Document généré le 3 jan. 2025 22:17

Anthropologie et Sociétés

Alain TESTART : Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative, Paris, Armand Colin, 1993, 144 p., bibliogr.

Guy Lanoue

Volume 19, numéro 1-2, 1995

Retour sur le don

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015361ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015361ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Lanoue, G. (1995). Compte rendu de [Alain TESTART : Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative, Paris, Armand Colin, 1993, 144 p., bibliogr.] *Anthropologie et Sociétés*, *19*(1-2), 279–283. https://doi.org/10.7202/015361ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

de violence » chez les Iqar'yen du Rif, sujet qui aurait pu être passionnant car la violence constitue (en apparence du moins) l'opposé structural du don. Mais en élargissant la catégorie d'échange pour y faire entrer les biens, la parole et la mort, l'auteur banalise ce que la violence a justement de spécifique. Il fait allusion au donné ethnographique plus qu'il ne l'analyse. Il aurait fallu une analyse symbolique plus poussée des rituels de compensation d'homicide (symétrie) et de demande de protection (asymétrie) pour que le premier apparaisse comme « complément diachronique » du second. Par exemple, pourquoi la mobilisation de la force divine par le chérif (le « troisième terme » et sa *baraka*) ne suffit-elle pas à annuler la dette entre familles, causant tout au plus une pause dans la vendetta ?

Quant à l'article de J. Dewitte sur la « donation de l'apparence » chez l'animal, il étonne, et détonne, dans le contexte. Que la biologie darwinienne tourne parfois court quand il s'agit d'expliquer par l'« avantage sélectif » la présence de tel trait morphologique chez l'animal (comme la crinière du cheval...), on en conviendra aisément. Est-ce une raison pour abandonner une approche matérialiste, à laquelle nous devons de comprendre quelque peu la dynamique du vivant, au profit d'une métaphysique finaliste, d'un « plan de construction » (p. 21) qui ne peut renvoyer qu'à un Créateur octroyant "une donation première" inexplicable en termes rationnels » ? (p. 29). C'est une chose d'analyser le poids de la tradition chrétienne sur nos formes de pensée, comme le font Vidal et Tarot; autre chose, de nous situer à l'intérieur de cette tradition !

Malgré ces réserves, par la qualité générale de son contenu, par l'ouverture d'esprit et le refus du dogmatisme qui s'y affirment, *Ce que donner veut dire* constitue une contribution importante au questionnement actuel sur les fondements mêmes des rapports sociaux.

Pierre Beaucage
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Références

GODBOUT J.T. et A. Caillé
1992 *L'esprit du don*. Montréal : Boréal; Paris : La Découverte.

OUELLETTE F.-R. et C. Bariteau (dir.)
1994 *Entre tradition et universalisme*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

SCHNEIDER H.K.
1974 *Economic Man. The Anthropology of Economics*. New York : The Free Press.

Alain TESTART : *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin, 1993, 144 p., bibliogr.

Dans ce petit volume, Testart propose de mettre en lumière « l'étroite analogie » entre la forme de la religion et les formes sociales. Il propose en particulier d'examiner la nature des dons entre hommes et celle des dons entre l'Homme et les dieux.

Le livre est divisé en deux parties, Religions (I) et Sociétés (II). Dans la première partie, Testart rejette la définition usuelle de la religion afin d'agrandir son champ d'enquête, proposant que la simple croyance en un ou plusieurs dieux est une définition trop restrictive, étant donné

que quelques traditions religieuses importantes ne possèdent pas de dieux comme tels. Une religion est pour Testart un ensemble de croyances et de rites, de discours et d'actes (p. 20). Le concept central à toutes les religions est le principe d'efficacité ou causalité efficiente, et l'efficacité des croyances est exprimée et activée par des sacrifices. Pour appuyer son argument, Testart se réfère à trois traditions religieuses : les religions australiennes, les religions des peuples de la côte ouest du Canada, et les religions d'Asie.

Utilisant les données australiennes, Testart démontre qu'il est possible d'avoir une tradition religieuse sans dieux, en dépit des tentatives anthropologiques de démontrer la présence d'une hiérarchie cosmologique. Certes il existe des entités créatrices en Australie, mais comme le dit Testart, « L'action des grands transformateurs primordiaux s'attache aux surfaces » (p. 34), c'est-à-dire que l'expression même des croyances religieuses aborigènes nous fournit une image métaphorique assez claire pour saisir le rôle de ces êtres créateurs-transformateurs, qui ne sont guère dieux mais seulement des êtres provenant d'une autre dimension de l'existence (le Temps du Rêve).

La religion australienne possède une autre caractéristique définissant les croyances comme religion, l'aspect éternel du Temps du Rêve exprimé conjointement avec les rites humains qui assurent un processus de création continuelle. Testart considère ce complexe de croyances comme preuve de l'existence d'un sentiment religieux parmi les Aborigènes, même en l'absence de sacrifice aux dieux non existants. La discussion me semble un peu formelle et complexe. Correspondant à l'absence d'échange entre le Temps du Rêve et l'Homme (vu que l'échange entre des « patries »[1] — de femmes, rites, croyances, et objets — est la caractéristique qui définit l'univers social et culturel aborigène), les personnes échangent entre elles pour conserver un équilibre social. Celui-ci s'établit dans des rites de propagation des espèces totémiques, et les espèces totémiques sont les êtres du Temps du Rêve; donc, dans un sens, chacun sacrifie à l'autre une partie de son patrimoine afin de conserver l'équilibre entre l'Homme et les êtres créateurs. L'argument de Testart poursuit dans la même veine, mais est trop dépendant des données provenant de Strehlow père, Mathews, et Spencer et Gillen, qui portent essentiellement sur le sud-est du pays (les Aranda) et sont plutôt dépassées. Une des références les plus récentes du matériel australien (à l'exception des textes de Testart, 1992) est Ken Maddock (1972). Où sont Swain (1991, 1993) et Turner (œuvres trop nombreuses pour être citées ici), deux chercheurs bien connus qui publient sur les religions australiennes depuis des années (surtout Turner, auquel il n'y a aucune référence dans le douzième chapitre « Les leçons de la parenté australienne »)[2] ? Et l'auteur de citer Gould (1967) comme un de « nos meilleurs informateurs » (p. 120) me semble une stratégie douteuse en raison des débats sur les attitudes adoptées par Gould envers ses informateurs aborigènes.

Les chapitres sur l'Amérique et l'Asie prennent en considération des sociétés où le sacrifice et des dieux suprêmes assument une certaine importance dans la vie religieuse : « En Amérique [...] la religion se construit autour d'un échange entre deux mondes qui se font face : les animaux, qui sont également des êtres spirituels, se donnent aux humains et ceux-ci, en retour, leur offrent à l'occasion des biens ou des services [...] » (p. 60) et, bien évidemment dans ce contexte, le respect. L'argument est bien présenté, mais on peut s'interroger sur la pertinence d'avoir utilisé des données largement puisées dans l'ethnographie de la côte ouest et des sociétés des Plaines (avec quelques mentions des Sanpoil du Plateau, société influencée par le contact avec les

1. Afin d'éviter la discussion inutile sur l'existence de clans, sections, sous-sections, tribus, etc., parmi les Aborigènes australiens, j'utilise « patrie » dans le sens de *Country* proposé par McKnight (1995), et *Estate*, proposé par Turner (1989).
2. Je peux citer Ingold (1988 : 15), qui critique un article de Testart (1988) : « It is decidely odd that in setting up a distinction between Australian kinship and systems and those [...] of the Canadian interior, Testart makes no reference to the work of Turner (*e.g.*, in Turner and Wertman 1977 : 96-110) ».

sociétés guerrières des Plaines) et les Inuit. Ce sont généralement des peuples fortement hiérarchisés, donc qui favorisent des frontières bien définies entre le ciel et la terre; tout échange assume automatiquement la forme de sacrifice dite « classique ». Ici aussi nous retrouvons des sources classiques telles que Swanton et Boas, mais très peu de références au grand nombre de publications post-Lévi-Strauss sur la côte ouest canadienne[3].

L'Asie est un territoire où le sacrifice, surtout de bétail, est un élément central dans l'ensemble des croyances religieuses. Cependant le lien entre sociétés, dieux/esprits et dettes/dons n'est pas démontré : « Disons-le très simplement car nous n'avons pas les moyens de prouver la chose : il nous semble que le lien de dépendance qui unit l'humain à son ancêtre, c'est la dette » (p. 76). En effet, en choisissant bien ses données, Testart arrive à établir qu'il existe une inversion entre les sociétés américaines et les sociétés asiatiques — dans le premier cas, l'animal s'offre au chasseur sans un contre-don; dans le deuxième, c'est l'homme qui donne aux ancêtres. C'est le noyau de l'argument de Testart : « l'ancêtre » et « l'esprit tutélaire » animal (l'un reçoit, l'autre « donne ») sont-ils vraiment équivalents ? Les deux habitent des dimensions non humaines, c'est vrai, mais cette dimension exprime-t-elle la même catégorie phénoménale, ce qui permettrait de proposer l'inversion ? Est-ce que des opérations logiques telles que l'inversion et les méta-catégories telles que « ancêtre » et « esprit » s'équivalent, ou est-ce qu'elles recouvrent une autre vérité, ou devrais-je dire, « des vérités » ?

Il me semble que ce sont précisément ces difficultés conceptuelles et méthodologiques qui poussent Testart dans son deuxième projet, l'examen du don comme catégorie abstraite. Quand un chercheur lance son investigation des définitions tirées du *Petit Robert* (p. 81-82) ou des juristes contemporains (et occidentaux, évidemment; p. 84), il me semble qu'il s'engage dès le début dans un projet idéologique plutôt que scientifique, que les problèmes méthodologiques dans la sélection des données sont d'une telle ampleur qu'il doit abandonner tout prétexte d'enquête scientifique et se réfugier dans un formalisme stérile. On peut aussi citer la stratégie narrative qui consiste à évoquer les grands maîtres tels que Malinowski et Mauss — sur le plan théorique leurs examens du don restent de nos jours d'intérêt plutôt pédagogique que scientifique.

Bien sûr, les sociétés hiérarchisées (même si c'est un concept problématique, comment établir la différence entre une société hiérarchisée ou égalitaire ?) impliquent des obligations non seulement morales et juridiques mais aussi culturelles dans le jeu liant don et contre-don. Mais est-ce que le don crée la hiérarchie comme le soutient Testart : « Ainsi le don crée *de la* hiérarchie, il crée une forme particulière de hiérarchie spécifiquement régie par l'offre et la réception de cadeaux. Le don engendre cette hiérarchie et il l'entretient aussi dans la forme où elle existait avant la donation : il suffit que le supérieur donne pour confirmer sa position » (p. 93; souligné par Testart) ? Sa réponse positive dérive largement d'une enquête formaliste (encore une fois il invoque le *Petit Robert* pour définir « hiérarchie »; p. 92) et tautologique, bien qu'il admette que le don peut aussi menacer une hiérarchie dans le cas où l'inférieur donne plus que le supérieur (p. 93). Tout ceci pour les sociétés tribales; selon Testart l'inverse est vrai dans les sociétés étatiques.

On peut s'interroger, de nos jours, sur l'utilité d'une thèse (bien qu'elle soit fort intéressante — les textes de Testart sont toujours provocateurs) qui prend comme postulat l'existence

3. Il cite le Prince Maximilien et surtout Catlin (p. 95) comme « [...] pionniers de l'ethnographie américaniste », utilisant une édition française intitulée *Ethnologie Mandan*. Catlin était un artiste, bien que beaucoup de ses observations soient fort intéressantes puisqu'il fut un des premiers Blancs non motivé par un projet politique à contacter les Mandans et d'autres peuples du bassin du Missouri. Mais je crois qu'il est légitime de se poser la question sur le choix du titre « ethnographique » : n'est-ce pas un choix conditionné par le désir de Testart de créer et conserver un écart entre sujet et objet pour en dégager une objectivité « scientifique » ?

de « société » et « religion » comme catégories discrètes et phénoménales. Les sociétés existent, bien sûr, mais existe-t-il « une » société clairement caractérisée par « un » système de croyances ? Il est évident que la sélection de données présentée par Testart appuie son argument, mais la richesse même des données non sélectionnées nous suggère la possibilité qu'une autre sélection de peuples aurait sérieusement compromis ses conclusions : les Algonkiens, et les Athabaskains, par exemple — sociétés plus « égalitaires » que les peuples de la côte et des plaines mais qui possèdent l'image d'un esprit créateur moins amorphe et plus « Yahweh-iste » que les sociétés analysées par Testart —, ou les sociétés du désert central d'Australie, avec leur « hiérarchie » totémique mais dépourvues de tout concept spirituel ressemblant au « All-Father » aranda et des peuples de Groote Eylandt et de Cape York : les liens matrimoniaux entre « patries », semble-t-il, ne se répètent pas et portent à la création d'une « super-phratrie » totémique kangourou[4].

En conclusion, Testart nous provoque en proposant un texte beaucoup trop mince vu l'ampleur mondiale de ses ambitions; texte non seulement plein de problèmes méthodologiques du point de vue de la sélection des données et de la construction formelle de l'argument, qu'il me semble rejoindre des conclusions banales : une demi-page où il déclare : « nous pouvons dire que la forme de la religion est identique à la forme de la société » (p. 137). Avec de telles données et de telles procédures méthodologiques douteuses, on aurait pu s'engager également à soutenir l'inverse.

Guy Lanoue
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Références

GOULD R.
1967 « Notes on Hunting, Butchering, and Sharing of Game among the Ngatatjara and their Neighbours in the West Australian Desert », *The Kroeber Anthropological Society Papers*, 36 : 41-66.

INGOLD T.
1988 « CA Comment » (à propos de Testart 1988), *Current Anthropology*, 29 : 14-15.

MADDOCK K.
1972 *The Australian Aborigenes. A Portrait of Their Society*. Londres : Allen Lane.

MCKNIGHT D.
1995 *People, Countries and the Rainbow Serpent. Systems of Classification among the Lardil of Mornington Island*. New York : Oxford University Press (à paraître).

SWAIN T.
1991 *Aboriginal Religions in Australia. A Bibliographical Survey*. New York : Greenwood Press.

4. Encore une fois Ingold (1988 : 15) : « When it comes to Australia, though not a specialist, I have my doubts about the accuracy of Testart's gross characterisation of Aboriginal economy and society. His rendering of totemism, for example, is more redolent of modern French than of traditional Aboriginal thought, more informed by a reading of Durkheim and Lévi-Strauss than by contemporary ethnography ».

1993 *A Place for Strangers. Towards a History of Australian Aboriginal Being.* Cambridge : Cambridge University Press.

TESTART A.
1988 « Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers », *Current Anthropology*, 29 : 1-13.
1992 *De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie.* Nanterre : Société d'Ethnologie.

TURNER D.
1989 *Return To Eden. A Journey Through the Promised Landscape of Amagalyuagba* (Toronto Studies in the Study of Religion, 9). New York : Peter Lang.

TURNER D. et P. Wertman
1977 *Shamattawa. The Structure of Social Relations in a Northern Algonkian Band.* Service canadien d'ethnologie, collection Mercure, document 38. Ottawa : Musée national de l'Homme.

Norman CLERMONT (textes rassemblés par) : *L'anthropologie économique. Actes du colloque du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal* (nº 1), Montréal, Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, 1995, 117 p.

Cet ouvrage collectif donne le coup d'envoi à une nouvelle série de publications en anthropologie. Il fait suite au colloque du Département d'anthropologie tenu le jeudi 2 mars 1995, à la salle de muséologie Marius-Barbeau de l'Université de Montréal, et organisé par Norman Clermont. Cet événement se tiendra désormais chaque année sur un thème différent en invitant des chercheurs des diverses sous-disciplines. Le thème inaugural en 1995 était l'anthropologie économique.

La lecture intégrale des dix communications produit un effet d'éclatement fréquent dans ce genre de publication; ce thème de la multiplicité constitue justement le sujet du premier texte. Plongeant tête première dans le vif du sujet, Pierre Beaucage passe en revue les différents paradigmes proposés par la science anthropologique en montrant comment ils concernent l'économique. Il centre sa discussion sur le concept de « détermination », omniprésent dans le discours de l'anthropologie économique souvent en l'absence de toute définition. Comment s'entendre en anthropologie économique quand la définition de détermination répond à différentes conceptions à peu près irréconciliables ? L'hétérogénéité du champ d'étude de l'anthropologie économique résulte de l'intérêt qui a été porté tour à tour sur différents niveaux de systèmes (technologiques, d'échange, de production). Mais la coexistence de ces niveaux fait entrevoir des compatibilités où viennent s'articuler des contraintes (homogénéisantes) et des variétés de systèmes (hétérogénéisantes). Oublions les grandes lois générales dans le discours économique : ce n'est qu'au sein de processus historiques concrets, impliquant les systèmes, qu'on peut étudier les déterminations. On voit que Beaucage nous laisse sur une note optimiste, quoique encore vague. À saveur épistémologique, le texte produit une bonne mise en contexte pour aborder le reste du recueil.

Viennent ensuite huit études de cas portant sur des sujets, des endroits et même des époques très variés. Les textes de Robert Crépeau et de John Leavitt proposent d'observer l'interrelation entre l'organisation économique et le rituel. Crépeau nous fait la description du Kiki (fête des morts) chez les Kaingang du Brésil méridional afin de relever les enjeux économiques