jadis révérent un compositeur vaniteux au style surchargé, convulsif et fumeux qui a surtout l'art de faire du bruit autour de lui plutôt que de faire de son art un vrai tabac. Dans ce regard qui se veut à la fois sincère et objectif, voici le verdict de Friedrich NIETZSCHE : « Chez WAGNER la musique n'a pas grande valeur, la poésie non plus, l'art théâtral n'est le plus souvent que rhétorique ». Faut-il prendre à la lettre cette appréciation de NIETZSCHE ou faut-il plutôt la nuancer, dans la mesure où l'on a affaire ici à deux tempéraments aussi hors du commun l'un comme l'autre et qui jonglent sans cesse avec la démesure ? Pour en savoir plus, lire : Marcel SCHNEIDER, *Wagner*, Paris, Seuil, 1995.

(33) Cf. Alexis MOMBÉLET, Nicolas WALZER, « Musique metal, idéologies extrémistes et rapport au politique » in, Jean-Marie SECA, *Musiques populaires underground et représentation du politique*, Editions Erme Modulaires, 2007.

(34) Le débat sur l'eugénisme et sur la « Nouvelle Humanité » a fait surface depuis les années 60. Comme quoi, l'utopie eugénique reste toujours présente dans la conscience humaine, tout au long de l'histoire. Car l'eugénisme n'est pas seulement une question d'ordre éthique mais également d'ordre métaphysique et qui renvoie au sens de notre présence au monde, à l'interrogation sur notre destinée finale (D'où venons-nous, où allons-nous et qui sommes-nous ?). Pour en savoir plus, lire : Jean-Jacques SALOMON, *Prométhée empêtré. La résistance au changement technique*, Paris, Anthropos, 1981 ; Hans JONAS, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot, 1998.

(35) Sirius, appelé communément, la « planète bleue », est au cœur de la cosmogonie des Dogons de l'Ouest africain. D'après ces derniers, Sirius est « la plus brillante des étoiles » quand on l'observe de leurs falaises de *Bandiagara*, entre Le Mali et le Burkina Faso. Dans leur récit mythique en effet, les Dogons disent que leurs ancêtres sont des extraterrestres et viennent précisément de *Emma Ya* ou *Sorgo*, l'un des deux satellites de Sirius. *Sorgo* difficilement observable à l'œil nu et qu'ils appellent également l'« étoile des femmes », met 32 ans pour faire sa rotation autour de Sirius. L'autre satellite, qu'ils appellent *Po-Tolo* et qui est également difficilement observable à l'œil nu, met 50 ans pour faire sa rotation orbitale autour de Sirius. C'est pourquoi, nous raconte toujours leur mythe, tous les 50 ans, les Dogons célèbrent la fête du *Segui*, en signe de participation à la régénération périodique du cosmos. Grâce à la célébration de cette fête, les falaises de *Bandiagara* restent toujours propices à l'agriculture, malgré son sol rocaillieux et souvent desséché. D'après leur cosmogonie, NEMMO était le messager d'AMMA (le Dieu-Créateur) pour se rendre sur terre, à bord de son vaisseau inter stellaire qu'il a rempli de tout un ensemble de plantes soigneusement sélectionnées dans le « champ céleste ». Parmi ces plantes d'origine céleste, figure la céréale qui sert de nourriture de base aux Dogons : le « *po* » (du nom du lointain satellite de Sirius, le *Po-Tolo*). Il y a 700 ans de cela, nous dit encore le mythe, ces lointains ancêtres extra-terrestres sont venus pour la dernière fois sur terre, en se posant sur le plateau de *Bandiagara*. Ce jour là, précise toujours ce mythe, ils ont d'abord creusé un grand trou autour de leur vaisseau inter stellaire qu'ils ont rempli d'eau. Car il leur a fallu passer par ce milieu aquatique pour pouvoir changer de forme et pour se rendre visibles et audibles par leurs descendants, les Dogons. Au cours de cette dernière visite, ils ont pris la forme d'un dauphin en révélant aux Dogons, qu'ils cohabitent là-bas avec des géants à la forme humaine qui mesurent dans les quatre mètres de hauteur.

Geneviève DITERLEN et Marcel GRIAULE, deux anthropologues français, ont recueilli et révélé au monde occidental ce mythe dogon. Leurs travaux ont été consignés dans un ouvrage qu'ils ont intitulé, *Le renard pâle* et publié en 1965 aux éditions Institut d'ethnologie. Cet ouvrage collectif est à lire parallèlement avec un autre ouvrage personnel de Marcel GRIAULE qu'il a intitulé, *Dieu d'eau, Entretiens avec OGOTÉMMELI*. Vous pouvez consulter cet ouvrage dans votre bibliothèque numérique. Nous l'avons également reproduit dans le « **Dossier d'Appui au Cours N°3** » de l'Unité d'Enseignement « Anthropologie Générale ».

La cosmogonie des Dogons n'a pas manqué de relancer le débat sur l'ethnocentrisme à l'occidental autour de la « primitivité ». Comment se fait-il que ces Dogons qui sont pourtant classés par l'Occident « civilisé » comme étant un peuple « sans écriture », un peuple « sans Etat », un peuple « sans religion » en arrivent tout de même à ce degré de connaissance en corps célestes au point de les intégrer aisément dans leur mythe de genèse et dans leurs faits religieux ?

En effet, ce n'est qu'en 1868 seulement que l'Occident de la modernité ait pu mettre au point un puissant télescope pour pouvoir observer à loisir, ce que les Dogons désignait dans leur récit mythique de *Po-Tolo* et qui n'est rien d'autre que le premier satellite autour de Sirius (de son nom scientifique, Sirius B). Certes, depuis 1844, l'allemand BESSEL avait déjà soupçonné son existence sans pouvoir pour autant le démontrer scientifiquement. L'Occident a dû attendre 24 ans avant d'y parvenir avec certitude. Et puis, il a fallu attendre plus d'un siècle après sa découverte pour calculer avec précision la révolution orbitale de Sirius B (le *Po-Tolo* des Dogons). Autrement dit, ce n'est qu'en 1960 que l'astrophysicien VAN DER BAS ait pu avancer avec certitude le chiffre de 50,090 ans comme temps de rotation orbitale de Sirius B (le *Po-Tolo* des Dogons) —chiffre que les Dogons ont arrondi à 50 ans certainement pour des raisons de commodité. D'ailleurs ce chiffre de cinquante ans correspond au rythme périodique de la Grande fête des Dogons : le *Segui*. Il est rare qu'une personne assiste à deux *Segui* dans sa vie puis que cette Grande fête ne se déroule deux fois par siècle seulement. Quant au second satellite de Sirius (de son nom scientifique Sirius C), son existence a été annoncée par tout un groupe d'astrophysiciens depuis 1920. Mais ici encore, il a fallu attendre 71 ans pour une confirmation scientifique de cette hypothèse. Ce n'est qu'en 1991 que deux astrophysiciens, Jean-Marc BONNET-BIDAUD et Cécile GRY, preuves scientifiques à l'appui, aient pu enfin démontrer la présence de Sirius C, qui est dix fois plus faible que le « soleil Sirius » ou Sirius A. Ce deuxième satellite de Sirius A, c'est la planète *Emma Ya* ou *Sorgo* des Dogons, qui a une rotation orbitale de 32 ans et qui donc la « terre de leurs lointains ancêtres ». Cette découverte a été récemment confirmée par Jean-Louis DUVENT et Daniel BENEST, deux astrophysiciens français de l'Observatoire de Nice. A la lumière de ces quelques considérations, il faut se rendre à l'évidence : sans télescope, sans l'aide d'un puissant centre de calcul, par leur « pensée magique » les Dogons sont parvenus, sur plusieurs siècles d'avance, presque aux mêmes résultats que les scientifiques occidentaux. Une telle situation ne peut que nous interpeller, nous obligeant ainsi à moduler le regard condescendant d'un James George FRAZER et des partisans du courant évolutionniste. Pour prolonger ce débat, vous pouvez consulter : <http://www.ovni007.com/id131.html> ou encore : <http://www.activation.fr/docs/dogons.html>

Par ailleurs, il est à noter que, sur certains points, la cosmogonie des Aztèques montre des similitudes fort intéressantes avec celle des Dogons de l'Afrique de l'Ouest. Or les Aztèques et les Dogons n'appartenaient pas à une même aire culturelle et n'entretenaient pas non plus des contacts réguliers dans leur histoire respective. En effet, les Aztèques de la civilisation précolombienne parlaient également de leurs ancêtres célestes qui ont débarqué sur terre à l'aide d'un vaisseau interstellaire, en créant au moment de l'atterrissage le lac *Titicaca* qui est devenu leur lac sacré (car il leur a fallu passer par un milieu aquatique pour métamorphoser leur corps céleste de cristal en corps terrestre de chair. Les Aztèques célébraient également tous les 50 ans ce qu'ils appelaient la « Fête du feu nouveau ». Au cours de cette cérémonie, il y avait question de recréer périodiquement le cosmos, en union participative avec la rotation orbitale de notre soleil planétaire d'une part et en union participative avec la rotation orbitale d'un deuxième soleil galactique, d'autre part. En 1479 de notre ère, à l'occasion de la « Fête du feu nouveau », les Aztèques avaient donc sculpté un bloc de pierre de 25 tonnes et de 359 mètres de diamètre pour signifier par la même occasion la splendeur de leur monarque qui n'avait d'égal qu'un extraterrestre aux confins de la galaxie (il est évident que les Aztèques étaient loin de soupçonner le débarquement au sein de l'Empire d'un Christoph COLOMB et de ses cavaliers). Cette pierre dénommée « Pierre soleil » (*Cuauhxicalli*, en langue des indigènes) est magique :



elle est sensée capter l'énergie cosmique du principe féminin et du principe masculin, que symbolise la figure stylisée de deux serpents qui s'enroulent autour de cette gigantesque disque de pierre sacrée, tout en se mordant réciproquement la queue. Cette « Pierre soleil » est tout le récit figuré (sous forme de sculpture) de la cosmogonie aztèque. C'est un tout, un langage ésotérique, compris des seuls initiés à l'image du vieux prêtre dogon qu'est OGOTÉMMELI. Car cette « Pierre soleil » rythmait leur vie au quotidien des Aztèques, leur servait de calendrier agraire et de livre astrologique. Pour en savoir plus sur l'ésotérisme des Aztèques, tapez : <http://www.americas.fr.com/civilisations/calendrier.html>. Pour une approche ésotérique de l'origine du cosmos et des mythes s'y rapportant, lire : Guillaume DELAAGE, *De Thot-Hermès à la tradition primordiale. Origines secrètes de l'humanité*, Paris, Editions Ramuël, 1998.

(36) Dans leur « bricolage mythique », les dignitaires de l'Ordre du Temple Solaire font remonter leur récit mythique à l'attention de leurs adeptes jusqu'à la cosmogonie de l'ancienne Egypte. C'est ainsi qu'ils leur racontent que les pharaons d'Egypte étaient déjà au courant de l'existence de ces deux soleils : un soleil facilement observable à l'œil nu qui est le « soleil de notre système planétaire » et un soleil difficilement observable à l'œil nu qui est le « soleil galactique des constellations de Sirius ». Mais les pharaons avaient gardé jalousement pour eux cette vérité et ne l'ont vulgarisée aux communs des mortels que sous formes de deux divinités RAHERUKUTI - OSIRIS (qui est le principe masculin) et MAAT- ISIS (qui est le principe féminin). A côté de cela, les pharaons avaient érigé des pyramides non seulement pour en faire leur demeure éternelle, mais également pour capter et pour stocker les lumières éthérées du « second soleil » (le soleil galactique) afin de mieux gouverner l'ensemble du système du « premier soleil » (plus particulièrement, notre planète terre). Avec l'ordre du Temple Solaire, soutiennent les dignitaires de cette « Nouvelle spiritualité », le secret de la « bonne gouvernance de soi et du monde » est complètement « déverrouillé » pour être entièrement accessible à tout un chacun, à condition de déployer l'effort nécessaire pour y accéder. Dans ce sens, affirment toujours les dignitaires de l'Ordre du Temple Solaire, il est bon de savoir que ces deux soleils émettent de la « lumière vibrante » et nous irradient en permanence. Mais pour en être positivement illuminé, il faut entrer en méditation et « activer sa conscience ». Une fois installé dans cette posture méditative, nous assurant-ils, notre corps recevra conjointement la « lumière solaire blanc/ doré » en provenance du soleil de notre système planétaire et la « lumière solaire bleu / blanc » en provenance de Sirius. C'est ainsi que dans les icônes ou peintures religieuses de l'Eglise d'Orient, on a l'habitude de représenter les anges et les saints sous forme d'êtres humains auréolés de lumière diaphane. Dans ces icônes, les artistes peignent ainsi la Vierge Marie dans les « temps forts » de sa spiritualité sous la figure d'un « corps de lumière » : il en est ainsi de sa rencontre avec l'archange GABRIEL au moment de l'annonciation, de ses différentes apparitions à Bernadette SOUBIROUS dans l'une des grottes aux environs de Lourdes, ou encore le jour de l'assomption au cours de sa montée physique au ciel, vers la « réalité suprême ». Il en est également du « corps de lumière » de Jésus, quand il était en pleine méditation dans le désert : un corps dématérialisé par l'alchimie intérieure de l'activation de la conscience et que symbolisent les quarante jours de d'auto-réclusion et de jeûne.

(37) Pour une plus grande information sur cette question d'« activation de la conscience », et sur le « voyage galactique » cliquez : [http://archive.choix-realite.org/?160\\_plan\\_pour\\_la\\_planete\\_bleue\\_activer\\_votre\\_corps\\_galactique](http://archive.choix-realite.org/?160_plan_pour_la_planete_bleue_activer_votre_corps_galactique)

(38) Le 04 Octobre 1994, la police a découvert deux corps mystérieusement calcinés dans un chalet à Morin (une petite ville de la province de Québec, au Canada) ; le 06 Octobre de la même année, elle a également découvert la même scène macabre : le corps mystérieusement calciné d'un couple avec leur bébé de trois mois. En Suisse, toujours en Octobre 1994, la police suisse a découvert à Cheiry, dans le Canton de Fribourg, le corps calciné de 22 personnes, de 25 autres personnes à Granges. Cette fois-ci, en France, le 22 décembre 1995, la police a été tristement confrontée à un suicide collectif de 16 personnes, à Vercors (dans l'Isère). Toutes ces victimes font partie d'une secte millénariste et apocalyptique, l'Ordre du Temple Solaire (OTS). En France, l'événement a défrayé la chronique et l'affaire a été portée devant la cour d'Appel de Grenoble, débouchant sur la dissolution de la secte. L'anthropologue suisse Jean-François MAYER a été sollicité par les autorités helvétiques pour apporter son regard de spécialiste sur ces dérives sectaires des « Chevaliers de l'Apocalypse ». Jean-François MAYER arrive à cette conclusion que ce drame qui a entouré l'histoire de l'Ordre du Temple Solaire (une soixantaine de victime) est loin d'être un phénomène isolé mais qu'il est révélateur d'un mal être social de toute une époque. Autrement dit, les « nouvelles religions » (qui fleurissent ça et là aux quatre coins de la planète) est un signe d'une civilisation qui se cherche et qui a encore du mal se frayer un chemin. Les travaux de Jean-François MAYER ont permis d'ouvrir le débat sur cette question. Pour en savoir plus, lire : Jean-François MAYER, *Confession d'un chasseur de sectes*, Paris, Editions Le Cerf, 1990 ; Jean-François MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquêtes sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, Editions L'Âge de l'Homme, 1993 ; Jean-François MAYER, *Les mythes du Temple Solaire*, Genève, Georg Editeur, 1996. Par ailleurs, Jean-François MAYER a également publié de nombreux articles sur cette question et qu'il a mis en ligne en ligne et que vous pouvez donc consulter en tapant :

[www.olir.it/areetematiche/56/documents/Mayer\\_Grecia\\_Istanbul1999.pdf](http://www.olir.it/areetematiche/56/documents/Mayer_Grecia_Istanbul1999.pdf)

<http://www.bu.edu/mille/publications/winter2000/winter2000.html>

<http://www.math.mcgill.ca/triples/infocult/Mayer.doc>

<http://www.cesnur.org/testi/SHY.htm>

D'autres chercheurs ont également engagé des débats forts intéressants sur cette thématique. Sans que la liste soit exhaustive, nous retenons : Serge CAILLET, *L'ordre rénové du Temple. Aux racines du Temple Solaire*, Paris, Editions Dervy, 1997 ; Françoise CHAMPION, Martien COHEN, *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999 ; Bruno GAUDELET, Antigone MONCHTOURIS (sous la direction de), *Laïcité et religion à l'aube du vingt-et-unième siècle*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2010.

(39) Cf. Nicolas WALZER, « Vingt ans au soleil du temple », présentation et débat le 25 Octobre 2008 à la Librairie Kléber de Strasbourg, à l'occasion de la publication du livre de DAUVERGNE, *Vingt ans au soleil du Temple*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008 (31) Cf. Nicolas WALZER, « Le mouvement gothic/metal : un exemple de bricolage religieux contemporain », (article en ligne) : [http://religion.info/french/articles/article\\_410.html](http://religion.info/french/articles/article_410.html).

(40) Friedrich NIETZSCHE, « Richard Wagner à Bayreuth » in *Considérations intempestives* (Tomes III et IV), Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p.295.



(41) Cf. Geneviève BIANQUIS, Introduction aux *Considérations intempestives* (Tomes III et IV), Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p.13.

(42) Cf. Joseph RATZINGER, *L'unique alliance de Dieu et le pluralisme des religions*, Paris, Cerf, 1999.

(43) Cf. Philippe BORGEAUD, Christian DUQUOC, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris, Seuil, 2002.

(44) Cf. Nicolas WALZER « Le mouvement gothic / metal. Un exemple de bricolage religieux contemporain », in Religioscope. Vous pouvez consulter cet article en tapant : [http://religion.info/french/article\\_410.html](http://religion.info/french/article_410.html). Lire également le débat entre Nicolas WALZER et un prêtre catholique fan de musique metal : [http://www.musicwaves.fr/frmarticle.aspx?art\\_id=312](http://www.musicwaves.fr/frmarticle.aspx?art_id=312)

## DOSSIER D'APPUI AU COURS N° 1

✓ DURKHEIM Emile, *Cours sur les origines de la religion* (Ouvrage)

- ✓ FRAZER James, *Mythes sur l'origine du feu* (ouvrage)
- ✓ FRAZER James, *Le folklore de l'Ancien Testament* (Ouvrage)
- ✓ BEDIN véronique, FOURNIER Martine, *James Frazer* (Fiche de lecture sur « *Le rameau d'or* » de James Frazer)
- ✓ COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif* (Ouvrage)
- ✓ MALINOWSKI Bronislaw, *Le mythe dans la psychologie primitive*  
(Ouvrage)
- ✓ WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Ouvrage)
- ✓ WEBER Max, *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*  
(Ouvrage)
- ✓ GEOFFROY Martine, *Le mouvement du « Nouvel âge »* (Article)
- ✓ RIVIERE Claude, *l'excès festif juvénile tempéré par le rite*  
(Article)

LEEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire* (Ouvrage)

*La lecture de ces articles et ouvrages qui sont téléchargés dans votre « **Dossier d'Appui au Cours N°1** » ne vous dispense pas de consulter d'autres ouvrages. pour cela cliquez [www.anthropomada.com](http://www.anthropomada.com) et allez à la rubrique « Bibliothèque »*