

La religion: culture ou contre-culture?

David A. Palmer

PRE-PUBLICATION VERSION

Publié sous le titre « Culture, religion comme. »
Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*,
Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp. 216-220.

En abordant la religion comme une forme de culture, une longue tradition anthropologique a voulu étudier la dimension religieuse de la vie humaine prise comme un tout indifférencié: une approche née de l'étude de sociétés dans lesquelles ne s'était pas opérée la différenciation fonctionnelle des institutions sociales modernes. Cette approche s'est aussi révélée utile pour l'étude de phénomènes religieux extra-institutionnels dans les sociétés modernes, phénomènes qui prennent de plus en plus d'ampleur avec l'affaiblissement des institutions religieuses. Mais si une telle approche a l'avantage d'élargir le champ de la recherche au-delà des définitions normatives imposées par les grandes religions instituées, elle présente le risque de perdre de vue la spécificité du religieux par rapport aux autres formes de culture.

La religion comme culture : définitions anthropologiques.

Tylor, dans sa définition anthropologique classique de 1871, définit la culture comme « un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes, ainsi que toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société. » La culture englobe donc tous les résultats de l'activité humaine. L'importance de cette définition pour l'étude du religieux, à part le fait qu'elle inclut tout ce qui en relève, est qu'elle le considère comme étant composé de dispositions et habitudes acquises *en tant que membre d'une société*: ce qui assure l'indépendance de la démarche sociologique, qui recherche les causes sociales des phénomènes religieux, par contraste avec

les mythes et explications surnaturelles préférées par le croyant, et les approches doctrinales privilégiées par le philosophe ou le théologien. Traiter la religion comme une forme de culture, c'est donc la traiter comme une activité *humaine* et *sociale* qui entre, comme toute autre activité humaine, dans le champ des sciences sociales. En donnant un sens aussi large à la religion, on sort aussi de la distinction entre « croyants » et « non-croyants » -- qui ne s'applique d'ailleurs pas à plusieurs traditions religieuses en dehors des grands monothéismes -- pour considérer comme relevant du religieux, des systèmes de symboles, de rites et de normes de comportement de populations qui ne se considèrent pas nécessairement comme « croyants » ou adhérents d'une religion spécifique.

C'est Durkheim qui va le plus loin dans ce sens, lorsqu'il insiste d'une part sur l'origine sociale de la religion, en même temps que sur le rôle fondamental de la religion dans la création et l'entretien du lien social, au point où l'une est la représentation symbolique de l'autre, voire sa concrétisation matérielle, qui génère la vie sociale et redonne régulièrement son souffle à la société. Bien qu'il ne théorise pas explicitement le concept de culture, les « symboles » et les « représentations collectives » -- qui sont des éléments essentiels de la définition anthropologique de la culture -- occupent une place centrale dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. D'une part, la vie sociale n'est possible que grâce au symbolisme, d'autre part, les symboles eux-mêmes sont des produits de la vie sociale et donnent une forme sensible aux faits sociaux¹. La religion est donc le système symbolique par excellence, car il s'agit à la fois d'un système de représentations des catégories sociales et d'une objectivation de la force sociale qui, en retour, donne de la force aux membres de la société et permet de garder la société en vie. L'emblématisation des symboles religieux, qui permet à la société de prendre conscience de soi, est donc « indispensable pour assurer la continuité de cette conscience »; la religion a donc pour effet de recréer périodiquement la société².

L'apport de Durkheim, en insistant sur la nature sociale des symboles religieux, fut d'établir la valeur des explications sociologiques de la religion, et leur indépendance par rapport aux théories psychologiques. Mais on peut objecter qu'en posant un rapport en « miroir » entre les symboles religieux et les rapports sociaux -- ce que fait également, à partir de présupposés différents, l'approche marxiste -- l'on ignore la logique propre des systèmes symboliques. L'anthropologue américain C. Geertz, en développant cette critique, tente ainsi

¹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 331

² Emile Durkheim, *Les formes*, p. 497.

d'établir l'autonomie du « culturel » par rapport au social et au psychologique. C'est à Geertz que nous devons la tentative la plus explicite de définir la religion comme un système culturel, et celle qui a eu le plus d'influence. Pour Geertz, religion et culture sont l'un et l'autre des systèmes de symboles; c'est d'ailleurs dans son article « la religion comme système culturel » qu'il propose ses définitions classiques de la culture et de la religion. D'une part, la culture est définie comme « un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire, un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leurs attitudes devant elle ».³ – il s'agit donc essentiellement de sens et de conceptions qui sont incarnés et exprimés par des symboles, qui sont transmis et hérités, et qui nous orientent dans la vie. Quelques paragraphes plus loin, il définit la religion comme « (1) un système de symboles, (2) qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, (3) en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence (4) et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité (5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel. »⁴. La religion est donc un système de symboles qui crée du sens (des motivations et des dispositions) et formule des conceptions. La particularité de la religion, selon Geertz, est qu'elle articule et intègre une orientation pratique et morale pour l'action – l'*ethos*, les « motivations et les dispositions », et une cosmologie et une vision du monde. C'est à travers le système de symboles que s'opère cette conjonction : le symbole est à la fois un modèle de la réalité, une représentation, et un modèle pour la réalité, une prescription. Dans sa discussion du terme javanais de *rasa*, dont le sens comprend les notions d'impression, de signification et d'orientation (comme d'ailleurs le terme français *sens*)⁵, il souligne cet amalgame entre le vécu et le voulu qui donne un air de vérité factuelle aux prescriptions morales et aux mythes cosmologiques, de manière à ce que le comportement programmé par la religion apparaisse comme une réalité donnée, impossible à changer par la volonté humaine.

Si, dans son essai classique sur *l'Interprétation de la culture*, c'est par l'exemple de la religion que Geertz illustre en premier son concept de la culture, c'est qu'il considère la religion comme le système symbolique par excellence, qui, seul, permettrait d'appréhender la

³ Clifford Geertz, « La religion comme système culturel », in R.E. Bradbury et alii, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris : Gallimard, 1972, p. 21.

⁴ Clifford Geertz, « La religion comme système culturel », p. 23.

⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 135.

spécificité d'une culture donnée – ses mythes, ses croyances, ses rites et ses coutumes – et qui toucherait à toutes les dimensions de la vie sociale. La culture étant essentiellement un système de significations symboliques, à l'aide duquel les hommes donnent un sens au monde et donc un sens à leur action, la religion, en tant que système culturel qui propose les significations les plus globales, devient le paradigme même de la culture et la clef pour interpréter une culture donnée.

Malgré toute la distance qui sépare Durkheim et Geertz, tous deux voient donc la religion comme le système symbolique primaire, l'expression fondamentale de la société pour l'un, de la culture pour l'autre : impossible de comprendre la société et la culture sans s'y référer. Cette perspective s'impose en ce qui concerne les sociétés tribales et traditionnelles étudiées par les ethnologues, dans lesquelles les symboles sacrés imprègnent quasiment toutes les facettes de la vie sociale. Mais comment aborder l'étude des sociétés modernes et différenciées, où la religion n'est plus le système symbolique dominant et incontournable, où d'autres symboles peuvent occuper une place plus fondamentale dans la culture, où ces différents systèmes symboliques sont en concurrence, et où l'on voudrait identifier les logiques spécifiques du religieux par rapport aux autres systèmes symboliques? Cette question en soulève tout de suite une autre, qui est de savoir où tracer la ligne entre les symboles « religieux » et « non-religieux », entreprise impossible qui, finalement, pour reprendre l'expression de D. Hervieu-Léger, mène à noyer les phénomènes religieux dans la « nébuleuse insaisissable des 'systèmes de significations' »⁶.

Le problème se pose en fait dès qu'apparaît une pluralité de religions, à partir du moment où n'existe plus un recoupement parfait entre un groupe social, une culture et une religion données. Nous pouvons penser d'abord aux mouvements religieux qui ne correspondent pas à un groupe social pré-existant, qui produisent une rupture dans l'ordre symbolique dominant, et cherchent à créer une culture nouvelle – et qui, dans certains cas, tels que l'émergence du bouddhisme, du christianisme et de l'islam, ont réussi de façon spectaculaire et durable. Le schéma classique s'applique en effet mieux à des sociétés stables et homogènes – dans lesquelles, pour Geertz, il serait impossible d'imaginer une transplantation du rationalisme français dans le monde culturel Navaho, par exemple, ou du déterminisme moral indien dans le monde culturel français : car l'impression du caractère « factuel » des symboles, résultant de l'amalgame entre le monde vécu et le monde voulu,

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*. Paris, Editions du Cerf, 1993.

serait absent⁷. Ce schéma trouve ses limites dans des situations de bouleversement social et de transformation rapide, où le caractère factuel de telle ou telle vision religieuse est remise en question, où les types de transplantations évoquées par Geertz deviennent monnaie courante, où la religion associée à l'ancien ordre social est marginalisée, alors que d'autres groupes religieux sont des facteurs de déstabilisation et de création, qui provoquent eux-mêmes une recomposition de l'ordre culturel. Comment comprendre l'émergence, la construction, l'évolution, les métissages et conflits entre systèmes symboliques différents?

La religion contre la culture?

Et que dire des mouvements religieux qui nient la valeur même de la culture? Les mouvements mystiques, par exemple, qui insistent sur l'enseignement sans paroles, sur l'illumination subite et le détachement de toutes les productions de l'esprit --- pour qui, pour reprendre Laozi, l'état recherché est celui du « morceau de bois sans tailles », ce que l'on pourrait appeler une négation même de la culture? Or, dans la pratique, les traditions mystiques ont leurs lignées de maîtres, leurs textes, leurs symboles et leurs rites – elles ont chacune leur culture, qui se définit en opposition avec la culture dominante.

Il en est de même pour les courants ascétiques, puritains, fondamentalistes, millénaristes, apocalyptiques et utopiques : dans tous les cas, la religion est en opposition plus ou moins prononcée contre la culture, les habitudes, les croyances et les mœurs de la société. Il s'agit des systèmes symboliques d'une contre-culture, fondements pour une critique de la culture dominante et pour l'élaboration d'une culture nouvelle.

Nous pouvons donc parler de deux dynamiques opposées, toutes deux tirant leur source dans la religion, et qui recourent en partie la typologie wébérienne de l'Eglise et de la Secte : d'une part, la religion qui englobe, stabilise et sacralise la culture dominante, d'autre part celle qui cherche à la refuser ou à la transformer, soit par le retrait de la vie sociale, soit par l'engagement militant. Ou encore, suivant Desroche, on peut parler des religions *attestataires* et *contestataires*⁸. L'importance de ces dernières dans la dynamique de l'histoire, et même dans l'avènement et le dénouement de la modernité elle-même, reste encore largement méconnu. Aujourd'hui même, alors que, sous l'effet de la sécularisation des institutions

⁷ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 130.

⁸ H. Desroche, *Les religions de contrabande*, Paris, Mame, 1974.

sociales, la religion attestataire a été détrônée, dans les sociétés modernes, toutes les religions sont, jusqu'à un certain degré, devenues contestataires. S'agissant du rapport entre religion et culture, donc, l'intérêt devient de tracer les lignes de tension entre une religion donnée et la culture dominante, les moyens déployés pour la contester, les formes alternatives de culture – qu'il s'agisse de créations nouvelles ou d'anachronismes -- qui sont créées ou reproduites dans le cadre de cette contestation, et la diffusion de ces dernières dans la culture dominante.

Or dans la phase « post-moderne » ou « ultra-moderne », où la réflexivité critique de la modernité se retourne contre elle-même, la contestation elle-même devient un mode dominant d'expression culturelle, tendant au désenchantement généralisé. La religion garde-t-elle alors quelque chose de spécifique, ou se fond-elle dans la diversité foisonnante des sous-cultures et contre-cultures? Or c'est ici que nous pouvons identifier la caractéristique fondamentale de la religion dans les sociétés modernes : là où les mouvements culturels modernistes et post-modernistes se définissent par la *désacralisation* obligatoire de la tradition, et affirment la liberté, voire la nécessité, de détruire la tradition, et d'instrumentaliser et décontextualiser ses symboles à des fins purement esthétiques, ludiques ou commerciales, menant à la célébration du pastiche et du simulacre, la religion, même dans ses mutations les plus nouvelles ou syncrétiques, se réclame toujours d'un registre entièrement autre, celui de la tradition sacralisée ou, comme le définit D. Hervieu-Léger, d'une modalité du croire qui se réfère à l'autorité légitimatrice d'une tradition. Pour Hervieu-Léger, le « croire » désigne l'ensemble des convictions individuelles et collectives qui « trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent » -- ce qui comprend non seulement les croyances proprement dites, mais également les pratiques, les langages, les gestes, les automatismes spontanés, les états de corps dans lesquels les croyances sont inscrites⁹. Si cette définition du croire est aussi englobante que les définitions anthropologiques de la culture décrite plus haut, Hervieu-Léger ne postule pas une équivalence entre le croire et la religion : en effet, il existe plusieurs modalités du croire dans les sociétés modernes, et la religion est un « mode particulier d'organisation et de fonctionnement du croire » qui invoque l'autorité d'une tradition à laquelle ses pratiquants ont le sentiment d'appartenance : *une « religion » est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de*

⁹ D. Hervieu-Léger, *La religion comme mémoire*, p. 105.

*l'appartenance à une lignée croyante particulière*¹⁰. Partant de la culture, des symboles ou du « croire » qui sont diffus dans une société donnée, l'analyse se porte alors sur les différentes mises en forme de ces éléments, sous l'autorité d'une tradition invoquée, dans des dispositifs concrets qui entretiennent une identité individuelle et collective. On peut alors suivre et comparer comment, dans un contexte d'entropie culturelle, les « religions » ainsi définies tentent de redéfinir la culture et recomposer ses symboles, et proposent des mises en forme cohérentes, dans une continuité avec le passé, dans lesquelles l'individu peut s'identifier et se laisser « engendrer »¹¹.

Ainsi, là où, dans une société « ultra-moderne », la culture se détache de la tradition pour devenir l'objet d'un libre jeu de production et de consommation de symboles dispersés, la religion revendique l'authenticité de symboles organisés en système et qui émanent d'une tradition. Qu'une certaine religion soit, de fait, une pure invention contemporaine, un emballage éphémère de symboles à vendre dans le marché des biens de salut, ne change rien au fait qu'elle se *réclame* d'une tradition, voire même d'un retour à une tradition plus ancienne, oubliée par la culture et la religion dominantes. Dans un monde de significations éclatées, où le lien des hommes – et même des religions elles-mêmes – avec la « tradition » est de plus en plus précaire, cette évocation de la tradition, qu'elle soit réelle ou inventée, n'en devient que plus saillante. En s'opposant à la fuite en avant d'une culture détraditionnalisée, la religion propose un accès à une mémoire sacralisée, à une forme *authentique* de culture.

¹⁰ D. Hervieu-Léger, *La religion comme mémoire*, p. 119.

¹¹ *Ibid.*