

Jean-Loïc Le Quellec

« La religion » et « le fait religieux » : deux notions obsolètes

Divers élus ou leurs conseillers ont récemment suggéré qu'il serait judicieux de prévoir, dans les programmes scolaires, l'étude « des faits religieux », ou « du fait religieux ». Ainsi, le 29 avril 2015, Madame le ministre de l'Éducation nationale annonçait que « le projet des programmes d'histoire [...] renforce l'enseignement laïque des faits religieux », et précisait que « dans le projet de programmes du cycle 4 (5^e-4^e-3^e), l'histoire du fait religieux complète et approfondit ce qui a été fait en classe de 6^e »¹.

Autant la première expression dénote une multiplicité, autant la seconde impose l'idée d'un phénomène unique, qui serait transculturel, universel, voire atemporel, ainsi que le laissent entendre nombre des déclarations publiées depuis le début des années 2000, quand déjà il était question d'un tel enseignement et que Régis Debray remettait à Jack Lang, alors ministre de l'Éducation nationale, un rapport prônant « l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque »². Bien avant lui, le *Bulletin Officiel* du 9 février 1989 avait déjà évoqué « l'importance actuelle du fait religieux pour comprendre de nouveaux phénomènes politiques, sociaux et culturels ».

Pourtant, le principal promoteur de cette expression avoue lui-même qu'elle n'est rien d'autre qu'une commodité :

« Ne le nions pas, le fait religieux est de bonne diplomatie. L'expression a de l'emploi parce qu'elle est commode et d'une neutralité peu compromettante [...] Le laïque soupçonneux d'une possible contrebande spiritualiste excusera le religieux par le fait, qui force, dit-on, à s'incliner. Et le croyant réticent devant toute réduction positiviste d'une foi vivante excusera le fait parce que religieux »³.

La tentative de définition avancée par Régis Debray à la suite de cette déclaration n'est guère convaincante, qui considère qu'il s'agirait d'un

« fait de psychologie collective, d'ordre mental, mais ayant acquis en chemin une dimension totalisante, en affectant réellement un espace social, des comportements individuels et des formes d'organisation collective »⁴.

La notion de « psychologie collective » est pour le moins vieillie⁵, et il est permis de s'interroger sur la possibilité, pour un « fait de psychologie », de n'être pas mental.

► Jean-Loïc Le Quellec est directeur de recherches au CNRS, et chercheur à l'Institut des Mondes africains (IMAF, UMR 8171 CNRS / IRD / EHESS / Univ.Paris1 / EPHE / Aix-Marseille Univ - AMU). *Honorary Fellow* de la *School of Geography, Archaeology and Environmental Studies* à l'Université du Witwatersrand (Johannesburg), il a notamment publié : *Des Martiens au Sahara. Chroniques d'archéologie romantique* (Actes Sud, 2009). — *Vols de vaches à Christol Cave. Analyse critique d'une image rupestre d'Afrique du Sud* [avec François-Xavier Fauvelle et François Bon] (Publications de la Sorbonne, 2009). — *Dame Blanche et l'Atlantide. Enquête sur un mythe archéologique* (Errance / Actes Sud, 2010). — *Alcool de singe et liqueur de vipère. Légendes urbaines* (Errance / Actes Sud, 2012). — *Jung et les archétypes. Un mythe contemporain* (Sciences Humaines, 2013). — *Dragons et merveilles. Légendes urbaines et mythes contemporains* (Errance / Actes Sud, 2013). — *Du Sahara au Nil. Peintures et gravures d'avant les Pharaons*, Édition numérique revue et augmentée [avec Philippe et Pauline de Flers]. Préface de Nicolas Grimal (Soleil / Collège de France / Fayard, 2013).

1. Najat Vallaud-Belkacem, entretien donné au *Figaro* le 29 avril 2015 — je souligne.
2. La demande de Jack Lang fut formulée le 3 décembre 2001, la réponse étant attendue pour le 15 mars 2002, et le rapport fut remis le 14 (Régis Debray, 2002. *Rapport au ministre de l'Éducation nationale. L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Préface de Jack Lang*. Paris : Odile Jacob / CNDP - CRDP de Franche-Comté, 60 p.)
3. Régis Debray, 2002. « Qu'est-ce qu'un fait religieux ? » *Études* 397, 3, p. 171-172.
4. *Id.*, p. 174.
5. Laurent Mucchielli, 1999. « Pour une psychologie collective : l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres. » *Revue d'Histoire des Sciences humaines* 1, 1, p. 103-141.

Depuis une quinzaine d'années, aucun des auteurs de manuels, aucun ministre, aucun intervenant dans les débats parfois houleux qu'a suscitées cette notion n'a pris la peine de définir ce que serait ce « fait religieux », toujours présenté comme une donnée de l'observation, incontestable, générale, hors débat : « Le fait religieux, c'est en effet de l'objectivable », écrit par exemple René Nouailhat sans objectiver ce propos⁶. Les discussions ne portent donc jamais que sur l'opportunité de l'enseigner, et surtout sur la meilleure façon de le faire. Ce pourquoi plusieurs manuels ont été publiés pour faciliter la tâche des enseignants⁷.

Questions d'origine

Dans son article de *L'Année sociologique* 1897-1898, Émile Durkheim, cherchant à définir ce qu'il appelait « fait religieux » ou « phénomène religieux », ne put en produire qu'une définition tautologique :

« Si, parmi les faits sociaux, il s'en rencontre qui présentent en commun des caractères immédiatement apparents, et si ces caractères ont une suffisante affinité avec ceux que connote vaguement, dans la langue commune, le mot de religieux, nous les réunirons sous cette même rubrique ».

Il n'est donc pas surprenant que Durkheim ait conservé en parallèle

« le terme vulgaire, [qui] se justifie sans peine du moment que les divergences ne sont pas assez importantes pour rendre nécessaire la création d'un mot nouveau »⁸.

Par la suite, « fait religieux » et « religion » resteront synonymes. Ainsi chez Pierre-Simon

Ballanche qui, dans ses *Essais de palingénésie sociale*, affirmera en 1927 que les hommes ayant « cherché l'appui du fait religieux » ont « pris le bouclier de la théocratie »⁹, tandis que, la même année, Victor Cousin utilisera la même expression comme synonyme de « dogme » dans une revue dont le titre était tout un programme : *Le Catholique. Ouvrage périodique dans lequel on traite de l'universalité des connaissances humaines sous le point de vue de l'unité de doctrine*¹⁰. Actuellement, cette locution n'apparaît réellement que dans les projets de programmes et sur les titres et les introductions de manuels dans le corps desquels il n'est plus question ensuite que des religions, ou de « la religion ».

Si donc cette expression est si souvent utilisée de nos jours, c'est manifestement pour éviter le mot « religion », avec l'espoir de se montrer le plus factuel et le plus neutre possible. Les utilisateurs de ce stratagème peuvent ainsi espérer ne point heurter le « laïc soupçonneux » dont Régis Debray craignait les réactions, mais l'on peut douter qu'une plus grande intelligibilité ait été gagnée au change.

Un peu de latin ici ne peut nuire, qui nous permettra d'apprendre qu'à l'origine, le mot *religio* désignait un « scrupule » en général, de sorte que Plaute pouvait écrire : « il m'invite à dîner, j'ai eu scrupule [*religio*] et j'ai voulu refuser ». Le dérivé *religiosus* « méticuleusement, scrupuleusement » fut particulièrement appliqué au culte, mais pas uniquement, car il désignait « une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action, ou qui incite à pratiquer le

6. René Nouailhat, 2004. *Enseigner le fait religieux, un défi pour la laïcité. Préface de Régis Debray*. Paris: Nathan (Les repères pédagogiques), p. 12.

7. René Nouailhat, 2000. *Le fait religieux dans l'enseignement*. Paris: Magnard, 128 p. — Nouailhat 2004, *op. cit.* — Jean-Christophe Attias & Esther Benbassa, 2007. *Des cultures et des dieux. Repères pour une transmission du fait religieux*. Paris: Fayard, 415 p.

8. Émile Durkheim, 1898. « De la définition des phénomènes religieux. » *L'Année sociologique* 2, p. 1-28.

9. Pierre-Simon Ballanche, 1827. *Essais de palingénésie sociale: Prolégomènes*. Paris: Jules Didot Aîné (vol. 1: Prolégomènes), p. 198.

10. Victor Cousin, 1827. « Eutyphron, ou de la sainteté. » *Le Catholique. Ouvrage périodique dans lequel on traite de l'universalité des connaissances humaines sous le point de vue de l'unité de doctrine* 8, 22, p. 26.

culte». On lit souvent que « religion » dériverait de *religare* au sens de « relier » (au sacré), mais Émile Benveniste a démontré que c'est impossible du point de vue linguistique; ce mot vient en réalité de *re-ligere*, où le verbe *ligere* signifie « recueillir, ramener à soi, reconnaître ». La signification originelle de *religere* était donc « recollecter » au sens d'« avoir souci, être porté au scrupule ». *Religio*, c'est l'attention scrupuleuse, à laquelle s'oppose la négligence, puisque *religere* est le contraire de *negligere*¹¹.

Ce sont les écrivains chrétiens et Pères de l'Église, comme Lactance, qui ont introduit tardivement l'explication de *religio* par *religare* « relier », conformément aux principes de leur nouvelle foi¹². En outre, l'histoire du terme est indissociable de celle de la « superstition » à laquelle les Romains puis les chrétiens l'ont opposé¹³, ces derniers distinguant de plus la « vraie » religion, *religio ueri dei* (la leur, unique, vénérant le « vrai dieu »), des « fausses religions » (celles des autres, plurielles, adorant « idoles » ou « faux dieux »)¹⁴. Les Latins considéraient les premiers chrétiens comme porteurs d'une « superstition déraisonnable ». Pline le Jeune, enquêtant sur eux dans les premières décennies du second siècle, écrivit à l'empereur Trajan que « ce n'est pas seulement à travers les villes, mais aussi à travers les villages et les campagnes que s'est répandue la contagion de cette superstition »¹⁵. Le christianisme sera encore qualifié de « superstition funeste » par Tacite¹⁶, et Suétone regardera les chrétiens comme une « sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et malfaisante »¹⁷. L'accusation n'est pas légère, car *religio* et *super-*

titio étaient alors considérés comme totalement incompatibles, et leur relation était, littéralement, celle d'ennemis mortels¹⁸.

C'est donc un véritable coup de force qu'opèrent les premiers auteurs chrétiens, à commencer par Tertullien¹⁹, en retournant cette opposition et « en déclarant que, désormais, la religion romaine est ravalée au rang de *superstitio* et que le mouvement chrétien, considéré par les Latins comme une *superstitio*, est non seulement une religion, mais encore la religion, c'est-à-dire la vraie (*uera*) religion »²⁰.

S'étonnera-t-on de retrouver des échos de ce renversement jusque sous la plume de Durkheim, qui opposait « la magie puérile des Australiens ou des Iroquois » à « la vraie religion », celle qui se trouve « au plus haut point possible de son évolution », telle qu'elle se manifeste par les « formes les plus épurées du christianisme »²¹ ?

Un mot intraduisible ?

S'intéressant à la « terminologie des sciences des religions », Lionel Obadia a évoqué ce qu'il appelle « l'intraductabilité de la notion de religion »²². Effectivement, les mots de cette famille — religion, religieux, religiosité —, posent problème, tout comme le couple « sacré / profane » qui sert si souvent à les gloser. Tous ces termes sont régulièrement employés comme s'il s'agissait de faits universels, au sens évident, qu'il ne serait pas utile de définir.

C'est pourquoi, par contraste, il est très intéressant d'examiner les façons de dire « religion » dans diverses langues. Ainsi, dans celles du Bur-

11. Walter F. Otto, 1909. « *Religio* und *Superstitio*. » *Archiv für Religionswissenschaft* 12: 533-554. — Émile Benveniste, 1969. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris: Éditions de Minuit, p. 265-273.
12. Sarah F. Hoyt, 1912. « The Etymology of Religion. » *Journal of the American Oriental Society* 32, 2, p. 126-129. — Benveniste 1969, *op. cit.*, p. 265-273.
13. Otto 1909, *op. cit.*
14. Clara Auvray-Assayas in Barbara Cassin, 2014. *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press, p. 888-890.
15. « *Neque ciuitates tantum, sed uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata est* » (Pline le Jeune, *Lettres*, livre X, lettre XCVII, 9).
16. « *Exitibili superstitione* » (Tacite, *Annales*, livre XV, XLIV, 5).
17. « *Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae* » (Suétone, *Vies des douze Césars*, Vie de Néron, xvi, 3).
18. Janssen, L. 1979. « 'Superstitio' and the persecution of the Christians. » *Vigiliae Christianae* 33, 2, p. 152.
19. Tertullien, *Apologétique*, CVI, 14.
20. Maurice Sachot, 1985. « Comment le christianisme est-il devenu religion ? » *Revue des Sciences religieuses* 59: 95-118. — Maurice Sachot, 1991. « "Religio/superstitio". Historique d'une subversion et d'un retournement. » *Revue de l'histoire des religions* 208, 4, p. 355-394.
21. Durkheim 1898, *op. cit.*
22. Lionel Obadia, 2013. « Terminologie des sciences des religions et vocabulaire anthropologique. Retour sur l'abstrait et l'empirique dans le répertoire conceptuel. » *Histoire, monde et culture religieuse* 26, 2, p. 45.

kina Faso, on utilise à cet effet des expressions introduites par les missionnaires pour désigner le christianisme et pour traduire la bible dans les parlars locaux. N'y existaient auparavant que des mots dérivés du radical voltaïque commun *cu - *ki/*ku connotant l'interdit, le rite, la norme, la prescription rituelle, en l'absence de tout vocable ayant le sens que nous donnons à « religion ». De même, dans aucune langue du Gabon (fang, lingala, nzébi...) n'existe de terme pouvant traduire la notion de « religion »²³. Aucun mot de ce genre ne se trouve dans l'énorme dictionnaire des langues bushman publié par Dorothea Bleek²⁴, et c'est en vain également qu'on lui chercherait un équivalent en égyptien ancien ou dans les vingt-et-un volumes de l'*Assyrian Dictionary*²⁵.

En arabe, « religion » est généralement traduit par *dīn* [دين] mot dont la signification évolua au cours du temps tout en passant d'un idiome à l'autre. Dans la plus ancienne langue afrasienne connue, l'akkadien parlé à partir du troisième millénaire avant l'ère commune, *dīnu(m)* signifiait « jugement, sentence, procès »²⁶. On le retrouve en araméen sous la forme *dīn* « gouverner », d'où *medhinah* : « gouvernorat, province », puis en arabe *medīna* [مَدِينَة] qui sera aussi le nom de la ville de Médine. Dans l'expression coranique *yaōm ad-dīn* [يَوْمَ الدِّينِ], « jour du jugement », *dīn* signifie « jugement », tout comme dans l'hébreu rabbinique *yōm dīnā* [יוֹם דִּינָא] de même sens, mais il y eut peut-être contamination de *yaōm ad-dayn* [يَوْمَ الدَّيْنِ] « jour de la dette [dont il faut s'acquitter] » construit sur le verbe *dāna* [دَانَ] « emprunter, rétribuer, juger »²⁷.

L'un des noms divins n'est-il pas *ed-Dayān* [الدَّيَّان] « Le Rétributeur »²⁸? Déjà en akkadien, *dayānu* désignait le juge²⁹. La situation est embrouillée, car il semble bien que nous ayons en réalité à faire, en arabe, à deux mots presque homophones: *dayn* [دين] « jugement », qui résulte d'un emprunt à l'araméen, alors que *dīn* [دين] « religion » viendrait du pahlavi *dīn* qui le tenait de l'avestique *daēnā*³⁰. En arabe pré-islamique, *dīn* pouvait prendre, entre autres sens, ceux de « coutume, usage personnel, obéissance, rétribution, opinion... ». Par ailleurs, son pluriel *adyān* [اديان], attestant un sens générique, est absent du Coran, alors qu'il était déjà utilisé par le prophète Mani au troisième siècle de l'ère commune, donc bien longtemps avant la naissance du prophète Muh. ammad. Enfin, *dīn* eut également les acceptions d'« idole » et de « sanctuaire », la *ka'aba* étant le *dīn* des anciens Arabes³¹, alors que pour désigner la « religion d'Abraham » dans la sourate de « La Vache » (II, 130), c'est le mot *milla* [مِلَّة] qui est utilisé: *milla ibrāhīm* [مِلَّةَ اِبْرَاهِيْم].

En mandarin, *zōng jiào* [宗教] au sens de « religion » (et plus précisément de « christianisme »), fut introduit à partir du Japon sous l'influence occidentale. Il se compose de *zōng* [宗] « temple ancestral, lieu de rassemblement, de divination » et de *jiào* [教] « enseignement ». S'il est attesté depuis le sixième siècle de l'ère commune, c'est avec le sens différent d'« enseignement ancestral », en lien du reste avec l'introduction du bouddhisme à cette époque. Au Japon, on dit *shū kyō* [宗教], où *shū* [宗] signifie plutôt « principe, doctrine » (pour désigner les écoles du bouddhisme), *kyō* [教] voulant dire « enseignement »³².

23. Augustin Emane, in Pierre Legendre, 2014. *Tour du monde des concepts. Préface de Jean-Noël Robert*. Postface par Suresh Sharma. Paris: Fayard, 448 p.
24. Dorothea F. Bleek, 1956. *Bushman dictionary*. New Haven: American Oriental Society, 773 p.
25. Adolf Erman, & Hermann Grapow 1971. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Berlin / Leipzig: Akademie-Verlag / J.-C. Hinrichs Verlag, 6 vol. — Ignace J. Gelb, Thorkild Jacobsen, Benno Landsberger & A. Leo Oppenheim, 1959. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, The Oriental Institute, 21 vol.
26. Gelb, Jacobsen, Landsberger & Oppenheim 1959, *op. cit.*, vol. 3. D., p. 150-156. — Gelb, I.J. 1957. *Glossary of old Akkadian*. Chicago: The University of Chicago Press (Materials for the Assyrian Dictionary 3), p. 105. — Jeremy Black, Andrew George, & Nicholas Postgate, 2000. *A Concise Dictionary of Akkadian*. 2nd (corrected) printing. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (SANTAG Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 5), p. 60.
27. Ali Nourai, 2013. *An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages*. XLIBRIS, p. 108.
28. Albert de Biberstein Kazimirski, 1860. *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*. Paris: Maisonneuve et Cie, 2 vol., I, p. 758.
29. Gelb, Jacobsen, Landsberger & Oppenheim 1959, *op. cit.*, vol. 3. D., p. 28-33.
30. Claudia A. Ciancaglini, 2008. *Iranian loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Reichert Verlag (vol. 28), p. 152.
31. Reinhart Pieter Anne Dozy, 1981. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Beyrouth: Librairie du Liban, 2 vol., I, p. 482.
32. Kristopher Schipper et Osamu Nishitani in Legendre 2014, *op. cit.*

En Inde, le mot *dhárma* [धर्म], couramment utilisé pour dire « religion », était propre à l'hindouisme et se rattache à la racine proto-indo-européenne **dher-* « fixer, supporter » ; en sanskrit, le *dhárma*, équivalent étymologique du latin *firmus*³³, c'est « la loi, le statut, la coutume, l'usage, le droit, l'ordre, la droiture, la justice, le mérite »³⁴, et ce n'est que dans l'Inde coloniale que le sens de ce mot fut modifié, là encore sous l'influence des missionnaires chrétiens, pour englober la notion occidentale de religion³⁵. Les dictionnaires donnent donc pour « religion » des reflets de *dhárma* en bengali, gujarati, népalais, tandis que l'on dira *dharama* (धरम) en panjabi.

En russe et dans les langues slaves, религия (*religiya*) est un latinisme qui n'apparaît que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle pour décrire les populations catholiques, mais les premières traductions de la bible en langues slaves utilisaient *vera* (*vera*, de la famille du latin *verus* « vrai ») qui veut dire « foi, croyance », закон (*zakon*) « régularité, loi » et благочестие (*blagočestije*) « piété ». Il arrive fréquemment qu'un mot signifiant « croyance » soit traduit par « la religion », ce qui n'est pourtant pas la même chose. Ainsi de : *iris* en irlandais, *trúa* en vieux norrois, *gelēafa* en vieil anglais, *tikyba* en lithuanien, *ticiba* en letton³⁶. Et dans bien des langues, manifestes sont les emprunts récents au latin : *erlijio* en basque³⁷, религія en ukrainien, *religia* [რელიგია] en géorgien, религија en macédonien, ou bien à l'arabe : дин (*din*) en tatar³⁸ et en tadjik, дин en kazakh, *addini* en hausa, *dini* en swahili, *din* en turc, դին en arménien³⁹, etc.

Les Grecs anciens n'avaient pas davantage de mot pour dire « religion ». Le terme grec *thrēskeía* (θρησκεία) qu'on traduit généralement ainsi par commodité, d'autant plus qu'il est utilisé en grec moderne avec ce sens, désignait en réalité l'observance, en particulier l'astreinte aux obligations du culte, mais nullement « la religion » dans son ensemble⁴⁰. Du reste, il n'existe aucune racine indo-européenne ayant le sens de « religion », et il n'y en a pas non plus pour « sacré », alors qu'il y en a une pour « dieu »⁴¹.

Religio subsista au Moyen-Âge en conservant sa signification antique, mais celle-ci s'élargit bientôt à « culte accompli selon les règles » et, à partir du VII^e siècle, « ordre monastique », « monastère » (sens attesté en français au XI^e) tandis que d'autres termes, comme *fides* « foi », *lex* « loi » ou *secta* « école, doctrine »⁴² auront, de Roger Bacon au XII^e siècle à Jérôme Cardan au XVI^e, un sens assez proche de « religion », toutefois sans atteindre le même niveau d'abstraction⁴³. Avec la Réforme protestante, puis les affrontements qui suivirent, *religio* commença de désigner un ensemble de doctrines pouvant être considérées comme vraies ou fausses, et l'on prit soin de préciser : « la religion chrétienne », ou « la religion réformée »⁴⁴. Le sens général de « la religion », semble apparaître pour la première fois chez Herbert de Cherbury (1583-1648), qui fut un véritable pionnier de la « religion comparée », puisqu'il exposait, dès 1645, que « la religion » consiste en cinq idées innées se retrouvant chez tous les groupes humains du monde⁴⁵.

33. Julius Pokorny, 2007. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. s.l. : Indo-European Language Revival Association, 2 vol., p. 689.

34. Manfred Mayrhofer, 1963. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Zweiter Band. D - M. Heidelberg : Carl Winter / Universitätsverlag, p. 94. — Gérard Huet, 2012. *Heritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*. <http://sanskrit.inria.fr/> : [s.n.], sub.voc.

35. Annie Montaut in Legendre 2014, op. cit.

36. Carl Darling Buck, 1988. *Dictionary of selected synonyms in the principal Indo European Languages*. Chicago / London : The University of Chicago Press, p. 1463.

37. R.L. Trask, 2008. *Etymological Dictionary of Basque*. Brighton : University of Sussex, p. 175.

38. Sergey Shakhmayev, 1994. *Tatar-English / English-Tatar Dictionary*. New York : Hippocrene Books, p. 17.

39. Arthur Jeffrey, 1938. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*. Baroda : Oriental Institute / Stephen Austin & Sons Press, p. 132.

40. Benveniste 1969, op. cit., p. 266-267. — Henry George Liddell & Robert Scott, 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon Press, p. 806.

41. Pokorny 2007, op. cit. — Buck 1988, op. cit., p. 1462-1465.

42. Du latin *sequi* « suivre » et non de *secare* « couper ».

43. Peter Biller, 1985. « Words and the Medieval Notion of 'Religion' ». *The Journal of the Ecclesiastical History* 36 : 351-369. — Ernst Feil, 1992. « From the Classic 'Religio' to the Modern Religion. Elements of a Transformation between 1550 and 1650. » In Michel Despland & Gérard Vallée (Eds.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality* (pp. 31-43), Waterloo : Wilfrid Laurier Univ. Pres.

44. John Bossy, 1982. « Some Elementary Forms of Durkheim. » *Past & Present* 95 : 3-18. — Jan. N. Bremmer, 1998. « 'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'. Notes towards a Terminological 'Genealogy'. » In *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*, Stuttgart / Leipzig : B.G. Teubner, p. 11-12.

45. Edward Herbert of Cherbury, 1663. *De religione gentilium, errorumque apud eos causis*. Amstelædami : Typis Blaeuorum, 265 p. (édition posthume). Ces cinq idées, qui ne sont aucunement universelles en réalité, étaient : qu'il existe un dieu, qu'il faut lui rendre un culte, que la vertu et la piété sont essentielles au culte, que l'homme doit se repentir de ses péchés, et qu'il est récompensé après sa mort.

On le voit, ce que nous appelons religion recouvre une notion finalement très localisée, d'origine relativement récente, et qui fut exportée dans le monde entier par l'immense cohorte des explorateurs, colons, administrateurs coloniaux, ethnologues et missionnaires occidentaux, au prix d'un abandon des vocables originellement employés, ou d'une modification radicale de leur sens.

L'histoire de ce mot est donc celle d'un ethnocentrisme qui trouva sa forme parfaite en 1795, lorsque Kant écrivit qu'il ne saurait exister qu'une seule et unique religion, valide pour tous les hommes, à toutes les époques, et dont toutes les confessions ne seraient que les véhicules contingents⁴⁶.

Une définition évasive

Recourir à l'étymologie pour prétendre retrouver « le vrai sens » d'un terme reviendrait à croire que l'ancienneté serait garante de pureté, d'authenticité, de vérité, alors qu'il est normal, au contraire, que la signification d'un mot évolue au cours des âges, et que de nouveaux usages apparaissent. La question est moins celle de la subordination d'un terme à une matrice étymologique, que celle de son caractère opérationnel. L'étymologie du mot religion ne présente donc aucun intérêt pour justifier telle ou telle acception, mais il est pourtant nécessaire de la rappeler pour démontrer que la signification actuellement prêtée à ce mot a une origine et une histoire. Elle naquit avec la chrétienté, et l'utiliser pour désigner les mythes et rites an-

térieurs au christianisme, ou sans aucun lien avec lui, relève du tour de passe-passe si l'on n'a auparavant prouvé que « la religion » désignerait bien quelque chose en dehors du monde chrétien. Utiliser des termes européens d'origine récente pour décrire des phénomènes anciens ou lointains ne pose aucun problème si ces mots répondent à une définition claire. Ainsi, bien que l'usage du système métrique n'ait été introduit qu'à la fin du XVIII^e siècle par les savants européens, il est tout à fait légitime d'écrire que la Venus de Milo mesure 202 centimètres de hauteur et pèse quelque 900 kilogrammes. Par contre, il est fort à craindre que parler de la « religion » des Bororo ou des Himba n'ait ni sens ni utilité si l'on ne sait définir ce terme.

Quel est donc le sens de « la religion » ?

Au début des ouvrages qui en traitent, il est souvent d'usage d'adopter une définition empruntée à quelque grand auteur. Reprenons par exemple celle de Durkheim, qui stipula qu'

« une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »⁴⁷.

Un problème apparaît immédiatement : si une telle définition s'applique bien au christianisme, elle exclut d'emblée des groupes humains innombrables. Par exemple, les Aborigènes d'Australie ne connaissent rien qui puisse être appelé « Église », non plus que les Bororo ou les Iroquois plus haut cités. Face à cette difficulté,

46. Immanuel Kant, 1991. *Kant: Political Writings*. Edited by H.S. Reiss. Cambridge: p. 114.

47. Émile Durkheim, 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan, p. 65.

les auteurs ont choisi entre deux attitudes. Les uns se sont gardés de toute définition, à l'instar de Mircea Eliade, qui écrivit tout un livre intitulé *Religions australiennes*, sans jamais définir ce terme⁴⁸. Les autres ont concocté leur propre signifié, en l'adaptant à leur propos. De sorte que, dès 1912, James Henry Leuba pouvait publier une anthologie de telles définitions empruntées à quarante-huit auteurs différents⁴⁹, qu'en 1999 Daniel Dubuisson en examinait cinquante-six⁵⁰, et qu'il serait facile d'en trouver bien plus aujourd'hui.

En effet, bien des chercheurs se sont essayés à cette tâche, et s'y attellent toujours⁵¹, quand ils ne s'interrogent pas sur les impasses auxquelles ces tentatives ont déjà conduit⁵². Définir la religion est devenu un exercice d'école, un genre académique particulier, une sorte de machine célibataire s'autoproduisant éternellement dans un « ronronnement académique » routinier⁵³.

Il est vrai que les emplois de ce terme sont des plus variés : on ne compte plus les volumes traitant de « la religion égyptienne », de « la religion préhistorique » ou de « la religion populaire », mais Jean-Paul Willaime, notant que la « désacralisation politique du religieux s'est accompagnée, dans le cas français, d'une sacralisation religieuse du politique », parle de « religion civile à la française » et d'une « religion de la république »⁵⁴, reprenant ainsi l'approche de Pierre Nora décrivant une « véritable religion civile qui s'est dotée d'un Panthéon, d'un martyrologe, d'une hagiographie »⁵⁵. Un autre chercheur, Robert Neely Bellah, identifie cinq « religions » en Italie, à savoir : sub/pré-christianisme,

catholicisme, et... activisme, socialisme, libéralisme⁵⁶ ! Passant en revue, avec un regard de sociologue, l'ensemble des définitions connues, Yves Lambert a montré que le mot « religion » est régulièrement redéfini en fonction de l'évolution de la place de son référent dans la société, et suivant que les auteurs considèrent ce qu'ils appellent « religion » comme une réalité ultime, ou comme une illusion⁵⁷.

Au terme d'une exploration détaillée, Lionel Obadia a conclu que

« le concept de "religion", et par extension un grand nombre de mots associés, échouent à rendre compte de la singularité de formes non-occidentales de cultes et de croyances »⁵⁸.

De plus, définir ce qui relève — ou non — de la religion, est souvent une prérogative des États, puisque certains d'entre eux décrètent que telle ou telle religion leur sera propre, et que d'autres légifèrent sur la différence entre « religion » et « secte », ou décident du caractère légal ou non de certaines pratiques religieuses (par exemple la polygamie chez les Mormons, le rejet de la transfusion sanguine par les Témoins de Jéhovah, les revendications territoriales des peuples « premiers »). Constatant que « selon les rapports de pouvoir existant entre les parties en présence, la religion légitime d'aujourd'hui peut devenir la politique subversive de demain; le "prêtre" de quelqu'un, la "sorcière" de quelqu'un d'autre; et le "dieu" de telle région, le "démon" de la région voisine », le sociologue Otto Maduro s'est interrogé sur l'opportunité d'abandonner purement et simplement ce terme⁵⁹. Au premier

48. Mircea Eliade, 1972. *Religions australiennes*. Paris: Payot, 199 p.
49. James Henry Leuba, 1912. *A psychological study of religion, its origin, function, and future*. New York: MacMillan, p. 339-361.
50. Daniel Dubuisson, 1998. *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Paris: Éditions Complexe, p. 86-96.
51. Par exemple: Robin Horton, 1960. « A definition of religion, and its uses. » *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90, 2, p. 201-226. — Melford E. Spiro, 1966. « Religion: Problems of definition and explanation. » *Anthropological approaches to the study of religion* 85, p. 96-126. — Hubert Seiwert, 1981. « Religiose Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie. » *The Annual Review of the Social Sciences of Religion Utrecht* 5, p. 57-99. — Russell T. McCutcheon, 1995. « The Category 'Religion' in Recent Publications. A Critical Survey. » *Numen* 42, p. 284-309. — Günter Kehrler, 1998. « Religion, Definition der. » *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, p. 418-425. — Camille Tarot, 2003. « Les lyncheurs et le concombe ou de la définition de la religion, quand même. » *Revue du MAUSS* 2, 22, p. 270-297.
52. Yves Lambert, 1991. « La "Tour de Babel" des définitions de la religion. » *Social compass* 38, 1, p. 73-85. — McCutcheon 1995, *op. cit.* — Dubuisson 1998, *op. cit.*
53. Lionel Obadia, 2013. « Terminologie des sciences des religions et vocabulaire anthropologique. Retour sur l'abstrait et l'empirique dans le répertoire conceptuel. » *Histoire, monde et culture religieuse* 26, 2, p. 41-57.
54. Jean-Paul Willaime, 1988. « De la sacralisation de la France. Lieux de mémoire et imaginaire national. » *Archives de sciences sociales des religions* 66, 1, p. 130, 137.
55. Pierre Nora, 1984. *Les Lieux de mémoire. I - La République*. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires, Série illustrée), p. 651. — La notion de « religion civile » est due à Jean-Jacques Rousseau (1762). *Du contract social, ou principes du droit politique*. Amsterdam: Marc Michel Rey, p. 296-sq.
56. Robert Neely Bellah & Steven M. Tipton, 2006. « The Five Religions of Modern Italy. » In *The Robert Bellah Reader*, Durham / London: Duke University Press, p. 51-80.
57. Lambert 1991, *op. cit.*
58. Obadia 2013, *op. cit.*, p. 48.
59. Otto Maduro, 2002. « Implications politico-théoriques d'une définition de "la religion". » *Social Compass* 49, 4, p. 601-605.

abord, une mesure aussi radicale peut choquer l'opinion, mais elle est tout sauf farfelue, ayant déjà été proposée auparavant par Daniel Dubuisson⁶⁰, et bien avant encore par Wilfred Cantwell Smith⁶¹. De même, l'anthropologue Mondher Kilani, qui fut directeur du Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale (LACS) au sein de la Faculté des Sciences Sociales et Politiques de l'Université de Lausanne, a lui aussi proposé d'abandonner cette notion qui « s'est constituée en tant que catégorie autoritaire visant à soumettre aux représentations de la société qui l'a vu naître les univers des autres cultures »⁶².

Que l'on s'entende bien : il ne s'agit pas ici de s'en prendre à telle ou telle religion, pas plus qu'aux religions en général, mais à l'usage abusif d'un terme ayant conduit les ethnologues à projeter, sur les cultures qu'ils étudiaient, une catégorie extérieure à elles et inapte à en rendre compte, ce qui, en retour, les a entraînés à universaliser artificiellement ladite catégorie⁶³. Ayant involontairement pris le christianisme pour modèle ultime de « la religion », non par machiavélisme, mais pour des raisons historiques comme on l'a vu, les « historiens des religions » n'ont pas tardé à s'imaginer pouvoir retrouver partout la même chose, à l'instar du père Wilhelm Schmidt, qui passa son existence à traquer dans toutes les cultures connues ce qui lui paraissait être une révélation primitive que seul le christianisme aurait vraiment actualisée dans le monde⁶⁴. Ce travail étant conduit avec une érudition prodigieuse et apparemment sans défaut, son auteur, qui était aussi missionnaire

de la *Societas Verbi Divini*, illustra bien involontairement la boutade selon laquelle un érudit est une personne qui ne fait jamais de petites erreurs, mais qui, parfois (ici dès le départ !), en fait une très grosse.

Concluons : dans notre vocabulaire, « la religion » existe bien, mais quid de la chose ? Elle présente tous les caractères d'une « rhétorique holiste »⁶⁵, d'une « fiction théorique »⁶⁶ dont il serait urgent de se déprendre, au moins lorsqu'il s'agit de désigner d'autres traditions que les trois monothéismes.

Que faire, alors ?

Les sens actuels de « religion » et « religieux » sont tellement associés au christianisme qu'il est particulièrement ethnocentrique de les plaquer sur d'autres visions du monde, sur ces « ontologies » dont Philippe Descola a montré l'irréductible variété⁶⁷. Raisonner en termes de religion, de « fait religieux », de profane, de sacré, c'est forcément oublier d'immenses régions du globe. C'est faire comme si les Aborigènes d'Australie n'existaient pas, non plus que des milliers d'autres peuples d'Afrique, d'Amérique, d'Asie, d'Océanie. Que les trois monothéismes soient très répandus sur terre n'implique aucunement qu'il n'existerait pas d'autres façon d'habiter le monde.

Pour échapper à ce travers, il ne suffit pas de remplacer « religion » par « croyance »⁶⁸. Outre que ce nouveau terme pose autant de problèmes que le premier, cette pirouette verbale ne pourrait conduire qu'à d'interminables

60. Dubuisson, 1998, *op. cit.*

61. Wilfred Cantwell Smith, 1964. *The Meaning and End of Religion*. Chicago: Mentor Books, p. 175.

62. Mondher Kilani, 2002. *La religion. Une catégorie autoritaire*. Lausanne : Conférence donnée le 14 décembre 2002 à la journée « La religion et ses dérivés », autour de la pièce *Le Triptyque de Tibériade* de José Saramago, 12 p. (<http://www.contrepoint-philosophique.ch/Archives/Sommaire/Sommaire.html>).

63. Ninian Smart, 1994. « Retrospect and Prospect: The History of Religions. » In Ugo Bianchi [Ed.], *The notion of "religion" in comparative research : selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, Roma: "L'Erma" di Bretschneider (Storia delle religioni, 8), p. 901-903.

64. Wilhelm Schmidt, 1910. *L'Origine de l'idée de Dieu ; étude historico-critique et positive, par Guillaume Schmidt*. Paris: Alphonse Picard, 316 p. — *Id.*, 1955. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. Münster: Aschendorff, 12 vol.

65. Voir Joël Candau, *Mémoires partagées ?*, *infra*, p. 74 sq.

66. Éric Chauvier, 2014. *Les mots sans les choses*. Paris: Éditions Allia, 128 p.

67. Philippe Descola, 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 640 p.

68. Voir par exemple Mircea Eliade, 1976. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris: Payot, 3 vol. Sur la proposition malheureuse de Régis Debray, qui conseille de remplacer « religion » par « communion » (*Les communions humaines — Pour en finir avec « la religion »*, Fayard, 2005), voir le compte rendu de Michael Löwy, *Archives des sciences sociales et des religions*, 2005 (<https://assr.revues.org/3115>).

débats sur ce qu'il est acceptable de croire ou non. Cette notion de « croyance » devrait donc être évitée elle aussi, car elle implique des jugements de valeur (j'ai la vérité, et ce sont les autres qui croient des trucs bizarres), et il ne s'agit certainement pas d'une catégorie naturelle, universelle, dont l'emploi relèverait du constat⁶⁹. Il en est de même pour les oppositions du type nature/culture/surnature⁷⁰. Discuter des religions et des croyances ne saurait donc faire avancer le problème des crispations identitaires. Les uns croient que le monde fut créé par un seul Dieu, les autres soutiennent que ce sont plusieurs divinités qui l'ont élaboré, d'autres encore que c'est un couple premier qui l'engendra, ou qu'il résulte du démembrement d'un géant primordial, etc. Si l'on confronte ces différents points de vues, qui ne sont pas les seuls, il est vite manifeste que tous ne peuvent pas être vrais à la fois. Il est certes possible de discuter de cette impossibilité, mais que se passera-t-il à la fin de la discussion ? Chacun va continuer à croire ce qu'il croyait au début et rien ne changera dans les perceptions.

Pas question non plus, on l'a vu, de recourir à cette autre pirouette qu'est l'expression « fait religieux ». En parler comme d'une réalité générale, ce serait postuler qu'une ontologie chrétienne devrait être considérée comme universelle, et ce serait donc répondre d'une bien mauvaise façon à l'intention d'ouverture dont témoignent souvent les utilisateurs de cette locution. Du reste, Régis Debray n'a pas publié ses réflexions sur le « fait religieux » dans une revue d'ethnologie ou de sociologie, un journal d'anthropologie ou

les actes d'un congrès de mythologie comparée, mais dans la revue *Études*, fondée par les Pères de la Compagnie de Jésus⁷¹. Adopter cette notion, ce serait poursuivre aveuglément la funeste tradition qui vise à vouloir maîtriser le monde en considérant que ses propres catégories sont les seules qui valent. Il est cependant vrai, à décharge, que parler d'un fait religieux universel, anhistorique et valable pour tous est une forme d'ethnocentrisme dont nous avons beaucoup de mal à prendre conscience, car il s'agit de l'un de nos mythes fondateurs.

Comment s'y prendre alors pour éviter les errements auxquels conduit l'emploi irréfléchi de toutes ces formules ?

Ce qu'on appelle abusivement « la religion » résulte de l'adhésion à une vision de l'univers, une cosmologie, une « ontologie » particulières. Celles-ci sont exposées au moyen de récits sur le monde et sur l'humanité, visant notamment à répondre aux éternelles grandes questions sur leur origine, leur raison d'être, leur fin dernière. À ce type de narration, nous avons coutume de donner le nom de « mythe », car *muthos* [μῦθος], en grec, signifie « récit »⁷². Et par définition, ce type de récit particulier qu'est le mythe ne s'identifie qu'à l'occasion d'une prise de distance⁷³. Nous reconnaissons facilement comme telle la mythologie des populations lointaines, ou celle des anciens Grecs, Égyptiens ou Germains, fort éloignés de nous dans le temps, mais pour identifier la nôtre, il nous faudrait un recul pas toujours bien facile, voire impossible à prendre. Ainsi le

69. Voir Jean Pouillon, 1979. « Remarques sur le verbe croire. » In Jean Pouillon, Michel Izard & P. Smith [Éds.] *La Fonction symbolique, essai d'anthropologie*. Paris: Gallimard, p. 43-51. — Jean Wirth, 1983. « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles). » *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 44, 1, p. 7-58.

70. Philippe Descola, 1999. « Diversité biologique et diversité culturelle. » *Aménagement et nature* 135, p. 25-37. — *Id.*, 2001. *Chaire d'anthropologie de la nature. Leçon inaugurale faite le jeudi 29 mars 2001*. Paris: Collège de France, 13 p.

71. Debray, 2002. « Qu'est-ce qu'un fait religieux ? ». *Op. cit.*

72. Sur l'histoire de ce terme et son opposition au λόγος, voir Claude Calame, 1991. « "Mythe" et "rite" en Grèce : des catégories indigènes ? » *Kernos* 4, p. 179-204.

73. Marcel Detienne, 1981. *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 252 p.

mythe, disant toujours la vérité pour la société où il s'énonce, sera-t-il regardé comme une pitoyable erreur par la société voisine.

Imaginer qu'il existerait quelque chose comme « la religion », ce serait ne se référer qu'à un seul type de ces innombrables récits, en élargissant parfois le propos à ce qu'il est convenu d'appeler « les Religions du Livre ». C'est ce qui est très généralement fait dans les ouvrages déclarant traiter du prétendu « fait religieux » en général, et qui, en réalité, pratiquent un insupportable réductionnisme en ne parlant essentiellement que des trois grands monothéismes, pour ne consacrer que quelques pages ou paragraphes aux mythologies africaines, amérindiennes, australiennes ou océaniques, appelées « religions indigènes » (!) dans l'un des manuels récents mentionnés plus haut — lequel, en toute cohérence avec sa position ethnocentrée, défend l'étymologie erronée de « religion » par *religare* « relier »⁷⁴.

Or il existe une science qui se consacre à l'étude de l'humain et de ses mythes, tant par la recherche d'universaux que par l'étude des particularités de chaque société. S'il faut chercher une introduction à l'art de vivre ensemble en étant différent, on ne peut rêver mieux que cette discipline qui, paradoxalement, ne bénéficie d'aucun enseignement en France — ce dont, incidemment, se réjouit Régis Debray!⁷⁵ Elle permet de découvrir que « religion » et « fait religieux » ne concernent qu'une poignée seulement des innombrables histoires que les hommes, depuis toujours, content sur le monde et sur eux-mêmes. Et l'Histoire montre que ces notions

occidentales relativement récentes furent utilisées pour classer les autres peuples : au pire les conquérants espagnols du XVI^e siècle décidèrent que les Amérindiens étaient des « sauvages », des « naturels » dépourvus de toute religion, au mieux les missionnaires du XIX^e décrétèrent que les peuples qu'ils évangélisaient n'avaient qu'une « religion primitive », ou bien conservaient les bribes d'une révélation première dont ces « naturels » ne pouvaient comprendre l'importance. Ainsi se construisit le mythe d'un Occident parangon de la civilisation, destiné à ne découvrir partout que des peuples caractérisés par le manque, en particulier le manque de religion, ou d'une « vraie » religion⁷⁶. Paradoxalement, c'est la même pierre de touche qui est utilisée aujourd'hui, au prix d'une inversion, pour construire le mythe opposant un Occident laïcisé, voire « désenchanté »⁷⁷, à un monde extra-européen ou à des immigrés encore empêtrés dans le religieux, voire la superstition. Promouvoir cette fiction qu'est « le fait religieux », ce serait, hélas, prolonger ce mythe.

Il en est donc un peu des religions comme il en fut des « races humaines » : définies selon des normes *ad hoc* et très variables, elles sont utilisées pour classer les peuples, avec pour effet que, selon les critères utilisés au départ, les classifications obtenues peuvent être très différentes les unes des autres, alors même que rien ne prouve l'existence universelle d'un phénomène qu'on pourrait appeler « la religion ».

Certes, par définition, les mythes disent toujours le vrai dans le groupe qui les tient pour fondateurs, et pourtant, dans leur infinie varié-

74. Nouailhat, 2004, *op. cit.*, p. 170, 191.

75. Debray, 2002, « Qu'est-ce qu'un fait religieux ? » *Op. cit.*, p. 179.

76. De même, dans la plupart des langues d'Europe, les athées sont définis par un manque, noté par le a- privatif initial.

77. Marcel Gauchet, 1985. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 336 p.

té, ils diffèrent profondément les uns des autres, et c'est pourquoi aucun d'eux ne peut prétendre détenir une vérité universelle. De ce point de vue, par exemple, la « genèse » biblique ne diffère en rien des milliers d'autres histoires qui courent de par le globe sur l'origine du monde, et il n'y a aucune raison objective de la privilégier plus qu'une autre : il existe des « genèses » amérindiennes ou océaniques tout aussi complexes, riches et poétiques. Or il est tout à fait possible d'approcher et comparer ces récits sans avoir à se préoccuper de leur véracité ou de leur fausseté, car si l'on prend un recul suffisant, il apparaît que leur importance est ailleurs. L'essentiel, en effet, c'est que les mythes ont une histoire qui remonte souvent jusqu'au temps des cavernes, et que leur étude nous aide à écrire la longue aventure d'une commune humanité qui les transmet encore et toujours⁷⁸.

L'anthropologie pour tous

Qu'est-ce que l'anthropologie ? Selon son acception la plus large, peu usitée en France, ce terme désigne l'étude de toutes les composantes de l'humanité, dans son unité et sa diversité, et ce domaine engloberait donc de multiples disciplines, de l'ethnologie à la sociologie en passant par la linguistique, l'archéologie et même la génétique. Suivant la vision la plus restreinte, l'anthropologie désigne essentiellement la pratique des ethnologues.

Mais qu'est-ce donc qu'un ethnologue, sinon un voyageur ? Si la phrase la plus célèbre de Claude Lévi-Strauss est sans doute le fameux

incipit de *Tristes tropiques* « Je hais les voyages et les explorateurs »⁷⁹, c'est qu'il voulait commencer son livre en se désolidarisant des voyageurs pressés, puisque les ethnologues sont des voyageurs d'un type très particulier, des voyageurs de grande lenteur. Comme l'explique Maurice Godelier⁸⁰, l'ethnologue quitte son propre monde, et se fait enfant, devant apprendre seul la langue de ses hôtes, ce qui prend beaucoup de temps. « Pourquoi fais-tu ça ? — À quoi ça sert ? — Comment tu fais ? — Comment ça s'appelle ? — Qu'est-ce que ça veut dire ? »... voici quelles sont les questions que, chaque jour, l'ethnologue pose inlassablement à ceux qui veulent bien l'accueillir, l'écouter, le renseigner. Le voyageur s'arrête, observe, écoute, note, mesure, enregistre, filme, apprend. Puis un jour, il décide de revenir chez lui pour entamer la seconde étape de son travail : la traduction. Il lui faut en effet traduire tout ce qu'il a vu et appris, pour le transmettre à sa propre société, et l'y faire comprendre. C'est une double traduction qui s'impose à lui : d'abord celle, strictement linguistique, des noms d'objets, de plantes, d'animaux, d'outils et de mille autres choses, patiemment recueillis durant son séjour. Ensuite une traduction plus complexe : celle de façons de faire et de concepts pouvant être si éloignés des nôtres qu'ils nous seraient incompréhensibles au premier abord, sans l'explication que nous en donne l'ethnologue. L'ensemble de ce travail est si long, si difficile, qu'on ne peut généralement l'accomplir qu'une seule fois dans une vie, et que bien rares sont ceux qui purent le réussir en plusieurs endroits du globe. Le savoir

78. Bernard Sergent, 1999. « Un mythe lithuano-amérindien. » *Dialoques d'Histoire ancienne* 25, 2, p. 9-39. — Youri E. Berezkin, 2009. « Out of Africa and further along the coast: African-South Asian-Australian mythological parallels. » *Cosmos: The Journal of Traditional Cosmology Society* 23, p. 3-28. — Bernard Sergent, 2009. *Jean de l'Ours, Gargantua et le dénicheur d'oiseaux*. La Bégude de Mazenc: Arma Artis, 518 p. — Jean-Loïc Le Quellec, 2014. « Une chrono-stratigraphie des mythes de création. » *Eurasie* 23, p. 51-72. — Julien d'Huy & Jean-Loïc Le Quellec, 2014. « Comment reconstruire la préhistoire des mythes ? Application d'outils phylogénétiques à une tradition orale. » In Mahé Ben Hamed, Pascal Charbonnat, & Guillaume Lecoindre [Éds.], *Apparenter la pensée — Vers une phylogénie des concepts savants*, Paris : Éditions Matériologiques, p. 146-184. — Jean-Loïc Le Quellec, 2015. « En Afrique, pourquoi meurt-on ? Essai sur l'histoire d'un mythe africain. » *Afriques : débats, méthodes et terrains d'histoire* [En ligne], *Varia*, mis en ligne le 28 juillet 2015, consulté le 29 juillet 2015. URL : <http://afriques.revues.org/1717>

79. Claude Lévi-Strauss, 1955. *Tristes tropiques*. Paris : Plon (Terre humaine), p. 9.

80. Maurice Godelier, « Le terrain et les outils de l'anthropologue. » *Infra*, p. 33-38.

ainsi recueilli est généralement réuni dans un livre, une monographie consacrée au groupe qui accueille son auteur. Ceci étant accompli, l'ethnologue peut s'appuyer sur les travaux de ses collègues ayant travaillé chez des populations voisines, ou dans la même grande région, pour comparer ses découvertes à celles qu'eux-mêmes avaient pu établir. Là encore, cette tâche est assez difficile pour occuper toute une vie !

Mais, toujours mû par le « goût des autres », par cette curiosité qu'évoque Françoise Héritier⁸¹, notre ethnologue peut encore emprunter une autre voie, en utilisant ses travaux ou ses lectures pour réfléchir à des questions beaucoup plus larges, touchant par exemple à la recherche d'universaux et, interrogeant les conceptions prévalant dans sa propre culture, il se fait alors anthropologue. Il se demandera, par exemple, si telle pratique observée sur son terrain d'enquête est spécifique au groupe qui l'avait accueilli, si elle caractérise un ensemble de peuples parlant des langues apparentées, ou s'il est possible de la retrouver partout où on la recherche. Il pratique ainsi un véritable décentrement, et s'entraîne à regarder sa propre culture avec le « regard éloigné » cher à Claude Lévi-Strauss⁸², à ceci près que, de nos jours, le brassage mondial des populations est devenu tel que le voyage n'est plus la condition nécessaire au décentrement du regard.

Cette démarche peut conduire l'anthropologue à remettre en cause des concepts qui nous semblent des plus « naturels », comme l'opposition entre nature et culture, entre sauvage et domestique, ainsi que le démontre Philippe Descola⁸³, car ces notions-là « résistent » à la

traduction quand on passe d'une culture à une autre. Nous savons vu que « religion » est l'un de ces « intraduisibles » pour lesquels il est pratiquement impossible de trouver des équivalents exacts quand on voyage en langues, et Barbara Cassin en a débusqué bien d'autres, qui sont parfois simples comme... « bonjour »⁸⁴. Considérable est l'enjeu d'une attention particulière apportée à ces termes et à leurs différentes acceptions d'une langue à l'autre, au delà des faux-amis. Cela peut conduire, par exemple, à reconsidérer complètement notre approche de l'écologie⁸⁵.

Autre entreprise de traduction encore, celle qui fait connaître les généalogies, rêves, souvenirs, fables, contes et légendes collectés par l'ethnologue au fil de ses enquêtes. Parmi ces histoires, certaines exposent des origines tout en justifiant l'ordre des choses. Les mythologues, qui les étudient plus particulièrement, distinguent différents types de mythes : cosmogoniques, qui nous disent l'origine du monde ; anthropogoniques, sur l'origine des humains ; ethnogoniques, sur celle des peuples ; sociogoniques, sur celle des sociétés ; étiologiques, justifiant mille détails du monde naturel, comme la forme effilée des feuilles de telle plante, ou la queue minuscule de tel animal. Ces récits ont longtemps « embarrassé les savants »⁸⁶ auxquels ils paraissaient illogiques, préscientifiques ou même prélogiques, témoignant en tout cas d'une pensée irrationnelle. Bernard Sergent montre qu'il n'en est rien, et qu'une approche méthodique de ces histoires est possible grâce à l'outil de base de l'anthropologue :

81. Françoise Héritier, « Le goût des autres. » *Infra*, p. 39-51.
 82. Claude Lévi-Strauss, 1983. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 398 p.
 83. Philippe Descola, « À la découverte des plis du monde. » *Infra*, p. 52-62.
 84. Barbara Cassin, « Compliquons l'universel ! » *Infra*, p. 63-68.
 85. Philippe Descola, 2011. *L'écologie des autres — L'anthropologie et la question de la nature*. Paris: Quae (Sciences en questions), 112 p.
 86. Claude Gaignebet, 1991. « Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants. » In Jean Poirier [Éd.], *Histoire des mœurs*, Paris: Gallimard, vol. 2, p. 1045-1094.
 87. Bernard Sergent, « La mythologie, ses méthodes et ses écoles. » *Infra*, p. 69-73.

la comparaison systématique, qui permet de découvrir bien des merveilles, de remonter très loin dans le temps, et de contribuer à l'histoire du peuplement du globe, rien de moins⁸⁷.

Aussi inventifs qu'ils puissent paraître, les mythes ne sont pas de purs produits de l'imagination individuelle. Ce sont des récits appris et transmis, parfois depuis des temps immémoriaux, parfois par des spécialistes de la narration rituelle, mais parfois aussi par tout un chacun. Pour les transmettre, il faut bien qu'ils aient d'abord été mémorisés, selon un processus qui passe forcément par des individus qui, à cette occasion, peuvent y introduire des modifications involontaires (à cause d'un trou de mémoire, par exemple) ou au contraire parfaitement conscientes (notamment pour adapter le contenu d'un récit aux attentes de l'auditoire)⁸⁸. Peut-on pour autant parler de mémoire collective? Joël Candau, anthropologue de la mémoire, attire notre attention sur les difficultés que pose cette notion⁸⁹: comment accéder à la mémoire collective, sinon par ce que les autres nous en disent? Comment peut-on même être certain de son existence réelle en dehors de leur parole? La seule chose que l'anthropologue peut étudier à ce propos, ce sont des discours, et il se trouve alors dans une position très proche de celle du mythologue qui ne se prononce pas sur la véracité éventuelle des récits mythiques (vrais pour les uns, faux pour les autres), car son but est de les comparer pour mieux les comprendre. Dès lors, n'y aurait-il pas des passerelles à explorer entre métamémoire, mythe (notamment identitaire) et épopée?

La méconnaissance des origines mythiques d'un discours, et l'incapacité générale de reconnaître pour tel un mythe, sauf quand il s'agit de ceux des autres ou des Anciens, peut conduire à de très dangereuses méprises. Les thèses de l'histoire parallèle, des théories conspirationnistes et de l'archéologie fantastique s'engouffrent et se déploient dans les vides conceptuels; elles tiennent lieu d'explication du monde actuel et sont donc des mythes modernes. C'est dire qu'il importe de pouvoir les identifier, afin de n'en pas devenir victime, ainsi que le montre Stéphane François par l'exemple du mythe des *Illuminati*, très présent au cinéma, sur les rayons occultistes des librairies, dans les bandes dessinées, sur les réseaux sociaux⁹⁰. Cela n'est pas surprenant, car innombrables sont les œuvres artistiques ou littéraires qui, au fond, restent en grande partie hermétiques à ceux qui les approchent sans une connaissance suffisante de la mythologie. Il importe donc d'enseigner l'anthropologie dès le plus jeune âge, ainsi que le défend depuis longtemps Bernard Lahire en répondant impeccablement aux arguments éculés qui sont encore opposés à ce beau projet⁹¹. Plutôt que de sérieusement considérer cette proposition, il arrive encore d'entendre qu'elle serait impossible à mettre en œuvre. « Que nenni! », répondent Christian Baudelot⁹², Fabien Truong⁹³ et Chantal Deltenre⁹⁴, qui sont d'autant mieux placés pour ce faire qu'ils participent tous trois à des expériences, comme *Ethnologues en herbe* ou le *Projet Thélème*, qui ont largement fait la

88. Le folkloriste suédois Carl Wilhelm von Sydow fut le grand pionnier de l'étude scientifique des processus de transmission et de diffusion des narrations traditionnelles. Voir notamment Carl Wilhelm von Sydow, 1932. « Om traditions-spridning. » *Scandia: Tidskrift för historik forskning*, Nov., p. 322-344. — *Id.*, 1934. « Geography and Folk-Tales Ecotypes. » *Béaloideas* 8, p. 344-356. — *Id.*, 1943. « Finsk metod och modern sagoforskning. » *Rig* 26, p. 1-23. — Carl Wilhelm von Sydow & Laurits Bødker, 1948. *Selected Papers on Folklore Published on the Occasion of his 70th Birthday*. Copenhagen: Rosenkilde og Bagger Forlag, 257 p.

89. Joël Candau, « Mémoires partagées? » *Infra*, p. 74-85.

90. Stéphane François, « Un mythe contemporain : les *Illuminati*. » *Infra*, p. 86-93

91. Bernard Lahire, « À quoi sert l'enseignement des sciences du monde social? » *Infra*, p. 94-100.

92. Christian Baudelot, « Les vertus pédagogiques de "Thélème" » *Infra*, p. 101-105.

93. Fabien Truong, « Des racines et des ailes? » *Infra*, p. 106-110.

94. Chantal Deltenre, « "Ethnologues en herbe" : enseigner l'ethnographie » *Infra*, p. 111-117.

preuve, non seulement qu'il est possible d'introduire dans l'enseignement une initiation à l'ethnologie et à l'anthropologie, dès l'école primaire puis au collège et au lycée, mais surtout que cette démarche des plus formatrices a multiplié les succès pédagogiques à chaque fois qu'on l'a éprouvée.

Ce dont l'école a besoin, ce n'est certainement pas de l'enseignement d'un mystérieux « fait religieux », et encore moins de « l'enseignement des religions », voire d'une « morale laïque », mais d'une initiation à l'anthropologie au sens le plus large, puisque celle-ci a pour projet de comprendre l'humain en comparant des façons de vivre et des savoirs localisés ⁹⁵, facilement observables et accessibles à tous, mais qu'il ne faut jamais généraliser *a priori*. Ce décentrement nous enseigne alors que sont éminemment culturels bien des comportements, usages, notions, jugements qui, sans cette démarche, nous auraient pourtant paru si « naturels » !

95. Thomas Hylland Eriksen, 2004. *What is anthropology?* London: Pluto Press, 180 p.