
Praxis actuelles de l'imaginaire

Annie Benveniste, Valeria A. Hernandez et Monique Selim

- 1 Notre précédent numéro « Globalisation. Effets de marché et migrations » a souligné comment une anthropologie, déliée d'une prétendue vocation à privilégier les microterritoires ou les micro-objets, peut légitimement analyser des situations de globalisation. Poser une incompatibilité d'échelle et de paradigme entre globalisation et recherche anthropologique n'aurait été qu'un prétexte pour se réfugier dans des champs construits dans l'isolement des mouvements socio-économiques. Ce repli a aussi pour résultat de laisser entièrement la réflexion aux autres disciplines. En lançant un appel à contribution qui ouvre le champ de l'analyse des phénomènes globalisés à de multiples dimensions comme celles de la production de nouveaux imaginaires, la profusion de croyances et d'inventions du salut, nous avons reçu un grand nombre d'articles témoignant de l'intérêt des anthropologues pour ces phénomènes.
- 2 Les articles qui intègrent ce dossier thématique mettent l'accent sur des processus généraux liés aux conditions de l'expansion du marché et opérant dans le champ religieux. Les transformations objectives imposées aux différentes sociétés par l'affirmation du système capitaliste contemporain ont des conséquences spécifiques au niveau des pratiques et des représentations symboliques que le regard anthropologique est particulièrement à même d'observer et d'analyser. L'enquête de terrain s'inscrit dans « le vécu » des acteurs confrontés à ces évolutions et peut alors se constituer en cadre d'interprétation des modes singuliers de réinvestissement de ces phénomènes globaux. Le champ religieux est un analyseur intéressant car emblématique des prétentions les plus abstraites du mode symbolique de l'humain. Il permet, en outre, tout en reflétant de manière déformée le matérialisme du marché, de saisir plus nettement l'articulation du global et du local, des conditions objectives et subjectives, du rapport entre l'individu et le collectif. Les contributions offrent des exemples riches et originaux de ce travail de réinvestissement dans les pratiques religieuses des éléments dérivés du processus de globalisation. Ainsi, dans leur article sur les *alacitas*, une configuration religieuse bolivienne, M. Cros et D. Dory analysent cette manifestation du syncrétisme des divinités préhispaniques et de saints locaux, réinvestie dans un dispositif rituel visible à l'occasion de la feria. Parler d'hybridation ou de mélange à propos de ce syncrétisme religieux

reviendrait à essentialiser des faits culturels anciens et modernes. Au contraire, les auteurs soulignent la dynamique présente dans l'évolution des figures et des objets du culte que les acteurs, pris dans le procès de transformation économique et sociale (mesures de pression exercées par l'État, déstabilisation des anciennes solidarités urbaines) redéfinissent en moyens d'accroître leurs chances individuelles de mobilité sociale. Les *alacitas*, objets supports de religiosité populaire, sont réinscrits dans le passé préhispanique et dans le présent de la fragilisation des trajectoires sociales pour servir de protection face aux incertitudes de l'avenir.

- 3 Philippe Macaire montre aussi les interrelations entre local et global, au sud du Mexique, à travers un conflit ponctuel qui s'inscrit dans une lutte plus générale pour le « contrôle du champ religieux latino-américain ». L'Église catholique, implantée en pays mixte depuis le XVI^e siècle, est opposée aux nombreuses Églises protestantes dont l'influence emprunte celle de la pénétration nord-américaine. Une partie des villageois, fidèles au culte évangéliste, refusent le jeu politico-administratif accompagnant les pratiques catholiques et sont menacés d'expulsion. L'offre de salut du protestantisme évangélique prend place dans un contexte de transformations survenues dans la région mixte depuis des années : crise économique de 1980, liée à la chute des cours du café ; recherche de travail salarié en ville ; désenclavement du village et inclusion dans un espace de référence plus large. Cette offre de salut est une des composantes qui exprime la capacité des traditions mixtes à se reterritorialiser sur l'économie de marché. « Ce qui a provoqué les expulsions n'était pas la présence des convertis mais la constitution progressive d'un nouvel espace social, une néocommunauté dans la communauté, disposant de ses propres pratiques de légitimation et susceptible de devenir un centre de mobilisation politique dont le contrôle échapperait aux groupes trouvant leur légitimité dans les diverses tendances traditionalistes ». Arrivé aujourd'hui à la « judiciarisation de la question indienne » menée par l'action d'une ONG, le conflit se trouve déplacé sur une autre scène et inclus dans un espace international.
- 4 Cette réflexion sur la question de la « reterritorialisation » introduit un autre point de cristallisation des analyses sur le religieux dans les conditions de la globalisation : les idéologies actuelles mettent en rapport le territoire, un supposé « cosmopolitisme » (Hily & Renaudo, 2003) et « l'hybridation » des individus. L'engouement pour ce nouvel objet appelé « globalisation culturelle » qui s'imposerait aux chercheurs à l'ère de l'« œcumène global » (Hannerz, 1992) a déjà suscité de nombreuses critiques. La « globalisation culturelle » décrit un monde de l'« hybridation » ou de la « créolisation » selon un modèle sous-tendu à la fois par une conception essentialiste des singularités et une assimilation de la « culture » aux phénomènes résiduels qui résisteraient à l'homogénéisation. Ce discours comporte une version millénariste et une version pragmatique et porte sur la circulation des idées selon un nouveau mode diasporique, dans une société où les réseaux auraient succédé aux anciennes divisions hiérarchiques.
- 5 Ces mouvances idéologiques, comme l'a montré Jonathan Friedman (2004), en magnifiant une pensée de la complexité et du global contre une pensée du local, se confondent avec une critique de l'État réduit à ses tendances homogénéisantes et nationalistes. La « globalisation culturelle » serait indissociable du « transnationalisme », entendu comme dépassement des frontières et des contradictions du « national ». Elle vient occuper l'espace de réflexion laissé libre par l'abandon d'une critique de l'économie politique et hypertrophie les dimensions dites culturelle, ethnique et religieuse du social.

- 6 Pourtant, toute réflexion critique sur la globalisation du religieux réfute la conception du transnationalisme, du moins comme forme simpliste de résolution de la contradiction entre désinstitutionnalisation et diffusion des phénomènes religieux. Globalisés, ces derniers offrent le paradoxe d'une expansion qui est largement produite par les transformations sociales globales et d'une inscription dans un territoire national et une histoire locale. La déterritorialisation que décrivent les tenants de la « vulgate transnationale » (Friedman, 2000) s'accompagne de phénomènes de reterritorialisation, qu'il s'agisse de la création d'espaces religieux ou de la production de discours sur les origines permettant à la tradition de s'inscrire dans un lieu de référence (Capone, 2004). Les premiers désignent certaines poches de ségrégation ethnoreligieuse tout autant que les lieux de pèlerinage. Les seconds apparaissent avec la fabrication d'une identité fondée sur l'appel à une mémoire et des ancêtres communs.
- 7 Deux contributions tentent de comprendre comment des pratiques actuelles se rapportent aux anciennes, soulignant la manière dont les acteurs se saisissent des éléments « traditionnels » en fonction des conjonctures. Monique Augras replace le culte des âmes et le culte des saints à Rio de Janeiro dans une perspective ethnohistorique. Elle montre comment ces deux pratiques se rapportent aux modes de représentation de l'espace public et de l'espace privé. Il existe une homologie entre la signification des deux cultes et les représentations respectives de la maison et de la rue. A l'intime correspond un culte des saints domestiqué depuis longtemps par l'Église catholique ; au dehors, espace du risque, un culte plus dangereux pour l'ordre religieux, celui des âmes.
- 8 Christophe Pons, à partir d'une étude sur les médiums d'Islande, substitue à l'idée de rupture avec la tradition, celle de recomposition des formes du religieux et de réaménagement des pratiques. Ces dernières peuvent être analysées comme appartenant à « la nébuleuse mystique ésotérique » décrite par Françoise Champion (1990) et dans leur profondeur historique. L'auteur suggère ainsi que « la globalisation actuelle des biens spirituels en Islande ne s'effectue pas dans une rupture récente du champ religieux mais, à l'inverse, dans la routinisation d'un ordre religieux qui fut configuré à une époque antérieure ». A travers les pratiques et discours de l'un de ces médiums, Krístin, est montrée la construction de l'identité d'un spiritualisme empruntant aux formes et à l'imaginaire de la religion populaire islandaise autant qu'à des figures et des techniques étrangères, configurant un rapport au religieux nommé, ici, altérité spirituelle.
- 9 Deux articles poursuivent la réflexion sur l'expansion des formes religieuses basées sur l'intercession et confondues avec la recherche de thérapie spirituelle. Les pratiques sont également replacées dans un contexte du foisonnement des « marchés identitaires et religieux » qui contribue au processus de marchandisation de la consultation thérapeutique, du matériel d'apprentissage et de la circulation des valeurs.
- 10 L'article d'Évelyne Micollier porte sur la diffusion actuelle du *qigong* chinois, pratique qui connut une position intermédiaire entre forme de médecine traditionnelle légitimée par le régime communiste et espace de la relégation superstitieuse. « Thérapie à dimension religieuse », le *qigong* peut être analysé comme un mouvement syncrétique empruntant aux pratiques religieuses bouddhistes et aux « rituels fragmentés à usage préventif ou curatif » qui appartiennent au domaine de la méditation et de la transformation mentale. La marchandisation du *qigong* qui connaît un développement encore plus large au-delà de la Chine, où sa pratique continue officiellement à servir des enjeux sociopolitiques, en a fait un objet transnational. La déterritorialisation de cette configuration religieuse est ainsi à replacer dans son importation en occident et dans le contexte de la globalisation.

- 11 Une autre configuration, éloignée géographiquement et culturellement, offre pourtant de nombreux points communs avec cette thérapie à dimension religieuse chinoise : il s'agit des prophétismes *didá* décrit par Dakouri Gadou. Nombreux dans cette région de Côte-d'Ivoire où chaque canton *didá* a son prophète, ils se développent dans le contexte d'un véritable « marché des biens symboliques du salut ». Les prophètes répondent à une demande diversifiée d'allègement de la souffrance psychique et physique par des méthodes polymorphes de prophylaxie et de soin. Intervenant à une époque de recomposition des formes du religieux vers une individuation des pratiques, ils se font à la fois les pourfendeurs de la sorcellerie et le recours contre les nouvelles inquiétudes existentielles, accentuées par la crise économique. Dans le glissement opéré des mouvements religieux à des mouvements thérapeutiques à signification religieuse, la gratuité du service évolue vers un système de marchandisation des soins. Les analyses que Dakouri Gadou développe à propos du prix de la consultation et de son déni sont très proches de celles d'Évelyne Micollier.
- 12 Enfin, Frédérique Louveau livre une réflexion rigoureuse sur la manière dont son implication a été le cadre d'interprétation d'une nouvelle religion japonaise, le *Sukyo Mahikari*. En plus de l'intérêt méthodologique que cet article peut susciter, il représente en soi un exemple emblématique de l'action du contexte de globalisation sur le religieux. La participation de l'ethnologue dans l'enceinte sacrée du *dojo*, la possibilité de recevoir « la lumière purificatrice » au cours du rituel *okiyome* alors qu'elle déclare n'être là que pour étudier le groupe de pratiquants, fait comprendre le sens endogène d'une présence externe qui s'infiltré au cœur de la scène rituelle. Le déroulement de l'enquête sur trois terrains différents (français, ivoirien et sénégalais) permet à l'auteur de mettre en place la comparaison et de mesurer la dimension internationale du groupe. Replaçant ses observations dans un contexte plus large, Frédérique Louveau insiste sur les rapports entre les acteurs et la place donnée à l'ethnologue qui éclaire la dynamique établie entre le groupe et son environnement social, politique, économique.
- 13 Plus généralement les nouvelles formes du religieux en voie de globalisation amènent à penser les transformations de la position de l'ethnologue dans ce champ donné. En effet, il est plus ou moins systématiquement ramené aujourd'hui par les acteurs à un rôle de client, l'incluant dans une relative dépendance. Les rites effectués hors de sa volonté l'assignent à une subordination partagée avec la population. Les récits d'Habiba Fathi (2004) corroborent avec force cet élément présent dans la chronique comparative de F. Louveau. Dans le même moment l'ethnologue doit construire – non sans une certaine violence – sa position d'interprète des phénomènes et des comportements religieux d'acteurs qui tendent à réfuter la singularité de son positionnement. La connaissance anthropologique implique néanmoins de ne pas se laisser immerger jusqu'à la suffocation dans ces espaces religieux contemporains mais de les observer, en réinstaurant une distance fondatrice d'un mode de communication original. Il apparaît donc nécessaire d'introduire une limite dans les glissements actuels vers la niche du client qui enferme l'ethnologue et de rétablir un espace de parole qui surplombe les logiques des acteurs. Si dans certains contextes, tels le Laos et le Vietnam (Hours & Selim, 1997 ; Selim, 2003) les médiums comprennent relativement aisément ces modulations, en revanche lorsqu'elles sont refusées (Fathi, 2004), l'ethnologue est induit à s'interroger sur son propre désir d'oubli de lui-même et de plongée, dans la lignée des questionnements de Georges Devereux (1980). A un autre niveau, se traduisent, avec pertinence, les effets de la globalisation qui affectent sa position dans les champs religieux présents et qui

bouleversent les rapports hiérarchiques antérieurs au sein desquels il jouissait d'une dominance a priori. La supériorité que s'arrogent les tenants et les initiateurs des cultes les plus divers face à l'ethnologue concrétise les potentialités de quiconque de s'autoriser des forces du marché dans un monde globalisé qui ne connaît plus ni Sud ni Nord mais est en permanence parcouru de part en part par des flux économique-symboliques. C'est pourquoi peut-être faudrait-il distinguer trois périodes qui schématiquement affichent une position spécifique de l'ethnologue dans le champ religieux : à titre d'ébauche, rappelons que, dans la situation coloniale, il observe et décrit sur un mode autant hiérarchisé qu'essentialisé les rites religieux dont les individus dans leur idiosyncrasie sont remarquablement absents, sauf comme porteur d'informations sacralisé par le titre d'« informateur ». Implication ou participation sont alors, dans la plupart des cas, hors de propos. Les années soixante-dix marquent un tournant en inventant le personnage de l'ethnologue « initié » dont Robert Jaulin (1971) sera un des pionniers. L'ethnologue supposé abandonner son monde et sa dominance doit alors s'intégrer à tout prix dans la population étudiée. L'initiation est l'acmé de ce parcours et n'est accordée qu'après de multiples efforts. La configuration présente avale en quelque sorte l'initiation banalisée car marchandisée et la fonde dans la figure en voie d'universalisation du client.

- 14 Au-delà de ces aspects méthodologiques, se pose la question des thématiques religieuses depuis le contexte de la colonisation jusqu'à celui de la globalisation du capitalisme. Rappelons ainsi la leçon magistrale d'*Oppression et libération dans l'imaginaire* (Althabe, 1969) exposant des modes de dépassement des structures de domination réelle par une transposition dans un autre univers – construit à l'aide du capital symbolique, néanmoins modifié, changé, bouleversé – d'entités désignant à la fois l'écrasement et une voie de sortie, d'émancipation. Oxygéniques, ces signifiants enchevêtrent la dualité de leurs orientations et génèrent des scènes théâtrales de luttes, de conflits qui prennent l'individu comme réceptacle souffrant à réinsérer dans la société décolonisée. Les analyses de Joseph Tonda (2002), dans *La guérison divine en Afrique centrale*, s'inscrivent dans la continuité de celles de Gérard Althabe lorsqu'il montre, tout à la fois, l'impossible résolution de la domination coloniale et son investissement dans le cadre de la globalisation. Le « souverain moderne », selon l'expression de Tonda, réunit ainsi le capital, la marchandise, le dieu chrétien et le génie sorcier. S'opère une délocalisation du « travailleur de Dieu » contre les « esprits internationaux » et, dans cet imaginaire, le fétichisme de la marchandise triomphe. Les perspectives ouvertes par l'auteur ont d'autant plus d'intérêt qu'elles portent en partie sur un pays africain ayant eu un régime d'inspiration marxiste avec un parti unique – le Congo – et dépassent largement la singularité de cette situation nationale. La démultiplication du religieux et l'intensification du croire après l'achèvement de telles configurations politiques marquées par une idéologie de la libération collective contre le salut individuel – d'où un athéisme dogmatique – sont importantes à scruter actuellement dans leurs diversifications. En effet, la globalisation est aussi – mais peut-être avant tout – l'effondrement du communisme comme réel et symbolique. La comparaison entre les sociétés au passé politique proche s'impose donc dans la confrontation des deux pôles essentiels que sont les politiques des États et les demandes et inventions des acteurs.
- 15 La comparaison doit se faire avec les sociétés au passé capitaliste qui partagent avec les précédentes une explosion du champ religieux sur un mode essentiellement marchand qui est tout aussi frappante que sa dimension majeure de remède contre le marché. Prenons ainsi pour exemple l'islam qui, absent de ce numéro, fera l'objet d'articles dans le

prochain. Il semble à lui seul constituer un mode de globalisation idéologique. Son succès un peu partout résulte ainsi de sa capacité à se présenter comme un vecteur vers le monde global et un levier de désenfermement de populations bloquées, dans l'impasse et livrées à l'effondrement économique et politique. Dans cette perspective, la capture religieuse d'acteurs, dans le monde entier, se déchiffre comme un processus de sortie mythique, fictive d'une multitude d'enclaves qui s'enfoncent dans la misère et la clôture des idées. Les luttes internes féroces qui traversent les espaces musulmans sont paradigmatiques : la purification islamique qui est supposée annihiler le retour de différents magismes (esprits, génies, chamanes, « pirs », etc.) illustre les forces contradictoires qui pèsent sur les acteurs : tout d'abord le durcissement de l'État qui redoute sa déstabilisation par la montée de la « foi islamique » ; en second lieu, les « réformateurs » prêchant le retour d'une supposée « loi islamique », et dont le profil est l'exacte antithèse des réformateurs musulmans du début du XX^e siècle qui prônaient la « modernisation » ; enfin, tous les propagateurs du surnaturel, des guérisseurs aux devins les plus variés. Ces dernières remarques ouvrent une transition avec le numéro 100 du *Journal des anthropologues* consacré aux rapports entre État, religion et éducation. Cette problématique actuelle sera appréhendée comme nous le faisons toujours à partir de contextes culturels et politiques diversifiés et à travers le passé et le présent.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Paris, Maspero.
- CHAMPION F., 1990. « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in CHAMPION F., HERVIEU-LÉGER D. (dir.), *De l'émotion en religion*. Paris, Centurion : 17-69.
- CAPONE S., 2004. « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, vol. LI (1-2) : 9-23.
- DEVEREUX G., 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Aubier.
- FATHI H., 2004. *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- FRIEDMAN J., 2000. « Des racines et (dé)routes : tropes pour trekkers », *L'Homme*, 156 (oct.-déc.) : 187-207.
- FRIEDMAN J., 2004. « Champagne Liberals and "Classes dangereuses". Class, Identity and Cultural Production in the Contemporary Global System », *Journal des anthropologues*, 96-97 : 151-177.
- HANNERZ U., 1992. « The Global Ecumene », in HANNERZ U. (ed), *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press: 217-311.
- HILY M.A., RENAUDO C., 2003. « Cosmopolitisme et altérité. Les nouveaux migrants dans l'économie informelle », *Tsantsa*, 8 : 48-57.
- HOURS B., SELIM M., 1997. *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain*. Paris, L'Harmattan.

JAULIN R., 1971. *La mort sara*. Paris, UGE (10/18).

SELIM M., 2003. *Pouvoirs et marché au Vietnam*. Paris, L'Harmattan.

TONDA J., 2002. *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris, Khartala.

AUTEURS

ANNIE BENVENISTE

Paris 8-URMIS

VALERIA A. HERNANDEZ

IRD

MONIQUE SELIM

IRD