
Erwan Dianteill

Catherine Benoît, *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*

Paris, CNRS Éditions – Éditions de la MSH, 2000, 309 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Erwan Dianteill, « Catherine Benoît, *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, document 122.7, mis en ligne le 18 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1185>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1185>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

férent puisque les *Pensées* sont en soi une écriture méditative jouant sur la récurrence des mots et portant sur l'homme dans sa globalité. Une méditation qui tente aussi le philosophe lorsqu'il aborde le domaine de la métaphysique et les rapports entre la foi et la raison (Malebranche).

Ces cas particuliers permettent à l'A. de vérifier l'hypothèse que la spiritualité chrétienne possède sa propre cohérence et ses propres lois organiques et qu'il convient d'utiliser des grilles de lectures internes au christianisme et à la tradition chrétienne pour mieux comprendre l'exercice méditatif moderne et son statut dans la vie religieuse. La troisième partie, sobrement intitulée « questions ouvertes » revient sur ces différents éléments et tente d'apporter des éclairages et des définitions. Cette culture de l'intériorité si prégnante à cette période a un statut théologique problématique puisque dépendant aussi de la théologie mystique, branche de plus en plus autonome de la théologie et tournée vers la contemplation. La méditation se situerait, quelque peu écartelée, entre discours et mystique. Les lettres de direction et la littérature méditative témoigneraient alors d'une intériorisation grandissante du christianisme qui a besoin aussi de communiquer sur son cheminement spirituel intérieur. Chez les catholiques, cette littérature irait jusqu'à se substituer aux Écritures sous la forme de commentaires. Cette question de l'intériorité rejoint bien entendu la problématique de l'appel à la sainteté et de la notion de dévotion qui n'a pas le même sens en 1600 et en 1680. La méditation entretient aussi un rapport avec la « mystique » dans le sens du XVII^e siècle qui désigne une science dont les adeptes sont des « saints » ou des « contemplatifs ». L'A. met en perspective la « mystique » dans le cadre des transformations du discours théologique désormais compartimenté (positive, scolastique, dogmatique et morale). Dans ce cadre, mystiques et anti-mystiques s'opposeraient autour du statut contemplatif de la méditation, statut hérité de la tradition monastique. La mystique, en tant que science des phénomènes les plus insaisissables de la vie spirituelle, fait alors peur à l'autorité. Enfin, à la fois mémorial (le méditant réfléchit sur une Parole) et actualisation (la Parole en question réfléchit la situation de l'individu), la méditation entretient, selon l'A., une relation au temps. Les méthodes et les recueils insistent sur cette réappropriation du temps : cycles méditatifs sur plusieurs semaines, sanctification du temps comme dans la liturgie publique, rythme du calendrier chrétien.

Au terme de son livre, C.B. ne peut que rappeler combien le XVII^e siècle fut le laboratoire

d'une intense expérience spirituelle et l'occasion de revisiter le patrimoine des Écritures et des mystères de la Foi selon des processus de lecture et d'écriture enracinés dans la pratique patristique et monastique de la *lectio divina* mais en lien permanent avec les changements culturels et transformés par la vulgarisation des méthodes d'oraison.

Daniel-Odon Hurel.

122.7

BENOÎT (Catherine).

Corps, jardins, mémoires – Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe. Paris, CNRS Éditions – Éditions de la MSH, 2000, 309 p.

Il y a de multiples entrées possibles dans le remarquable ouvrage de C.B. où il est question de créolité, de médecine, de botanique et de religion. Dans cette diversité thématique, qui fait toute la richesse et l'intérêt de ce texte, on se concentrera plus précisément sur la question religieuse en Guadeloupe.

Trois types principaux de religions coexistent en Guadeloupe : le catholicisme, que C.B. préfère qualifier de "christianisme païen", l'hindouisme et les nouveaux mouvements religieux, ces derniers constituant un ensemble particulièrement hétérogène. Il y a une forme de continuum entre ces différentes religions, les individus passant en fonction des circonstances de l'une à l'autre. C.B. montre par exemple dans une analyse novatrice (chap. VI) comment l'hindouisme est articulé aux pratiques des quimboiseurs, par le biais du culte des divinités d'origine indienne, qui sont considérés comme des "saints" susceptibles de libérer les ensorcelés.

Intéressons-nous plus précisément au "christianisme païen". S'inspirant du travail de M. Augé sur le génie du paganisme, C.B. présente le catholicisme guadeloupéen et les pratiques du *kenbwa*, qui lui sont en partie liées, comme les produits d'une logique à la fois chrétienne et païenne. Si les vierges et les saints catholiques sont bien présents dans les croyances et les rites, la nature des rapports que les vivants entretiennent avec eux sont bien distincts de ceux que l'on connaît en Europe occidentale. Ces entités ne sont pas considérées comme des intercesseurs entre les hommes et Dieu, mais comme des intermédiaires entre les hommes et les *morts*. Le malheur et la maladie, surtout lorsqu'ils se répètent sans raison, sont conçus comme les effets d'une agression sorcière dans laquelle est intervenue une mort maléfique. Trait typique du paganisme, l'inter-

prétation des troubles individuels est directement sociale. On en appelle à la protection des saints pour se libérer de cette persécution, et non à une divinité suprême, sauf lorsque l'individu s'extirpe radicalement de ce système en se convertissant à l'une des variantes du protestantisme (pentecôtisme, adventisme, groupes évangéliques) qui condamnent absolument le culte des saints.

C.B. décrit avec une grande précision les rituels constitutifs de ce christianisme païen, notamment une séance de divination par un *gadèzafè* (celui qui "regarde les affaires") transcrite intégralement, et restituée synthétiquement le corps de croyances relatives aux saints dans un tableau particulièrement clair (p. 199).

On notera aussi une intéressante enquête historique sur la figure de sainte Radegonde, souveraine des cimetières en Guadeloupe, dont l'anthropologue historienne tente de faire la généalogie à partir des sources européennes. Il s'agirait, écrit-elle dans une formule bien trouvée, de montrer "les processus de transformation d'un signifiant européen en un signifié créole" (p. 206). Après avoir identifié quatre saintes chrétiennes et une figure historique ayant porté ce nom, C.B. en arrive à une conclusion paradoxale : "le nom, la fonction et l'iconographie de sainte Radegonde à la Guadeloupe opèrent une complète disjonction avec leurs équivalents européens." (p. 214) C'est ce qui amène C.B. à renouveler un postulat qui se trouve au fondement de ses recherches. Contre la théorie de la réinterprétation de M.J. Herskovits, il faut constater "un hiatus aux niveaux du sens, de la forme et la fonction [qui] nous autorise, écrit l'anthropologue, à parler de vision du monde créole". Le culte de sainte Radegonde serait "un phénomène de création totale" (pp. 214-215).

On peut alors s'interroger sur l'origine du "paganisme" du "christianisme païen". Est-il possible de négliger les sources africaines de tout ce qui tourne autour des morts, de la sorcellerie, des rites de purification en Guadeloupe, éléments qui ne sont pas, comme le reconnaît elle-même C.B., de nature catholique ? Certes, la recherche naïve d'africanismes dans les religions pratiquées par la population noire des Amériques a donné lieu à certains abus, mais faut-il pour autant abandonner le projet de compréhension de la "créolisation" (et non de la "créolité", concept essentialiste) au profit d'une théorie de l'invention *ex nihilo* ? De ce point de vue, le programme de recherche *génétique* qui vise à comparer les religions africaines, le christianisme occidental, ainsi que d'autres sources comme le spiritisme ou l'hindouisme, avec les religions de la population noire des

Amériques, en saisissant leur créativité religieuse dans son rapport avec la traite, l'esclavage, le racisme et les relations intercommunautaires, ne nous semble pas disqualifié. L'ouvrage de C.B. est à coup sûr une contribution majeure à ce débat qui se trouve au cœur de l'afro-américanisme et de l'anthropologie de la créolisation aujourd'hui.

Erwan Dianteill.

122.8

BENSUSSAN (Gérard).

Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu. Paris, Vrin, 2001, 190 p.

L'auteur est connu pour ses remarquables travaux sur Franz Rosenzweig, le grand penseur juif-allemand du début du XX^e siècle. Ce nouveau livre impressionne par son ampleur de vues et son originalité. Son projet est ambitieux : confronter la conception messianique du temps avec celle des philosophes modernes. Le messianisme trouve son origine dans les textes de la tradition juive, comme la Bible, le Talmud ou la Kabbale, mais il est *réinventé* par la philosophie juive moderne, de Rosenzweig à Levinas, et de Moses Hess aux "marxistes messianiques" (Ernst Bloch, Walter Benjamin). En fait, il déborde les limites que lui assigne la pensée juive *stricto sensu* et peut donc être énoncé rigoureusement par la philosophie.

La philosophie de l'histoire et de l'État moderne – forme sécularisée du christianisme plutôt que du judaïsme – trouve son terme dans l'œuvre de Hegel, dont la dialectique rationnelle ne donne prise à aucun écart, et dont la "patience du concept" ne laisse place à aucune pensée de l'impatience radicale. Comme l'écrivait Ernst Bloch, l'hégélianisme, en tant que "sagesse de la fin prématurée", est la négation du messianisme.

L'auteur tente de résumer les deux conceptions du temps dans les termes suivants : tandis que la philosophie – depuis la Grèce ancienne – n'échappe pas à l'entrecontamination du temps par l'espace, le messianisme pense le temps de manière strictement temporelle. Pour les philosophes grecs, le temps est linéaire ou circulaire, mais dans les deux cas il prend une forme spatiale. Le messianisme, par contre, divise le temps par un "pli", qui sépare deux éons : *olam hazé* ; ce-monde-ci, et *olam haba*, le monde-qui-vient. Aucune linéarité ici : chaque instant peut ouvrir sur l'éternité. On ne peut anticiper sur l'avenir. Il est imprévisible. La logique temporelle du messianisme est celle du "peut-être", c'est-à-dire, de l'incertitude et de l'indéterminable.