

Camille Tarot

Les rites entre modernité, théologies et sciences sociales Dilemmes et questions

Rites et mythes, ritologie, théologie, sciences sociales sont de bien gros mots, vastes, si redoutables que je ne les aurais pas repris dans mon titre s'ils n'avaient été ceux de cette rencontre. Je vais surtout dire mes questions et mes embarras.

J'avais d'abord pensé que la journée était consacrée aux rites. Je l'aurais préféré, car j'en aurais pris un ou deux et j'aurais dit ce que j'en pense par une démarche positive ou d'analyse critique. Mais l'introduction du thème « théologie » appellerait que je me livre à un genre qui ne me plaît pas, dangereux ou inutile parfois, que j'appelle le *survol*. Il a peut-être une utilité pour la prospection. La prospection de surface, parfois aérienne, est une pratique connue des archéologues. Mais détecter des questions n'est pas les résoudre. *Survol*, car j'ai découvert que dans le programme de l'année, il s'agit d'un thème encore plus vaste, puisqu'il s'agit d'interroger la notion de théologie « objet largement fuyant » est-il dit dans l'annonce, et d'interroger ses relations, pas forcément fluides est-il sous-entendu, avec les sciences sociales. Donc l'enjeu précis d'aujourd'hui semblerait être de savoir en quoi les rites sont-ils un bon objet pour tester les rapports des théologies et des sciences sociales.

Puisque nous n'avons pas de définition des rites, au titre d'une caractérisation première, mais provisoire et très générale, j'appelle rites des actes posés par des individus, de façon répétitive ou formalisée, dans le cadre actuel ou référentiel de pratiques collectives, traditionnelles ou coutumières, parce que ces actes ou ces pratiques sont considérés obligatoires ou efficaces, pour des raisons qui restent en général implicites, mais en relation à des réalités invisibles et relatives à des croyances.

Je vais défendre l'idée que les rites ont été souvent « mal vus » ou les mal vus dans le double sens du mot, je veux dire objets de préventions négatives ou soupçonneuses et dont on se demande s'ils doivent retenir une attention soutenue. Ces deux biais et beaucoup d'autres que j'évoquerai, les ont rendus d'autant plus difficiles à comprendre et à expliquer. Mal vus d'abord par la modernité haute ou triomphante. Ensuite, ceci remonte loin car ils ont été parfois mal vus des théologies ou des religions elles-mêmes, surtout quand il s'agit des rites des autres. Que les sciences humaines ont parfois gardé des traces de ces biais, mais aussi que certaines tentatives de réhabilitation des rites ne rendent pas forcément service à leur compréhension.

A ma connaissance, mais je suis sans doute mal informé et je n'ai pas mené de recherches bibliographiques systématiques, il n'existe pas une ou quelques bonnes histoires continues et méthodiques qui résumerait bien les débats sur les rites soit dans les sciences humaines, soit dans les théologies, et qui les recontextualiseraient. La matière reste à ce jour aussi immense que dispersée.

*

I. Attention survol

Thèmes antiritualistes dans la modernité première.

Les rites prêtent facilement le flanc au soupçon d'obscurantisme. Une expérience ethnographique universelle pourrait passer pour en fournir la preuve. Quand on demande aux gens pourquoi ils font tels rites on obtient presque toujours une réponse tautologique du genre

« parce que chez nous on fait comme ça », « on a toujours fait comme ça », « nos ancêtres nous ont dit de faire comme cela ». Il y a d'ailleurs là, me semble-t-il, une des raisons, jamais dite, pour lesquelles l'ethnographie a toujours eu plus recours aux explications holistes que la sociologie. Quand les acteurs vous disent qu'ils ne savent pas et que néanmoins ils le font, il faut bien aller chercher d'autres raisons que la conscience des acteurs pour expliquer les comportements collectifs et en tout cas se rabattre sur ce qui se donne et qui se laisse décrire de l'extérieur : les lieux, les temps, les corps, les gestes, les attitudes et en chercher la cohérence d'ensemble à partir de laquelle l'ethnologue relie et relit le discours des acteurs comme une partie lacunaire dans un tout et peut-être une rationalisation ou des constructions secondaires. Il semble donc que les acteurs n'ont pas besoin de connaître les raisons et encore moins les causes de ce qu'ils font rituellement pour le faire. Un discours en pointillé leur suffit souvent. Les rites nous affrontent souvent à une catégorie essentielle de la vie sociale qui n'a guère de place dans la pensée rationaliste, l'implicite (préférable à celle plus rude d'inconscient et très polysémique). Aussi, à partir de là, il est aisé de soupçonner les rites, les religions, les théologiens de maintenir le peuple ou le commun dans l'ignorance. Ce thème a occupé et divisé les théologies des réformes depuis le XVI^e siècle et il a été repris par la philosophie au XVII^e se revendiquant comme connaissance par les causes suivie par les conceptions militantes des Lumières et parfois des sciences sociales, capables de trouver les raisons des choses et de libérer les individus des pratiques si les raisons manquent. Dans un contexte de pensée rationaliste, qui fait peu de place à l'implicite, les rites apparaissent en déficit de pensée réfléchie et individualisée. Eclairer les individus revient à les inviter à rejeter ce dont ils ne peuvent rendre raison. L'émancipation remet en cause les traditions et surtout leur emprise sur les comportements individuels.

Si les rites se reproduisent dans l'ignorance de leurs raisons et si les sujets sont peu soucieux de les connaître et que tous les systèmes rituels sont faits pour répéter il devient difficile d'exonérer les rites non seulement d'être obscurantistes, mais d'entretenir l'obscurantisme et donc la stagnation. On en tire facilement un soupçon politique : si les fidèles, les clergés, les théologiens se contentent de la répétition de rites dont les gens ne savent pas clairement les raisons, c'est qu'ils y ont un intérêt, généralement de pouvoir. Les rites font l'objet de plusieurs soupçons politiques : de médiatiser la domination qu'ils relaient, d'instiller l'obéissance, de soumettre à l'autorité, d'imposer l'immobilisme. Associés aux traditions et aux coutumes, ils passent pour plus conservateurs que progressistes.

Associés à des pratiques collectives, ils sont soupçonnés par les individualistes de normer les individus selon les contraintes toutes extérieures, d'imposer les conformismes, de raboter la singularité des âmes et des corps. Maints rites ont une évidente dimension disciplinaire. Les rites symbolisent alors l'extériorité du social religieux ou conformiste qui fait irruption dans l'intériorité. Ils seraient enfermants, aliénants. Une société qui émancipe l'individu l'émancipe des rites, qui sont des contraintes collectives, sinon des ingérences.

Même si beaucoup de rites offrent des similitudes troublantes, comme les sacrifices ou certains rites de passages, même si on ne connaît guère de société sans rites, il est facile de trouver dans l'abondance des variations rituelles la marque et le bastion de leur particularisme. D'autant plus que les ritualistes des diverses religions ont une évidente tendance à voir plutôt ce qui sépare leurs rites à eux de ceux des autres et donc à ne pas voir les ressemblances. Des simples fidèles aux rubricistes les plus sourcilleux, l'histoire des religions met devant la foule de ces dévots exacts qui ont le génie de maximaliser les différences, de les exacerber et parfois d'en faire des motifs de guerre. Toute variation devient un danger qui met en cause la légitimité, l'efficacité du rituel. Il est donc facile d'associer les rites au particularisme des communautés et des traditions et de les en rendre responsables. Ils tombent facilement sous l'objection universaliste de diviser les hommes, de les enfermer, voir

de les opposer arbitrairement ou pour des futilités de forme. Les valeurs universelles passent donc par le dépassement des rites.

Beaucoup d'autres objections contre les rites ont été tirées de leurs formes et de leurs contenus. Pour la forme, ils sont liés à l'imitation, à la répétition, au formalisme. L'objection de formalisme est une des plus récurrentes : asservissement à des formes vides, non comprises, usées par la répétition, stérilisant l'invention et la créativité.

Les contenus, ils apparaissent liés à des croyances souvent exprimées dans des mythes, qui contredisent la rationalité. Ils renvoient à de l'impossible miraculeux et choquent souvent la morale, L'objection morale et moralisante accompagne la critique des rites depuis les réformes protestantes et catholiques, souvent suivies sur ce point par les Lumières. Il est difficile de trouver un page de Frazer où il ne s'indigne pas.

Les rites sont un domaine où règnent les modes de pensée analogiques. Beaucoup de rites choquent par des associations d'idées improbables, irrationnelles. D'où l'objection logique, contre une pensée analogique, métaphorique, peut rigoureuse et la construction de l'idée de pensée prélogique, de mentalité primitive

Si maintenant on les classe parmi les pratiques, c'est qu'ils relèvent de l'action de l'homme sur l'homme. Mais elle surprend et il est facile de les associer à des manipulations, voire à des conditionnements, ou à des agressions contre le corps, le psychisme, des atteintes à l'intégrité de l'individu. Le récent débat allemand sur la circoncision montre l'actualité de cette position.

Mais avec l'essor de la pensée technicienne et utilitariste depuis le milieu du XVIIIe tout au long du XIXe siècle, l'objection dominante porte sur l'efficacité et l'utilité. S'ont-ils efficaces et s'ils ne le sont pas, sont-ils quand même fonctionnels à un autre niveau, ou pourquoi alors ceux qui les posent ne semblent-ils pas s'aviser de leur inefficacité ? Plus se développe disons depuis l'Encyclopédie et pendant tout le XIXe siècle la réflexion sur les technologies, plus les rites en sont séparés, plus leur association à des techniques paraît incompréhensible ou superfétatoire. La modernité a été mue par la foi en la technologie, l'évidence de son progrès cumulatif, son efficacité conquérante. Beaucoup de rites mettent en œuvre des techniques, ils offrent souvent une analogie avec les techniques ou les accompagnent de près. Mais ils les entourent comme une gangue ou plutôt ne les séparent pas de comportements symboliques. On a souvent jugé cette association incongrue, inutile ou incompréhensible. Cet étonnement sous-tend aussi l'enquête de Frazer. D'autant plus que les rites n'ajoutent rien à l'efficacité des techniques. De là à les rendre responsables de la stagnation technique des sociétés traditionnelles, le pas a été souvent franchi.

Éloignés de la technologie, les rites ont donc été toujours plus associés à la religion et à la magie. Cette forte association ne plaidait pas en leur faveur. Ils ont donc été pris dans toutes les fluctuations de la critique de la magie et de la religion. Ils ont suivi le jugement global porté sur telle religion et sur la religion en général. Qui dit rites dit religion, ce qui soulève un des problèmes les plus difficiles : tous les rites sont-ils religieux ? Ou bien les associe-t-on pour des raisons qui relèvent de nos coutumes, car on ne sait pas clairement ce qui fait qu'un rite est religieux ou ne l'est pas. Une société athée est-elle sortie des rites, des seuls rites religieux ou de tous les rites et jusqu'où ?

L'enquête est à mener : Lévy-Bruhl, Frazer, mais bien avant Hegel ou Spinoza, mais avant les grands conflits autour des Réformes depuis la fin du Moyen Age. L'enjeu serait de voir la place des rites dans la genèse de thèmes qui, en se transformant, passeront des Réformes aux évolutionnismes : critique des traditions, de l'ignorance, responsabilité des clergés, illégitimité des savoirs populaires, accusation de magie, nécessité de rectifier la pensée commune par les savoirs lettrés puis savants. Il semble bien probable que la critique des rites a joué un rôle dans la genèse des réformismes religieux puis du progressisme culturel et politique et enfin de l'évolutionnisme scientifique en sociologie et en anthropologie. Je

crois qu'il y aurait de sérieuses enquêtes à mener, car les rites ont été au centre des grands conflits religieux et théologiques très riches mais extrêmement polémiques.

Les rites ont été une des bêtes noires des progressismes et les tentatives de réévaluation par des courants plus conservateurs, comme le romantisme au XIXe n'ont pas forcément rendu service à leur compréhension. J'y reviendrai à propos d'Eliade. Dans cette suite, il existe aujourd'hui des réévaluations sauvages de ritualités sauvages grandement réinventées. Avec les courants contre culturels américains des années 60 et parfois sortis de l'Occident, on voit des Occidentaux aller sur les marges par exemple amazoniennes (Jean-Loup Amselle, 2013, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*. A. Michel) pour, sur les doubles débris du rationalisme auquel ils ne croient plus et des cultures indigènes mises en morceaux par la colonisation et la christianisation, reconstituer sinon les rites, du moins des pratiques, en particulier thérapeutiques ou addictives que leurs prédécesseurs occidentaux n'avaient eu de cesse de combattre ou d'éradiquer chez eux et chez les autres, souvent au nom de la vraie foi ou de la raison ou de l'émancipation, ou du progrès. Il manque pour les qualifier de rites la continuité d'une tradition. Ici elle est manifestement réinventée, mais ce sont sûrement des néoritualités, nées en double discontinuité mais en réaction contre cette discontinuité, puisque ce sont souvent des Occidentaux qui réapprennent le chamanisme, qui ne leur était pas autochtone, aux Indiens pour qui il ne l'est plus tout à fait.

Mais ceci montre que peut-être plus que des franges significatives de l'Occident sont en train de passer ici d'une critique des rites et des traditions au nom du rationalisme et/ou de l'individu à émanciper du rituel, à la revendication par la liberté individuelle de se libérer du rationalisme et de se composer le cocktail de pratiques choisies dont l'individu juge avoir besoin pour répondre à sa demande de sens ou de bonheur. Un tour est joué dans cette affaire et une boucle est bouclée. Le discours sur l'aliénation par les rites et les coutumes s'est inversé, précisément parce que les traditions ont été rompues et que n'étant plus vécues elles en sont que plus facilement désirées ou phantasmées. Les pratiques sont sorties de la religion, du social et du pouvoir qui sont déniés ou occultés, mais elles sont référées au primitif, au sujet individuel et à la notion extensive de spiritualité, puis la spiritualité est immédiatement justifiée par une science du cerveau ou des sécrétions physiologiques qui en montre les bienfaits pour l'individu. Peut-être parce qu'il défend des positions rationalistes (et donc se situe dans la continuité d'une tradition de pensée), Amselle a relevé cette inversion (que j'appelle dans mon jargon pharmakologique, car il s'agit de savoir si le rationalisme est un remède, position classique depuis le XVIIe (et même avant, Aristote, saint Thomas) ou un poison, position qui prend le dessus dans les courants romantiques) : « Quel anthropologue oserait désormais prétendre que tel magicien, marabout, gourou ou chamane s'ingénie à tromper le peuple, que la transe chamanique ou autres est un instrument d'aliénation ? On insistera, à l'inverse, sur le caractère symbolique à l'œuvre dans la divination, la magie ou le traitement délivré par le traditipraticien et sur l'action de ce dernier comme donateur de sens. Cette idéalisation de la magie et de la religion par l'anthropologie actuelle, notamment amazoniste, idéalisation qui trouve son climax avec le cognitivisme, fait bon marché, me semble-t-il, de ce qui avait été pointé justement par les philosophes des Lumières à propos du chamanisme, à savoir que cette institution est aussi une technique de pouvoir. C'est en abstrayant les conditions pratiques d'exercice du pouvoir des magiciens, des devins ou des marabouts au sein de leur communautés respectives qu'on a pu en faire un mode de connaissance désincarnée, une pensée mythique ou « sauvage » intemporelle » (Amselle, 220). Il faut ici interroger la coupure majeure et symptomatique de ces faits, toujours revendiquée, entre religion renvoyé du côté du négatif, du collectif, du particulier, de l'oppressif et spiritualité revendiquée comme le positif, universel, mais strictement individuel. Cette disjonction du bonheur de l'individu et du politique sous toutes ses formes est une des

caractéristiques de cette tendance que j'appelle néo-gnostique. La grande différence avec le gnosticisme ancien c'est qu'il n'est pas dualiste et qu'il est matérialiste souvent : il refuse la dualité âme-corps, il inclut le corps dans la singularité, mais il sépare totalement le bonheur de l'individu ou son éveil, la connaissance de soi de celle des médiations sociales. Ce n'est pas le rite qui fait l'individu comme dans les sociétés traditionnelles, c'est l'individu qui fait les rites qu'il choisit. Il est bien l'héritier du romantisme dont il combine deux traits : maintien du principe moderne du primat de l'individu mais en réaction contre la modernité rationaliste (besoin de rites et d'expérience religieuse puisée ici ou là)

Les rites, les conflits théologiques et la division des chrétiens.

Avant de diviser la modernité, les rites sont un sujet qui divisa les théologiens et plus gravement les chrétiens, les Eglises et les sectes et parfois les religions entre elles.

Les questions rituelles sont au cœur des conflits du christianisme naissant avec le judaïsme : place du Temple et des sacrifices sanglants, respect du sabbat, et sans doute le débat le plus fondamental autour de la circoncision. Pour les chrétiens les sources ne manquent pas. L'évangile s'inscrit dans des traditions prophétiques et des démarches charismatiques de critique des abus des rites, et d'abord de ce qui se passe au Temple de Jérusalem, d'une critique ancienne de la pensée sacrificielle. Puis le paulinisme, première synthèse savante des spécificités chrétiennes, fournit un argumentaire fondamental pour la suite autour de quelques thèmes : le salut par la foi plus que par la loi, la dialectique plus large de la lettre et de l'esprit. Les tensions sur la ritualité en christianisme se concentrent donc sur les héritages d'une tradition prophétique venant du judaïsme et parfois retournée contre lui, entre critique ou rejet parfois et intériorisation et les exigences de la vie spirituelle qui demande aussi l'intériorisation des rites sans pouvoir se passer ni de leur vocabulaire ni de pratiques (par exemple dans le thème paulinien du sacrifice spirituel). Puis le christianisme des premiers siècles reprend la critique juive du paganisme et de son système sacrificiel au cœur de la vie des cités. Il accentue ce mouvement de spiritualisation déritualisante en se présentant comme la vraie religion et la vraie religion comme la philosophie accomplie, reprenant certaines critiques philosophiques de la religion des cités comme des superstitions populaires. Les tensions sont vives et la voie étroite entre les exigences de culte en esprit et vérité et les tentations d'un spiritualisme exalté, gnostique condamné ou bien entre les contraintes de la communication de masses pour une Eglise de plus en plus multitudiniste et les contaminations par les habitudes païennes jugées superstitieuses. Ces tensions se retrouveront dans le monachisme.

Dans la tradition orthodoxe, la liturgie, véritable théâtre sacré restera le sol même de la théologie, sa base et en un sens son terme : la *theoria* garde son sens premier : savoir contemplatif, dont le but est de voir ce dont la parole ne parle qu'en son absence. Ce fut sans doute la même attitude dans la théologie catholique jusqu'au XIII^e siècle, et ça le reste dans une certaine théologie monastique ou spirituelle pendant le MA et jusqu'au XVII^e siècle avec les mystiques, jusqu'à leur crépuscule.

Une autre rupture apparaît, avec le projet d'une théologie comme science, qui a son site dans les écoles et à l'université, mais qui change le sens de la *theoria* chrétienne qui devient plus intellectualisée, moins contemplative et déritualisée. Cette rupture prépare la troisième, violemment antiscolastique, avec le protestantisme qui réveille le prophétisme initial sous la forme d'un paulinisme retourné contre l'institution catholique : le salut par la foi seule est retourné contre les œuvres assimilées aux œuvres pieuses, dévotes, et donc conteste le monopole des clercs sur la ritualité et il induit un élagage drastique des sacrements qui passent de sept à deux, vide la liturgie des sacramentaux et la recentre sur le sacrement de la Parole.

Une quatrième rupture est les effets de la Réforme protestante sur la Réforme catholique, qui reprend l'épuration des rituels, lutte contre les superstitions populaire (cf. l'abbé Thiers). La création d'une religion populaire, bastion de pratiques coutumières, mais devenues suspectes, à réformer selon les critères orthodoxes et savants, commence à cette époque de la Contre-Réforme et ressurgit jusque dans les sciences sociales du XXe siècle, quoique dans une tout autre problématique.

Un point commun à ces deux courants, l'élaboration de la théologie comme science et la réforme des abus des pratiques populaires est un processus d'intellectualisation, spiritualisation et individualisation du religieux et des individus d'abord, impulsés par des clercs qui se présentent comme des savants, des *litterati*, à preuve le projet né en protestantisme d'une alphabétisation généralisée pour pouvoir accéder de fait au Livre du salut que l'imprimerie rend disponible.

Le processus se radicalise par des scissions dans les milieux des cléricatures lettrées : multiplication des écoles de pensée à la fin du Moyen Age, puis des courants, et divisions entre les clercs (le protestantisme comme « hérésie intellectuelle », de même les conflits entre jansénistes et jésuites, en attendant celui des philosophes contre le clergé, avec les livres et la presse, c'est l'engendrement de l'opinion publique au sens moderne qui est une nouveauté échappée à l'emprise des ritualités traditionnelles. L'enjeu n'est pas que celui de la religion à réformer, c'est de prendre le contrôle de la culture et de l'opinion publique naissante, domaine sans frontière qui ne cesse de s'élargir et des types d'homme qu'elle peut produire, plus ou moins individualisés.

La question des rites a été au cœur des conflits confessionnels chrétiens modernes. Le réformisme chrétien divisé par la question rituelle a préparé le sol du réformisme laïque et scientifique. Il indique les objections antirituelles : l'inutilité d'un faux culte, la corruption des sacrements, la prolifération inutile des pratiques, les abus des clergés, l'inutilité des virtuoses, le poids paralysant des traditions. Il indique l'enjeu, le salut de l'individu et l'issue : l'intériorisation du religieux comme spiritualisation et son individualisation. Il a engagé les efforts pour sortir des conflits confessionnels par la science, qui se laïciserait et donc la science des religions. Il a ouvert la voie aux processus dont les Lumières et la modernité feront une sécularisation.

Les conflits autour des rites se retrouvent dans toutes les religions surtout naissantes. On pourrait prendre l'exemple du bouddhisme. Les fortes tendances antirituelles et antiritualistes du bouddhisme ancien, tournées contre le brahmanisme, jusqu'à la prolifération rituelle des bouddhismes tantrique et tibétain. Singulière revanche.

Ou l'islam naissant. Le conflit du Prophète avec Quraysh commence autour du culte rendu dans l'enceinte sacrée de la Mecque. Il continue par le choix de la prière tournée vers Jérusalem, puis avec l'hégire, retournée vers la Mecque, puis avec la reconquête, par la purification du sanctuaire et l'instauration du culte musulman, avant son extension à l'Arabie.

*

II. Rites et sciences sociales, héritages et apories

Dans quelle mesure nos sciences sociales ne sont-elles pas marquées, à travers les Lumières, par ces héritages des confessions en tension, sur des grands thèmes débattus : traditionalisme, ritualisme, formalisme, domination, aliénation, conservatisme, progressismes, etc. Une archéologie croit pouvoir détecter des sensibilités confessionnelles rémanentes.

La question des rituels pose donc celle des choix d'objet, de la neutralité axiologique et de la critique épistémologique à mettre en oeuvre. D'autant plus qu'après un bon siècle de

travail, les sciences sociales se heurtent toujours à trois dilemmes, trois apories : la relation mythe et rite, et donc l'importance relative des rites, le rapport rites et religions, enfin rites et sacrifices. Je vais dire un mot des affinités électives puis des apories.

La question des affinités électives

Y a-t-il des *présupposés confessionnels* au moins sous forme de sensibilité culturelle ou d'« affinités électives » dans l'approche des problèmes rituels par les sociologues ou les historiens ?

Ca me semble un des chapitres dans le livre un peu ressassé des différences entre Durkheim et Weber, dont il faut faire autre chose qu'une nouvelle querelle scolastique entre Platon et Aristote ! J'y réfléchis d'autant plus que je m'occupe présentement à confronter mes choix durkheimiens ou durkheimomaussiens sur la nature du religieux à ceux de Weber. Il me semble que la thèse durkheimienne la moins facile à admettre, à savoir que la religion aurait été la première des institutions, se fonde ou tombe selon la place qu'on reconnaît aux rituels dans l'archéologie des sociétés humaines. Mauss était conscient que les rites sont la forme élémentaire de l'institutionnalisation dans les sociétés sans écriture et même encore très longtemps après et donc sont au centre de la sociologie, surtout de la religion, si la sociologie comme il le prétendait est l'étude des phénomènes d'institution, dont un des modèles pour lui était la langue.

Or on ne voit ni une place analogue pour le rite chez Weber, ni l'esquisse d'une théorie construite du rite comme telle chez lui. L'ouvrage sous la direction de Hans Kippenberg et Martin Riesebrodt *Max Webers 'Religionsytematik'* Mohr Siebeck (2001) tente de systématiser l'autre sociologie de la religion de Weber, pas le rapport des religions universelles à l'économie, mais ses idées sur le phénomène religieux en tant que tel, en général. Voici les têtes de chapitre de ce livre : Le *hiatus irrationalis*, la rupture entre l'être et le devoir être. La religiosité. Le développement religieux. Les communautarisations religieuses. La Magie, l'enchantement et le désenchantement. Le Polythéisme. Le Charisme. Le Prophète, le prêtre et le virtuose. La prophétie éthique et exemplaire. Les religions de salut. Le refus du monde. La mystique. L'ascèse. Le ressentiment et les parias. L'intellectualisme. L'antagonisme des valeurs.

On a donc bien là les grandes catégories transversales qui font la richesse et l'originalité de la sociologie générale de la religion de Weber. Mais on remarquera qu'il n'y a pas de rubrique rite ni d'ailleurs mythe, ni sacré. L'Index du volume ne contient qu'un seul renvoi aux rites, à propos des cultes helléniques classiques, du pluralisme rituel rendu à des dieux en lutte les uns avec les autres (p. 131). Je dirai qu'il ne faut pas commencer par s'en plaindre. C'est sans doute à cette absence d'une catégorie trop classique dans le discours sociologique et d'ailleurs héritée du langage religieux lui-même, que l'on doit une partie de la prodigieuse fécondité, de l'audace intellectuelle de la sociologie wébérienne. Cette absence des catégories trop indigènes au fait religieux et trop traditionnelles du mythe et du rite dans la sociologie wébérienne atteste donc de sa nouveauté. Ne commençons pas par la prendre comme un manque, alors que c'est probablement le prix d'une puissante originalité et d'un déplacement dû à l'individualisme méthodologique. En ne faisant pas un sort spécial à cette catégorie Weber s'est éloigné des sentiers battus et des holismes hérités, pour mieux penser la modernité religieuse et proposer des catégories inédites. Sa sociologie est partie de phénomènes plus typiquement contemporains. Dans les sociétés contemporaines et individualistes, le rite n'a plus l'importance qu'il a eue. Weber part du protestantisme et de la modernité, il remonte vers l'archaïque du religieux, mais pas jusqu'à retrouver le rite comme un objet particulièrement important et à constituer en catégorie propre. Ce constat pose la question de l'affinité élective de la sociologie de Weber avec le protestantisme d'une part et la modernité de l'autre, du fait du rapport étroit de la modernité et du protestantisme. Pour parler

comme les scolastiques, la modernité et le protestantisme sont très loin de fournir tout l'objet matériel de sa sociologie des religions, puisqu'il parle tout autant des autres grandes religions universelles. Mais ils lui fournissent son objet formel, son point de départ et sa problématique forgée à partir de la question de la modernité et du protestantisme, de l'individualisme, puis étendue aux autres religions. Le holisme durkheimien s'appuie à une conception objective du sacré, inévitablement appuyé à des ritualités. Ses références premières viennent de deux systèmes rituels particulièrement puissants, mais plus traditionnels, antérieurs à la modernité, le judaïsme et le catholicisme.

Une fois qu'on a rendu justice à la nouveauté de Weber, ce fait nous met devant une tâche. Si le rite n'est pas une des grandes catégories transversales de la sociologie wébérienne de la religion, Weber apporte néanmoins beaucoup pour le penser, mais à condition de remembrer ses vues. Il faut aller chercher l'objet souvent en creux, car il est présent dans la magie, dans les religions de salut, dans les pratiques de l'ascèse, il borde le charisme, etc. Les problèmes rituels sont là sous jacents mais non dégagés pour eux-mêmes. On voit qu'ils sont dans les conflits du prophète, du prêtre et du virtuose, conflits internes au religieux, mais qui mettent en cause le statut des rituels. Or ces conflits ne sont pas sans recoupement, non plus, avec la fameuse trilogie de la *Herrschaft* : pouvoir patrimonial, pouvoir charismatique, pouvoir bureaucratique rationnel. Car j'essaierai de défendre la thèse qu'un rapport au rituel, non traité par Weber, joue dans leurs différences. La domination patrimoniale repose sur des traditions, dont plus ou moins de rituels. La domination charismatique suppose soit la rupture des rituels reçus, le constat de leur obsolescence soit la mise en cause de leur légitimité. La personnalité charismatique dit ne suivez pas l'ordre effondré, mais suivez-moi et faites comme je fais. Mais elle réussit si elle impose son ordre. Revanche du rituel sur le charisme, la mal traduite routinisation du charisme est largement contenue dans les conditions de possibilité puis de succès du charisme. L'énigme impensée de la trilogie, c'est le rapport de la domination rationnelle-bureaucratique avec le rituel. Weber est silencieux sur ce point. Il voit bien que la bureaucratie est un phénomène très ancien qui s'est imposé en Mésopotamie, Egypte, Chine et qu'on suit dans toute l'histoire occidentale avec l'Empire romain, l'Eglise médiévale, l'Etat moderne. En même temps, nul doute que pour lui l'extension de la bureaucratie est un des faits majeures des sociétés les plus modernes et industrialisées.

Le rôle des rites reste à remembrer et à expliciter, car jamais il ne passe sur le devant de la scène. Il reste dans l'impensé de sa sociologie. C'est sans doute une conséquence de son individualisme. Mais, l'hypothèse que j'essaierai de défendre est que la voie, proprement wébérienne que sa sociologie offre pour penser les rituels, même s'il ne l'a nulle part systématisée c'est le passage chez lui de la rationalité au pluriel. Weber voit bien que les systèmes de cultes ont opéré des formes de rationalisation de la conduite sous le double aspect de la rationalité parfois instrumentale, plus souvent axiologique. Mais la même chose vaut de formes rituelles qui peuvent nous paraître étonnantes, ou choquantes, comme certaines formes d'ascèses, de renoncement au monde, etc. Pour mesurer ce que signifie ce passage d'un rationalisme moniste de la Raison au rationalisme éclaté des rationalisations multiples que Weber décrit, il faudrait comparer ces deux contemporains qui ne vivent déjà plus dans le même monde intellectuel : Frazer et Weber. Weber a rompu avec la philosophie unitaire et téléologique du rationalisme où une forme unique de rationalité pourrait recueillir et réunifier la diversité multiple des rationalisations en tous genres et dans les divers ordres mis en œuvre par les individus et les groupes.

La comparaison Weber-Durkheim impose la tâche de réfléchir à ce que j'appelle le « grand écart ». Le grand écart, c'est la situation inconfortable de la sociologie ou de l'ethnologie ou de l'anthropologie quand manifestement l'évolutionnisme devient impossible. J'entends ici une philosophie de l'histoire de la culture (qu'elle suppose ou non un évolutionnisme biologique, car elle l'évolutionnisme a commencé avec les premières

formulation du progrès, un bon siècle avant l'évolutionnisme en biologie), marquée par trois traits : 1. ce que Lenclud a appelé le « grand partage » cette grande coupure, entre nous et les autres, c'est à dire les civilisés et les sauvages. 2. Le progrès orienté comme une flèche garanti par une loi de la nature, de la vie ou de l'âme ou de la raison. 3. L'inconditionnelle supériorité de l'Occident.

La grande coupure n'est pas justifiable parce qu'elle postule que l'archaïsme mental, phantasmatique, comportemental ou axiologique serait tout entier du côté des autres, les primitifs, alors que tout serait neuf ou moderne ou contemporain chez les civilisés. L'archaïsme est une catégorie de la civilisation aussi et les sociétés traditionnelles sont aussi contemporaines. 2. Deuxièmement, la conception téléologique dans le domaine historique, sous forme de la croyance au progrès, est aussi scientifiquement injustifiable que dans d'autres domaines. De plus la croyance au progrès dans ce qu'elle avait d'apparemment le plus solide, le progrès technique et scientifique, vient d'une mauvaise interprétation d'un fait réel : le caractère cumulatif de la technologie et de la science. 3. La supériorité de l'Occident est un jugement de valeur fondé sur un ethnocentrisme conforté par une situation historique passagère de domination qui ne reposait sur aucune essence mais des rapports de force dans conjoncture historique qui devient chaque jour plus questionnable.

Mais si la critique de l'évolutionnisme n'est plus à faire, elle nous laisse cependant devant des difficultés considérables et que j'appelle le « grand écart ». Il est quand même difficile de nier que nos sociétés se transforment vite et profondément et s'éloignent chaque jour des sociétés traditionnelles, beaucoup plus vite que les continents ne se séparent ; que les petites sociétés chères aux ethnologues se font rares et mêmes rarissimes et semblent partout menacées d'ethnocide, que certaines technologies se mondialisent à une vitesse étonnante, etc. Si la dérive des continents n'est pas un progrès, leur éloignement est quand même un fait. Le grand écart c'est la tâche où nous sommes de penser ces différences entre des univers culturels qui, se différenciant toujours plus, exigent toujours un plus grand détour, alors qu'on ne peut plus compter sur une solution toute faite et paresseuse comme le progrès pour fixer les différences.

Or il me semble que l'anthropologie des religions est traversée et donc concernée au premier chef par le grand écart, visible dans tout ce qui sépare une approche du religieux par les formes contemporaines et donc à dominante individualiste et une approche par l'histoire et l'histoire comparée, l'ethnologie, les archéologies qui livrent des traces de formes plus traditionnelle, plus holistes, et où le rôle des individualités devient plus difficile à saisir. C'est la difficulté où nous sommes de faire une socio-anthropologie qui rapproche les deux bouts, le proche et le lointain, quand on ne peut plus pour les réunir, recourir à des présupposés évolutionnistes : simplicité primitive des formes anciennes, concentration de l'archaïsme dans l'altérité, supériorité des formes modernes sur les formes anciennes, évolution programmée et garantie par une téléologie, loi univoque de développement ou d'évolution, récapitulation de l'histoire dans le présent, ethnocentrisme occidental qui pose la supériorité de ses propres formes en tout domaine, etc. Surmonter le grand écart supposerait de résoudre trois apories tenaces qui concernent les rituels.

Trois apories.

+ *L'aporie rite et mythe.*

Dilemme classique de la poule et de l'œuf. Posé en termes trop généraux, le problème se retourne toujours. Donc on soupçonne qu'il n'y a plus grand chose à en attendre. Ce n'est pas mon point de vue, et je crois que c'est une question difficilement évitable.

On peut donner des exemples : les hésitations de Durkheim qui finit par donner la priorité au mythe et donc aux représentations. Mauss, au contraire fut le grand ritologue, il devait grandement aux hindous l'idée qu'au commencement du social humain est l'acte rituel.

Mais à la fin de sa vie, comme pris d'un remords, il s'inquiète de leur avoir peut-être trop sacrifié, ce qui donnera bonne conscience à Lévi-Strauss pour privilégier l'étude des mythes, quasi exclusivement.

Largement dans la suite de Mannhardt, Eliade semble réévaluer pleinement le rite. Mais sa fausse belle synthèse paraît une voie de garage, une synthèse abstraite qui néglige ce qui la contredit. Il pose un rapport en miroir quasiment parfait et constant du mythe comme programme et du rite comme son actualisation et, comme le mythe parlerait exclusivement de l'origine (ce qui est faux), le rite serait un retour à l'origine. Comme si les mythes étaient des livrets d'opéra qui ne parlent que de naissance du monde, que le rite joue et actualise. Cette harmonie d'un rapport circulaire et sans faille de la théorie et de la pratique caractériserait la religion sauvage archaïque et prouverait sa capacité à surmonter l'histoire, ce qui est faux, car quand ces sociétés rencontrent celles d'une historicité chaude, elles sont immédiatement menacées. C'est une construction idéologique, qui transfère sur un néopaganisme, comme répétition dans un monde plein comme un œuf primordial, une nostalgie orthodoxe d'un cosmos sacré.

Mais le rapport n'est pas en miroir. Les mythes parlent de tout et pas seulement d'origine, on ne peut réduire le discours mythique au mythe d'origine, non plus que les pratiques rituelles à la relation à l'origine. Avec beaucoup d'autres Lévi-Strauss a bien vu qu'il y a des mythes sans rites et des rites sans mythes. Mais il est allé si loin en sens inverse d'Eliade pour dissocier le mythe et le rite, qu'il a complètement autonomisé le mythe en négligeant fort les rites. Le mythe « objet absolu » comme l'œuvre d'art moderne, est un pur produit de l'entendement. L'intellectualisme lévi-straussien explique le mythe par les structures et le cerveau, mais sans relation aux pratiques sociales. Non seulement on sort de la sociologie, mais est-il sûr que les rites sont pour rien dans les processus d'intellectualisation et de catégorisation : n'y jouent-ils pas un rôle par la répétition, la formalisation, les séquençages, la schématisation ? Dans la mesure où maintes formes de théâtre sont la continuation de rites, ne sont-elles pas la preuve de ce rôle ?

L'intellectualisme et le formalisme ont leur droit comme dans le structuralisme naguère ou le cognitivisme qui ont donné la préséance donnée aux mythes. Mais je crois que les sociologues doivent donner la prééminence aux rites, s'ils veulent échapper aux pièges de l'idéalisme et chercher une approche réaliste. Car la société, les liens sociaux se construisent certes par des opérations intellectuelles mais liées, attachées à des rapports de force.

Enfin peut-on totalement séparer la forme et le contenu dans les rites ? N'y a-t-il aucune pertinence dans la critique de Girard ? Le mythe et le rite ne se contentent pas de distinguer, ils mettent en forme des forces et en refoulent d'autres. Ils mettent à distance. Ce qui pose la question des rapports du rite, de la religion et du sacrifice.

+ *Rites et religion.*

Dans la culture courante et surtout dans la langue aujourd'hui encore, le mot rite reste comme un syntagme immédiatement relié au religieux. Comme si les deux mots s'appelaient par une relation essentielle ou logique ou un monopole. La philologie comparée du latin et du sanscrit montre l'ancienneté du mot qui remonte à l'indo-européen commun. La notion de rite est nettement plus ancienne que celle de religion, récente et latine. Or aujourd'hui, du fait de la sécularisation, la sociologie contemporaine a de plus en plus tendance à séparer les rites et le phénomène religieux. Dans la crainte de ne pas recueillir comme tels des rites qui ne sont pas associés aux religions classiques, elle a tendance à parler comme Rivière, de « rites profanes ». Mais on sait aussi que cet usage ne va pas sans un risque d'oxymore ou de dilution. Car si on sort la catégorie de rite du religieux, ne va-t-on pas la dissoudre en appelant rite toute pratique collective répétitive et formalisée ? Et donc voir du rite partout, même là où il n'y en a pas. Les relations du rite et du religieux sont donc toujours débattues et loin de les simplifier, les phénomènes de sécularisation les ont en fait complexifiés.

Comme les religions, les rites semblent bien investir et parfois structurer trois domaines, à partir desquels on cherche d'ailleurs à les penser : le domaine mythico-théologique qui renvoie aux récits et aux expériences concernant des invisibles. C'est d'ailleurs à partir de ce domaine qu'on a défini la religion, comme relation aux dieux et qu'on privilégie les discours sur les divinités. Selon une définition classique mais étroite de la religion, on définit les rites par la mise en œuvre de cette relation. C'est le point de vue des définitions religieuses traditionnelles du rite. Mais les religions ont aussi un rapport avec la nature et la cosmologie. On soulignera que les rites cadrent des actions humaines dans un espace-temps qui leur est propre, mais qui est différent de l'espace-temps des mythes, car il est cadré dans un ordre global du monde dans lequel les rites jouent un rôle. Enfin, les religions et les rites jouent un rôle dans un troisième champ, socioanthropologique, où il s'agit d'instaurer, contrôler, réparer, reproduire la société ou de la restaurer mais aussi d'instituer et de socialiser les individus (comme dans les rites de passage) et donc de gérer l'articulation qui n'est pas entièrement donnée, mais à construire.

Ces trois champs qu'articulent le religieux définissent aussi trois niveaux d'analyse et de compréhension des rites : théologique voire phénoménologie de la conscience pratiquante et croyante, cosmologique ou par exemple aujourd'hui des approches éthologiques et d'éthologie comparée, enfin socio-anthropologique. Je ne pense pas qu'on puisse aller beaucoup plus loin que la juxtaposition de ces trois niveaux d'approches si on n'affronte pas la troisième aporie.

+ *Rites et sacrifices.*

C'est le débat le plus difficile, dans les sciences sociales des religions, celui que nous avons tendance à refouler dans l'archaïque ou l'exotique, le sacrifice n'étant plus une catégorie institutionnellement reconnue de nos sociétés. Le sacrifice est un objet politiquement incorrect. On en a tellement accusé ses ennemis, on veut tellement en protéger ses amis. Un objet encombrant, comme qui dirait la pomme de terre chaude des sciences des religions qui voudraient souvent s'en défaire. On multiplie les bonnes raisons de ne pas en parler. Aujourd'hui, on se méfie pour de bonnes raisons des théories unitaires du sacrifice. D'où un conflit d'école dans l'opposition frontale entre Lévi-Strauss pour qui le sacrifice paraît à la limite du bon sens et Girard. Le thème n'est pas serein, car trop souvent il fonctionne comme une accusation, au bout de laquelle on peine à faire le partage de la rhétorique et de la réalité. Je crois que le sacrifice est au cœur de l'inconfort de cette position que j'ai appelée le « grand écart ». Le sacrifice revient comme l'objet sans doute le plus gênant du grand écart : les « progressistes » n'avaient pas de peine à en faire une folie des sociétés archaïques, les « primitivistes » veulent en exempter les sociétés les plus traditionnelles qu'ils aiment et en accuseraient plutôt les plus développées ; les « humanistes » veulent en faire une exception malheureuse, etc.

Peut-être ai-je mal lu, mais j'ai cru me rendre compte que Jean-Pierre Albert connaissait aussi ce grand écart. Il me semble que la question se pose si on rapproche l'article « Rite » (ALBERT Jean-Pierre et PIETTE Albert (2010) « Rite (Rituel, ritualité) » in *Dictionnaire des faits religieux*. PUF) et le livre collectif qu'il a dirigé sur *le Sacrifice humain en Egypte ancienne et ailleurs* (Soleb, p. 2005). Ces deux travaux m'intéressent autant l'un que l'autre, parce qu'ils posent des problèmes que je me pose tout autant. Néanmoins ils sont différents et illustreraient une posture d'inconfort qui n'apparaît pas si on ne les rapproche pas, mais qui me paraît celle de notre discipline. L'article rite est de sociologie pure. Il ne parle que du contemporain. La méthode est purement synchronique. Le rite est étudié à partir de la contemporanéité d'une société sécularisée. Il fait très peu d'allusions au contenu des rites. La perspective est formaliste et cognitiviste. La question du rite peut se traiter sans aucune allusion à quelque sacrifice que ce soit. Il en va tout autrement dans le livre qui fait dialoguer des historiens, surtout des archéologues et quelques ethnologues. La part du lion, la

moitié du livre revient à l'Égypte prédynastique. Bien que la question ait longtemps passée pour impossible à poser, taboue, pour une civilisation aussi remarquable, aussi raffinée, j'allais dire aussi amie, il faut s'y résigner surtout au début du système pharaonique, il a pu se produire des sacrifices humains. Il me semble que le livre confirme que le débat autour du rapport du rite à la religion, est suspendu à la définition du sacrifice.

Je crois qu'on peut le suggérer rapidement à partir de la contribution d'Alain Testart « Doit-on parler de « sacrifice » à propos des morts d'accompagnement ? » (in Albert, 2005, pp. 34-57). Sans pouvoir entrer dans une discussion qui devrait être beaucoup plus longue, je dirais ceci. Testart nie toute dimension sacrificielle et donc religieuse à ce qu'il appelle les morts d'accompagnement, et qui sont des proches, des fidèles, de grands personnages comme des rois et des chefs qui étaient mis à mort avec la déposition du défunt dans sa tombe et enfermés dans sa chambre sépulcrale ou tout près. En revanche, il reconnaît une dimension explicitement religieuse à certaines pratiques, y compris avec mises à mort d'hommes qui, une fois la tombe fermée, pouvaient avoir lieu en général autour ou à l'extérieur de la tombe. Je crois que Testart a raison de distinguer ces deux types de comportement, mais qu'il a tort d'y voir une différence, comme il dit « radicale » (40). Je pense au contraire, que ce sont des comportements qui se différencient mais à partir d'une racine commune.

Il suggère que le premier, les morts d'accompagnement, se justifient par la proximité de ces personnes avec le grand personnage. Elles lui appartiennent. « La raison de les enterrer est qu'elles sont la propriété du défunt » (49) disait un informateur. Il pense donc que c'est un lien de propriété qui suffit à expliquer ces actes, et donc s'il s'agit de propriété, il n'y a rien de religieux. On pourrait déjà contester cependant qu'il n'y a rien de religieux dans la propriété. Durkheim pensait le contraire en constatant que les formes les plus archaïques de propriété connues concernaient toutes des tabous protégeant des biens ou des personnes appartenant aux dieux et aux rois. La propriété n'a peut-être pas commencé, bien laïquement, comme le pensait Locke comme une émanation, une extériorisation des personnes ordinaires.

Mais il n'y a pas de doute que les deuxièmes comportements sont des sacrifices religieux au sens le plus classique que retient Testart comme définition : une offrande rituelle à une divinité. Il ajoute : « Le fait que la chose soit détruite (que l'animal soit tué si c'est un animal) caractérise le sacrifice et le différencie d'une simple offrande : mais l'idée d'offrande est essentielle dans les deux cas. Il n'est pas de sacrifice qui ne soit offert, en principe à une puissance surnaturelle. Il y faut un tiers, en plus du sacrificiant et du sacrifié. Tout sacrifice suppose une translation, celle qui fait passer le sacrifié des mains du sacrificiant vers le destinataire du sacrifice. Or c'est ce qui manque dans le phénomène de l'accompagnement. Le roi scythe emporte avec lui son échanson, son palefrenier, sa concubine dans la tombe : ils étaient à lui (dans une sorte d'appartenance) durant sa vie, et le seront encore après sa mort. Ce qui était à lui reste à lui. C'est le contraire du transfert, le contraire d'une offrande : c'est plutôt le fait égoïste de celui qui dispose de gens et veut les garder après de lui toute l'éternité » (p. 41). Ce raisonnement me paraît contestable sur deux points. Il donne une définition classique, religieuse et restreinte du sacrifice comme d'une offrande à une entité surnaturelle. Par conséquent les morts d'accompagnement appartenant déjà au mort ne peuvent pas lui être sacrifiés, c'est-à-dire donnés. Il n'y a donc rien de religieux dans les morts d'accompagnements, mais seulement dans les sacrifices faits une fois la tombe fermée. Cette définition du sacrifice a le mérite d'être précise, parce qu'elle est restreinte et conforme à nos usages d'inspiration chrétienne. Mais elle me paraît aussi de ce fait ethnocentrique. Elle suppose que le sacrifice est toujours et partout une offrande positive, c'est-à-dire pour obtenir la conjonction avec le destinataire, la création d'un lien avec celui auquel on donne, ce qui est bien le cas du sacrifice chrétien donné à un Dieu, du moins supposé bon. Car l'offrande peut avoir un tout autre sens, quand on craint et redoute celui auquel elle est faite : elle vise la disjonction, on lui donne pour n'avoir plus à être en relation avec lui, ou qu'il ne se fâche pas

contre nous, qu'il ne revienne pas, qu'il nous lâche les baskets dirait-on dans un style peu académique, surtout si c'est un mort et un mort puissant qui peut tourmenter les vivants. Et c'est bien ce que dit le Mwila cité par Testart : « ils disent que la raison de les enterrer est qu'elles sont la propriété du défunt et que si elles ne l'étaient pas (CT, enterrées), son fantôme serait très en colère et viendrait causer du tort aux vivants » (cité p. 49). Ce que Testart ne voit pas c'est l'ambiguïté du don, ce que j'appelle la « pharmakologie » du don : ambiguïté de la chose donnée quand un don peut véhiculer un remède ou un poison, ambiguïté du donataire quand il est désiré et craint, ambiguïté des donateurs selon qu'ils veulent se séparer ou s'unir au donataire. Et il ne voit pas ce problème « pharmakologique », parce qu'il pense que l'idée d'offrande est plus importante dans la définition du sacrifice que le fait de mettre à mort ou de détruire ce qui est offert. La question est donc bien du statut de la négativité que représente l'acte de détruire. L'acte de détruire est second par rapport à celui de donner quand le donateur veut une relation conjonctive avec le donataire, mais il est premier par rapport à l'acte d'offrir quand je veux une relation disjonctive. Le sacrifice est irréductible au don parce qu'il détruit, et il détruit parce qu'il veut obtenir une disjonction : le sacrifice est ce qui opère la conjonction entre les hommes en les disjoignant d'un tiers, qui pour Girard commence comme bouc émissaire mais peut finir par les esprits des morts ou les dieux. Les morts d'accompagnement ont une dimension sacrificielle car il s'agit de séparer le chef mort avec tout ce qui lui appartient d'avec les vivants, de mettre une distance entre lui et ceux qui restent condition d'une autre relation avec lui. Le sacrifice est un acte symbolique et comme tel humain : il vise comme tout acte symbolique, tout acte de pensée donc, tout rite (voir les rites de passages) à « séparer pour unir », mais sa spécificité c'est qu'il le fait en détruisant, c'est la négativité portée sur la victime qui refoule une négativité de l'invisible. Et c'est en cela qu'il n'est pas une offrande ordinaire, un don positif commun. Cette définition du sacrifice est à la fois plus large et plus précise que celle de Testart qui, empruntée au dictionnaire, vient du sens commun et qui reste curieusement théologique, occidentalochrétienne. Un sociologue durkheimien aurait vu ce point et n'aurait pas repris telle quelle cette définition qui nous est coutumière.

Ce qui fait la différence du sacrifice et du don « normal », c'est la destruction. Pour Testart, la destruction vient après l'offrande. Elle est secondaire. C'est faux. Car la destruction ne s'ajoute pas au don, comme quand on mange ensemble, elle le précède. Elle est donc plus essentielle. Dans ce contexte, la destruction est toujours la négation d'une négation, c'est la négation d'une négativité, d'un mal, d'un danger, d'une menace. Elle vise donc à créer une distance. Il faut donc bien distinguer les dons qui tiennent à distance une négativité indésirable ou qui veulent l'annuler et les dons qui se passent dans un cadre où le problème de la distance est *a priori* réglé. C'est la différence, chez les humains, qu'a vue Mauss entre le don agonistique, où la distance n'est pas réglée, et les prestations totales. Dans le don agonistique, il y a négation de la négativité, car le donateur ne veut pas subir la domination du donataire. Il doit neutraliser sa volonté de domination. Il y a du don empoisonné, qu'il faut tenir à distance, au moins tant que l'ambiguïté pharmakologique n'est pas levée, ce qui est une des fonctions du rite. C'est à cause de ce point, qu'on ne doit pas trop séparer la forme et le contenu des rites et surtout des sacrifices. On ne peut comprendre les sacrifices sans se demander ce qu'ils refoulent. Le sacré (dangereux ou bienfaisant) et le profane (neutre), le pur et l'impur, l'ordinaire et l'extraordinaire, le faste et le néfaste, avec des différences importantes et dans des champs d'expérience différents, sont quand mêmes des systèmes élémentaires de valeurs, qui règlent ce avec quoi on peut s'unir, ce dont il faut se séparer. Ce sont des pharmakologies culturelles, donc particulières, dans la suite d'une logique universelle qui fait préférer le remède au poison et la santé à la maladie. Pratiquement, l'art du rituel est de refouler ce qui est cru négatif, dangereux, malfaisant, pour obtenir la conjonction avec ce qui est cru positif, ou même l'ingérer s'il est transformé positivement par le rituel,

comme dans le cas de la cuisine. Comme la cuisine, le rituel rend consommable des combinaisons pharmakologiques qui sans lui seraient empoisonnées. Je crois que la pharmakologie est le noyau actif des rituels, des systèmes de valeurs et dans nos sociétés, des idéologies. Les formes les plus intellectualisées de la pharmakologie se retrouvent dans cette partie la plus aigue des grandes métaphysiques que Leibniz appelait les théodicées, qui sont en fait des kakodicées. Elles ont étonné et fasciné Weber. Elles sont devenues une des parties les plus célèbres de sa sociologie de la religion, sans qu'il vît qu'elles venaient sans doute des plus obscurs rituels. Ce n'est pas une petite ruse de la rationalisation et de l'intellectualisation.