

messages ? Pour répondre à cette question l'A. propose de sortir des dichotomies stériles (populaire/moderne, surnaturel/rationnel ou sacré/profane) pour éclairer cet « espace culturel des représentations » (p. 263) qui donne sens aux apparitions spectrales. Le concept de référence est ici celui d'ethos défini par Gregory Bateson : chez les Islandais les relations avec les défunts relèvent « d'une pensée silencieuse (...) qui leur appartient en propre, normalisant les comportements et les manières de faire qui définissent ce qu'être Islandais veut dire » (p. 10).

Pour valider cette hypothèse, l'A. développe une étude rigoureusement charpentée et solidement étayée par des données ethnographiques recueillies en 1996-1997 dans une petite ville des grands fjords de l'Ouest. Dans un premier temps il présente un cas précis de ces histoires ordinaires de fantômes pour mettre à jour « la cosmogonie domestique » (p. 99) sous-jacente à l'expérience des morts. Les individus s'inscrivent dans un groupe lignager composé par ceux, vivants et morts, qui appartiennent au même sol. Le temps spectral est le temps des lignées, le temps sans cesse répété des groupes continués. Dans un deuxième temps, [LdSea1][LdSea2] l'A. décode tour à tour « la sémiologie des morts » puis « l'intention des vivants » (médiants et groupes de prière) afin de faire apparaître « les structures opératoires de l'échange » (p. 153). Car il s'agit bien d'un authentique système organisé de transactions entre deux groupes. Aucun rêve, aucune vision n'est gratuit : les individus voyants, comme les spectres, sont « produits par le système d'échanges » (p. 263). Enfin dans la troisième partie se voit examinée plus en détail « cette structure gouvernante ordonnant le tout », véritable pensée agissante que l'A. nomme « la pensée silencieuse » (p. 173). Capable de se moduler en fonction de l'histoire, forte et fiable, cette pensée silencieuse a totalement échappé aux folkloristes et aux historiens en raison de son caractère essentiellement oral.

Tiré d'une thèse soutenue sous la direction de C. Bromberger, cet ouvrage se lit avec un grand intérêt car il renouvelle profondément le regard porté jusque-là sur les croyances scandinaves de la mort. Menant une véritable investigation ethnologique attentive à toutes les expressions de la culture (mythes ou histoires, discours construits ou manière de faire, etc.), C.P. nous fait découvrir, pas à pas, un système symbolique qui, loin de n'être qu'une religion populaire minéralisée dans quelques traces, ordonne – à leur insu, nous dit-il (p. 176) – les pratiques les plus familières des Islandais modernes. L'entreprise n'allait pas de soi ! Car tout comme au Maroc lorsqu'il s'agit

des djinns, cette pensée silencieuse n'est ni objectivée ni conceptualisée : « Les Islandais ne pensent pas la relation qui les unit à leurs morts mais ils la vivent » (p. 13). Reste, une fois la dernière page tournée, une interrogation. Visions et rêves de spectres ressortissent donc d'un système d'échanges dont la logique s'apparente, nous dit l'A., à celle mise en évidence par Malinowski, Mauss et Lévi-Strauss à propos d'autres mécanismes sociaux. Tout à la rigueur de sa démonstration, l'A. évacue ici en une brève assertion le problème de la nature des objets échangés : « Cette distinction n'est pourtant pas fatale à notre objet d'étude » (p. 265). Les manifestations du surnaturel, les messages de l'autre monde, les prières sont-ils des objets au même titre que les colliers du kula ou les épouses échangées ? La question est complexe et mérite assurément une attention plus approfondie. Cette étude de la relation entre les vivants et les morts a été construite à partir d'un travail ethnographique de moins d'un an : de seconds séjours de terrain inscrits dans la durée permettant, à mon sens, de comprendre les autres ressorts de l'expérience islandaise de l'invisible.

Bertrand Hell.

124.44

POULAT (Émile),  
DECHERF (Dominique).

**Le Christianisme à contre-histoire. Entretiens.** Monaco, Éditions du Rocher, 2003, 207 p.

Cinq entretiens sur l'avenir du christianisme (catholique), entre É.P. et D.D. (consul général de France à Chicago, juriste et historien).

Le christianisme va-t-il mourir ? C'est la question, simple. La réponse l'est presque, elle aussi : non, dit É.P. sans hésiter ; pas si vite, ajoute-t-il, et il n'existe aucune nécessité historique à cette fin brusque, après 2000 ans d'existence. Mais bien sûr, la prophétie est ici conditionnelle.

Le premier souci des auteurs est de mettre fin à la confusion qui leur semble présider aujourd'hui à tous les échanges en cours sur la situation religieuse dans le cadre français. Car c'est de la situation du christianisme catholique dans les frontières indiquées dont il s'agit ici. Et s'ils savent très bien – avec érudition même – ce qui pose problème dans l'Église, en France, ils savent aussi qu'il ne suffit pas de fixer son regard sur ce qui flanche, meurt ou est censé devoir (bientôt !) mourir pour mesurer la vitalité d'un phénomène. Tout ce qui vit meurt simultanément et se transforme chemin faisant.

Il importe donc de s'attacher à ce qui est, dans ses changements mêmes.

É.P. ne provoque rien ni personne. Il essaie d'observer et de discerner. Certains diront qu'il prêche pour son saint ; qui prêche pour le saint du voisin ? Aussi ne s'étonnera-t-on pas si le spécialiste incontesté du modernisme qu'est É.P. voit ce même modernisme au centre des problèmes du catholicisme français actuel. Le profil (idéaltypique, nous a-t-il semblé) qui en est ici tracé ne manque pas d'ailleurs d'intérêt. Il concilie et la variété arborescente du phénomène et la singularité de ses fonctionnements : le modernisme comme singulier met en cause « le statut même de la vérité religieuse ». C'est dire qu'il résume en lui-même l'ensemble des problèmes que la modernité – en son sens le plus large – pose au christianisme (au catholicisme singulièrement) ; jusqu'à le menacer éventuellement dans son existence même. Les exigences de la modernité apparaissent radicales en effet. « Notre société contemporaine ne réduit pas la religion à une affaire privée, comme on l'entend dire, mais bien à une affaire *naturelle, humaine* et non plus révélée, divine, surnaturelle, qui est pourtant, non seulement, le cœur de son identité, mais sa raison d'être, son être même » (p. 56). « C'est un monde éloigné de toute préoccupation religieuse que la modernité fabrique » (p. 94).

É.P. refuse cependant de s'en laisser conter. « Je crois personnellement, affirme-t-il, que nous assistons aujourd'hui à la formation d'un nouvel esprit religieux. On parle de nouvelle évangélisation et, dans le même sens radical, je vois un nouvel esprit religieux, l'éclosion d'un esprit qu'on peut faire remonter à saint François d'Assise à travers saint Vincent de Paul, si l'on ne craint pas le piège des origines ». Et de citer Louis Veuillot, réfléchissant à l'échec de la Commune de 1871 : « Vous voyez ce qui meurt, vous ne voyez pas ce qui naît » (p. 98).

L'histoire, dira quelque lecteur, enregistre (le terme est malvenu croyons-nous) ce que les témoins ont vu être, pas ce qui n'en est qu'à naître et ne vivra peut-être pas ! Mais la posture d'É.P. dans le présent ouvrage (où le document d'histoire, inédit ou non inédit, est assez rare) ressemble plus à celle de l'utopiste que de l'historien. Il s'agit dans ces entretiens, de montrer qu'« il se passe plus de choses dans la France religieuse qu'on ne l'imagine » (p. 4 de couverture). Pour arriver à ses fins en l'occurrence, É.P. a recours à une intéressante « manière de procéder » qui mériterait un long commentaire méthodologique. Il faut mettre en évidence, dit-il, « un envers de l'histoire contemporaine » (Balzac), quelque chose

comme une « histoire cachée du christianisme vivant » : ce que le titre annonce comme un « christianisme à contre-histoire ». D.D., le vis-à-vis d'É.P. dans les cinq entretiens qui forment le livre, nous semble bien entendre ce concept, lorsqu'il écrit : la contre-histoire selon É.P. « est une histoire... qui se poursuit en filigrane, suit un fil, si ténu soit-il, mais comme on dit : à contre-allée, à contre-jour, à contre-chant, en contrepoint, sinon 'contre-factuelle', faisant le lien entre passé oublié, présent méconnu et futur possible » (p. 8). Mais il ne s'agit pas, précise D.D., de dire par là « un sens de l'histoire ». Ni É.P., ni son vis-à-vis n'y prétendent. Cette contre-histoire n'aboutit pas non plus à opérer quelque « retour en chrétienté », bien plutôt, entre « *Sociologie de l'espérance* (H. Desroche) et *Théologie de l'espérance* (J. Moltmann) à retrouver le fil d'une entreprise et religieuse et humaine permettant de transformer nos sociétés contemporaines » (pp. 157-160). De quel « fil » s'agit-il et par quel biais peut-on le renouer, et par là offrir une possibilité de sauvetage à l'Eglise et à la société ? Il vaut la peine de suivre É.P. dans son parcours.

É.P. fait un détour par les radicaux de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, puis quelques allusions à la Commune de Paris (1871), avant d'aboutir aux modernismes en sept variétés – sept comme chez Pie X – parmi lesquels (ou lesquelles) les formes diverses du « modernisme social ». C'est là que notre collègue rencontre le « catholicisme bourgeois », catégorie socioreligieuse que É.P. – il le constate ici une fois encore – a toujours eu du mal à expliquer et à faire admettre aux historiens du catholicisme moderne et contemporain. On appréciera en tout cas les pages informées et denses consacrées à dire l'intérêt nouveau porté – au XIX<sup>e</sup> et surtout XX<sup>e</sup> siècle – à la mystique et à la vie spirituelle en général dans les milieux universitaires et ecclésiastiques à la fois (cf. chap. V, p. 169 et notes). D'ailleurs et selon nous, le plus intéressant ici nous semble situé dans la toute fin du livre (pp. 199-205) où l'A. tente d'établir la généalogie de la tradition franciscano-vincentienne que, par diverses médiations, il prolonge jusqu'à nous : en particulier – et à partir du cas d'Ozanam – par l'histoire « riche et affligeante » des Frères de S. Vincent de Paul, fondés en 1845, puis par les Fils de la Charité (1918), dont sortit indirectement (en 1942) la Mission de Paris.

Notre collègue se dit frappé de voir, à la fois l'efficacité et les ratés, les redémarrages « dans cette voie vincentienne »... Et d'ajouter que, selon lui, le catholicisme « n'est lié à aucune des figures qui peuvent le représenter à un moment donné. Il est capable de se récupérer

sous les formes les plus contradictoires, les plus inattendues... L'Église catholique a passé son temps à gérer la diversité... La diversité ne fait pas difficulté, c'est aussi un envers de l'histoire religieuse contemporaine » (pp. 203-204).

En somme, et si nous avons bien compris, sans doute le christianisme catholique est en mauvaise posture. Mais pourquoi devrait-il mourir ? C'est l'espérance d'É.P. qu'en reprenant la tradition populaire qui passe par François d'Assise, Vincent de Paul, et toute une postérité encore vivante parmi nous en Europe et ailleurs, moyennant aussi une conversion intellectuelle et spirituelle sérieuse, il a encore sa chance. Et l'historien ne pense pas que l'administration de l'Église s'opposerait à ce projet : « Le Saint Office n'intervient que quand il y a une histoire, des difficultés, mais le plus souvent la diversité ne fait pas difficulté, c'est aussi un envers de l'histoire religieuse contemporaine ».

Contrairement à d'autres observateurs de la conjoncture ecclésiastique et sociale, É.P. ne pense pas que l'histoire doive se clore. L'histoire est toujours ouverte au renouvellement tant qu'il y a des hommes pour en être les acteurs. La réussite n'est jamais garantie à aucune entreprise ; celles de 2000 ans d'âge meurent plus lentement et difficilement que d'autres. S'il faut voter, É.P. vote pour l'espérance.

Jean Séguy.

124.45 PRADELLES DE LATOUR  
(Charles-Henry).

**Incroyance et paternité.** Paris, Epel, 2001, 232 p. (bibliogr., glossaire, index, tabl.).

L'auteur introduit les croyances dans l'étude des systèmes de parenté et montre qu'elles étaient les différents types de filiation, patri- et matrilinéaire et plus particulièrement leurs conceptions de la paternité. Cette approche fait ressortir la place occupée par l'incroyance qui sous-tend de différentes manières, les systèmes d'alliance matrimoniale.

Lorsqu'une femme quitte sa lignée pour rejoindre son mari, elle devient épouse et mère des enfants. Le père paie pour acquérir une femme, le prix de la fiancée. Chez les patrilinéaires, la sexualité est associée très étroitement à la procréation. Le prix payé donne au mari un droit sur les enfants à naître. Si une femme s'avère stérile, le mari peut en prendre une autre. L'alliance est fondée sur la filiation. L'A. s'appuie sur les données ethnographiques recueillies sur le système patrilinéaire des

Bamilékés du Cameroun et sur le système matrilinéaire des Trobriandais de Papouasie Nouvelle-Guinée.

Chez les matrilinéaires, les enfants, quels que soient les géniteurs, appartiennent au groupe de leur mère. En revanche, pour son mari extérieur au groupe de matrilignage, celle-ci n'est qu'une épouse, elle est dissociée de la mère. Une femme n'a avec son mari que des rapports sexuels qui n'impliquent pas nécessairement la procréation. Les partenaires se choisissent plus librement et se quittent aussi plus librement parce que peu engagés dans la filiation. Les femmes y sont plus respectées et plus libres. Les mariages y sont très instables.

La fonction paternelle est différente dans chacun de ces systèmes.

Dans les sociétés matrilinéaires, co-existent deux fonctions paternelles. L'une, est détenue par le père, l'autre par l'oncle maternel. Les enfants appartiennent au lignage de leur mère, régi par les oncles maternels. Ces derniers sont les garants de l'appartenance au groupe. C'est un groupe unifié par un même lien au corps. L'oncle maternel a en charge la vie des enfants, il doit les nourrir, les soigner, les guérir. L'oncle maternel détient les terres, les magies, et les transmet à ses neveux selon son bon gré. Il peut dans certains cas exercer une loi arbitraire. Quant au père, c'est un étranger. Il reste extérieur au groupe de ses enfants. Il ne partage pas avec eux le même sang ni le même corps. Il n'est pas géniteur de ses enfants car il ne transmet aucune substance corporelle qui viendrait de lui ou de son lignage.

Dans les sociétés patrilinéaires, le père appartient au groupe de ses enfants. Père et enfants partagent le même sang, le même corps. Ils ont des substances corporelles communes. Le père doit assurer la survie de ses enfants, les nourrir, les soigner. Il peut sanctionner l'enfant s'il dévie. Il peut l'exclure. Il représente le groupe. Il est détenteur des deux formes d'autorités, celle conférée par la représentation des ancêtres et celle conférée par l'appartenance au même lignage que ses enfants.

Selon la filiation patrilinéaire, un père est autre en tant qu'il représente les membres de sa descendance, et les ancêtres. En revanche dans un système de parenté matrilinéaire, un père est altérité en tant qu'il appartient à un autre matrilignage que celui de ses enfants. Les fonctions paternelles ainsi définies par leur extériorité peuvent être mises en parallèle avec les objets de discours qui sous-tendent les croyances de la religion et de la magie.

La religion implique un corps d'intermédiaire et un groupe de fidèles, elle dispense des