

Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches

Back to sacred things: emblems, prints and fetishes

Vuelta sobre las cosas sagradas: emblemas, huellas y fetiches

André Mary



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24179>

DOI : 10.4000/assr.24179

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 203-223

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Mary, « Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24179> ; DOI : 10.4000/assr.24179

André Mary

Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches

Il est bien difficile de faire des *Formes élémentaires de la vie religieuse* un emblème disciplinaire tant cette œuvre constitue pour nos diverses traditions une source de déconvenue ou de malentendu. Pour les sociologues des religions en affinité avec les religions historiques et soucieux, dans la ligne d'inspiration de Weber, des ressorts éthiques de l'évolution des formes de religiosité, que faire de cet ancrage très conjoncturel dans « la question totémique » et de ce détour par des sociétés indifférenciées où le sens de l'individualité ne serait pas encore affirmé ? Comment extraire le noyau sociologique fondateur de cette gangue ethnographique et exotique particulièrement datée ? Les anthropologues de l'époque (de Van Gennep à Goldenweiser en passant par Malinowski) ont de leur côté fait connaître très tôt leur malaise face à cette association incongrue d'une thèse de métaphysique sociale et d'une monographie censée illustrer un « cas exemplaire ». Van Gennep qui a beaucoup travaillé sur les données australiennes considère que Durkheim aurait dû, pour être plus clair, faire deux ouvrages séparés plutôt que de chercher à « enchevêtrer » des données discutables et des « chaînes de raisonnement » qui ne manquent pas d'ingéniosité (Van Gennep, 1913 : 389). Que faire aujourd'hui de cet exercice d'exégèse contradictoire de documents de seconde main, par définition soumis aux revisites du terrain et à la fragilité des conclusions ? La dimension ethnographique des *Formes* a été considérée d'emblée comme faible ou dépassée et seule la « métaphysique sociologique » de l'émergence du sentiment religieux a pu acquérir une certaine postérité. On retiendra néanmoins ici l'invite de Steven Lukes, reprise par Camille Tarot (1999 : 210) : « Il faut lire le livre moins comme une étude d'ethnologie australienne ou même une théorie générale de la religion, que comme une réserve d'idées qui méritent développement et affinement aussi bien que critique » (1973 : 482). Il est significatif à ce propos qu'une entreprise qui avait pour objectif d'en finir avec le psychologisme de l'anthropologie anglaise ait pu susciter et suscite encore aujourd'hui, par la place qu'elle accorde aux mécanismes de la psychologie collective (effervescence, contagiosité), un intérêt constamment renouvelé de la part des psychologues et surtout des anthropologues s'interrogeant sur les formes de la « causalité mentale » (Keck, 2005).

La conversion ethnographique de la sociologie religieuse

Le titre et le sous-titre des *Formes* sont, qu'on le veuille ou non, inséparables : l'essai sociologique sur les « formes élémentaires » de la vie religieuse s'articule étroitement à cette synthèse monographique portant sur le « système totémique en Australie » institué comme exemplaire (même si les sources américaines y jouent aussi un rôle non négligeable). Deux histoires se croisent dans le cheminement de Durkheim : en résumé 1) 1895, l'importance de la vie religieuse : « Au commencement, il y a la religion » comme matrice de la vie sociale et de la vie intellectuelle (Pickering, 2002 : 29-30) ; 2) 1898, la découverte de l'apport des données ethnographiques au regard des thèses de « l'histoire des religions » puisque d'une certaine façon « le totémisme » était jusqu'alors un produit de l'histoire des religions (de Jevons à Robertson Smith).

On connaît l'appui que la « conversion » des durkheimiens à l'ethnologie a apporté dans la constitution de leur « sociologie religieuse » et dans la consécration de la sociologie comme discipline universitaire. Victor Karady (1988) nous a particulièrement éclairés sur les enjeux universitaires et disciplinaires, politiques et épistémologiques de cette autre « conversion » qui a conduit conjointement la sociologie naissante à former la matrice et le creuset de l'ethnologie française. Sur plus de vingt ans de fréquentation et d'exploitation de ces données ethnographiques, il y eut également plusieurs reconversions ethnologiques : 1) 1880, celle des travaux de Fison et Howitt sur les Kamilaroi et les Kurnai et 2) 1899, celle de Spencer et Gillen sur les Arunta (Rosa, 2003). Les durkheimiens (et les anti-durkheimiens : de Van Gennep à W. Schmidt en passant par Loisy) ont tous puisé collectivement aux mêmes sources de documentation, suivi leurs renouvellements et leurs « révélations » successives. L'histoire de *L'Année Sociologique* témoigne d'un véritable laboratoire de documentation ethnologique poursuivi dans la division du travail par les lectures, relectures et débats contradictoires. Durkheim présente clairement les *Formes* comme la synthèse et l'aboutissement des travaux sur ces sujets.

On peut bien sûr questionner le sens et l'usage que des agrégés de philosophie ont pu faire des données ethnographiques. Van Gennep, l'empêcheur de tourner en rond, sera l'un des premiers, lui qui a fréquenté les mêmes sources pour son travail sur *Mythes et légendes d'Australie* (1906), à s'interroger sur le contexte d'énonciation et la validité des interprétations, et à mettre en cause cette « ethnographie livresque » qui traite la documentation comme un exégète commente les textes grecs ou latins, ou des « textes sacrés » (1913). Néanmoins, cette immersion quotidienne dans la littérature ethnographique de première main, surtout les récits de Spencer et Gillen (1899), les amène à présenter les données comme s'ils y étaient : on pense aux descriptions lyriques des cérémonies sacrées et à l'évocation de l'emblème comme « point de mire de tous les regards » lors des moments d'effervescence cérémonielle (Durkheim, 1994 : 316). Mauss, dans sa *Leçon d'ouverture* en 1902 peut parler, en s'adressant à ces Messieurs de l'École

Pratique, des phénomènes religieux que « nous observons actuellement en Australie » en soulignant qu'ils ne sont ni simples ni primitifs ... (Mauss, 1968 : 490).

Il faut dire que le collage ou le télescopage de données américaines et australiennes hétérogènes sur les points forts des thèses durkheimiennes et de leur démonstration (notamment à propos des emblèmes) a contribué à accentuer le soupçon de surinterprétation métaphysique et à alimenter les réserves d'un américaniste comme Goldenweiser (1915). Mais le coup de force le plus déconcertant pour la tradition anthropologique, notamment anglophone, c'est bien sûr la manière dont Durkheim sur un tel sujet (qui impliquait la rencontre entre trois choses « élémentaires » : l'organisation sociale, les croyances religieuses, les rites) commence par mettre de côté la complexité « technique » des formes d'organisation sociale du totémisme (classes, phratries, etc.) pour ne retenir que la forme paradigmatique (simple et primitive) d'un clan indifférencié apparenté par un même nom, et présenté comme directement issu de la horde primitive. En un mot « Écartons tous les faits ... ».

En mettant clairement de côté les éléments du totémisme qui relèvent de la « sociologie de la famille », Durkheim se donne ainsi le champ libre pour reconstruire la genèse sociale et symbolique du dieu totémique à distance du psychologisme de l'évolutionnisme britannique aussi bien que du fonctionnalisme. Cette mise à l'écart des enjeux de l'organisation sociale, aussi bien d'ailleurs que de la coopération économique dans la gestion des espèces, s'accompagne d'un déplacement important des paradigmes du religieux anthropologique au cœur même de l'école durkheimienne. La « religion du sang », la sacralisation de cette substance partagée dont on hérite et qu'il est interdit de verser, ce culte de la « substance totémique » au fondement de la cohésion clanique, laisse la place dans la construction durkheimienne de 1912 à une religion du symbole emblématique source d'identification morale pour le groupe.

Un « coup de force » ethnologique : de la religion du sang au culte de l'image

Sur le terrain des paradigmes hérités de la tradition anthropologique anglo-saxonne, les *Formes* représentent donc moins une synthèse ethnologique qu'une rupture épistémologique. Face à l'implosion du « système arunta » qui en un mot oblige à penser le totémisme en dehors de l'exogamie et surtout à partir d'une organisation sociale beaucoup plus complexe que celle qu'on imaginait, les réponses que Durkheim apporte peuvent être considérées comme originales (à défaut d'être concluantes) et sont d'ailleurs en rupture avec certains de ses écrits antérieurs (y compris sur l'emblématisme). Pour Frederico Rosa (2003 : 159), la thèse sociologique qui veut que la religion soit fondamentalement « chose sociale », que la primauté soit donnée aux sentiments sociaux, aux obligations morales et

aux conduites collectives, représente une vraie révolution. Elle oblige à rompre avec les raisonnements à base de psychologie intellectualiste individuelle qui sont au fondement de l'évolutionnisme anglo-saxon (à l'image de l'appel à l'expérience du rêve dans l'explication de l'animisme selon Tylor). Les résidus psychologiques évolutionnistes de l'argumentaire durkheimien tiennent sans doute au mode d'exposition de certains passages décisifs des *Formes* : le récit chronologique de la scène primitive l'emporte sur la reprise des « mécanismes logiques » de la genèse du totémisme et tend à masquer l'essence sociologique du phénomène totémique. Les commentateurs (de Rosa, 2003, à Paoletti, 1998) soulignent cet argumentaire en double : d'un côté l'appel aux lois psychologiques « connues » (la mauvaise psychologie de Ribot sur le transfert de sentiment ou d'émotion par tache d'huile d'un objet à l'autre) ; et de l'autre « l'argument ontologique » qui confère au symbole comme chose sociale le pouvoir de créer le sentiment collectif de l'unité morale du groupe et d'engendrer par sa médiation l'interaction entre les membres (Paoletti, 1998 : 85) : « car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif » (Durkheim, 1994 : 329).

Enfin, dernier coup de force, la théorie durkheimienne de l'emblématisme prend à contrepied toutes les thèses sur la primauté fonctionnelle des choses tabouées identifiées aux espèces interdites et leur gestion alimentaire en termes de démultiplication, d'échange et de coopération qui rencontreront naturellement les intérêts de Mauss, et même les lectures australiennes d'un certain Loisy qui conteste la dimension religieuse de cette bonne gestion des choses à manger (Loisy, 1914). Le processus de sacralisation des espèces totémiques (animales, végétales) ou objets matériels, plus ou moins identifiées au groupe clanique, vient pour Durkheim en fin de course du circuit d'explication de la genèse des choses sacrées, lorsque ces espèces ou ces choses de l'environnement, plus ou moins bonnes à manger et à être figurées, sont reconnues *a posteriori* dans le symbole totémique. De quoi y perdre son bon sens ethnologique et sociologique, et il faudra attendre le renversement de perspective d'un Radcliffe-Brown pour remettre les choses à l'endroit : en un mot, pour aller en sens inverse de la relation première de contrôle rituel (interdits et rites de fécondité) des espèces par les groupes sociaux à la question de la pertinence symbolique du choix des emblèmes ¹.

De 1898 à 1912, l'explication durkheimienne des « choses sacrées » va rompre progressivement, non sans ambivalence, avec le paradigme de la « religion du sang ». Ce dernier s'inscrit dans l'héritage de Jevons, Smith et Frazer (dans sa version première) et prend appui sur le modèle de l'unité originelle du clan unilinéaire (en premier lieu matrilineaire) et exogamique, une organisation clanique

1. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre présentation de la genèse des choses sacrées selon Durkheim in Mary, 2010, chap. III, « La mort du dieu totémique et la naissance du symbolique ».

perturbée sans doute par les complications évolutives des sociétés segmentaires (les phratries, les moitiés, etc.) mais qui reste « pure » et originelle. Dans ce paradigme essentiel de la religion du sang, la chose sacrée, c'est le sang versé, le sang consanguin et le sang maternel, le sang sacrificiel. Des spéculations sur le sang impur des menstrues au sang du sacrifice de l'animal totémique c'est toujours le sang qui coule qui atteste du lien sacré, un lien « réel » entre les êtres (et non quelque lien métaphorique ou symbolique). Il faut rappeler que l'ethnologie « catholique » de Le Roy et Trilles, enseignée à l'Institut catholique de Paris à partir de 1908, reprend entièrement ce paradigme du « pacte d'alliance » et de la « communauté du sang » où « le totem ayant bien servi l'ancêtre, celui-ci en lègue le nom, le souvenir et le culte à ceux qui descendent de lui, à la famille qui est le prolongement de sa personne » (Le Roy, 1910 : 130-131). L'incarnation directe ou dérivée de l'ancêtre « en chair et en os » du clan familial, un être substantiel et paternel qui contient en puissance la généalogie parallèle de l'espèce et de l'humanité qui en dérive, est censée se renouveler régulièrement par le rituel du sang mêlé attestant du lien de fraternité totémique.

La révolution arunta de Spencer et Gillen va conduire à l'implosion du paradigme : le totémisme est déconnecté de la sacralisation du lien parental unilinéaire, de l'exogamie, et de la généalogie des liens du sang. Les fameux *churinga* introduisent une vraie révolution de pensée (pas seulement sur le plan des théories de « l'immaculée conception » par les esprits-enfants) en déparentalisant les totems et en liant l'individu par le biais de son propre *churinga* à un esprit-ancêtre sur un mode à la fois spirituel, matériel et localisé. Si l'on peut dire qu'à la suite de la révolution arunta, Frazer se replie sur une théorie du totémisme comme magie rituelle de contrôle coopératif de la reproduction des espèces, Durkheim pour sa part, par son attachement original à la primauté de l'emblème et du blason totémique, se lance dans l'élaboration de sa théorie du « symbole contagieux ».

Le sacré comme catégorie et comme chose

Dans une lecture rétrospective très marquée par l'apport de la théorie structurale de la fonction symbolique, Tarot laisse entendre que dans l'œuvre de Durkheim le « sacré » a en quelque sorte freiné, fait obstacle aux promesses d'une anthropologie du symbolique et de la symbolisation : « ...la préoccupation durkheimienne du sacré va jouer contre la perception du symbole » (Tarot, 1999 : 218). Il est vrai que pour Lévi-Strauss le sacré consacre l'impasse d'une pensée substantialiste des choses symbolisées d'une part par ses concessions au mode de pensée propre aux catégories indigènes et à « l'esprit de la chose », et d'autre part par le recours explicatif à un principe totémique inexpliqué, une matière indéterminée, une socialité affective et émotionnelle qui résulte mais n'explique rien (Mary, 2010 : 93-105).

Le « sacré » est néanmoins d'abord pour Durkheim une catégorie d'entendement des faits religieux, partie prenante des formes primitives de classification, et fonctionne, on le sait, sur le mode d'une opposition structurale au regard d'un profane indéterminé. Cette opposition a alimenté bien des lectures et contre-lectures dans l'histoire des religions et des anthropologies (africaines et autres) : la question posée étant surtout celle de son universalité au regard de la variabilité des aires culturelles et des formes du religieux. Mais pour Durkheim, le problème ne se pose pas en premier lieu en termes de représentations collectives partagées, observables empiriquement : les catégories relèvent d'un *a priori* transcendantal au sens kantien du terme ; elles rendent pensables et possibles les choses (y compris les choses sacrées), et à ce titre sont rarement pensées en tant que telles, réfléchies ou théorisées. Cet apriorisme transcendantal, à la fois nécessité logique et obligation éthique comme le souligne Durkheim (1994 : 25) est, au fondement de la problématique kantienne de l'objectivité, et notamment de l'objectivité du jugement moral, du jugement esthétique mais aussi du « jugement magique » (voir Hubert et Mauss, sur le *mana*, comme principe de jugement synthétique *a priori* in Mauss, 1968 : 28-29).

Durkheim ne s'en tient pas néanmoins, à propos des catégories, à la priorité logique d'un universel abstrait. Entre idéalisme et relativisme, la problématique durkheimienne des catégories cherche à rendre compte d'une exigence de nécessité impérative et d'universalité objective émanant de catégories originaires « religieuses » au sein d'un monde logique et moral donné : « Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. » (1994 : 14). Comme le note Giovanni Paoletti, dans le lexique durkheimien, le terme « civilisation » renvoie à un ensemble défini de conditions symboliques et matérielles propres à un milieu moral (Paoletti, 2002 : 443). On retiendra le paradoxe d'une universalité catégorielle limitée ou déterminée dans l'espace et dans le temps, à la manière des « formes symboliques » d'Ernst Cassirer, moins étrangère à l'histoire que le « kantisme sans sujet transcendantal » de Lévi-Strauss. Pour Paoletti (1998), c'est le « culte des images » qui opère une vraie sortie par rapport aux impasses de la réflexion sur le statut d'objectivité et de nécessité des « représentations collectives ». On peut parler d'un transfert de la problématique de l'idéalisme transcendantal des catégories à une description de la réalité et de l'objectivité des symboles.

Cette problématique des catégories et des formes *a priori* de l'entendement des « choses religieuses » fait place dans les *Formes* à une problématique de la genèse des choses sacrées, choses matérielles, choses sociales et morales. Comme le dit très bien François-André Isambert à propos du *mana* comme principe totémique : « ... Durkheim, jouant sur le sens du mot principe, passe de l'idée d'un caractère premier selon la logique classificatoire à celui d'un élément premier selon une logique causale ... » (Isambert, 1982 : 240). En un mot, les « choses sacrées » ont une force qui semble émaner de la chose elle-même, une force qui

s'éprouve et dont les individus font l'expérience par les sentiments collectifs qu'elle suscite. Au point que l'on peut penser, comme finira par le conclure Durkheim, que c'est l'expérience de l'effervescence collective qu'elle suscite qui engendre la force de la chose, une chaîne de raisonnement circulaire dont Durkheim a le secret, et qui conduira, on le sait, Lévi-Strauss à parler de « pétition de principe » (Lévi-Strauss, 1962a).

L'approche causale et dynamique s'attaque aux mécanismes de la genèse d'un « système de choses sacrées » et aux conditions sociales de l'émergence d'une force substantielle et expérientielle, d'une réalité tangible, à la fois subjective et objective, et d'une force peut-être plus transcendante que « transcendantale ». Sur ce plan, tous les commentateurs sont d'accord. Et même Van Gennep qui dénie tout avenir à la monographie de Durkheim reconnaît au moins un point où « Monsieur Durkheim est entièrement dans le vrai. Les conceptions primitives sont nettement énergétiques » (Van Gennep, 1913 : 390). D'ailleurs Lévi-Strauss ne nie pas lui-même, malgré la coupure (sinon la « césure ») qu'introduit le *Totémisme aujourd'hui* par rapport à la pensée durkheimienne, qu'il y a du bon Durkheim et qu'il arrive que ce dernier soit « dans le vrai », même si tant qu'à être « dedans » la pensée bergsonienne lui paraît encore plus « vraie » malgré elle ... (Lévi-Strauss, 1962a : 142-143).

Des choses germinales et contagieuses

On a beaucoup disserté et glosé sur l'élémentaire des *Formes*. Tout le problème est que l'élémentaire de Durkheim tient à se démarquer du primitif originel (l'originel monothéiste du Père Schmidt) mais n'est pas à ce point étranger à un religieux originaire qualifié de « pré-animiste ». Par ailleurs, si l'élémentaire désigne au plan historique les formes les plus « simples » actuellement connues du religieux, ce simple que les adversaires notamment catholiques qualifieront de « rudimentaire », se révèle d'une simplicité complexe à l'image du schème sacrificiel selon Mauss. Enfin, le paradigme des « formes germinales », héritées des « germinal principes » de Robertson Smith (Sumpff, 1965 : 67), laisse entendre que l'élémentaire contient en germe les formes évoluées comme l'illustre l'exemple du *mana* dont la conscience n'a pu émerger qu'avec les sociétés tribales. Mais la discussion philosophique sur l'élémentaire des « formes » a fini par négliger l'observation première qui porte sur l'élémentaire des « choses ». Le religieux est d'abord appréhendé comme un ensemble d'éléments, de choses séparées et dispersées, de morceaux et de débris : « c'est un tout formé de parties distinctes et relativement individualisées » (Durkheim, 1994 : 56). La bonne méthode est même de partir de l'observation des « phénomènes élémentaires » dont une religion résulte même si sur le plan explicatif on ne saurait conclure de la partie au tout, des choses individuées au système des choses sacrées. Le principe relationnel de la « contagiosité » du sacré joue ici un rôle « élémentaire » et pas seulement

secondaire dans la théorie des choses symbolisées et lève toute ambiguïté sur le principe d'une sacralité inhérente aux choses mêmes.

La contagiosité entretient sans doute des rapports troublants avec les lois psychologiques de l'association et la philosophie de la participation. Mais comme le souligne Durkheim, la contagiosité de la chose « éminemment sacrée » qu'est l'emblème n'est pas seulement un procédé secondaire relevant des lois de ressemblance et de contiguïté de la psychologie associationniste. La contagion, ses confusions et ses participations, sont constitutives de la « vie logique » de la sacralité. La sympathie entre les choses sacrées est l'expression d'un sacré « flottant » qui s'acquiert, se fixe, se transmet mais n'est pas inhérent aux choses mêmes : « Il s'en faut donc que la contagion, source de ces rapprochements et de ces mélanges, soit marquée de cette espèce d'irrationalité fondamentale qu'on est tout d'abord porté à lui attribuer. Elle a ouvert la voie aux explications scientifiques de l'avenir » (*idem* : 464). Lévi-Strauss qui déplore le recours au principe totémique comme un principe substantialiste d'indistinction, citera lui-même ces pages sur le rôle logique de la participation qui pratique « les confusions intempérantes » et « les contrastes heurtés », et qui sont « du meilleur Durkheim » (1962a : 142).

Bien au-delà des débats sur le totémisme, plus proche par contre des énigmes du fétichisme trop vite écarté par Durkheim, la veine de pensée anthropologique ouverte par le retour à la « choséité » des choses sacrées ou la « sympathie » de ces choses tabouées, n'a pas fini d'alimenter les débats contemporains au sein du milieu anthropologique.

Totémisme ou fétichisme : les mots et les choses

Totem ou fétiche, l'hésitation sur le mot et sur la catégorie la plus pertinente pour cerner les choses qui sont au fondement de la religiosité élémentaire pouvait se justifier. À la première lecture de Spencer et Gillen en juillet 1899, Durkheim écrit à Mauss : « Les rapports du totem et des choses (autres que l'espèce totémique) sont manifestes. Il y a un fétichisme, indistinct du fétichisme courant, et dont l'origine et le caractère totémique sont incontestables » (Durkheim, 1998 : 224). La valeur descriptive reconnue à cette époque au fétichisme ordinaire, y compris à propos des choses totémiques, aurait pu conduire à faire du fétichisme une espèce de germe du totémisme. Sur le plan de l'édification théorique de la religion totémique et du recours à « cette sorte de force anonyme et impersonnelle » du *mana*, dans le chapitre V des *Formes*, Van Gennep ne manquera pas de faire remarquer : « Mais cette définition ne s'applique qu'au substratum du totémisme ; c'est en somme donner au mot totémisme le sens du mot fétichisme, et supprimer toutes les difficultés d'interprétation des détails, ... » (1913 : 390).

On sait à quel point depuis Charles de Brosses, l'inventeur du mot plus que de la chose, largement inspiré par les écrits de Hume, le « fétichisme » a pu pendant tout le XVIII^e et le XIX^e siècles incarner la thèse limite d'une primitivité

première, l'investissement par l'esprit sauvage d'un « culte direct » d'objets quelconques doués de puissance et d'intelligence. Faut-il rappeler que pour Auguste Comte, fondateur de la sociologie et grand prêtre de la religion de l'Humanité, le fétichisme participe de l'État théologique premier de l'esprit humain et offre l'illustration d'un rêve de totalisation subjective du réel fondé sur l'assimilation des choses aux volontés humaines. Le positivisme est censé reprendre, en pleine affinité avec le fétichisme, cette intuition première de l'histoire de l'humanité au niveau d'une « synthèse objective » (Canguilhem, 1994).

L'essai de C. de Brosses faisait le pont entre les dieux serpents ou crocodiles de l'Égypte et le foyer de l'Afrique noire, et surtout l'économie, dans l'esprit des Lumières, de la théologie de la révélation originelle pour fonder l'histoire naturelle de la religion (Tarot, 1999 : 503). Mais la posture anti-herméneutique qui a permis à C. de Brosses de se libérer de la lecture allégorique des objets symboles de la tradition helléniste a fini par se confondre avec le préjugé, sinon le fantasme, d'une pensée sauvage étrangère à l'intellect et au symbolique (Pietz, 2005 : 126). La dénonciation du malentendu civilisationnel (« *On n'a pas le droit* de parler du fétiche nigritien, guinéen ou congolais ... » (Mauss, 1969 : 245, souligné par nous) entre l'Europe et l'Afrique et la méfiance vis-à-vis de toute l'ethnographie africaniste, coloniale et missionnaire, se traduiront par l'injonction surprenante de remplacer, pour toute la documentation venant de l'Afrique bantoue, la notion de fétiche par celle de *mana* (Mauss, 1968 : 20). L'hypothèse de « l'erreur peut-être nécessaire » ne manque pas de susciter bien des interrogations (Tarot, 1999 : 505) mais il est certain que, pour la suite de l'histoire des *Formes*, cette adoration de morceaux de bois et de pierres dans leur matérialité, cette primitivité des choses fétiches investie de passions et d'émotions « sans signification », pouvait sembler manifestement trop étrangère au registre de la « représentation » et surtout de la « figuration » pour constituer une forme germinale des choses sacrées.

L'esprit du fétichisme est pourtant présent chez Durkheim dans son premier parcours des phénomènes dits religieux surtout quand il insiste sur le fait que : « ... par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison, en un mot une chose quelconque peut-être sacrée » (Durkheim, 1994 : 51). L'ouvrage cité de Schultze, *Der Fetischismus* (1871) analyse de près les ressorts psychologiques du fétichisme et permet d'évoquer des attitudes bien éloignées de l'adoration au sens courant : « On bat le fétiche dont on n'est pas content, sauf à se réconcilier avec lui s'il finit par se montrer plus docile aux yeux de son adorateur » (*idem* : 52). Sur le terrain australien, certains observateurs qualifient d'ailleurs le *churinga* de fétiche, mais par un renversement de perspective dont il a le secret Durkheim se libère de la primitivité du fétichisme en en faisant un dérivé du totémisme : « L'ensemble, mal déterminé, de rites que l'on appelle fétichisme, semble bien n'apparaître que chez des peuples qui sont déjà parvenus à un haut degré de civilisation ; c'est un genre de culte inconnu en Australie » (Durkheim, 1994 : 250).

Les *churinga* revisités

On connaît la place que les *churinga*, ces objets de bois ou ces pierres – leur matière policée autant que leurs lignes gravées et les peintures corporelles qui leur sont associées – occupent dans la phénoménographie autant que dans la théorie explicative de la genèse des choses sacrées que sont les totems. La thèse a beaucoup surpris et suscité bien des gloses mais les mots pour le dire sont significatifs : le *churinga* est « la chose qui a pour caractéristique essentielle d'être sacrée » (Durkheim 1994 : 172), c'est « le type même des choses sacrées » ou encore ce sont « les choses les plus éminemment sacrées » (*idem* : 167). Bien plus, par rapport à d'autres objets de bois ou de pierres quelconques, leur particularité « c'est que, sur eux, est gravée ou dessinée la marque totémique. C'est donc cette marque et elle seule qui leur confère le caractère sacré » (*idem* : 172).

On aura beau dire comme le fait Van Gennep que Durkheim reprend là des thèses, comme celle du nominalisme de Lang, après les avoir lui-même critiquées (Van Gennep, 1920 : 78). On pourra ironiser sur le mystère de cet « instinct graphique » qui conduit à reconnaître au symbole symbolisant une antériorité sur la chose symbolisée (le dieu ou le clan). Il n'empêche que cette thèse a suscité des débats ethnographiques et soulevé des questions anthropologiques qui sont loin d'être bouclés. En tout cas cette apparente fétichisation de l'emblème totémique ne conduit pas à penser qu'il s'agit d'une « sorte de fétiche » (Durkheim, 1994 : 173), si l'on entend par là un lien de filiation avec quelque ancêtre ou une origine surnaturelle. C'est « la chose même », non la chose symbolisée, mais l'image tatouée sur les corps, la marque gravée dans la matière, qui est sacrée. Et d'ailleurs pour couper court à la thèse du lien originel, le fait que certains *churinga* soient fabriqués au vu et au su de tout le monde n'enlève rien, comme l'observe Durkheim, à leur sacralité et à leur efficacité.

Deux détails hautement significatifs retiennent la démonstration ethnographique de Durkheim sachant que la description anticipe l'explication. D'abord le caractère éphémère du montage et de l'habillage cérémoniels des *murtundja* et des *waninga* chez les Arunta (assemblage de lances qui prennent des allures de « drapeaux ») et la dispersion de ces éléments décoratifs (duvets et cheveux) au lendemain de la cérémonie d'initiation confirment qu'« il n'est donc rien d'autre qu'une image – et même une image temporaire – du totem et, par conséquent, c'est à ce titre, et à ce titre seul, qu'il joue un rôle religieux » (Durkheim, 1994 : 177). Ensuite, à propos du caractère abstrait ou figuratif de l'emblème, il souligne que « le rapport entre la figure et la chose figurée est tellement indirect et lointain ... [que] seuls les membres peuvent dire quel est le sens attaché par eux à une telle combinaison de lignes » (*idem* : 179). Deux pistes d'observation qui sont pleinement au cœur des prolongements ethnographiques que l'anthropologie australienne des aborigènes apportera.

Le montage des *Formes* est globalement crédité encore aujourd'hui d'une approche qui, loin de se perdre dans la mythologie et le statut des êtres supérieurs ou prodigieux (les Êtres du Rêve), place l'enjeu du questionnement de la valeur sacrée des *churinga* au cœur du dispositif rituel. Le façonnage et le marquage de leur matière, leur présence à la fois tangible et éphémère, et la gestualité qui les porte constituent les clés de la compréhension de cet ensemble de choses et d'actes rituels que désigne en fait le terme *churinga* (Moisseeff, 1995 : 83). Faut-il rappeler néanmoins, comme le fait Elkin (1967 : 248), que les *churinga* ont des fonctions sociales extrêmement variées, et pas seulement « religieuses » : jouets d'enfants comme les rhombes qui font l'objet d'apprentissage ; objets magiques intervenants par leur énergie dans la fécondité des plantations, dans les succès de la chasse ou la guérison des maladies ; objets de dons et de prestige régulant les conflits et les échanges entre groupes totémiques (une dimension qui retiendra l'attention de Mauss) ; et naturellement objets de transmission initiatique entouré de secret et d'interdits.

Si l'audace méthodologique de la thèse de l'emblématisation, manifestement nourrie des données du totémisme américain, et transplantée pour la vérifier sur le terrain australien, comportait déjà un grand risque, le choix des matériaux ethnographiques des *churinga* se révèle plus que problématique. Durkheim n'a clairement pas pris la mesure de la double nature de ces choses sacrées (ou du bon découpage des objets) : d'un côté les *churinga* totémiques collectifs relativement permanents rattachés à un centre de culte territorialisé, qui peuvent servir de support à des montages culturels éphémères (comme ces lances croisées et entourées de touffes d'herbes et de ceintures de cheveux) et de l'autre les *churinga* dits personnels. Or si les premiers peuvent comporter quelques éléments décoratifs, ils se caractérisent surtout par la « nudité » de leur matière brute, et leur identité totémique ne comporte pas d'inscription significative. Ce sont par contre les *churinga* personnels, « les véritables prototypes de l'ensemble des *churinga* » (Moisseeff, 1995 : 87) qui sont rituellement façonnés, habillés et marqués d'inscriptions en relation avec l'identité individuelle des « esprits-enfants » qu'ils sont censés incarner. On mesure mieux après coup (même si ces précisions étaient déjà parfaitement connues et présentes dans les données) le « détournement de fond » auquel se livre Durkheim en mobilisant les caractéristiques des *churinga* personnels au service d'une théorie de l'emblème totémique en général. Il est ainsi passé sans nul doute à côté de l'importance capitale du rôle des « esprits-enfants » et du rôle médiateur de la « conception » des *churinga* dans la naissance des identités singulières des individus. Son hostilité et son rejet de la théorie « conceptionniste » de Frazer qui jetait, si l'on peut dire, le bébé avec l'eau du bain, n'était pas pour rien dans cet aveuglement. Mais plus fondamentalement, comment un homme qui soutenait que tous les membres d'une société primitive étaient indifférenciés, pouvait-il imaginer l'importance conceptuelle et rituelle qu'occupait chez les Arunta le sens de l'individualité singulière de chaque être humain (et même de chaque chose) ?

Images, empreintes et archi-traces

Les débats qui ont entouré la fonction de représentation « figurative » des *churinga* ou leur valeur d'anticipation d'un art primitif abstrait sont clairement dépassés au regard de la matérialité tangible des graphismes et des reproductions fournies notamment par Spencer et Gillen en 1927 (Moisseeff, 1995 : 88-89 ; et aussi Lévi-Strauss, 1962b : 317). En revisitant à sa façon le mystère des *churinga*, Lévi-Strauss y retrouve, comme l'illustre déjà le traitement structural du sacrifice, une preuve des limites d'une pensée symbolique incarnée par le mythe qui tend à évacuer toute continuité historique (notamment celle des figures ancestrales) et dont le rituel est censé lever de façon illusoire les contradictions. Les *churinga* feraient fonction de signifiants d'une continuité généalogique perdue, de témoins d'une individuation diachronique évacuée par le mythe et restituée par le simulacre de l'incarnation des ancêtres dans le corps des initiés. La valeur sacrée de ces objets ne tient pas à une logique de l'écart distinctif ou de l'échange, elle est unique et inaliénable, concentrée dans la singularité de leur « saveur diachronique », à l'image de nos archives personnelles (dont la numérisation ne fait que souligner le caractère fétichiste). Lévi-Strauss ne manque jamais de réintégrer notre expérience « indigène » des choses, comme l'illustre le « machin-truc » du *mana*, pour éclairer les limites de la fonction symbolique. Van Gennep avait déjà souligné en 1906 la valeur d'antiquité des *churinga* : « ... les *churinga* sont d'autant plus estimés par les Arunta qu'ils sont plus usés et plus rafistolés à l'aide de gomme et de fibres » (Van Gennep, 1906 : LXXXIV). Elkin revient en 1938 sur cette piste de la valeur de l'ancienneté : « En général néanmoins, plus un *churinga* est antique, plus on y attache de prix, et si la tribu en possède un en bois, un autre en pierre, c'est ce dernier qui passe pour avoir la plus grande "vertu" » (Elkin, 1967 [1938]). Cet hommage rendu à l'ancienneté cumulée de l'objet et à son rôle de médiateur entre le présent et le passé est néanmoins en deçà de ce sens unique de l'individuation singulière et historique d'un objet quelconque et du souvenir de l'événement de sa rencontre que Lévi-Strauss s'efforce de réintégrer dans l'ordre symbolique qui l'a d'abord exclu.

Les données ethnographiques dont dispose aujourd'hui l'anthropologie australienne des aborigènes enrichissent sans les invalider le dépôt ancestral des premiers observateurs des *churinga* (Spencer et Gillen, Strehlow, et autres, voir Elkin, 1967 et Moisseeff, 1995) en les recadrant de façon plus consistante et plus cohérente dans les récits du Rêve véhiculés par les initiés. Les traits, cercles ou pointillés, gravés sur le bois dur ou la pierre sont censés témoigner de traces ou d'empreintes qui suggèrent le parcours des êtres du Rêve sans souci de figuration proprement dit de ces êtres. Ils évoquent les dessins sur le sable des récits quotidiens de l'histoire des ancêtres totémiques que les femmes racontent à leurs enfants qui seront un jour initiés. Mais dans le cadre initiatique où se façonnent les objets et s'élaborent ces tracés, chaque initié est associé à une configuration unique de tracés, à un agencement de lignes et de cercles qui sont les indices du parcours singulier de l'esprit-enfant qui s'est incarné en lui. Cette empreinte

singulière est reproduite sur l'objet de bois, elle est tatouée sur le corps et même dessinée sur le sol au lieu même où l'initié se couchera sur le ventre lors des rites : difficile de faire plus dans l'imprégnation comme le note Durkheim. Seul l'initié a le secret de la chose et peut révéler dans le contexte initiatique ce qu'elle évoque pour lui, car si le *churinga* ne relève pas de la figuration, le parti pris de la « chose » pourrait conduire à ignorer que la dimension discursive fait aussi partie de son être ; ses graphismes constituent une trame discursive : il est le support d'un récit et dit quelque chose des cheminements du Rêve (Moisseeff, 1994 : 17).

Marika Moisseeff revient à juste titre sur la logique du montrer/cacher qui semble essentielle dans la conception de l'identité individuelle puisque, il faut le rappeler, le terme *churinga* ou *tjurunga* désigne quelque chose qui est de l'ordre du « sien propre » et du « secret » et que cette chose personnelle et intime est objet de « honte » et se doit d'être dissimulée (1995 : 87). « Si le *churinga* personnel, nous dit Moisseeff, est propre à représenter le Rêve dans tous ses aspects, c'est bien parce que les signes apposés à sa surface ne sont ni tout à fait abstraits, ni tout à fait figuratifs : en renvoyant à différents niveaux de signification, à une polysémie essentielle, ils suggèrent, plus qu'ils ne fixent, la multiplicité des représentations du Rêve » (1995 : 96). Le terme de polyvalence serait peut-être plus adéquat (le même trait peut désigner les membres, le chemin parcouru ou les liens) pour un tel registre qui n'est pas celui de la signification et de l'écriture mais celui de la suggestion ou de l'évocation.

L'intégration de la fabrication des *churinga* dans la théorie générale de la fécondité et de la conception, qui est l'apport de l'anthropologie contemporaine australienne, permet de mieux comprendre le lien fort et intime qui se forge entre l'objet et l'identité de l'individu. Le façonnage et la confection du *churinga* personnel est bien censé prendre le relais d'un *churinga* « originel » et si l'on peut dire matriciel, incarnation de l'esprit-enfant dans la matrice maternelle, soi-disant perdu. Geza Roheim a développé plus particulièrement cette lecture psychanalytique de la rupture du lien ombilical et de la relation duelle à la figure maternelle, en y intégrant le rôle de la subincision et du sang versé sur les têtes des néophytes, jusqu'à l'hypothèse de l'assimilation du pénis subincisé au *churinga* (Roheim, 1970). Plus pragmatiquement, Moisseeff insiste sur le fait que la production humaine d'un artefact sous le contrôle initiatique des hommes marque la distance prise par rapport à la production biologique assumée par les femmes. Elle fournit l'élément matériel et médiateur de l'accès à une reproduction proprement rituelle de l'identité singulière de l'individu qui fait désormais corps avec son *churinga*. On voit comment la question du façonnage de l'identité individuelle est ici comme ailleurs au cœur de la production des choses sacrées. La logique paradoxale du montrer/cacher qu'illustrent la fugacité et l'hybridité du montage des éléments mobilisés par les rituels de reproduction des êtres comestibles se retrouve dans celle de l'évocation/dissimulation de ce qui est « la chose propre » de chacun des initiés.

Le retour du fétiche : choses dieux ou dieu objet

Les sources africaines qui pouvaient alimenter le dossier des faits ethnographiques attestant du phénomène totémique ont été globalement considérées comme suspectes et souvent inutilisables par le groupe des durkheimiens, notamment du fait des surinterprétations missionnaires inspirées par les thèses du monothéisme originel et de l'École de Wilhelm Schmidt. Le réseau d'informateurs missionnaires de la revue *Anthropos* fondée par ce dernier en 1912, les semaines d'ethnologie religieuse de Louvain inaugurées la même année, et les enseignements de Leroy et Trilles au sein de l'Institut catholique de Paris, à deux pas de la Sorbonne, étaient entièrement mobilisés contre les thèses « évolutionnistes » et « matérialistes » de « Monsieur Durkheim » inspirées des *Formes* « rudimentaires » de la vie religieuse. Thèses connues très tôt par les articles parus notamment dans la *Revue de Philosophie* (1907) et immédiatement contrées par Le Roy dans sa *Religion des primitifs* (1910). Une des armes ethnographiques – outre les contre-lectures des sources australiennes entreprises par Schmidt dans la revue *Anthropos* – sera la grande somme de 1912 sur *Le totémisme chez les Fang* du Père Trilles (Mary, 2012).

Il n'est pas surprenant que la revisite et même la réhabilitation « païenne » du fétichisme se soit opérée dans l'anthropologie contemporaine à partir des terrains originels que furent le Bénin et le Congo, ou la Guinée. La passerelle ouverte entre l'Afrique et l'Australie que dessinait Mauss en rappelant les observations de Dapper sur la « moquisie » du roi et « les charmes » des objets de culte au Royaume de Loango (Mauss, 1968 : 245), a invité en retour, par un renversement coutumier en anthropologie, à éclairer la catégorie des choses sacrées à partir de celle des objets fétiches du *vodu* béninois, du *nkisi* congolais ou du *boli* du Mali.

Le retour aux « choses-dieux » de Jean Bazin se veut plus heideggérien que durkheimien mais vise bien à réinterroger le régime ontologique de ces choses sacrées, leur « choséité ». « Pour prendre au sérieux le culte des choses, annonce-t-il, il faut aller en chercher le principe du côté de cette capacité qu'a la chose de se tenir en elle-même et par elle-même (*Selbstand*), par l'effet de sa "choséité" propre, et non seulement devant nous et pour nous, au titre d'objet (*Gegenstand*), d'élément dans un dispositif de représentation » (Bazin, 1986 : 360). En dénonçant l'hégémonie du régime de la « représentation » et de la « signification » dans l'approche anthropologique du fétiche, Bazin renoue à sa façon avec le parti pris anti-herméneutique qui était celui de C. de Brosses (« derrière le fétiche, il n'y a plus rien qui serait symbolisé par lui ») en y intégrant tout ce qui peut relever des présupposés cryptologiques du symbolisme dans leurs versions griau-liennes ou des paradigmes sémiologiques du signe : « Un *boli* ne signifie rien, il est » (1986 : 368). Le parti pris de la choséité relève moins d'un engagement ontologique que d'un impératif de retour aux « choses mêmes », d'un appel à la

description phénoménologique libérée des surinterprétations et des gloses théologiques. En même temps, l'impératif de la description des choses prend des allures de théologie négative : le *boli* n'est pas ..., il n'est pas ... ce n'est pas ... Dans cet exercice de contre-pensée de la chose qui vise à « tordre le bâton dans l'autre sens », on peut, à juste titre, se demander ce que cherche l'anthropologue, ce qui le fascine : cette « pure réalité », cette « matérialité nue », cette immédiateté de la présence, cette « unicité absolue » des choses-dieux, n'ont pas de valeur ni de portée descriptives.

Le déploiement de l'analyse appliquée aux pratiques rituelles de l'arrosage de sang des *boli* restitue heureusement la dualité des « registres de l'action religieuse », des intentions et situations d'énonciation, dans laquelle cette chose impénétrable des objets ensanglantés est prise : Silamèya, « l'Islam », et Banmanaya, la coutume. « D'un côté, vers le pôle Silamèya, l'objet cultuel (l'offrande, la victime) peut être "fétichisé", c'est-à-dire abstrait de la relation médiatrice à Dieu ou à ses intermédiaires dont il est *normalement* le support ; de l'autre, vers la Banmanaya, c'est lorsque le *boli* est traité comme simple lieu médiateur qu'il y a détournement de *son statut normal* » (*idem* : 358, souligné par nous). Cette tension et ce conflit de normes entre la fétichisation et la médiatisation des « objets forts » pourraient bien être au cœur même de la valeur opératoire des choses-dieux, surtout si l'on admet que l'Islam, comme le rappelle Jean-Paul Colleyn (Colleyn, 2004 : 65), et la Banmanaya sont dans une relation d'interaction, sinon première du moins de longue date. L'appellation composée et plurielle « choses-dieux » fait signe, si l'on peut dire, vers une hybridité essentielle plutôt qu'elle n'appelle à se convertir à un monisme théologique « païen ».

La relecture fétichiste du Dieu unique que nous propose Bazin participe de l'ambiguïté et de l'ambivalence qui travaillent le « dieu-objet » réhabilité par Marc Augé à partir du monde du *vodu* (Augé, 1988). La divinité de ces choses repose sur le paradoxe d'une singularité absolue, d'une unicité irréductible nullement incompatible avec le cumul des éléments les plus hétérogènes et les plus singuliers qui composent la liste de sa substance matérielle et encore moins avec une capacité de multiplication en une « batterie d'objets » (Colleyn, 2004). Les « panthéons » ne rendent manifestement pas compte de la participation à une multiplicité de lieux et de dieux (réseaux d'autels et de cultes). Sans doute les *boli* sont-ils des « corps de dieux » mais ils ne sont pas pour autant l'incarnation de tel génie ou de tel dieu ; ils sont aussi des choses-personnes sans être la personification d'une puissance surnaturelle impersonnelle. Mais on retrouve bien dans le principe dynamique et énergétique du *nyama* qui se concentre dans ces objets forts ce que retient Durkheim des « émanations » du *mana*.

Plus précisément, pour construire un parallèle moins métaphysique entre les fétiches *vodu* ou *boli*, et les *churinga*, on peut retenir plusieurs traits distinctifs :

- 1) ces choses existent comme certains totems dits individuels sur le mode de la propriété et de l'intimité personnelle (les *boli* de poche) mais il existe dans le même temps des *boli* de lignage, de clan, et même des *boli* d'États. Pour Colleyn, la médiation des « objets forts » passe par une réification des rapports sociaux ; les *boli* sont, si l'on peut dire, « les produits coagulés des relations de pouvoir » (2004 : 68) ;
- 2) ces choses substantielles et individuées sont fabriquées, façonnées et gravées, à partir d'éléments incongrus dont on ne saurait tirer un tableau de symboles ou une liste codée de signes, et encore moins une formule d'ADN : « chaque fétiche correspond à des formules (*daliluwo*) comparables à des tirages divinatoires miraculeusement révélés par un héros fondateur » (Colleyn, *idem* : 65), mais le secret de leur formule et de leur puissance doit être préservé ;
- 3) la chose ensanglantée témoigne par ses couches accumulées de sang coagulé d'une vie nourrie du sacrifice et de la « transfusion » du sang des autres mais aussi par là même d'une histoire faite d'événements singuliers, individuels et collectifs, qui font l'objet de récits et de discours constitutifs de leur être ;
- 4) enfin, en pensant particulièrement aux *churinga*, ces choses ont un nom qu'il est dangereux de prononcer ; elles doivent rester cachées et sont enveloppées ; elles ne se montrent que dans certaines circonstances avant de disparaître. Toute une logique du montrer/cacher et du faire/défaire introduit à la complexité du secret des identités.

Le « dieu objet » de Augé émane d'une expérience et d'une réflexion sur les *vodu* du Bénin qui fait écho en retour aux totems australiens. Les *vodu* et les *boli* du Mali participent d'une consécration collective comme emblèmes des royautes et des chefferies autant que d'une initiation individuelle dans le cadre du lignage. Comme le soutient Augé : « Le *vodu* est parfaitement justiciable d'une analyse en termes durkheimiens. Il est le *vodu* d'un groupe. Il le symbolise : un certain nombre d'individus s'y reconnaissent, ont en commun de pratiquer son culte [...] En un sens donc, le *vodu* "représente" le groupe et il y a du sens à dire que le groupe se représente dans le *vodu* » (Augé, 1988 : 40). Mais ce régime de représentation collective va de pair avec un principe de différenciation et de discrimination contextuelle qui se donne à voir dans le rituel. Pas question d'entretenir le mythe d'un groupe social indifférencié se retrouvant dans la fusion divine des moments d'effervescence à la manière du clan durkheimien. Les cérémonies convoquées à l'occasion de tel ou tel événement rassemblent et unifient le groupe, mais dans le même temps se mettent en scène les rapports différenciés que les uns et les autres entretiennent avec des *vodu* qui marquent les écarts et discriminent selon les lignages et les tribus, les statuts sociaux et de genre, ou les grades d'initiation.

L'articulation du système des *vodu* et de la consultation du Fa, en particulier la configuration des noix de palme sur la tablette de divination qui dessine le destin de l'individu, conduit à un éclairage subtil des modalités de la construction

matérielle des identités personnelles. L'affirmation de l'identité des individus va de pair, on le sait, avec la reconnaissance de la configuration des signes dessinée sur le sable des tablettes ou du sol : « ...plus s'affirme et se précise l'identité individuelle, plus elle se fixe et s'inscrit dans des objets qui sont des objets de culte ... » (Augé, 1988 : 184). La confection élaborée du Fa de l'âge mûr qui fait suite aux colliers de noix de palme de l'enfance a pour aboutissement ultime la mise en évidence du signe personnel, le *du*, gravé sur un morceau d'argile, et la préparation d'un sac mêlant plusieurs substances au sable sur lequel ont été jetées les noix qui ont dessiné le destin de l'individu, et qui sera dispersé à sa mort : belle image de cette identité élémentaire et éphémère, individuée et morcelée, corporelle et spirituelle, de la personne disséminée. Les rituels funéraires illustrent plus que d'autres cette logique du faire et du défaire qui s'applique à la fabrication des hommes comme à celle des dieux.

Conclusion : le travail du symbolique, entre fétichisation et médiation

Le détour par la choséité heideggerienne conduit *in fine* l'anthropologue Bazin vers une religiosité presque mystique de la présence qui tend à refuser toute médiation et à se convertir « à la béatitude de l'immédiat » (1986 : 376-377). La double fidélité lévi-straussienne et durkheimienne dans laquelle s'inscrit par contre le dieu-objet de Augé travaille fortement dans le symbolique en prenant en compte sa puissance de réification autant que de médiation sociale. Pour la pensée fétichiste (celle des sauvages comme la nôtre), l'impensable c'est l'inerte, la matière brute qui résiste et la brutalité du réel (1988 : 30), ce que Augé appelle « la provocation de la matière » (*idem*, 139). Pas question d'opposer le symbole à la chose substantielle ou la chose à l'objet de représentation puisque c'est dans cet espace triangulaire des choses sacrées, dans cette circularité à trois pôles quasi-durkheimienne du symbole, de l'objet, et de la chose (qui évoque celle de l'emblème, du clan et de l'espèce) que s'opère une médiation sociale et symbolique qui suppose toujours un tiers médiateur. En l'occurrence, les vertus de cet opérateur pratique qu'est le corps prennent le relais de l'intellect dans la fabrication des identités : « Symboliser c'est à la fois constituer un objet (au besoin avec la matière d'un corps) et mettre en œuvre une relation : sans le corps souverain, la relation sociale n'existe pas : il n'y a donc pas de sens à dire qu'il la représente ; il la représente qu'autant qu'il la fait exister. Ce qu'on appelle un fétiche n'est pas autre chose : ce qui engendre la relation et ne la représente pas simplement. » (*idem*, 140).

Le débat sur la représentation ou la figuration (d'un signifié ou d'un référent) des choses sacrées initié par Durkheim se déplace ainsi sur le terrain social et symbolique de la tension entre réification et médiation. La conjugaison des accents

durkheimiens du système des choses sacrées et de la logique structurale des systèmes symboliques (reprise très régulièrement par Augé à partir de la lecture de la Préface à Mauss, 1950) est ici une ressource essentielle. Si le dieu objet à la manière du dieu totémique des *churinga* est à la fois chose matérielle et objet de traitement rituel (donc objet et symbole), c'est bien parce que la substance massive et relativement informe du corps du *vodu* est travaillée par une forme qui se laisse deviner sans se dévoiler entièrement et que la matière de sa composition loin d'être impénétrable appelle la relation (et le discours). Le retour au fétichisme dont se réclame fortement le « génie du paganisme » (Augé, 1982) n'est donc en aucun cas une régression vers quelque pensée substantialiste : les logiques concrètes et discrètes de « La Pensée Sauvage » (Lévi-Strauss, 1962b) qui président au choix des substances corporelles et à la compatibilité entre les matières se retrouvent au cœur du façonnage de la chose, comme d'ailleurs de la « cuisine sacrificielle » des ingrédients qui la nourrissent.

Des « pierres de Saint Besse » prélevées par les pèlerins de Cognac dans la masse du « saint rocher » et disséminées sous forme de « talismans » (Hertz, 1970 : 120) au dieu-objet du *vodu*, en passant par les *churinga*, il existe toute une veine de pensée qui conduit une anthropologie contemporaine des objets à poursuivre la discussion durkheimienne sur les choses sacrées et à renouer avec l'intuition fétichiste. L'anthropologie de l'art a trouvé également, par le biais, il est vrai, plutôt de Mauss que de Durkheim, et sous le signe du fétiche plus que du totem, l'occasion de libérer l'objet d'art notamment primitif du parti pris esthétique et de le réinscrire dans un « culte des images » (artefacts, icônes, idoles) que notre piété culturelle apparente à « une personne disséminée » (Gell, 2009 : 119). Mais il faut aussi rappeler que le « génie du paganisme » se veut une introduction à « une conception laïque de la sacralité sans dieux ni Dieu ». Pour Augé, la reconnaissance d'une « sacralité laïque » (1982 : 322), au-delà des commémorations médiatisées de nos grands hommes et de leurs œuvres, aussi bien que des impasses des liturgies républicaines, prend essentiellement acte des ressorts et des vertus de la ritualité du lien social le plus machinal dont témoignent nos salutations quotidiennes et notre sens ordinaire des anniversaires.

André MARY

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (CNRS-EHESS)

maryamorgan@free.fr

Bibliographie

- AUGÉ Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- , 1986, « Le fétiche et le corps pluriel », in Malamoud Charles et Vernant Jean-Pierre, *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, p. 161-190.
- , 1988, *Le Dieu Objet*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique ».
- BAZIN Jean, 1986, « Retour aux choses-dieux » in Malamoud Charles et Vernant Jean-Pierre, *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, p. 351-381.
- CANGUILHEM Georges, 1994, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », in Canguilhem Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, p. 81-98.
- COLLEYN Jean-Paul, 2004/2, « L'Alliance, le Dieu, l'Objet », *L'Homme*, n° 170, p. 61-77.
- DURKHEIM Émile, 1975 [1907], « Extrait de la Revue de philosophie », 7, n° 5, in Durkheim, *Textes*, 2, Paris, Éditions de Minuit, p. 65-121.
- , 1994 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, 3^e édition, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- , 1998, *Lettres à Marcel Mauss*, Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sociologies ».
- ELKIN Adolphus P., 1967 (trad. fr.), *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard nrf.
- GELL Alfred, 2009 [1998], *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*, traduit de l'anglais par Sophie & Olivier Renaut, Dijon, Les Presses du Réel.
- GOLDENWEISER Alexander A., 1915, « Book Review », *American Anthropologist*, 17 (4), p. 719-735.
- HERTZ Robert, 1970, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses universitaires de France.
- ISAMBERT François-André, 1982, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit.
- KARADY Victor, 1988, « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 74, p. 23-32.
- KECK Frederick, 2005, « Causalité mentale et perception de l'invisible. Le concept de participation chez Lucien Lévy-Bruhl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, t. 130, p. 303-322.
- LE ROY Alexandre 1910, *La religion des Primitifs*, Paris, Beauchesne.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1962b, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- LOISY Alfred, 1914, « La cosmogonie des Arunta », *Revue d'Histoire et de littérature religieuse*, p. 252-274.
- LUKES Steven 1988 [1973], *Emile Durkheim, his Life and Work. A Historical and Critical Study*, Londres, Penguin Books.
- MARY André, 2010, *Les anthropologues et la religion*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- , 2012, « Science de l'Homme ou Science de Dieu : Les formes élémentaires au regard du monothéisme originel de l'ethnologie catholique », in 1913, *La recomposition de la science de l'homme*, Colloque organisé au MNHN, Berose-Lahic, mars. Actes à paraître.

- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1968, *Œuvres 1, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minit.
- , 1969, *Œuvres 2, Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éditions de Minit.
- MOISSEFF Marika, 1994, « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, 17, p. 8-32.
- , 1995, *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cahiers de l'Homme ».
- PAOLETTI Giovanni, 1998, « The cult of images reading Chapter VII, Book II, of *The Elementary Forms* », in Allen Nicholas J., Pickering William S. F. and Miller William Watts (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres, Routledge.
- , 2002, « Durkheim et le problème de l'objectivité : une lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse* », *Revue française de sociologie*, 43-3. p. 437-459.
- PICKERING William S. F. (ed.), 2002, *Durkheim Today*, chap. 3, « Religion », New York-Oxford, Berghahn Books en association avec le British Centre for Durkheimian Studies.
- PIETZ William, 2005, *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Éditions Kargo & L'éclat.
- ROHEIM Geza 1970 [1945], *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris, Gallimard.
- ROSA Frederico, 2003, *L'âge d'or du totémisme, Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS Éditions-MSH.
- SPENCER Walter B. et GILLEN Francis J., 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Mac Millan.
- SUMPF Joseph, 1965, « Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 20, p. 63-73.
- TAROT Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- TRILLES Henri, 1912, *Le totémisme chez les Fang*, Paris, Anthropos.
- VAN GENNEP Arnold, 1906, *Mythes et légendes d'Australie. Étude d'ethnographie et de sociologie*, Paris, Éditions Guilomoto.
- , 1913, *Revue de la Quinzaine*, Mercure de France, p. 389-391.
- , 1920, *L'État actuel du problème totémique*, Paris, Ernest Leroux.

Retour aux choses sacrées : emblèmes, empreintes et fétiches

Le système des choses sacrées dont la forme première est pour Durkheim « élémentaire », ensemble de choses individuées et disséminées, introduit, au-delà des débats sur la portée universelle de l'opposition apriorique entre sacré/profane, au principe d'une substantialité et d'une contagiosité des choses sacrées qui est au cœur des préoccupations de l'anthropologie contemporaine. La rupture épistémologique introduite par la théorie de l'emblémisme et du symbolisme social enchaîne dans les Formes sur une explication dynamique et génétique de la force des « images » qui relève sans doute moins de la complexité sociale des marques du totémisme que des objets informes du fétichisme, trop rapidement écarté par Durkheim et Mauss.

La revisite comparée des empreintes des churinga ou des fétiches du vodu réactualise cet intérêt pour les traces tangibles des esprits et cette intuition « fétichiste » de la choséité des dieux-objets en la réinscrivant dans une logique de la fabrication des identités personnelles, prise entre réification et médiation.

Mots clés : choses sacrées, emblèmes, fétiches, churinga, vodu.

Back to sacred things: emblems, prints and fetishes

The primary form of the system of sacred things which is for Durkheim “elementary”, a set of individuated and disseminated things, introduces, beyond the debate on the universal reach of the a priori opposition between sacred/secular, the principle of a substantiality and of a contagiousness of sacred things that is at the heart of contemporary anthropology’s preoccupations. In the Forms, the epistemological rupture introduced by the theory of emblematicism and social symbolism leads to a dynamic and genetic explanation on the strength of “images” that springs doubtlessly less from the social complexity of the marks of totemism than from the inform objects of fetishism, too quickly dismissed by Durkheim and Mauss. This comparative revision of the prints of the churinga or the fetishes of the vodu re-actualize this interest for the spirit’s tangible marks and this “fetichist” intuition, this thinghood of the gods-objects, while fitting it in a logic of personal identities manufacture, between reification and mediation.

Key words: sacred things, emblems, lucky, churinga, vodu.

Vuelta sobre las cosas sagradas: emblemas, huellas y fetiches

El sistema de las cosas sagradas cuya forma primera es, para Durkheim, “elemental”, aún cosas individuadas y diseminadas, introduce, más allá de los debates del alcance universal de la posición apriorística entre sagrado y profano, el principio de una sustancialidad y de un contagio de las cosas sagradas que está en el centro de las preocupaciones de la antropología contemporánea. La ruptura epistemológica introducida por la teoría del emblematismo y del simbolismo social se articula en las Formas con una explicación dinámica y genética de la fuerza de las “imágenes” que sin duda da cuenta menos de la complejidad social de las marcas del totemismo que de los objetos informes del fetichismo, descartado demasiado pronto por Durkheim y Mauss. La vuelta sobre la comparación entre las huellas de los churinga o de los fetiches del vudú reactualizan este interés por las marcas tangibles de los espíritus y esta intuición “fetichista” de la coseidad de los dioses-objetos reinscribiéndola en una lógica de la fabricación de las identidades personales, tomada entre reificación y mediación.

Palabras clave: cosas sagradas, emblemas, huellas y fetiches.

