

des comparaisons avec les ulémas chiites irakiens ou iraniens : c'est tout un réseau intellectuel qui est ici reconstruit. Enfin la chronologie du réformisme chiite est pour la première fois établie, avec ses « proto-réformistes » et ses hérauts (Muhsin al-Amin et 'Abd al-Husayn Sharaf al-Din), avec aussi ses lettrés d'un nouveau genre, si typiques des mouvements intellectuels de l'entre-deux-guerres. Les biographies des principaux personnages, proposées en annexes (pp. 419-436), ainsi que les tableaux de relations généalogiques des principales familles, montrent l'importance d'une recherche prosopographique pour éclairer l'histoire du réformisme musulman.

Osera-t-on un regret, à l'issue d'une lecture admirative ? Les éléments de comparaison avec le réformisme sunnite, pourtant connus et fréquemment invoqués, n'apparaissent guère que par allusions. Il y a là matière, sans doute, à de plus amples développements que le cadre d'une thèse, déjà monumentale par sa documentation, ne pouvait sans doute autoriser. Nul doute qu'une telle contribution saura susciter soit des travaux convergents du côté sunnite, soit des prolongements dans l'étude des mutations du chiisme contemporain.

Catherine Mayeur-Jaouen.

124.39 MESSNER (Francis), éd.

Le Statut des confessions religieuses des États candidats à l'Union européenne. The Status of Religious Confessions of the States Applying for Membership to the European Union. Actes du colloque de Strasbourg (Université Robert Schuman-CNRS), 17-18 novembre 2000. Milan, Giuffrè Editore, 2002, VIII+276 p. (bibliogr.) (coll. « Università degli studi di Milano-Pubblicazioni di diritto ecclesiastico »).

Le colloque du *Consortium européen pour l'étude des relations Églises-État* envisageait la situation juridique des cultes dans les pays candidats à l'élargissement de l'Union européenne. On dispose ainsi de huit études sur la plupart d'entre eux : Hongrie, Pologne, Estonie, République tchèque, Slovaquie, Chypre, Bulgarie et Turquie. Elles suivent un modèle commun pour faciliter la comparaison : principes fondamentaux, sources du droit, principe de liberté religieuse, organisation interne des cultes, financement, aumôneries, droit de la famille et mariage, éducation religieuse... Cette étude par pays est précédée de plusieurs synthèses sur les rapports entre l'éducation et la religion, sur les aides financières directes ou indirectes, sur la liberté de religion et les

minorités religieuses et d'un bilan des convergences et des différences. La conclusion d'ensemble, en termes de capacité d'adhésion, est largement positif sauf en ce qui concerne la Turquie et Chypre et sous réserves de quelques obscurités en Bulgarie. Elle révèle une évidente convergence des droits nationaux autour du principe de liberté de conscience et de religion, du principe de non-discrimination, etc.... Mais ce colloque est l'occasion, une fois de plus, de se rappeler que le noyau central commun à toute l'Europe concernant la liberté individuelle, l'organisation collective de la liberté de religion et les rapports avec l'État ne peut pas nier les histoires nationales particulières ni reposer sur une logique juridique ou institutionnelle du droit des libertés. Autrement dit, à partir d'un socle commun, il existe bien des manières admissibles d'aménager cette liberté de religion et par là de respecter les principes européens fondamentaux.

Ce travail de droit comparé est l'occasion de signaler, notamment aux non-juristes, à la fois l'intérêt, les enjeux et la difficulté de ces comparaisons entre différents statuts juridiques. De nombreux États énoncent un principe de séparation mais celui-ci n'interdit pas de nombreuses formes de reconnaissance. La séparation n'est donc pas nécessairement synonyme de laïcité de l'État. B. Basdevant-Gaudemet souligne bien que la neutralité de l'État reçoit de nombreuses acceptions différentes et n'interdit pas, par exemple, dans plusieurs d'entre eux, que des cours de religion soient organisés à l'école. Il faut donc manifestement tenir compte, à côté du statut juridique proprement dit, du sentiment propre à chaque société quant au rôle social de la religion. Il y a donc indéniablement une variété de pratiques et, en conséquence, une prudence dans la comparaison des termes juridiques et des concepts. Lorsque S. Ferrari s'interroge sur « l'enregistrement » des groupes religieux dans les différents États qui permet de leur donner un statut juridique, la variété des situations réelles sous une même dénomination a quelque chose de déroutant. La terminologie n'est même pas immédiatement révélatrice puisqu'il faut chaque fois se livrer à une analyse interne : par exemple, l'enregistrement correspond-il à une simple déclaration préalable, à un agrément ou à une autorisation préalable ? On peut faire les mêmes constatations pour la notion de neutralité. D. McLean, analysant les aspects financiers du statut des religions, remarque la complexité des situations, résultat de l'histoire bien plus que d'une logique juridique ou institutionnelle. Une Église « établie » (Royaume-Uni) peut ne pas recevoir d'aide financière directe et se retrouver, de ce point de vue, dans

la même catégorie que celle des Églises des États laïques (France, Portugal). Le régime des Églises « établies » en Europe est loin de recouvrir, comme on aurait pu s'y attendre, un régime financier identique d'un pays à l'autre. Autrement dit, il faut, dans ces domaines, se garder de croire qu'il existe un modèle-type (laïcité, Église « établie », ...).

On ne saurait donc souhaiter mieux que de voir le *Consortium européen* poursuivre systématiquement ce type de comparaison.

Patrice Rolland.

124.40

NABOKOV (Isabelle).

Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals. New York, Oxford University Press, 2000, XII + 230 p. (bibliogr., index).

L'auteure de cet ouvrage, présenté comme une « ethnology of Tamil rituals », rend compte de séances rituelles auxquelles participent surtout des membres de castes « intouchables » de langue tamoule de la région de Gingi, dans le sud de l'Inde, non loin de Pondichéry. Ayant assisté à une cinquantaine de ces séances, elle en décrit et examine une douzaine. Il s'agit donc de quelques cas particuliers, mais à partir desquels elle élabore un système interprétatif de ces rites, puis, allant plus loin, une théorie de la « personnalité tamoule » et même (après tant d'autres) une théorie du sacrifice. Avec un point de départ modeste et de continues références à divers auteurs derrière l'autorité desquels elle semble s'abriter, I.N. a rédigé là en réalité un travail assez ambitieux.

Ceux qui accomplissent les rites ici décrits, appelés localement *camī* sont de simples villageois qui, subissant une crise soudaine ou une expérience traumatisante, sont possédés par la Déesse et acquièrent dès lors le pouvoir de découvrir la cause de maladies ou de troubles persistants, d'aider à résoudre des problèmes personnels ou, par exorcisme, de délivrer d'une possession par l'esprit d'un mort ou résultant d'un acte de magie noire. Ces *camīs*, professionnellement installés dans ce rôle, ont une clientèle locale, villageoise mais parfois aussi d'origine urbaine et de caste 'pure'. Assistant à ces séances thérapeutiques, l'A. a pu voir s'exprimer certains des problèmes existentiels affectant des Tamouls. Elle a vu aussi la façon dont les *camīs*, pouvaient aider ceux qui les consultent, sinon à résoudre leurs problèmes, du moins à les assumer.

Reprenant la typologie de Marshal Shalins, I.N. répartit ces rites en « prescriptifs », au cours desquels la personne exorcisée/traitée est contrainte d'adopter la personnalité et le

comportement socialement prescrits – de réintégrer une norme dont elle avait tenté de s'évader – et en « performatifs », où elle est plus libre d'œuvrer à la transformation de son comportement et de son rapport aux autres. Dans les deux cas, toutefois, on a affaire à « the ritualized making and remaking of the Tamil person », donc à une action coercitive portant sur le moi (self) de celui ou de celle qui subit le rite, d'où le titre de l'ouvrage. Mais, dira-t-on, qu'est-ce que la *Tamil person*, la personnalité tamoule ? C'est évidemment une abstraction, et ce n'est pas sur la base des quelques cas observés lors d'un séjour relativement bref au Tamilnad que l'on pourrait disposer d'éléments permettant de définir un 'self' propre au monde tamoul (à supposer qu'un tel monde existe). Du moins, et plus modestement, l'A. note-t-elle que la personnalité qui lui est apparue dans les cas qu'elle a observés est un composé de plusieurs identités pas toujours bien accordées – d'où la consultation du *camī*. C'est à cette personnalité labile que I.N. trouve que violence est faite en l'obligeant, directement ou indirectement, à adopter une personnalité avec laquelle elle était, au moins au départ, en désaccord.

Les premiers chapitres, après avoir décrit comment la Déesse a possédé quatre villageois tamouls (dont un musulman, car l'islam indien est encore loin d'avoir succombé aux efforts des puristes), montrent comment cette Déesse, par le *camī*, amène une jeune femme à se soumettre aux impératifs familiaux, ou en aide une autre à échapper à l'emprise d'un démon ou d'un des ces esprits nommés *pey* en pays tamoul et qui s'attaquent de préférence aux jeunes femmes. Cela au terme d'un rite où le *camī* possédé par la Déesse parle avec le *pey* (qui s'exprime par la bouche de la possédée) et l'amène à partir. L'exorcisme, qui s'achève par une décapitation symbolique, réintègre ainsi la possédée dans son identité et son milieu d'origine. L'exorcisme peut aussi être une « recapitation » symbolique réintégrant la possédée dans sa lignée familiale. Celle-ci intervient d'ailleurs aussi dans la cérémonie du mariage auquel les parents décédés et ancêtres sont symboliquement associés – façon, pense l'A. –, d'enfermer encore davantage la femme dans son milieu et ses obligations traditionnelles. Elle souligne aussi à cette occasion le rôle important des esprits des morts dans le panthéon local, où ils tiennent, pense-t-elle, plus de place que les divinités car ils sont plus proches que celles-ci du monde des humains. Après avoir montré par un exemple la manière dont les morts peuvent entrer en contact avec les vivants et même vivre à certains égards avec eux, l'A. décrit un rite d'installation d'une