
Francis Zimmermann

Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*

Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2002, XXX+448 p. (bibliogr., tabl., index, graphiques)

Avertissement

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

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

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

revues.org

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

Référence électronique

Francis Zimmermann, « Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.41, mis en ligne le 25 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/899>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/899>

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

© Archives de sciences sociales des religions

divinité domestique et un sacrifice à une divinité lignagère qui, l'un et l'autre, ressemblent singulièrement aux exorcismes précédemment décrits et qui, comme eux, sont « prescriptifs » en tant qu'ils visent à fixer la personne concernée dans son milieu, donc à contraindre son moi. On a là de continuels passages du monde de la vie ordinaire au monde surnaturel, passages qui marquent durablement les humains. On peut remarquer à cette occasion que les *camīs* semblent n'aider à résoudre que des problèmes personnels ou familiaux et qu'ils n'ont donc pas le rôle d'arbitre social qu'ont, par exemple, les *gurs* de la vallée de Kullu, dans l'Himalaya, remarquablement étudiés par Daniela Berti, *La parole des dieux* (cf. *Arch.118.8*).

Les descriptions ici présentées sont intéressantes dans la mesure où elles dévoilent un aspect particulier de la religion – de la présence et de la manipulation des forces surnaturelles – d'un groupe social du Sud de l'Inde, groupe dont la délimitation n'apparaît toutefois pas clairement : de quelles castes inférieures ou de quels « subalternes » s'agit-il réellement ? Et peut-on vraiment extrapoler sur une telle base et parler à cette occasion d'une « personnalité tamoule » ? Pour ce faire – à supposer que cela soit possible –, il faudrait que d'autres enquêtes, plus précises et étendues, l'établissent. Tel qu'il est, ce travail ambitieux reste donc assez insatisfaisant. On doit, par contre, lui reconnaître le mérite de faire apparaître une forme locale, populaire, d'hindouisme, avec notamment des variantes et des interprétations particulières des grands mythes hindous. C'est là un aspect de l'hindouisme qui est souvent négligé au profit d'une vision unitaire, lettrée, « brahmanique », des choses : celle des « orientalistes », si l'on peut dire. Or l'hindouisme réel, vécu dans la réalité quotidienne des Indiens, ce n'est pas tant celui des grands temples ou celui des systèmes métaphysiques officiels, que, extrêmement divers, celui de catégories sociales particulières : ici un groupe populaire, ailleurs une secte, ou encore l'hindouisme des femmes d'une caste et/ou d'une région particulière. De ce point de vue, mais aussi pour ce qu'il décrit, ce travail, malgré ses insuffisances, n'est pas inutile.

André Padoux.

124.41

OBEYESEKERE (Gananath).

Imaging Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth. Berkeley-Los Angeles-Londres, University of

California Press, 2002, XXX+448 p. (bibliogr., tabl., index, graphiques).

Comme les précédents ouvrages de G.O., l'un des grands noms de l'anthropologie d'aujourd'hui (Professor Emeritus at Princeton University), cette étude comparative des théories de la réincarnation fera date mais elle sera controversée. L'idée qui a donné naissance à cet ouvrage était originale et séduisante. Il s'agissait de reconstruire, à partir des ethnographies que nous ont léguées les maîtres de l'anthropologie sociale classique – Malinowski pour les Trobriand, par exemple, et Boas pour les Kwakiutl –, les doctrines eschatologiques et les théories de la réincarnation auxquelles ont adhéré un certain nombre de sociétés dites primitives (*small-scale societies* dit l'auteur), pour s'en servir comme d'une pierre de touche en eschatologie comparée. Par comparaison et par contraste avec les traditions classiques de l'Inde et de la Grèce, en effet, ces théories de la réincarnation inventées dans les « petites sociétés indigènes » de l'ancienne ethnographie coloniale vont faire ressortir l'importance historique d'une révolution morale et religieuse opérée par le bouddhisme au VI^e siècle avant Jésus-Christ, lorsque la distinction introduite entre une « bonne » et une « mauvaise » renaissance aboutit à « éthïciser » le concept de réincarnation. La démonstration, conduite d'un seul souffle sur quatre cents pages denses et limpides, mobilise une érudition et une force de conviction tout à fait exceptionnelles. Mais l'A., une fois de plus, suscitera le scepticisme de ses pairs. Essayons de montrer pourquoi.

Les développements de la bioéthique ont fait émerger depuis trente ans, dans la société occidentale contemporaine, de nouveaux enjeux politiques et moraux que l'anthropologie sociale et culturelle, jusqu'à présent, n'a jamais su mettre en perspective par rapport aux croyances prévalant dans d'autres sociétés que la nôtre : ce sont les droits de la personne sur « son image » et « son corps », l'invention de « la personne humaine potentielle » (l'embryon), de nouvelles pratiques sociales comme par exemple la rédaction de « testaments de vie » et la formulation de nouveaux rapports éthiques aux autres règnes de la nature, une « éthique de la terre » comme disent les écologistes américains. Toutes ces notions d'invention récente, dans notre société, sont liées aux idées que, collectivement, nous entretenons sur la naissance et la mort. Or, au moment où ces nouvelles catégories de pensée et de langue émergeaient dans la culture occidentale contemporaine, les indianistes américains – sanskritistes, philosophes et anthropologues associés dans de grands enquêtes sur la

catégorie de la Personne et les doctrines du *karman* (la rétribution des actes accomplis dans les vies antérieures) et du *samsāra* (la roue des renaissances) – opéraient une véritable percée sur le front de la recherche en sciences sociales et révélaient l'existence en Inde d'un ensemble d'institutions, de croyances et de pratiques offrant des réponses traditionnelles aux interrogations de la bioéthique, bref, des catégories de pensée et de langue différentes des nôtres mais comparables. G.O. n'aurait sans doute pas conçu son projet s'il n'avait pu s'appuyer sur les ouvrages fondamentaux publiés dans le cadre de ces grandes enquêtes. Citons au moins *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, publié sous la direction de Wendy Doniger O'Flaherty (Berkeley, 1980), et *Karma: An Anthropological Inquiry*, publié sous la direction de Charles F. Keyes et E. Valentine Daniel (Berkeley, 1983). Ces travaux scientifiques étaient en consonance, aux États-Unis, avec la Contre-Culture et le fondamentalisme moral d'une *Land ethic* : les indianistes, traitant de la place des animaux et des végétaux dans le cycle des réincarnations, apportaient des arguments aux philosophes, aux théologiens et aux juristes américains en faveur des Droits des animaux et des Droits de la terre. Le nouveau livre de G.O. représente l'aboutissement de ce mouvement de moralisation et d'indigénisation de l'anthropologie commencé dans les années soixante-dix.

Aux îles Trobriand, écrivait Malinowski (*The Father in Primitive Psychology*, 1927, p. 44), « la théorie de la réincarnation n'enveloppe aucune idée morale de récompense ou de punition ». G.O. part de ce constat (p. 74), pour souligner, « par contraste » (p. 75), les conséquences morales de la réincarnation dans le bouddhisme. J'appelle *éthicismation*, écrit-il, les processus par lesquels une action, jusqu'alors jugée bonne ou mauvaise sur un plan purement profane, devient bonne ou mauvaise sur le plan religieux, ce qui a des conséquences sur la destinée de son auteur après la mort. Cette transformation d'une moralité sociale profane (*secular social morality*) en une moralité religieuse intrinsèque (*intrinsic religious morality*) s'est historiquement produite – notons ici un étonnant retour, purement spéculatif et sans état d'âme, à l'évolutionnisme le plus rudimentaire – lors de l'émergence des nouvelles religions nées « à l'Age Axial, c'est-à-dire à partir du VI^e siècle avant Jésus-Christ » (p. 75), ce qui désigne en Inde et dans le jargon des archéologues les religions *samaniques* : bouddhisme, jainisme, Ajivika. Quand ces processus d'éthicismation se sont introduits dans une eschatologie de la réincarnation, celle-ci s'est transformée en une eschatologie du Karma.

Mais ce n'est que le noyau d'un nouveau système de valeurs que l'A. propose à ses lecteurs nord-américains en consonance avec les idéaux qui les animent depuis trente ans. En ce sens, les pages qu'il consacre à la place des animaux dans la mythologie des indiens Kwakiutl du Nord-Ouest de l'Amérique et, plus généralement, aux convergences entre les Amérindiens et l'Inde sur le thème d'une spiritualité des animaux, constituent l'un des moments stratégiques de son analyse. Voilà un anthropologue venu d'Asie du sud, et ethnologue de l'Asie du sud dans la première phase de sa carrière (donc au départ un anthropologue indigène), qui s'est fait comparatiste pour s'adresser au public américain et souligner l'existence de valeurs partagées entre l'Amérique des *native Americans* et l'Asie du sud. Certes, l'éthique distingue la théorie bouddhique de la réincarnation de celle des Amérindiens, mais ensemble elles offrent une alternative au système de valeurs occidental moderne. La théorie du Karma, la théorie des Droits et de la spiritualité des animaux et la règle morale du végétarisme sont étroitement liées. On peut brièvement, et à titre d'exemple, montrer comment elles s'articulent dans l'argumentation de G.O.

Sous-jacente aux croyances à la réincarnation chez les Inuit et les Amérindiens, il y a la conception philosophique (*ethical conception*) d'un lien de nature spirituelle entre tous les êtres vivants, qui traverse les barrières entre les espèces et que G.O. nomme *species sentience*, la notion d'une sensibilité commune liant les espèces entre elles. Cette philosophie, qui justifie l'éventualité pour un être humain d'être réincarné sous la forme d'un animal, est à l'opposé de la pensée chrétienne selon laquelle les animaux n'ont pas d'âme (p. 45), mais elle est bien sûr en accord avec l'eschatologie du Karma qui pose en principe l'existence d'une sensibilité universelle des espèces (*posits universal species sentience*) et fonde une éthique du respect pour les animaux (p. 92). Le végétarisme et la non-violence viennent couronner l'évolution de la moralité collective au terme de laquelle s'instaure une eschatologie du Karma. Le raisonnement mérite d'être cité *verbatim* (p. 91) : « Manger des animaux, pourtant, était à la fois nécessaire et désirable, et le repas était précédé d'un acte double : tuer l'animal, puis assurer sa réincarnation. Manger de la viande est donc un acte révérentiel, alors même que, au moins dans l'inconscient, il y a un sentiment de culpabilité à l'idée qu'on est peut-être en train de manger un ancêtre ou un proche parent. Dans les rares cas de réincarnation ignorant les barrières entre espèces, il n'est pas possible d'échapper à la culpabilité liée à

l'endo-anthropophagie. Comment échapper à un tel dilemme, mieux que dans la vallée du Gange aux VI^e et V^e siècles avant Jésus-Christ, après que les forêts aient été défrichées et que la culture du riz soit devenue la norme ? On n'avait plus besoin de manger son ancêtre ! C'est pourquoi les religions samaniques (et peut-être les eschatologies de la réincarnation qui les ont précédées) ont adopté le végétarisme ou expressément interdit le meurtre des animaux. »

Deux arguments purement spéculatifs sont associés pour expliquer l'abandon des pratiques sacrificielles et du régime carné : l'évolution des besoins alimentaires déterminée par le passage d'une civilisation de la chasse à une civilisation des céréales, et le travail de la culture dans l'inconscient collectif. L'expansion de l'agriculture céréalière fait disparaître « le besoin » de manger les produits de la chasse, et permet aux hommes du VI^e siècle avant notre ère, dans la vallée du Gange, d'échapper au « sentiment de culpabilité » dont ils souffrent « au moins dans l'inconscient ». On ne pouvait plus allègrement entonner les refrains les plus rebattus de l'utilitarisme et de l'évolutionnisme du XIX^e siècle.

Il nous semble, pour conclure, que ce livre brillant est religieusement engagé, qu'il est écrit à la gloire du bouddhisme, qu'il s'inscrit dans une conjoncture idéologique et culturelle particulière et qu'il n'est pas véritablement destiné aux scientifiques (on vient de dire pourquoi), mais aux militants de la Contre-Culture et de l'indigénisation des sciences sociales.

Francis Zimmermann.

124.42

PALMER (Susan J.),
HARDMAN (Charlotte E.), eds.

Children in New Religions. New Brunswick-New Jersey-Londres, Rutgers University Press, 1999, 254 p. (bibliogr., index).

L'ouvrage recensé ici s'intéresse, fait extrêmement rare, à la seconde génération des mouvements religieux implantés en Occident à partir des années soixante. Il pose la question des mineurs élevés dans des groupes socialement controversés qui ne possèdent aucun savoir-faire en matière d'éducation. Les études de cas qui y sont présentées montrent que les parents se sentent parfois démunis face à leurs nouvelles responsabilités, et qu'une différence d'attitude sépare peu à peu les adeptes-parents des adeptes libres. Les premiers recherchent davantage que les seconds une reconnaissance de leur groupe, même si elle doit passer par son

affaiblissement. Dans les deux cas, cette seconde génération représente une étape cruciale pour l'avenir des mouvements controversés. C'est un des moments où ils acceptent des compromis, où, au contraire, se radicalisent.

Les mouvements controversés adoptent différents types de comportements envers les enfants. Certains ne sont pas favorables à leur venue. Il s'agit de groupes construits par et pour des adultes. Ils ont du mal à se transformer pour s'adapter à la présence de mineurs. D'autres au contraire attendent ces enfants avec impatience. Ils sont au cœur de leurs prophéties. Aussi, se retrouvent-ils parfois responsables de l'avenir de l'humanité. D'autres enfin voient en eux l'occasion de tester leurs préceptes éducatifs, transformant alors les enfants en cobayes. Dans ces trois cas, les études nous éclairent sur les dérapages possibles. Mais elles mettent également en évidence que, dans bien des groupes, aucun problème spécifique n'apparaît.

Parmi les groupes socialement controversés, nombreux sont issus du mouvement de la contre-culture, qui a emporté avec lui les repères traditionnels de la famille. Ces groupes ont touché des jeunes filles en recherche d'épanouissement personnel, et sensibles à la libération sexuelle qu'ils leur proposaient. Lors de leur conversion, la maternité ne les intéressait pas et elles n'étaient pas encouragées à procréer. Cependant, le temps passant, des enfants sont nés et il a fallu faire face à cette nouvelle situation parfois embarrassante pour ceux et celles non engagés dans cette voie.

C'est le cas de Wicca, étudié par Helen A. Berger. Ce groupe anglais néo-païen bien développé aux États-Unis, basé sur la croyance en la sorcellerie, est composé essentiellement de femmes blanches, bien éduquées, issues de la classe moyenne. Sans leader charismatique ni organisation centralisée, il donne la primauté au choix individuel et ne préconise aucune orthodoxie particulière quant à l'éducation des enfants. Un débat s'est donc ouvert pour savoir si les enfants devaient être inclus dans l'organisation. Ce débat suscite encore aujourd'hui une tension entre parents et non-parents. Le problème principal est que les rituels de Wicca comportent des attitudes pornographiques ou très osées que certains n'ont pas envie de restreindre. La simple menace qui pèse sur les parents de se voir retirer la garde de leurs enfants à cause des pratiques sexuelles néo-païennes ou de leur rapport à la nudité a suffi cependant à transformer le ton des rituels. L'auteur de l'article constate que sous l'effet de cette pression, les festivals sont devenus plus pudiques.