Archives de sciences sociales des religions

148 | octobre-décembre 2009
Bulletin Bibliographique

La part anthropologique du symbolisme religieux

Praxéologie, pragmatique et politique

Lionel Obadia

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/assr/21473
DOI : 10.4000/assr.21473
ISSN : 1777-5825

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 33-43
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique
Lionel Obadia, « La part anthropologique du symbolisme religieux », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 19 janvier 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/assr/21473 ; DOI : 10.4000/assr.21473

© Archives de sciences sociales des religions

Lionel Obadia

La part anthropologique du symbolisme religieux

Praxéologie, pragmatique et politique

Alors qu'on croyait les sciences sociales prudemment repliées derrière des débats confinant à l'auto-référentialité (les épistémologies de la réflexivité) ou s'interdisant toute tentative de modélisation générale au double motif du naufrage des grands modèles (comme le structuralisme) et d'une atomisation chaotique d'un monde désormais devenu inintelligible – la faute à la postmodernité et à la mondialisation, dit-on – un nouveau mouvement semble prendre corps, celui du retour des « grands systèmes » théoriques, de ceux qui, après Bourdieu et Lévi-Strauss, respectivement, pour la sociologie et l'anthropologie, avaient offert des cadres englobants, confinant au paradigme, qui ont marqué leur époque au point de représenter des moments charnières à partir desquels se sont redéfinis des pans entiers de ces disciplines. L'ouvrage de Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré* (2008) semble s'inscrire dans cette droite démarche des « grands systèmes », mais ni vraiment en réaction à l'émiettement des grandes ambitions théoriques, ni même dans le but de poursuivre des desseins programmatiques, à l'instar de Bourdieu et de Lévi-Strauss. L'ambition, même énoncée sous le registre de la retenue, est clairement de perpétuer une certaine approche intellectuelle globale de la religion, à l'instar d'un Dumézil dont l'auteur est manifestement inspiré. À ce titre, Tarot fait preuve d'une incontestable bravoure tant l'entreprise de relecture à laquelle il se plie est des plus difficiles : beaucoup de choses ont été dites à propos de l'ensemble des auteurs convoqués. Mais la confrontation des œuvres, rarement menée sur autant de théories, n'a sans doute pas épuisé la capacité heuristique de ces « classiques » des sciences sociales des religions.

D'entre les très nombreux débats soulevés dans l'ouvrage, traités avec une indiscutable maîtrise, lesquels ne manqueront sans doute pas de susciter force discussion, il fallait bien en retenir un qui occasionnerait l'échange serein et fécond que Tarot appelle de ses vœux. C'est l'examen du *symbolique*, l'angle d'attaque privilégié par l'auteur pour creuser le sillon d'une révision des paradigmes et des contributions théoriques des auteurs majeurs des sciences sociales des religions (histoire, sociologie, phénoménologie, anthropologie), qui servira ici de

ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS 148 (octobre-décembre 2009), pp. 33-43

911275 UN05 22-12-09 15:29:02 Imprimerie CHIRAT page 33

fil rouge. Partant du principe que toute lecture d'un ouvrage de recherche résonne avec les références et les pratiques scientifiques tout autant qu'avec les orientations intellectuelles du lecteur, l'examen « intertextuel » et dialogique de l'ouvrage *Le symbolique et le sacré* ne s'aventurera que sur le terrain particulier de la contribution de l'anthropologie à la modélisation théorique du symbolisme religieux. Ce détour par l'ethno-anthropologie sera l'occasion de réviser certaines contributions qui lui sont habituellement assignées, et d'en souligner d'autres : l'habitude prise d'en référer à Mauss et Lévi-Strauss en première instance, et à quelques autres auteurs de manière plus secondaire, inscrit l'anthropologie dans une topique essentiellement structuraliste, qui ne rend pas justice à des développements plus récents, qui offrent une alternative pragmatique au formalisme des grands anciens.

Le symbolique et les théories de la religion : de la nécessaire exhaustivité ?

Dans son projet d'une révision (au sens propre de « re-voir ») des théories de la religion et en situant le symbolique au cœur de l'analyse, Tarot fait le pari qu'il est possible de reprendre et d'actualiser le chantier du symbolisme, et de le placer au premier rang des critères de définition de la religion. L'inventaire critique des auteurs et de leur contribution à une théorie générale du symbolique dans la religion, amène Tarot à consciencieusement passer en revue les avancées conceptuelles de Durkheim, Mauss, Eliade, Lévi-Strauss, Weber, Dumézil, Debray, Vernant, Detienne, Dumont, Godelier, Testart, Gauchet, et bien d'autres... afin d'y repérer, par-delà les différents modèles et développements théoriques proposés par tous ces auteurs, les éléments susceptibles de nourrir le débat autour d'un thème central qui ne se laisse toujours pas domestiquer. Pas plus que le sacré, le symbolique « n'a atteint le statut de concept » (Tarot, 2008 : 30) et il ne s'en verra pas conférer un par l'ouvrage – son objectif est ailleurs. À tout le moins, la somme encyclopédique recueillie et analysée à l'occasion de la rédaction d'un livre dévolu à une notion aussi perpétuellement insaisissable force le respect. Car les théories de la religion au prisme du symbolique – dans son rapport au sacré, et au *religio* – révèlent une évidente dispersion qui décourageraient plus d'un chercheur opiniâtre.

Au terme de cette moisson de contributions plus ou moins signifiantes qui inventorie les grands débats autour de la religion en sociologie et en histoire (ses sources, sa nature, ses fonctions, etc.), Tarot livre finalement une théorie qui réconcilie les irréconciliables « symbole » et « fonction » : l'approche « symbolique » s'achève en effet sur une théorie fonctionnelle, énonçant moins l'universalité abstraite à la localisation métapsychologique *d'une* « fonction symbolique » (à l'inverse de la topique lévistraussienne), qu'une tripartition *des* fonctions (*pharmakologique*, *xénologique*, *dorologique*) de la religion sur un plan symbolique.

Afin de prémunir toute attaque contre une entreprise théorique aussi ambitieuse, Lucien Scubla, dans la préface à l'ouvrage, stipule que « l'absence de tel ou tel auteur » relève des « points secondaires » susceptibles de prêter le flanc à la critique (Scubla, *in* Tarot, 2008 : 14), en vertu de la représentativité de l'échantillon « des grands théoriciens du social ou du religieux de la moitié du siècle dernier » (*id.*). Seuls, donc, selon cette curieuse ligne d'argumentation, les « grands » auteurs auraient alors droit de cité dans une théorie générale de la religion ? Sans disserter sur l'échelle de légitimité des auteurs convoqués (qui sont tous notoirement inclus dans une tradition *francophone* de sociologie des religions) et pour éviter de glisser dans l'acrimonie de la « polémique stridente et des silences plus assourdissants encore » (Tarot, 2008 : 33), d'autres contributeurs « clefs » semblent cruellement manquer à l'appel de ce panorama théorique du symbolique en religion, qui sont pourtant, eux aussi, d'éminents théoriciens du siècle passé : Lucien Lévy-Bruhl, qui a ouvert la voie à la question des logiques sous-jacentes à la symbolisation religieuse dans les sociétés non-occidentales (1938), Alfred R. Radcliffe-Brown, contradicteur remarquable, convaincu de la suprématie de l'approche structural-fonctionnaliste sur l'approche symboliste dans l'étude de la religion (1968), Mary Douglas, dont le célèbre *De la souillure* (1966, rééd. 1992) jette un premier pont entre approches symboliste et structuro-fonctionnelle, des textes majeurs de Marc Augé (1974a, 1974b), qui, s'il préfère parler d'*idéologie*, formule des propositions théoriques précieuses pour rendre intelligibles les rapports entre structure sociale et systèmes symboliques, Michel Izard et Pierre Smith, qui ont réservé un volume collectif à *La fonction Symbolique* (1979) et *last but not least*, Clifford Geertz, célèbre anthropologue nord-américain, à qui l'on doit une définition de la religion toute entière enclavée dans une théorie du symbolisme (Geertz, 1972). Il est certes toujours facile de porter une attaque en défaut d'encyclopédisme au principe qu'un maillage, si serré soit-il, d'une génération d'auteurs ne saurait être totalement exhaustive, et Tarot a par ailleurs réservé un examen particulier à l'œuvre de Geertz (à paraître en 2009). Mais c'est précisément ce trouble, qui apparaît en première comme en dernière lecture, qui contraint à un examen plus pressé de la démonstration : si l'ouvrage revendique une posture socio-anthropologique, le déséquilibre est résolument en faveur de la sociologie. Quelle place occupe alors l'anthropologie dans une théorie du symbolisme religieux ?

L'appel à l'anthropologie

En appelant à un projet « interdisciplinaire » (ou ayant vocation à l'être) de modélisation théorique de la religion, Tarot (2008 : 858) convoque en effet plusieurs disciplines – à l'exclusion notable de la psychologie – et, à plusieurs reprises, l'anthropologie occupe la place enviée de l'invitée de choix. Pour autant, l'originalité de sa contribution dans un débat polyphonique autour de la religion

911275 UN05 22-12-09 15:29:02 Imprimerie CHIRAT page 35

est amoindrie par la sélection très restreinte des ethnologues mobilisés à l'occasion. À la lecture de *Le symbolique et le sacré*, tous les auteurs convoqués apparaissent peu ou prou comme des « sociologues », avant d'être rétablis dans leur singularité disciplinaire, lorsque le propos le nécessite : si les *Théories de la religion* procèdent alors à un détour par l'ethnologie (*ibid* : 665 *sq*.) c'est pour mieux souligner que la distinction avec la sociologie n'admet d'abord qu'une justification partielle (parce que partiale), mais repose finalement sur des orientations singulières de chacune des disciplines. Les questions tournant autour de l'ethnocentrisme et du primitivisme sont sans doute au cœur de l'identité de l'ethnologie, et la fonction *xénologique* s'affronte très directement à la question de l'altérité dans le domaine religieux. Mais, saisi dans ce sens, le mouvement giratoire des figures de l'*ego* et de l'*alter* sert surtout à aplanir le terrain des différences entre disciplines pour mieux montrer, que, finalement, toute réflexion académique sur le symbolisme religieux est peu ou prou « anthropologique ».

La contribution de l'ethnologie se résume-t-elle alors à ce qu'elle semble être ici : une référence en matière de rapport à l'Autre et la capacité de pourvoir les autres disciplines en exemples concrets (empiriques) susceptibles de nourrir leurs modélisations (abstraites) ? Rien n'est moins sûr, tant l'anthropologie a aussi contribué à baliser le champ de la réflexion autour du symbolisme et de la religion. Et à l'opposition des « symbolistes » et des « politistes », qui semble organiser la lecture rétrospective à laquelle procède Tarot, peut s'en substituer une autre, qui distingue cette fois les « symbolistes » des « fonctionnalistes », ou, plus généralement, les tenants d'une vision intellectualiste de la religion (qui rime avec psychologisme et symbolisme), des partisans d'une approche pratique et sociale : dans cette perspective, la généalogie du symbolisme en anthropologie ne remonte pas à Mauss mais à James G. Frazer dont Lévi-Strauss, mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, Malinowski également, sont les héritiers (Tambiah, 1990), à l'opposé d'une autre tradition, celle de l'anthropologie sociale, qui porte résolument l'empreinte de l'œuvre d'Edward Tylor et se perpétue avec Radcliffe-Brown. Mauss a ceci de particulier de pouvoir être revendiqué par les deux camps, mais Tarot prend ici le parti de situer Mauss du côté des symbolistes.

Ce point de discussion étant mentionné, on est tenté d'ajouter que bien des choses se sont passées en ethnologie des faits religieux depuis Mauss et Lévi-Strauss (mais aussi Clastres et Godelier), par delà la relation dialectique qui suppose un détour par les sociétés « autres » pour revenir aux sociétés « nôtres ». À la différence de la sociologie, l'anthropologie, qui est une science de la catégorie, mais peu versée dans la typologie, s'efforce, dans la démarche de théorisation ou de modélisation, de ne pas exclure les résidus de l'analyse, ceux qui débordent le modèle à la marge et invitent à une révision épistémologique profonde du symbolisme.

Pragmatique du symbolisme religieux : I- limites de la systématique

Prudent face à la réduction phénoménologique des archétypes transculturels d'Eliade (qui enferme, par concentration, le sens religieux dans un nombre fini de symboles au risque de leur ontologisation) mais aussi face à l'extension symboliste de Dumont (qui subjugue la totalité du social à des structures symboliques), Tarot préfère creuser le sillon d'une théorie libellée en termes de « fonctions », et, ce faisant, offre au lecteur une réflexion fondée sur des éléments admettant un premier niveau de théorisation (des formes, des traits, des processus, des effets de la religion) et donc épurés de toute empirie, dont ils sont pourtant issus. Pour l'ethnologue rompu à l'enquête de terrain, il y a quelque chose de périlleux à inscrire la dynamique ordinaire et la vitalité profonde de la vie religieuse dans la rigidité de catégories conceptuelles stables et immuables, et d'entraîner l'analyse dans une relégation à un plan secondaire des formes mouvantes et pratiques de la religion.

Les deux ne sont en outre pas mutuellement exclusifs. Car si, pour ne prendre qu'un exemple, on peut faire de Lévi-Strauss un des théoriciens majeurs du symbolique, ce qu'il est assurément, il est aussi l'un de ceux qui ont, paradoxalement, introduit une vision processuelle du symbolisme à travers la pensée magique et la théorie du « signifiant flottant » qu'il développe dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950, rééd. 1986) qui constitue le premier maillon d'une chaîne de signification, stimulant des associations entre référents sémantiques. Ainsi s'observe chez Lévi-Strauss ce paradoxe de la cristallisation catégorielle du *symbolique*, d'une part, et de la pleine reconnaissance du caractère processuel de la *symbolisation*, d'autre part.

Discrète, l'analyse de la symbolisation sert avant tout à confirmer l'adhésion plus ou moins explicite de Tarot à la thèse (maussienne, mais aussi lévistraussienne et, jusqu'à un certain point, geertzienne) du primat du symbolique sur le social – comme matrice sociocognitive à partir de laquelle découlent les formes de sociabilité religieuse : le symbolique est alors la clef d'intelligibilité globale du fait religieux, et la symbolisation est le « liant » qui rend cohérents, dans leur épaisseur ethnographique et leur complexité théorique, les faits sociaux. La fonction symbolique, redéfinie dans la tripartition *pharmakologique*, *xénologique*, *dorologique*, fait alors découler les actes religieux, et en particulier le rite, d'un cadre matriciel préexistant et déterminant, le système symbolique : le symbolique en actes est donc moins un mode d'existence créateur (à l'image du discours dans la pragmatique) qu'un plan d'expression d'un système sous-jacent ou transcendant (à l'image de la parole dans la linguistique saussurienne).

C'est dans ce sens – très inspiré du structuralisme – que s'affirme l'utilité d'une théorie des *systèmes* qui opère comme un intégrateur logique des éléments symboliques les uns aux autres. Durkheim, Mauss ou encore Lévi-Strauss se sont

911275 UN05 22-12-09 15:29:03 Imprimerie CHIRAT page 37

particulièrement illustrés dans la démonstration de cette logique. En soulignant que la définition de la religion procède de l'énonciation d'un *modèle*, Tarot pouvait toutefois (r)ouvrir deux chantiers anthropologiques, traités par ailleurs : celui du statut de la religion comme « modèle de » et « modèle pour » la réalité, chez Geertz (1972), c'est-à-dire la question de l'efficacité sociale et psychologique du symbolisme religieux, et celui, plus épistémologique, de la consistance même du modèle de la religion. À partir de quoi ce modèle est-il en effet constitué et comment accède-t-il à cette forme accomplie qu'est le « système » symbolique ? Mauss, à l'œuvre si foisonnante, avait certes, d'un côté, ouvert le chantier d'une approche anthropologique du symbolisme religieux, mais parallèlement rabattu sa définition de la religion sur les relations entre des caractères morphologiques dont les dimensions symboliques ne sont qu'une partie seulement (1904, rééd. 1968). C'est seulement avec Lévi-Strauss (1950, rééd. 1986) que la *systématique* de la modélisation est devenue l'un des fondements épistémiques majeurs de l'anthropologie française.

Mais la systématique n'engendre que des *modèles*, c'est-à-dire, des abstractions supra-empiriques dont l'homogénéité peut se révéler en contradiction avec la dispersion empirique de ses éléments constitutifs (Evans-Pritchard, 1974) ou être contraire à l'idée même que s'en font les « indigènes » (Bastide, 1977). Le statut ontologique des « systèmes symboliques » semble ainsi situé du côté des catégories *etic* (celles du discours savant de l'observateur) plutôt que des catégories *emic* (indigènes) (Izard, Smith, 1979), qui les aplanissent en les harmonisant : paradoxalement, la modélisation procède d'une simplification de la réalité religieuse qui n'est plus que fonction et formes « pures ».

Certes, la démarche « archéologique » – para-foucaldienne, pourrait-on dire – que Tarot entend mettre en œuvre se fonde sur une division tripartite (encore une fois) des échelles d'intelligibilité du religieux entre un « haut », un « bas » et un « moyen » intercalé (2008 : 49-50), à l'image des fameux « paliers en profondeur » que Georges Gurvitch avait proposés il y a bien des décennies (Gurvitch, 1950), et introduit un semblant de variété dans les modèles nomologiques et embrassants du « tout » (*symbolique* ou *politique*). Certes, encore, la triade des fonctions permet de penser la *plurifonctionnalité* de la religion, et, sur le plan théorique, Tarot signale fort judicieusement que les modèles du symbolisme peuvent être alternatifs, substitutifs ou combinés (2008 : 86). Mais la piste d'une combinatoire des modèles aurait sans doute été tout aussi féconde si elle avait emprunté la voie de la *modulation* plutôt que de la *typologisation* des « fonctions » de la religion, ou, en d'autres termes, si elle dépassait une définition typologique, qui établit dans tous les cas un modèle fixe parce qu'abstrait, de la vie religieuse.

Pragmatique du symbolisme religieux : II- fluctuations praxéologiques

Que faire, en effet, des situations d'enquêtes dans lesquelles ces fonctions *a priori* de la religion se chevauchent ou apparaissent à des degrés divers *a posteriori* – autrement dit, quand la réalité empirique déborde le modèle théorique ? En outre, la fonctionnalité de la religion, toute heuristique qu'elle soit, rend-elle bien compte du caractère *dynamique* de la vie religieuse en pratique ? L'écart existant entre l'abstraction du modèle de la religion et le vécu des acteurs sociaux à l'endroit de la religion, suggère à l'analyse bien plus qu'une *stratification* des plans de la réalité religieuse et une typologie des fonctions : une *modulation* des formes, qui, tend à une inversion de l'épistémologie. Pour n'explorer que deux pistes susceptibles de féconder la réflexion dans ce sens, la critique portée par Gananath Obeyesekere (empruntant à la psychanalyse) à la posture d'un Edmund Leach, à propos de l'externalité du système des symboles culturels et religieux, et de la non conscience du « sens » qu'en ont les acteurs (le sens supra-individuel tel que défendu par l'école française de sociologie et d'anthropologie des religions) : si Obeyesekere se défend de rapatrier le sens du symbolisme religieux sur le plan d'interprétation idiosyncrasique qu'en font les individus, c'est pour mieux montrer que les systèmes symboliques n'existent qu'à partir du moment où ils sont réactivés dans l'expérience subjective des acteurs sociaux (1981).

En second lieu, la suspension de symbolisation religieuse – une autre forme de sa modulation – que certains auteurs, comme Marcel Gauchet, assignent unilatéralement à l'avènement d'une modernisation politique dissolvante pour la religion, ne ressortit pas qu'à un processus global et historique, celui de la modernité : c'est même un événement ordinaire, tel qu'il peut s'observer dans le cadre de ces « sociétés traditionnelles » prétendument baignées de symbolique et/ou de sacralité, tel qu'Evans-Pritchard l'avait amplement démontré (Evans-Pritchard, 1971). Et, comme le suggère Albert Piette, ce religieux concret, qui se vit en « mode mineur » (Piette, 1993) dans le registre de l'« ordinaire » (Piette, 2003), n'est-il pas finalement le registre existentiel majeur de la vie humaine et religieuse (Piette, 2007) ? Il existe une tradition ethnologique et même sociologique, qui, loin de Lévi-Strauss et de Durkheim, s'est constituée autour d'une théorie du mouvement et de la modulation, et qui a conféré au symbolisme religieux un caractère flexible et créateur : les dynamiques du syncrétisme dégagées par Roger Bastide (1977), qui est cité par Tarot, le vitalisme des millénarismes et des utopies religieuses, étudié par Henri Desroche (1973, 1992), le caractère ondulatoire des croyances et des référents religieux dans les cultes traditionnels de possession, chez Ioan Lewis (1986) – tous deux absents de l'ouvrage –, en représentent des figures marquantes, qui immunisent l'approche symboliste contre la rigidification « minéralogique » des catégories fixistes du structuralisme (Laplantine, 2005 : 134). Dès lors que l'on s'éloigne de la mainmise structurale de Lévi-Strauss sur

911275 UN05 22-12-09 15:29:03 Imprimerie CHIRAT page 39

l'œuvre de Mauss, et donc sur une certaine approche symbolique de la religion, le statut de la symbolisation est susceptible de s'affranchir de la linguisticité saussurienne, injectée par Lévi-Strauss, pour se transporter vers une pragmatique inspirée de la théorie des *speech acts* d'Austin, qui connaît des prolongements praxéologiques dans les sciences sociales.

Chez Tarot, le caractère « pragmatique » du symbolisme religieux est énoncé à plusieurs reprises, soit sous la forme d'une affirmation des fondements praxéologiques de l'efficacité symbolique – pas de symbole sans symbolisation, le symbole est donc sous-tendu par une praxis (2008 : 86) – soit sous celle, inverse, d'une réduction suspensive du processus de symbolisation – la figure du paysan « pragmatique » qui privilégie l'acte à la croyance. Or, ces deux versions différentes du terme de *pragmatique* en appellent à l'examen de la question du sens, qui oscille entre une théorie *etic* (celle, abstraite, des théoriciens) et une théorie *emic* (celle, « vécue », des « indigènes »). Le sens religieux peut être soit définit dans le cadre d'un *système*, et inscrit dans un réseau de relations signifiantes (c'est l'approche d'un Lévi-Strauss), soit caractérisé comme une *praxis*, dérivant de la contextualité des usages (c'est celle, opposée, de Wittgenstein). Victor Turner est l'un de ceux qui ont tenté, en ethnologie, de résoudre l'épineux problème du sens et son œuvre est loin de se limiter à la très citée théorie des rites de passage : dans son analyse des rituels de purification chez les *ndembu* de Zambie, Turner assigne au chercheur l'objectif de dégager une grammaire des symboles religieux et culturels, telle qu'elle s'inscrit dans l'activité rituelle (1990). Avec Turner, il n'y a non pas complémentarité mais consubstantialité de la praxis et du symbolisme, puisque le symbole religieux se manifeste à un triple niveau *exégétique* (celui du sens indigène) *opérationnel* (celui du rite) et *positionnel* (celui de la relation à d'autres) (Deflem, 1991). Mais Turner reste sous bien des aspects « structuraliste » – en supposant l'externalité et l'ontologie du système symbolique, tout autant que la pré-socialité des agencements rituels (qui préexistent au rite lui-même et se perpétuent indépendamment des acteurs) et ne franchit pas encore la frontière qui mène actuellement du structuralisme au pragmatisme, par-delà le fonctionnalisme.

Politique et religion, politiques de la religion

La théorie de Tarot occupe, en fait, un espace conceptuel jusqu'ici compressé entre le « tout symbolique » et le « tout politique », dont l'auteur a souligné les limites. D'un côté, la fonction symbolique lévistraussienne dissout la religion dans un symbolisme supra-culturel, la prééminence dumontienne du symbolique préfigure et sculpte entièrement les formes du social, de l'autre, la réduction politiste d'un Bourdieu rabat d'un autre côté la structuration du champ religieux sur celle d'un champ politique (Trigano, 2001), de même que l'historicisme d'un Gauchet assigne à la fonction symbolique un statut primitiviste. On peut s'étonner de voir le politique tout entier concentré dans la question de la violence

(alors qu'il en appelle généralement au statut de l'« ordre »), moins que cette dernière soit déclinée de manière oscillatoire entre les deux pôles symboliste et politiste. Dans ce débat, l'arbitrage philosophique d'un Girard ne résout pas la question mais la complexifie : la volonté de traiter de la violence sous la forme d'une épure universelle, toute entière ramenée à la mimésis sous-jacente à la théorie du bouc-émissaire, ne permet pas de penser le politique et le religieux dans leurs variations sociohistoriques. Si la fonction *pharmakologique* finalement élaborée par Tarot a pour vocation de reprendre et de dépasser la réduction « sacrificielle » de la théorie du bouc émissaire de Girard, elle semble néanmoins toujours tributaire de cette emphase supra-historique qu'affectionne le philosophe français.

Entre le « tout symbolique » et le « tout politique », qui trace la frontière, selon Tarot, entre les deux topiques prédominantes des théories sociologiques de la religion, existe pourtant une troisième voie, qui ne procède pas nécessairement de leur réconciliation (ce qui est à l'évidence l'un des objectifs poursuivis par Tarot), mais de leur dépassement : celle ouverte par l'approche instrumentaliste qui offre à l'analyse de fertiles chantiers à une saisie de la complexité du politique dans son rapport au religieux. Dans cette perspective, et une fois encore pour ne faire qu'esquisser un champ théorique, les critiques portées par Talal Asad (1983) contre Geertz, et, plus généralement, contre les biais sous-jacents aux théories d'inspiration symboliste de la religion (à propos des logiques et usages *politiques* du symbolisme religieux, ouvrent la voie à un vrai retournement épistémologique : la question n'est plus de savoir quelle place il faut faire au symbolique dans la religion, mais bien celle de savoir comment se constituent les référents symboliques de la religion, et quels enjeux sociopolitiques sous-tendent leur configuration et leur expression, publique ou privée. Les *Performance Studies*, dont Turner est d'ailleurs un chef de file, ayant injecté dans l'analyse un caractère scénographique et instrumental de l'activité religieuse (rituelle, notamment), le déplacement, en anthropologie, de la focale symboliste structurale d'un Lévi-Strauss, ou sémiotique d'un Geertz, vers une approche sociale et politique de la production symbolique a même ramené les geertziens les plus convaincus, comme Sherry Ortner, à transformer une posture sémio-symboliste radicale (Ortner, 1973) en une perspective résolument pragmatique et instrumentaliste (Ortner, 1997).

Conclusion

Une entreprise totalisante, telle que celle engagée par Tarot dans *Le symbolique et le sacré*, s'avère à plus d'un titre audacieuse. En premier lieu, parce que, comme tous les grands systèmes théoriques, édifiés à partir de l'ambition d'une modélisation à vocation générale, celui-ci prête d'autant plus facilement à la critique qu'il tranche un débat en proposant une perspective singulière, il réduit

nécessairement la complexité de la vie religieuse, et procède donc peu ou prou d'un arbitraire. En second lieu, parce que l'approche de la religion en termes de « symbolique » inscrit la réflexion dans un champ fluctuant, tant les théories du symbolisme demeurent perpétuellement en suspens d'une définition définitive.

Certes, ce n'était pas là l'ambition de Tarot et il serait inopportun de lui en faire grief : l'effort intellectuel s'est concentré sur la possibilité de dégager une théorie de la religion qui confronte les différentes traditions de pensée et les réunisse, par le jeu des contrastes et des similitudes avec le sacré (sous des rapports d'identité, d'exclusion mutuelle, de généalogie, de complémentarité...), pour dégager la singularité du symbolique *en relation au* sacré. La généalogie intellectuelle de Mauss, de Lévi-Strauss ou de Dumézil s'y manifeste avec clarté : à la manière d'une linguistique morphologique ou d'une grammaire des formes générales et génératives du religieux, ces relations sont fondées sur la prémisse de leur ontologie méta-empirique et se tissent sur un plan d'abstraction théorique qui autorise la formulation d'un modèle à vocation universelle. La confrontation dialectique ouverte par Tarot inspire néanmoins son extension au-delà du champ du structuralisme, qui pense la religion et le symbolisme en termes de relations, et pour lequel le symbolique est un *donné consubstantiel de l'activité religieuse* vers une pragmatique qui les pense en termes de processus et d'usages, pour laquelle le symbolique est un *produit stratégique de la vie sociale, susceptible d'être mobilisé dans l'activité religieuse*.

Lionel OBADIA
Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques (EA 3081) – Lyon 2
Lionel.Obadia@univ-Lyon2.fr

Bibliographie

Asad Talal, 1983a, « Anthropological Concepts of Religion: Reflections on Geertz », *Man,* 18, pp. 237-259.

–, 1983b, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Augé Marc, (éd.), 1974a, *La Construction du monde. Religion, représentation, idéologie*, Paris, François Maspero.

–, 1974b, « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? », *in* Middleton J., (éd.), *Anthropologie religieuse : les dieux et les rites, textes fondamentaux*, Paris, Larousse, pp. 9-36.

Deflem Mathieu, 1991, « Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30-1, pp. 1-25.

Desroche Henri, 1992, *Hommes et religions. Histoires mémorables*, Paris, Éditions Quai Voltaire.

–, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.

Douglas Mary, 1992, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte. [*Purity and Danger,* 1966]

Evans-Pritchard Edward E., 1974, « La théologie zandé », *in Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 185-235.
–, 1971, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot. [*Theories of Primitive Religion*, 1965]
Favret-Saada Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
Geertz Clifford, 1972, « La religion comme système culturel », *in* Bradbury R. E. *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, pp. 19-66. [*Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 1966]
Gurvitch George, 1950, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
Izard Michel, Smith Pierre, (éds.), 1979, *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.
Laplantine François, 2005, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.
Lévi-Strauss Claude, [1950], 1985, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. ix-lii.
Lévy-Bruhl Lucien, [1930] 1938, *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, Paris, Félix Alcan.
Lewis Ion E., 1986, *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge, London, Cambridge University Press.
Mauss Marcel, 1968, *Œuvres. Tome 1, les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.
Obeyesekere Gananath, 1981, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press.
Ortner Sherry, 1973, « On key symbols », *American Anthropologist,* 75, pp. 1338-1346.
–, 1997, « Thick Resistance. Death and the cultural construction of agency in Himalayan mountaineering », *Representations*, 59, pp. 135-162.
Piette Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economic.
–, 2007, *L'Être humain, une question de détails*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions Promarex.
–, 1993, « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières », *Archives de Sciences sociales des Religions,* 81, pp. 63-78.
Radcliffe-Brown Alfred R., 1968, « Religion et société », *in Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 230-260.
Tambiah Stanley J., 1990, *Magic, Science and religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
Tarot Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte.
Trigano Shmuel, 2001 *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion.
Turner Victor W., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « ethnologies ». [*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, 1969*]