

Pierre Bouretz, Marc de Launay, Jean-Louis Scheffer, *La Tour de Babel*

Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 188 p. (illustr.)

Vincent Delecroix



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/782>

DOI : 10.4000/assr.782

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

Pagination : 63-170

ISBN : 2-222-96739-2

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Vincent Delecroix, « Pierre Bouretz, Marc de Launay, Jean-Louis Scheffer, *La Tour de Babel* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.5, mis en ligne le 24 octobre 2005, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/782> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.782>

Les commentaires sur les conditions de vie (questions 85 à 89), la religion (questions 48 à 57), la culture et l'éducation (questions 68 à 75), par les deux éditrices du recueil assistées d'Amy Heller, spécialiste de la conservation de l'architecture, et de Janet Gyatso, spécialiste de l'histoire culturelle tibétaine, sont d'un intérêt marqué, car ils comportent des survols de la littérature, des rites, des fêtes, de l'institution monastique, de l'habitat à l'heure actuelle mais aussi dans la tradition antérieure aux destructions du communisme, à la folklorisation des coutumes et de l'art populaire, à la création de fausses traditions (ainsi les comités d'administration démocratique des monastères restant ouverts). Les fluctuations de la politique locale selon les périodes et selon les lieux rendent difficile une évaluation globale de la position laissée à la religion et à l'éducation en tibétain. Mais un principe fondamental est immuablement en action : à savoir l'arriération des masses tibétaines et l'irrationalité de leur comportement, ce qui justifie l'action civilisatrice des Han, selon un principe qui avait déjà cours dans le passé impérial de la Chine. Les résultats les plus visibles sont un urbanisme à la chinoise, qui lamine les beautés architecturales laïques autant que religieuses, sans compter les dévastations des terribles campagnes antireligieuses ; une sinisation de l'oralité ; une laïcisation, et même une politisation de l'art pictural ; la régression de la pratique de la langue nationale chez les jeunes ; une politique d'éducation élémentaire qui place le Tibet parmi les pays les plus défavorisés de la planète (p. 331). Un des éléments du patrimoine culturel tibétain qui a su le mieux résister au nivellement est la médecine traditionnelle, car celle-ci promet de confortables bénéfices sur le marché mondial des thérapies alternatives (par Fernand Meyer, question 74, pp. 279-289).

Une postface mène l'actualité depuis la remise du manuscrit du livre en juillet 2001 jusqu'à sa parution en 2002 : voici de nouveaux témoignages de disparitions, d'allégations de mauvais traitements dans les lieux de détention et de morts à la suite d'incarcérations prolongées, de pollution, de démolitions urbaines. Une seule nouvelle qui peut s'avérer optimiste si elle trouve un écho dans la pratique : l'enseignement du tibétain dans les écoles paraît être maintenant encouragé par le législateur, ainsi que la promotion de la langue autochtone en RAT. Mais l'immobilisme reste la règle pour les gouvernements occidentaux lorsque la question tibétaine est évoquée par les défenseurs des droits de l'homme.

Sous cette forme inhabituelle de réponses aux « réponses » données par les idéologues chinois face aux critiques de l'opposition tibétaine, le présent ouvrage est, en fait – on l'a compris – une véritable encyclopédie de référence pour le Tibet passé et présent, aussi objective qu'il est possible et appuyée sur la meilleure érudition. D'autant que vient en complément une chronologie comparée de l'histoire du Tibet et de celle de la Chine (pp. 447-457). S'y ajoute également un précieux glossaire des termes tibétains, cités sous leur forme simplifiée et lisible, comme tout au long du texte, et sous cette transcription exacte du tibétain, si difficile à décrypter pour le profane et pourtant indispensable à tout travail sérieux sur la question (ainsi le nom du premier panchen-lama peut se lire Panchen-lama Chökyi Gyeltsen ou, savamment, Pan chen bla ma Chos kyi rgyal mtshan). Si on ne lit qu'un seul livre sur le Tibet, c'est incontestablement celui-ci qu'il faut choisir.

Françoise Aubin.

124.5

BOURETZ (Pierre),
LAUNAY (Marc de),
SCHEFFER (Jean-Louis).

La Tour de Babel. Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 188 p. (illustr.).

Que raconte l'épisode biblique de la tour de Babel ? C'est peut-être dans cette question, précisément comprise, que se trouve le fil qui relie ces trois très belles études. Car chacune s'interroge sur ce qui est dit dans cette histoire, aussi bien que sur la nature du récit qui nous est donné de lire. C'est, essentiellement, le statut du texte de Genèse XI qui est leur problème commun. Que lit-on ici ? Mais, surtout, comment le lit-on ? Jusqu'où s'étend (et se modifie éventuellement) le sens de cet événement ? Plus précisément : où s'arrête le texte qui nous le narre ?

C'est donc en un sens le problème même de l'herméneutique qui est mis en abîme dans cette triple entreprise et le sens de l'épisode est la manière dont on lit (dont on a lu) cet événement. On n'est pas près d'en terminer avec ce vertige, puisque l'épisode lui-même nous dit comment l'on se mit désormais à parler sur la terre et à comprendre la langue. Si l'étude de P.B. qui ouvre cette triple lecture porte explicitement le titre de « variations », c'est l'ensemble de l'ouvrage qui fonctionne ainsi et qui, d'une certaine manière, reprend la polyphonie dont l'événement de Babel est lui-même l'origine.

De ce point de vue, cette première étude nous offre le canevas ou plutôt le réseau de sens qui tisse la trame de l'événement. Le point de départ est bien celui d'une enquête : que s'est-il passé ? Quelles étaient les intentions qui y ont présidé ? Que signifie construire une tour qui monte jusqu'au ciel ? Que signifie la sanction qui en a marqué le terme ? Mais répondre à de telles questions, c'est développer le fil des variations dans lesquelles le thème premier a été repris et qui lui donne un (des) sens, qui ont travaillé et construit le sens de l'événement. L'impressionnante érudition dont fait alors preuve l'étude de P.B. est rien moins que gratuite, puisqu'elle dit elle-même à la fois la multiplicité des sens (ce qui est en jeu pour la pensée dans cet événement) et la multiplicité des voix qui s'y configurent. Articulé autour de quelques grandes paroles, comme celles de Kafka, Borges, Leibniz, Benjamin ou des commentaires talmudiques, l'ensemble de ces variations peut être conçu ainsi comme le texte lui-même qui « raconte » l'épisode de Babel – texte, on ne s'en étonnera pas au vu de ce que raconte l'épisode, à plusieurs voix.

Le récit de la construction de la tour de Babel et de la sanction qui la suivit est ainsi envisagé à la fois comme une origine et comme une thématique de la réflexion sur la nature des langues et celle du langage. Au gré des vingt-deux variations, on s'écarte progressivement de l'origine textuelle pour lire d'autres textes dans lesquels l'épisode est repris (*La muraille de Chine* de Kafka, *La bibliothèque de Babel* de Borges, etc.) qui sont autant de re-fondations du mythe. Elles répondent à deux éléments d'origine. Le premier signale que la construction a elle-même quelque chose à voir avec le langage et sa puissance, ou plus précisément avec le pouvoir de nommer (« faisons-nous un nom »). Le second est celui de la sanction qui frappe la génération des constructeurs : non pas la destruction, mais la dispersion. On voit alors s'amplifier les thématiques que l'événement produit dans l'histoire de la pensée à partir de ces éléments : celle, d'abord, du nom et de la mystique du langage, celle de la dispersion des langues, de leur identité (par différence) et du problème de la traduction, celle, enfin, de la recherche de l'origine commune (en amont) et de la recherche d'une langue universelle (en aval). Car la question qui se pose alors aux penseurs est la suivante : comment surmonter la dispersion ? Une alternative se dessine alors : inventer une langue parfaite qui réunifie ce que l'histoire a dispersé, en rendant par transparence avec la pensée sa puissance complète de nommer ; ou bien entériner cette dispersion et faire de la traduction l'opération infinie qui, préservant la différence des langues, établit un

passage (une parenté) dans lequel le langage trouve une unité de composition, visant ainsi, pour reprendre l'expression de Benjamin, « un langage plus grand ».

L'entrelacs permanent des références, leur richesse, la composition à la fois elliptique et musicale de ces variations permet ainsi de parcourir ces multiples pistes sans pour autant céder à la dispersion et sans perdre de vue ce qui fait finalement l'axe commun de ces variations : voir comment, dans la réflexion sur le « babélisme » et les moyens d'y remédier (et ce que peut signifier pour le *langage* la tentative de surmonter la confusion des *langues*, l'utopie de la langue parfaite et une), c'est la langue elle-même qui se forge ; bref, voir comment la pensée de Babel apparaît comme la structure constitutive des langues, ce que laissent voir les variations consacrées à la construction de l'identité des langues. L'écrivain, le penseur du langage est ainsi l'exemple privilégié de cette fécondité (et de ce risque), puisque sa parole est modelée à partir de la manière dont il prétend interpréter l'épisode et y répondre. Il n'y a donc pas de fin au « texte » de Babel, pour autant que l'on parle et que l'emploi de cette parole repose sur la question de sa puissance, de ses limites et de son destin.

L'interrogation sur la structure et la nature du texte est particulièrement explicite dans la seconde étude, celle de M.D.L. Elle est d'autant plus cruciale que la nature du texte (et son découpage) décide du sens de l'événement. Se livrant à ce qu'il décrit lui-même comme une tentative de « reconstruction du texte » qui tienne réellement compte de sa poétique, M.D.L. veut ainsi montrer combien l'interprétation courante de l'épisode se méprend, en raison d'une ignorance relative au statut du texte lui-même et d'une inattention aux mots, au point d'en recouvrir le sens par des problématiques (morales ou philosophiques) qui le contredisent. Dans un commentaire verset par verset, tachant de restituer sa poétique au texte et, en particulier, le jeu d'entrecroisement entre éléments sémantiques et éléments sémiotiques, il donne ainsi une audacieuse interprétation qui va très exactement à l'encontre de ce qu'a forgé la tradition : l'épisode de Babel ne raconte pas l'histoire d'une malédiction jetée sur le langage humain mais au contraire le coup de force de la transcendance qui interdit à ce langage la régression que représenterait une langue une et identique. C'est que l'interprétation classique a notamment oublié que la « dispersion » des langues a *précédé*, dans le texte de la Genèse, le projet des constructeurs de la tour. Elle n'a pas vu alors que la « sanction » divine consistait au contraire à rétablir cette dispersion pour que le

langage soit un véritable langage, pour éviter ce que M.D.L. nomme « le cauchemar tautologique » de la langue universelle. Rétablissant la différenciation au sein de cette identité mortifère de la langue que projetait la génération de Babel, Dieu fait plus que d'interrompre une régression menaçante ; il établit un rapport effectivement médiatisé entre l'homme et la réalité, mais aussi une différenciation culturelle entre les hommes qui est le terreau de la langue véritable et ainsi une histoire réelle qui rompt avec l'homogénéité étale du temps mythologique. C'est donc la résolution d'une crise que propose l'épisode de Babel, résolution dans laquelle M.D.L. voit la naissance même du monothéisme, par la confrontation à un principe transcendant qui vient briser le cercle de l'identité dans lequel les hommes menacent de s'enfermer. Une crise, car, à ce moment, « les hommes vivent dans un monde univoque, répétant à l'identique ce qu'il est, inconscient même d'être ce cauchemar tautologique dépourvu de négativité, donc d'identité comme tel, ainsi que d'histoire, menacé de sombrer dans l'immanence radicale, faute d'être en mesure d'établir une relation entre transcendance et immanence... » (p. 121).

Ainsi l'épisode de Babel pourrait effectivement montrer comment l'homme acquiert, par cette nouvelle différenciation des langues, sa propre humanité (comme locuteur, mais aussi comme agent moral et comme agent dans l'histoire). En retour, l'analyse littérale de M.D.L. dévoile le principe syntaxique du texte lui-même qui *dit* cette recombinaison par une espèce de mimétisme littéraire jusqu'alors complètement négligé : loin d'établir la confusion, cette structure poétique procède au contraire à un rétablissement de l'ordre (syntaxique, logique, pratique) que mettait en péril le projet régressif de la construction. Mais on aurait tort, par là, d'y voir une hypothèse contredisant le développement précédent de P.B., puisque le principe de la différenciation est, pour l'un comme pour l'autre, le moteur premier de la langue vivante. Il n'y a pas non plus, semble-t-il, de contradiction dans la lecture du texte : chez l'un, le texte de Babel est l'ensemble des variations interprétatives à partir du texte d'origine ; chez l'autre, il est la reconstruction interprétative fondée sur sa structure poétique interne.

À son tour, la troisième étude poursuit cette passionnante enquête sur le statut du texte, puisqu'il s'agit, là encore, d'en découvrir le gauchissement par la tradition. La perspective est ici celle de la *représentation* de l'épisode biblique, et en particulier de sa représentation iconographique, jusqu'au « modèle » fixé par

Bruegel. Mais il ne s'agit pas seulement, pour J.-L.S., de suivre l'évolution historique de cette représentation et les causes culturelles (voire idéologiques) de cette évolution : « L'évolution figurative de la tour de Babel suit schématiquement une histoire de l'architecture ou de l'art de bâtir » (p. 133). Il s'agit plus profondément également d'observer comment se *construit* la représentation de l'épisode : « ce n'est pas seulement la forme de la construction qui varie, c'est aussi sa moralisation. » (p. 134) En cela, le propos de J.-L.S. croise l'étude précédente, puisqu'il est question de reprendre la manière dont le mode d'interprétation a façonné la représentation de l'épisode. C'est donc une enquête sur les origines et sur le recouvrement des origines qui est proposée. Sens d'origine, d'abord, qui appartient à un paradigme peu aperçu : le texte biblique est une étape dans le processus d'élection du peuple de Yahvé, opposant le nomade (dans la lignée d'Abel le pasteur) et le sédentaire constructeur de ville (dans la lignée de Caïn, l'agriculteur). Dans ce processus d'exclusion, la tour apparaît comme l'antitype de l'Arche de Noé, et c'est ainsi qu'il est compris dans la construction des premières représentations. Mais l'enquête porte aussi sur l'origine historique de la tour ainsi décrite, à partir notamment du texte d'Hérodote décrivant l'architecture et l'usage religieux de la tour de Babylone, à partir également des recherches archéologiques. Or cette origine historique du texte, décrivant sans doute la terreur mêlée de fascination produite chez un peuple nomade par la vision de ce monument et de ce culte, a été recouverte par l'interprétation allégorique de Philon d'Alexandrie qui débouche sur une vision morale de l'événement. L'adjonction de personnages mythiques comme celui de Nemrod (par interpolation de deux passages de la Bible), ou de « contre-figures » (p. 181) comme l'Arche de Noé, procède du même recouvrement et de la même moralisation. C'est ainsi que le regain d'intérêt pour le thème, à l'époque de Bruegel, est selon J.-L.S. lié à la Réforme qui fait de Rome la nouvelle Babylone et qui introduit dans le « mythe » de Babel une dimension nettement politique, voire historique (la dispersion des peuples est l'image des conflits qui déchirent l'Europe à cette époque).

Cette succession de recouvrements et de modifications, dont J.-L.S. détaille encore un nombre important de sources diverses, trouve un terrain propice dans le texte lui-même, en ce qu'il n'offre, pour sa part, aucun élément figurable (p. 184). L'enquête de J.-L.S. indique ainsi la manière dont on peut construire un récit (ou un « scénario ») à partir de ce matériau poétique. D'une certaine manière, c'est là l'objet d'ensemble de ces trois études qui

livrent non seulement une vision renouvelée de ce texte fondateur, et le réseau complexe des interrogations sur la langue, mais aussi et surtout une réflexion foisonnante sur le devenir d'un texte.

Vincent Delecroix.

124.6

BUREAU (René).

Anthropologie, religions africaines et christianisme. Paris, Karthala, 2002, 372 p. (bibliogr., annexes) (coll. « Hommes et sociétés »).

Le titre de ce nouvel ouvrage de R.B. est très beau et en même temps très ambitieux. L'auteur a incontestablement apporté une grande partie de sa vie, par son travail d'ethnologie des mouvements religieux contemporains de l'Afrique, une contribution essentielle et novatrice à une anthropologie de la christianisation. De la conversion des Duala (Cameroun) à l'étude de la religion d'Eboga (Gabon) en passant par le prophétisme harriste (Côte d'Ivoire), la question anthropologique des rapports entre religions africaines « traditionnelles » et christianisme « missionnaire » que posent toutes les formes de capture du christianisme par l'imagination africaine a toujours été au cœur de ses recherches. À la différence d'autres parcours d'hommes de sa génération qui ont épousé l'Afrique en répondant à l'appel d'une vocation religieuse, comme missionnaire ou jésuite, pour se reconverter par la suite face à un constat d'échec ou d'impuissance, ou à une situation de crise personnelle, à une ethnologie qui évacuait ou refoulait toute présence du christianisme, R.B. s'est toujours attaché à intégrer l'entreprise missionnaire et les christianismes africains au cœur de l'objet anthropologique. Ce n'est pas par hasard qu'il reste fidèle à ses maîtres Bastide et Balandier et qu'il a choisi comme l'auteur de « Sociologie actuelle de l'Afrique Noire » de marquer sa distance par rapport à une posture ethnologique qui ne se situe pas dans le même temps ni dans le même monde que ceux qu'elle étudie, en enseignant dans un département de sociologie.

Mais le choix qui a été adopté par l'éditeur pour ce recueil d'articles ou de conférences étalés sur plus de trente ans (1962-1997) nuit peut-être à l'ambition qu'affiche le titre car le regroupement sépare bien dans une première partie les « questions d'anthropologie » du savoir et du pouvoir, de l'alliance et de la parenté, de l'ethnie et des cultures, des sujets concernant les « religions africaines » abordés dans une seconde partie, elle-même séparée d'une troisième partie s'ouvrant sur le thème

« Christianisme et Missions chrétiennes » qui relève plus de la missiologie que d'une anthropologie des missions. Tout classement de ce genre est toujours un peu arbitraire mais la forme ici tend à transmettre un message qui heureusement éclate lorsqu'on se plonge dans le cœur des articles puisque d'une certaine façon la scène première (et R.B. a le sens de la mise en scène des acteurs) c'est bien la rencontre du missionnaire et des *nganga* de Duala, de l'ethnologue et des prophètes ivoiriens, les cours du professeur d'anthropologie répondant à la demande des étudiants ou des développeurs sur les structures de la parenté et les cultures africaines venant bien après.

Puisqu'il faut bien s'en tenir au classement retenu, l'anthropologie sociale et culturelle à laquelle l'A. s'est converti se nourrit avec bonheur de données ethnographiques où la compréhension des situations globales et des problèmes vécus de l'Afrique d'aujourd'hui (mariage et polygamie, repas et drogue, technologie et savoir-faire... etc.), prennent le pas sur les problématiques savantes. Ses informateurs (prophètes ou grands initiés) sont presque tous devenus des amis car, comme le disait Bastide, ce ne sont pas des cultures qui se rencontrent mais d'abord des hommes. La matrice de la « culture africaine » est ce qui donne sens aux situations sociales contemporaines. Elle se conjugue dès le départ avec les dynamiques de l'acculturation chère à Herskovits et les résistances de quelque noyau culturel (comme la sorcellerie) qui alimente les mouvements de contre-acculturation (prophétisme). L'esprit est celui de « l'anthropologie appliquée » de Bastide. Le souci principal est de comprendre la rencontre coloniale (une anticipation de la mondialisation) comme un fait social total, cela, à partir de la perception globale qu'en ont les acteurs, même si le recours au grand schéma des niveaux étagés de la rencontre entre les cultures et la civilisation, héritage de la sociologie des paliers en profondeur de Gurvitch, date un peu. Les lectures de J. Galbraith sur la « techno-structure » et surtout de L. Mumford sur la « mégamachine » civilisationnelle font par contre éclater les cadres classiques de l'anthropologie du développement et l'anthropologue se fait prophète en reprenant les termes de la vision du « Pêril Blanc », le titre d'un essai précédent qui n'est pas sans évoquer les propos de l'ethnologue R. Jaulin, l'auteur de la *Paix Blanche*.

Ce recueil de contributions diverses vient compléter un premier recueil qui était intitulé *L'Homme africain au milieu du gué* (Karthala, 1999) et dont l'éditeur avait écarté les articles ayant trait à la Bible et à l'Église en Afrique.