Document généré le 5 juil. 2025 18:10

Culture

Marc AUGÉ, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982. 92 FF

Eric Schwimmer

Volume 3, numéro 1, 1983

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1084179ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1084179ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)
2563-710X (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Schwimmer, E. (1983). Compte rendu de [Marc AUGÉ, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982. 92 FF]. *Culture*, *3*(1), 144–146. https://doi.org/10.7202/1084179ar

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1983

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/

African culture. Most of his analysis is based upon a careful reading of letters and reports from the Ukaguru missionaries deposited in the C.M.S. archives in London. Beidelman also provides a capsule ethnography of the Kaguru and a fairly detailed description of the activities and organization of the local mission in the late 1950's. These are both based upon fieldwork he conducted in 1957-58.

I found the book to have a rather hit or miss quality. Beidelman has several interesting observations to make, especially about the relations between the missionaries and the Kaguru, but he rarely follows these up. For example, he several times alludes to the importance of Africans engaged in mission work as mediators between the Europeans and the Kaguru but gives few actual instances. In fact Beidelman has little to say about any missionaries but the European ones. This study could hae benefitted greatly had oral testimonies from both missionaries and Kaguru been recorded and analysed. As a result of his heavy dependence on the C.M.S. documents, the author too often is unable to tell the reader whether a certain policy was enforced by the mission or not and what the consequences were when it was. The lack of any discussion of the nature or development of practices and beliefs derived from the Christian teachings of the missionaries among the Kaguru also lessens the value of the study. Considering that this is a "grassroots" study, Beidelman has surprisingly little to say about Kaguru attitudes, initiatives and responses to the mission. The perspective here is essentially Eurocentric, even if unsympathetic to the missionaries.

Beidelman must also be faulted for his peculiar use of the historical data. Far too often he cites documents to illustrate policies or viewpoints with no consideration of period, personality, the purpose of the document or the circumstances behind its creation. The author also shows a proclivity to alternate freely between the past and present tenses in his descriptions of the fundamental beliefs of the C.M.S. and its supporters. It is not clear to the reader, as the result of this practice, whether the C.M.S. missionaries still hold to the views of their nineteenth century founders or whether there has been change through time. Finally, a thirty year gap in the historic record, between the 1920's and 1957, is not accounted for or even acknowledged.

Despite these weaknesses *Colonial Evangelism* contains several valuable and interesting insights, particularly concerning the day to day operations of the mission organisation. It is to be hoped that these and other observations made in this book will be profitably followed up by more systematic and thorough studies in the future.

Marc AUGÉ, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982. 92 FF.

Par Eric Schwimmer
Université Laval

Ce livre est plus large, plus classique que le reste de l'œuvre de Marc Augé, même si le reste de cette œuvre est toujours brillant et plein de réflexions intéressantes. Il constitue aussi l'une des meilleures introductions à l'anthropologie de la religion et sûrement la meilleure de celles écrites en français. Les étudiants auront toutefois besoin d'un enseignant pour expliciter les références parfois trop brèves à certains concepts-clefs, ceux de Weber véhiculés par Bourdieu par exemple. L'auteur, d'autre part, réussit très bien à expliquer — même aux non-spécialistes et aux débutants — le problème préalable à toute anthropologie de la religion : comment penser l'universalité de la religion et la diversité des systèmes religieux.

Augé évite, pour l'essentiel, l'esprit de la polémique. Il se contente de laisser toutes les théories et toutes les réflexions coexister paisiblement, et d'accorder à chacune sa place légitime. Comme beaucoup d'autres œuvres des dernières années, *Le génie du paganisme* veut pourtant analyser en profondeur les présuppositions des observateurs qui ont si souvent déformé, sans le savoir, l'interprétation des religions non-occidentales. Car l'anthropologie de la religion n'échappe presque jamais à certaines attitudes qui se veulent scientifiques, ou objectives, alors qu'elles résultent en fait de l'éducation religieuse de l'observateur, éducation trop souvent oubliée ou sous-estimée, même si elle entre partout dans les analyses. Comment s'en libérer?

Ici, comme toujours, la libération exige une meilleure connaissance de soi-même. Il y a en effet une sorte de dialectique entre la connaissance de soi et la connaissance de l'autre. L'œuvre d'Augé est savamment construite pour donner au lecteur cette orientation essentielle. Quand l'auteur parle du christianisme de la nouvelle droite, ou des théories supposément universelles de la religion comme celle de René Girard, il veut surtout démontrer que ces théories occultent le problème de la diversité. Ce problème est essentiellement celui d'accepter la possibilité que le paganisme soit *vrai* dans le même sens où on pense, consciemment ou inconsciemment, que les religions monothéistes sont vraies. Car même l'intellectuel qui se considère comme athée, ou non croyant, a souvent l'idée que le monothéisme est quand même plus *rationnel* que le paganisme. Le projet essentiel d'Augé est donc d'établir la rationalité du paganisme.

Dans ce but, il y a toutefois un obstacle préalable à franchir : comment construire un concept du « paganisme » qui fasse pendant à celui de « monothéisme ». Car ce dernier s'exprime surtout en trois religions relativement voisines que l'on peut ranger en séquence chronologique : le judaïsme, le christianisme et l'islam. Le paganisme est au contraire infiniment divers, car il comprend d'abord toutes les religions d'Afrique, d'Amérique, d'Océanie et ensuite, les grandes religions de l'Asie : l'hindouisme, le bouddhisme, le confucianisme, ces religions raffinées et profondes, dont aucune n'accepte les présuppositions du monothéisme. Afin de constituer le paganisme comme catégorie de pensée, l'auteur présente un raisonnement assez complexe, difficile à résumer. Il se sert d'oppositions comme celles-ci :

1. monothéisme / polythéisme
2. présence / absence du « sens de la passion »
3. idée du péché / conscience persécutive du mal
4. omnipotence de Dieu / sens de force de l'individu païen
5. transcendance / immanence
6. intolérance / tolérance

Je ne sais pas si l'on peut construire le paganisme comme catégorie de pensée à partir d'oppositions de cet ordre. C'est pour le moins douteux, si l'on entend par « catégorie de pensée » un système structuré ou une partie d'un système structuré. Car il n'y a aucun lien logique (autant que je sache) entre les six éléments que je viens d'énumérer. L'auteur n'a pas la moindre envie, par ailleurs, d'en construire un. Il est loin de postuler que toutes les religions qu'il classe comme païennes ont une rationalité commune.

Il vaut mieux, peut-être regarder ces oppositions comme une série d'obstacles épistémologiques pour l'anthropologie de la religion ou comme une série de qualités partagées par les religions « païennes » qui les rendent opaques aux occidentaux. Il n'y a donc pas de rationalité païenne, mais seulement une rationalité des systèmes païens que l'on doit dégager séparément pour chaque système. Le livre d'Augé ne sert donc qu'à faciliter la détection des obstacles.

Nous ne pouvons pas résumer ici comment chaque obstacle bloque la compréhension des systèmes païens, mais notons qu'Augé rend hommage à trois penseurs occidentaux qui sont parvenus substantiellement à les surmonter : Freud, Bataille et surtout Nietzche. La deuxième partie du livre analyse les objets de croyance des systèmes païens : les dieux, les héros et les représentations religieuses des composantes de la personne. Ces précisions nous préparent à aborder la question principale : comment établir la rationalité des systèmes de signes communiqués dans les religions païennes?

Dans le chapitre sur la sorcellerie et le cannibalisme, l'auteur démontre que ces pratiques, et les croyances qui les soutiennent, mettent à jour un système rationnel de connaissances sur les rapports humains, c'est-à-dire, les rapports entre le soi et l'autre. Le chapitre sur les signes du pouvoir présente les données les plus bizarres que l'on puisse trouver, et montre comment ces signes expriment une idée très rationnelle de l'ambivalence du pouvoir. L'auteur a savamment choisi ses exemples parmi ceux assez notoires qui ont fait l'objet de recherches récentes. Les recherches dont il parle ont présupposé l'universalité du « sens de la passion », de l'idée du péché, de la transcendance, ce qui fit qu'elles ne furent pas capables d'expliquer les phénomènes-clefs des systèmes. Quand on substitue à ces présuppositions les principes du « paganisme » dégagés par Augé, les phénomènes deviennent intelligibles.

À ces obstacles conceptuels s'ajoute un obstacle historique : le christianisme a persécuté le paganisme comme hérésie ; « les religions païennes furent donc dénaturées pour mieux en faire de pures représentations du mal ». Ceci n'a pas éliminé la sorcellerie dans les pays chrétiens, mais l'a condamnée au secret. Le prophétisme du Tiers-monde et de l'Europe médiévale était lui aussi marqué par tous les traits distinctifs du paganisme. Il était subversif du point de vue du pouvoir colonisateur (dans le Tiers-monde) mais aussi subversif du point de vue de l'ordre traditionnel (sorcier, chef). De toute évidence, le prophétisme ne peut jamais rester silencieux (comme les victimes de la sorcellerie du Bocage) mais le paganisme et le christianisme se chevauchent souvent dans le discours prophétique, comme deux codes dont l'un recèle toujours l'autre, du moins en partie.

Tandis que la richesse symbolique de beaucoup de systèmes païens est notoire, les traits partagés par tous les systèmes païens — leur héritage commun — se limitent plutôt à certaines qualités formelles ou syntactiques : le ritualisme, la ruse, le mimétisme, le jeu de l'indifférence. Augé réussit bien à démontrer l'importance de ces aspects de tout système païen et de tout prophétisme. Il réussit aussi, surtout dans son dernier chapitre, à présenter le paganisme comme partie de la vie quotidienne de tout le monde, même dans l'occident contemporain. Car ce quotidien fait partie pour lui « d'un ensemble rituellement systématique et implicitement religieux ». Cependant, comment rendre compte de « l'importance de ces déterminations triviales mais fondamentales »?

Cette interrogation néglige un peu une idée pourtant prometteuse développée par Augé lors de sa discussion des écrits de Nietzche (chap. III). Car ce dernier a devancé Augé à certains égards, en tant que les idées présentées dans *Aurore* et *La généalogie de la morale* constituent une sorte de profil du paganisme qui correspond assez bien au profil d'Augé. Nietzche n'était pourtant pas africaniste ; il puisait dans l'hindouisme et surtout dans le bouddhisme le type d'idées proposées par Augé sous le drapeau du paganisme. Tout en signalant ce fait, Augé n'introduit pourtant pas le bouddhisme dans l'image qu'il donne à la fin de son livre du paganisme en général. On aurait bien aimé voir comment le ritualisme du bouddhisme — la cérémonie du thé, le culte de l'adresse à l'épée, les règles du comportement social — pourrait s'interpréter dans le cadre du « paganisme » comme défini ci-dessus, et aussi dans quelle mesure le bouddhisme pourrait donner au paganisme la profondeur intellectuelle et expériencielle qui lui assurerait une survie modeste, sans éclats mais quand même moins précaire et menacée par les théologies que dans le passé.

Robert A. PAUL, *The Tibetan Symbolic World : Psychoanalytic Explorations*, Chicago, University of Chicago Press, 1982. 347 pp, US $14.00 (paper).

By Marcia Calkowski
University of British Columbia

Breaking with Tibetological tradition, this ambitious venture subjects a fascinating array of Sherpa ritual, iconography, social structure, and Tibetan text to the varying thrusts of a theoretical inspection forged from Freudian and Structuralist tenets. It embarks from the author's contention that the murder of an anti-Buddhist Tibetan king in 842 A.D. by a Buddhist monk was not so much a justified violation of Buddhist vows in the interest of preserving religion as it was the enactment of an Oedipal drama concerned with the succession of political and sacred authority. Paul's analysis seeks to demonstrate that much of Sherpa and Tibetan symbolism centers around solutions to such Oedipal dilemmas confronted by saints, culture heroes, and divine kings.

Paul's thesis is developed by combining Freudian Oedipal themes and their entailments with structural ones conforming to the conviction that symbols play out possibilities paradoxical to the perceived structure of reality, and, thus, point up the paradoxes themselves as the underlying generative operators constructing symbolic formulations (such as ritual) which *are* acceptable to the perceived reality of a society. Paul's generative model, then, consists of four injunctions expressed in two paradoxes : that senior males must and must not kill their juniors, and vice versa. But three corollaries tagged to this model — (1) that guilt is assigned any beneficiary of another's death ; (2) death is meted out to anyone so guilty ; and (3) death is synonymous with murder — indicate that the model favors its Freudian parentage. From these generative principles the author conceives a paradigm wherein the succession of generations requires the efforts of four actors (the paternal 'order' figure, the usurper, the avenger or atoner, and the innocent heir) and the death of three.

Deriving examples from social structure, Paul deftly illustrates how Sherpa ultimogeniture lends itself to this paradigm where the middle son, typically destined for the monastery, assumes the role of atoner as he is denied access to women — i.e., biological reproduction, and, therefore, is symbolically killed or castrated. But, as Paul argues, a monk is not denied reproduction on a cultural level, and may in fact generate a lineage through the transmission of spiritual power from guru to disciple. In this way, the paternal uncle-nephew relationship, generally construed as hostile among Sherpas and Tibetans, is transformed in the monastery (or on the cultural level) into that of spiritual father and son. This transformation neatly condenses the four roles of the Oedipal drama into two.

Paul substantiates his contention that Oedipal themes are a focal concern in Sherpa and Tibetan symbolism with often ingenious analyses of Sherpa ritual and Tibetan text, but the crux of the book appears in Paul's discussion of religious roles. Here he presents two alternatives as role models available to Sherpa and Tibetan males confronted with the Oedipal crisis. The first is that of the tantric master, who marries and engages in subduing wrathful beings for the benefit of the community and successfully overcomes the Oedipal crisis through great struggle. The second alternative is that of the monk, who retreats from the succession crisis altogether and opts for permanent junior status. The ego ideal of the monk is the reincarnate lama, who, according to Paul, never passes through growth and conflict but returns from death to assume his 'throne' and is "self-generating, immortal, and asexual", a perpetual infant who is his own father and the monastery's claim "to the possibility of asexual reproduction". The reincarnate lama would then