Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ?

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : vendredi 7 novembre 2008

Description :

Il y a quelques semaines, nous publions une [recension](#) minutieuse de l'ouvrage de Camille Tarot [Le symbolique et le sacré, théories de la religion](#), MAUSS/La Découverte, 2008, rédigée par François Gauthier. Camille Tarot répond ici longuement aux critiques qui lui sont adressées. Est-il bien girardien comme le pense François Gauthier ? Par ailleurs, les critiques de ce dernier à l'endroit de Camille Tarot ne traduisent-elles pas un certain structuralisme ?

Revue du Mauss permanente

L'idée que je serais un croyant, un converti devenu un dévot ou peut-être un jour ou déjà un fanatique du système girardien jugé comme la vérité enfin révélée sur l'origine, la nature et les fonctions de la religion, alpha et omega de tout ce qu'il y a à en dire de fondamental, forme le coeur de la critique qui m'est adressée. Bref, je suis tombé dans le mirage girardien (p.21) [1], qui pis est, sans m'en rendre compte. Cette idée me paraît une erreur, pour ne pas dire une absurdité. C'est le mirage d'un mirage, qui s'expliquerait et s'excuserait peut-être par les craintes ou les peurs possiblement légitimes de son auteur. Mais comme je n'ai aucun goût pour la critique par le soupçon ou la psychanalyse sauvage, je pourrais donc m'arrêter là, à cette énonciation d'une fin de non recevoir : si ça vous chante de croire à votre montage, dommage. Je suis ailleurs et je n'éprouve aucun besoin de convaincre. Chacun est responsable de sa pensée et surtout de ses erreurs et tout le monde sait qu'il en est d'invincibles. Mais n'est-ce pas cette attitude hautaine et finalement peu compatible avec le débat scientifique, que j'ai reprochée à quelques maîtres, qui ne sont pas pour autant des maîtres du dialogue ? Eh oui, nul n'échappe au problème de trouver la bonne distance, même ou surtout dans le débat qui se voudrait scientifique !

Pourtant, cette distance ou ce silence seraient d'autant plus justifiés, qu'à l'occasion la critique se formule en recourant à tout un vocabulaire religieux (foi, croyance, conversion, hérésie), voire amoureux (Tarot s'éprend de Girard, *sic*) que pour ma part j'évite soit pour critiquer, soit pour appuyer la pensée de quiconque en matière de sociologie de la religion. Ne convient-il pas, si nous voulons discuter en sociologues, de nous cantonner dans un langage plus neutre, de prendre un ton plus modeste, sans recourir à celui, surdéterminé, des querelles religieuses ou de la *rabies theologica*, qui ne nous est que trop à portée de main et sans faire comme si nous pouvions lire dans l'âme de quiconque, ses convictions ou ses doutes les plus intimes ?

Sur le fond, toute la critique repose sur l'idée de ma supposée conversion au girardisme, du fait de mon christianisme, et elle devient accusation quand elle avance que c'est pourquoi j'aurais omis de dire que Girard était chrétien et même catholique. Enfin, tout cela impliquerait un abandon de mes références à Mauss, alors que naguère j'avais été mieux inspiré en commettant quelques écrits prometteurs sur le don et le symbolique. Il y a donc aussi un dépit (que je ne dirais quand même pas amoureux, voir plus haut !) derrière cette critique. Je ne croyais pas avoir suscité des espoirs ou des attentes jusqu'au Québec. Il est dommage que je ne les découvre qu'au moment où sans le vouloir et sans le savoir je les ai dissipés irrémédiablement, sinon j'aurais pu, comme Raël, aller y faire carrière et disciples peut-être même parmi de brillants sociologues de la religion, pleins d'avenir ! Vous voyez comme la traduction et partant l'*insinuation* religieuse est facile, trop facile, ambiguë, amplifiante, alors qu'il faudrait être analytique pour dégonfler ces baudruches et donc elle est *inutile*. Evitons, même pour nous amuser, de traduire notre débat dans des langages trop affectifs et rhétoriques, ceux de la croyance religieuse ou de la secte, ceux même des espérances qui peuvent, à un autre niveau, en effet et heureusement, lier les hommes. En science (pas ailleurs), je suis un sceptique. Et je crois être capable de distinguer entre ce qui semble acquis à la science et ce qui est mon hypothèse. Mes propres convictions n'y sont au plus que des certitudes morales, c'est-à-dire suffisantes pour me décider d'agir, dans le cas chercher et réfléchir, ou écrire un livre dans une certaine direction théorique, sans qu'il soit nécessaire de refouler ou de déclasser toutes les autres vues ou voies qui peuvent contenir quelques possibles, peut-être à reprendre un jour.

Mais comme en dehors de cette thèse centrale, qui pour moi est fautive, l'auteur qui a incontestablement une compétence en science des religions, apparemment surtout des formes contemporaines, a fait en plus d'analyses brillantes, des remarques beaucoup plus pertinentes et même pointues, soit dans ses approbations soit dans ses critiques, il mérite une réponse qui sera peut-être utile aussi à d'autres, qui n'ont, ou n'auront pas, autant de lumières à jeter dans le débat. Et peut être que cette réponse m'évitera des discussions bien plus vaines que celle-ci. Voilà pourquoi je me suis fendu de ce pensum qui a tous les défauts d'un roman-fleuve. Mon texte est beaucoup trop long, mais tel l'auteur des *Provinciales*, je n'ai pas eu le temps de faire plus court. On verra aussi sur de nombreux points qu'il s'agit d'ailleurs moins de réfuter que de montrer pourquoi nous peinons *tous* à avancer.

En suivant en gros l'ordre du texte de mon critique, je commencerai en répondant de façon discontinue à des remarques éparées, puis je passerai aux trois ou quatre points les plus importants et je conclurai sur nos points d'accord qui ne manquent pas non plus et sont peut-être prometteurs, avant de risquer une formulation sur un possible non-dit du débat. D'où des chapitres très inégaux dont j'annonce l'intitulé pour la facilité de la lecture : 1. De la médiologie au structuralisme, 2. Le quadrant et le choix des auteurs, 3. Pourquoi Dumézil ? 4. Brève remarque à propos d'Eliade, 5. Sur les supposés exclus, 6. Sur Tarot et son rapport à Girard, 7. Le statut du modèle ou de la religion comme modèle, 8. Justesse du modèle et indécidabilité de certains lemmes, 9. De l'indécidabilité du côté macrosociologique, 10. De l'indécidabilité du côté microsociologique, 11. Sur le don et le symbolique, 12.

Conclusions.

* *

1. De la médiologie au structuralisme

Pourquoi discuter en long et en large les écrits de Régis Debray et la médiologie qui n'en méritaient pas tant (p 2) ?

Sur le mérite de la médiologie, vous en discuterez avec Debray lui-même si ça vous dit. Mais ma discussion, en effet, est devenue beaucoup plus longue que je ne l'aurais souhaité. Elle obéit à plusieurs considérations d'inégale importance :

- ▶ *conjoncturelles* : c'est la place que tient Debray et ses nombreuses publications et interventions aujourd'hui dans le débat public sur le religieux, la religion et la laïcité en France ou il est une référence très présente dans les media et dans l'opinion. Ce point, très franco-français évidemment (comme tout mon livre qui sinon revendique, du moins assume pleinement son gallocentrisme *de fait*, pour des raisons méthodologiques, pratiques et circonstancielles que j'ai explicitées et justifiées 2008, p. 35 : Ma limitation française... etc.) en effet n'a sans doute pas tant d'importance si on voit les choses à partir du Québec. Mais vu d'ici, il n'en va pas de même.
- ▶ *historiques*. La médiologie m'intéresse ici seulement pour autant qu'elle est *un surgeon ou un rejeton*, sans doute bien plus restreint et plus modeste du point de vue des ambitions théoriques, du structuralisme, dont elle prolonge dans l'appréhension du religieux, avec une netteté ou une pureté quasi caricaturales, les effets les plus caractéristiques et comme prévisibles.

Or cette généalogie est grosse d'un choix méthodologique qu'on peut faire, mais à condition d'en penser clairement les gains et les pertes. En effet, la médiologie vérifie avec le grossissement d'une loupe, le bien-fondé d'une des thèses de Girard que je reprends et que même j'essaie de rendre opérationnelle, c'est que la méthode structurale laisse échapper le sacré comme relation à la violence. Cette méthode n'est pas apte, assène Girard, à saisir le phénomène, car elle opère et ne peut opérer qu'à l'intérieur de différences. Or en son fond, la violence est indifférenciation. Il y a évidemment là un problème fondamental aussi bien du point de vue anthropologique qu'épistémologique et méthodologique. Car on pourrait retourner le propos contre Girard : si le langage est différenciation, où êtes-vous, hors du langage ou dans un langage autre, quand vous prétendez dire la violence ? En avez-vous trouvé un autre qui serait assez indifférencié et quand même audible et intelligible, pour être communicable et communiquant ? Je ne sais pas comment Girard théorise cette question, s'il le fait.

Mais il est plus facile de dégager cet *enjeu méthodologique et finalement théorique*, qui est la raison de la place faite à la médiologie, que de répondre à la question qu'il pose. Ma réponse est double. *Pragmatique* d'abord, elle accepte que le langage ne peut dire le *tout et le fond* de la violence pour les raisons susdites. Il ne peut pas la dire

directement, car la dire à fond serait la faire et il n'est pas rare dans ces cas, que la violence justement subvertit le langage, interdit l'échange, coupe la parole, laisse devant l'indicible, l'inouï et l'inaudible. Mais le langage dit quand même partiellement la violence, il la *traduit*. Comme dans toute traduction, il en laisse beaucoup hors et il y a surtout beaucoup de belles infidèles qui nous dorent la pillule. Il la *transpose* par des transports et des transferts. Mais le récit en dit, la diachronie en dit. D'où l'utilité d'un éclectisme méthodologique à la Mauss, dont le point le plus central et le plus difficile est l'articulation justement de la synchronie et de la diachronie, la nécessité de serrer progressivement les faits à partir des deux rives dont aucune ne contient le fleuve à elle seule. Et l'utilité de la comparaison, comme confrontation, non d'abord pour dépasser le conflit, mais d'abord le formuler, car il arrive que l'un vende la mèche, là où l'autre la tait. La comparaison, déjà au niveau de discours d'ambition théorique, ne fait pas voir que des *différences*, elle fait voir des ruptures ou des silences, des refoulements où les antagonismes parlent.

► *Critique* ensuite. Sa thèse donne à la pensée de Girard une grande force dans la critique du structuralisme. Et je crois qu'on peut montrer en quoi elle porte. Mais aussi, comme souvent chez lui, cette thèse est très ou trop abrupte. Comme la pensée mythique, elle se transporte à l'extrême, *elle saute par-dessus les étapes intermédiaires de la démonstration*. Ce qui lui donne la forme d'une intuition ou d'une croyance, ce qui est souvent la même chose, non d'une preuve. Et qui vous conforte dans l'idée que je suis tombé dans la croyance. Et de ce fait, elle ne met pas assez en exergue que, même si la violence radicale est bien indifférenciation, toutes les sociétés parlent de la violence, bien que souvent à mots ou maux couverts. Il y a *au moins un champ sémantique* de la violence dans chaque culture. De plus, dans toutes les sociétés, le discours qui dit la violence *déborde* le ou les champs sémantiques qui lui sont propres. On pourrait la comparer avec la sexualité, qui en son fond, elle aussi, déborde le discours. Qui elle aussi a ses champs sémantiques privilégiés, voire institués dans ceux de l'érotisme, du mariage, de l'amour sous toutes ses formes, depuis la poésie ou la chanson, jusque dans la spiritualité et le mysticisme ou la grivoiserie, mais qui les déborde tous allégrement et en fait se promène partout et se répète inlassablement. Mais au moins, depuis disons Freud, les sciences humaines ont prêté infiniment plus d'attention au dire et au faire de la sexualité qu'à ceux de la violence. Or, sur ce point de motiver l'étude des modalités et des structurations des dire et des faire de la violence qui ont valeur de dire (quand dire c'est faire, faire c'est dire !) le radicalisme de Girard, qui voit la violence au fond, a les mêmes *effets dissuasifs* que le non radicalisme des structuralistes qui ne veulent pas regarder hors du langage : celui de laisser vacant l'analyse du noeud, des conjonctions et des disjonctions des forces et des formes ou des énergies et du sens.

Dans une *première* approximation, j'appelle violence, toute situation et tout comportement humain où des forces, qu'elles soient physiques, psychiques ou sociales, que les acteurs *subissent parce qu'elles sont incontrôlables par eux dans la situation, viennent subvertir les fins et/ou les moyens qu'ils assignent à leur action*. Cette définition a le mérite d'être perspectiviste et relativiste. Et il le faut, car il est de fait que *toujours ce qui est violence pour les uns ne l'est pas pour d'autres*. Et elle est conforme à la neutralité axiologique exigible du sociologue. Je marche sur le trottoir pour aller prendre mon métro. Des gangsters sortent d'une banque et me prennent en otage pour couvrir leur fuite. Il y a violence pour moi car ceci contrarie et empêche la fin de mon action et que je n'y peux rien. Il n'y a pas violence pour les gangsters qui agissent de façon rationnelle : dès lors qu'on dévalise une banque et que ça se complique, il faut bien couvrir sa retraite ! Si la police intervient et me tire de là, il est certain que son action sera violente pour les gangsters puisqu'elle fera échouer la leur et qu'ils subissent la force de la police, mais non pour moi puisqu'elle me libérera pour reprendre mon métro, au moins un autre jour ! Vous pouvez analyser de la sorte aussi bien la crue du fleuve ou l'ouragan naturel qui me coupe la route ou qui détruit la Nouvelle-Orléans, les mouvements d'une foule ou l'émeute alors que tout le monde était venu à la manif avec des intentions pacifiques, les attentats du 11 septembre qui furent la pire la violence pour les passagers, mais non pour ceux qui les ont planifiés et perpétrés. Si un jeune se drogue ou se scarifie, ce n'est pas de la violence, bien qu'il y en ait potentiellement dans le moyen puisqu'il joue avec des forces, mais peut-être essaie-t-il de les maîtriser. Mais c'en est si l'overdose l'emportant là où il voulait peut-être aller, il ne peut plus en revenir, si en revenir était aussi dans son dessein.

Contre les *effets cumulatifs de blocage* que crée le radicalisme girardien et l'indifférentisme au moins méthodologique du structuraliste, je plaide donc pour l'introduction d'un point de vue que j'appelle **biologique* dans

les sciences humaines et sociales, sciences du langage comprises, *et surtout dans les sciences des religions, selon moi concernées au premier chef*. D'ailleurs, qu'on relise ma critique de Bourdieu : je pense essentielle la notion de *violence symbolique*, mais je suis seulement contre son encastrement exclusif dans une idée bien trop étroite et de la religion et de la violence ramenée à la domination de classes. J'ajoute, que cette critique ne devrait pas servir d'alibi pour se défaire du problème des classes ou nier la violence de la domination, rusée et polymorphe. Je n'ai donc rien contre une médiologie, à la double condition qu'elle ne se limite pas à nos modernes media, à la communication sur la communication, mais pose sérieusement et radicalement *tous les problèmes de la médiation* et ne refuse pas la perspective biologique, car la médiation est un enjeu plus fondamental que celui du pouvoir en place ou du pouvoir des média et de leurs jeux mutuels. Toutes les ruptures religieuses les plus profondes confirment qu'elles portent sur les médiations. Mais quand ces médiations craquent, ça fait souvent des conflits lourds et de longue durée. Pour moi, les sciences des religions auraient leur place dans ce cadre d'une médiologie biologique, mais elles lui mettraient du plomb dans la tête, loin des bavardages de l'actuelle communication. Tout est sans doute dit ici de ce que j'ai à vous dire. Et une *lectio brevior* de ma logorrhée pourrait s'arrêter là. Mais vous vous sentiriez frustrés de quelques preuves.

Prenons un exemple qui illustre ma critique et la difficulté de la mise en oeuvre. Vous ironisez (11) que je vois un rituel bien plus complexe qu'il n'en a l'air dans le *vacarme* que fait le camp des Guayaki lors de l'éclipse, où ils pensent que le terrible habitant du ciel, le grand jaguar bleu, s'élançe vers la lune ou le soleil pour les dévorer (Clastres, cité, 2008, p.723). Suis-je victime ou coupable d'une surinterprétation ? Allons progressivement : tout le monde admettra que le jaguar connu des chasseurs soit vu comme la force suprême, le dominateur de la forêt puisqu'il mange les autres, qu'il soit ambigu, maître et rival, force destructrice et parfois vu comme un justicier. Mais les Indiens n'ont pas plus vu que nous des jaguars bleus, ce qui ne les empêche pas d'en parler et peut-être d'y croire. Le structuralisme nous explique très bien que la pensée mythique dit les catégories, pour nous abstraites, avec des qualités *sensibles*. Ainsi il est difficile de douter que le bleu ne renvoie à la couleur du ciel, ce qui distingue bien ce jaguar de celui de la forêt qui en est le prototype, mais n'est pas bleu. Ce qui donne au jaguar bleu une dimension, on a envie de dire, une hauteur de sens que l'autre n'a pas. Le bleu ne change donc pas la *compréhension* du jaguar, qui bleu ou pas reste un jaguar au sens que lui donnent les Indiens, mais son *extension*, c'est une *métabasis eis allon genos*, soulignée par l'adjectif grand, comme roi//grand roi = empereur, roi des rois (grand jaguar bleu = du ciel *versus* petit jaguar fauve moucheté = de la forêt). Si violence il y a, elle est *incluse* dans la compréhension du jaguar, animal redoutable mais qui l'est encore plus ici par son *extension*. En effet, il devient le dévoreur de l'ordre du monde. Nous dirions dans nos catégories abstraites qu'il remet en cause l'ordre cosmique.

Les Indiens *pensent ou croient le restaurer par un vacarme*. Je ne sais pas encore s'il est rituel, mais il est clair que ce vacarme est au moins *intentionnel* puisque, nous dit Clastres, toujours si précis : Le vacarme est épouvantable dans les campements aché, on y fait *tout le bruit possible*. (souligné par moi). A la fin, le jaguar prend peur, il abandonne sa proie, le soleil réapparaît, la lune retrouve son éclat, la vie du monde reprend son cours *régulé* (souligné par moi) (Clastres, *ibid.*). On pourrait expliquer un tel comportement par la manifestation dans le camp d'une sorte de *réflexe de peur* d'une petite bande humaine rencontrant dans la nature un animal dangereux qu'elle va essayer d'éloigner en faisant le plus de bruit possible. Mais si le comportement était simplement un réflexe de peur devant la seule réalité de l'éclipse qui est bien une réalité empirique mais exceptionnelle, pourquoi *inscrire* l'éclipse dans cette histoire de jaguar bleu ? S'il y a réflexe, il n'est pas pur, il est transféré de la peur du jaguar réel à un animal qui ne peut être que symbolique, puisqu'il est à la fois invisible et bleu. Ce n'est pas un réflexe pur, mais en quelque sorte analogique. Même s'il y a de la peur et de l'angoisse face à l'éclipse, ce n'est donc pas qu'une sorte de réaction de peur *spontanée*, il y a un montage et un apprentissage derrière. A preuve que l'on en rajoute, et que le jaguar bleu n'étant pas donné dans l'expérience sensible, résulte en réalité d'une *double interprétation*, *et du jaguar et de l'éclipse, qui suppose un discours, sa projection et son extension* tous traits que le structuralisme explique bien. Le propre de la pensée mythique est de projeter sur le monde ses catégories sensibles pour dire des choses plus abstraites, dont l'ordre du monde lui-même et son antithèse de désordre, ici le jaguar bleu = force opératrice de désordre cosmique, or l'éclipse est un désordre cosmique, donc la pensée mythique dit : l'éclipse c'est le jaguar qui va manger la lune.

Entre la pensée sauvage et la nôtre, pas de différence donc, puisque les deux conçoivent un ordre cosmique qui est l'englobant de leur pensée du désordre, sauf que l'une le dit en catégories dont les signifiants sont concrets et l'autre abstraits. Voilà la grande justesse du structuralisme, *le fond de la pensée symbolique et figurale est le même dans toutes les cultures*. Et pourtant, il y a une autre différence immense sur laquelle le structuralisme n'est pas bavard, c'est la place de ce que j'ai appelé le réflexe, dont on sait qu'il n'en est pas un, en ne sachant pas encore si c'est un rituel : c'est qu'aucun moderne qui croit à l'existence d'un ordre cosmique ne croira que le désordre du ciel puisse être chassé par un vacarme - et votre scepticisme montre bien que vous êtes immergé dans votre modernité - non seulement parce que pour nous une éclipse *n'est plus* un désordre (*dixit* Thalès qui a prévu la première !), mais bien plus profondément encore parce que nous ne croyons pas qu'un transfert de comportement et fût-il complexifié en comportement de type rituel puisse changer quoi que ce soit au cours normal des choses de la nature.

La question est donc de savoir d'où vient la croyance des Indiens dans l'efficacité du vacarme et d'où ont-ils transféré les bases de leur comportement pour l'appliquer à un invisible, le jaguar bleu. On peut comprendre que dans leur vision du monde, le fait que l'éclipse cesse (d'elle-même pour nous, pour les mêmes raisons qui l'ont causée, le mouvement et la position respectives de la terre et de la lune par rapport au soleil) confirme cette efficacité de leur comportement, mais ce n'est pas cette cessation de l'éclipse qui pouvait leur donner l'idée de transférer leur comportement à l'éclipse, car en bonne logique elle aurait dû plutôt les convaincre que le vacarme est parfaitement inutile, comme s'en sont étonnés tous les rationalistes modernes qui constatent que vacarme ou pas, l'éclipse cesse ! Sauf à revenir à l'idée que les Indiens sont des bêtes ou des idiots qui ne pensent pas, idée fautive puisqu'ils ont les idées d'ordre et de désordre, la question est donc de savoir d'où peut venir l'idée, en effet étrange pour nous, qu'un vacarme peut arrêter un désordre cosmique. Si elle ne peut pas venir d'un désordre cosmique qu'en effet elle n'arrête pas, c'est qu'elle vient de l'expérience, efficace à sa façon, d'autres désordres bien maîtrisés par ce moyen.

La première piste serait utilitariste en quelque sorte, c'est que parfois une bande humaine a bien dû réussir à chasser un animal dangereux en faisant du bruit. Mais ceci ne marche, et encore, qu'avec des animaux *empiriques*. Et, dans ce cas, on fait le bruit *utile* et pas plus. Il y a possiblement dans l'idée de faire *tout le bruit possible* quelque chose comme d'une mise en scène, un *comme si*, à la fois décalé et amplifié qui pointe ou souligne la portée symbolique et indique une possible essence *rituelle* du comportement. Mais dire que c'est un comportement rituel invite à y chercher une dimension d'apprentissage et d'*imitation d'un acquis très souvent en le prolongeant*. On est dans quelque chose de *plus complexe* qu'un réflexe de défense spontané d'une bande, mais dans le c'est ce qu'il faut faire ou c'est comme ça qu'on fait, nous les Achés, formule rengaine qui exaspère l'ethnologue, mais qui dépasse de beaucoup le transfert d'un comportement instinctif. A supposer qu'il soit naturel ou de l'ordre du réflexe de jeter quelque chose vers un animal, ça ne l'est plus de le jeter vers la lune et vers un jaguar invisible, et d'autant plus que l'interprétation du désordre par le jaguar bleu dit une *élaboration dans et par une vision du monde* complexe qui est venue au moins relayer et déplacer, étendre le geste réflexe et lui donner un sens nouveau et une *répétabilité réfléchie*, dont on n'a pas besoin pour chasser un animal qui fait peur.

La question de la dimension *idéologique et rituelle* du comportement ne me paraît néanmoins pas décidable au niveau de *ce seul comportement pris isolément*. Peut-être le serait-elle si les Indiens étaient là pour répondre à nos questions. Mais elle me paraît décidée sans doute possible, par l'évidente *analogie de structure* entre cette scène et ce qui est pour moi la mégascène institutionnelle des Guayaki, à laquelle elle *renvoie aussi*, celle que j'interprète comme d'*investiture du chef au terme de l'initiation* des jeunes garçons (2008, 739-743). Là, le système rituel guayaki nous dit au moins une partie de son centre. Comparons les deux scènes : ce sont tous les *mêmes* comportements de cris, de vacarme, de *jeproro*, de jet contre une intrusion indésirable. C'est la même structure mais cette fois autour d'une *autre distribution des acteurs* : ce n'est plus tout le camp guayaki *versus* le jaguar cosmique, c'est à l'*intérieur même du camp*, une opposition bougeante et montante donc inquiétante entre d'abord jeunes initiés et hommes armés qui les attaquent ou feignent de les attaquer, puis jeunes initiés et mères + femmes *versus* hommes armés, puis jeunes initiés et toutes les femmes et chef *versus* hommes armés, enfin le *climax* quand le chef

se trouve *seul versus* tous les hommes armés. Or le chef les affronte alors qu'il se trouve, comme je l'ai montré, au plus près de la position que fait *attendre* le modèle du *bouc émissaire girardien* à la merci des hommes qui le tiennent sous leurs flèches (742). Mais, c'est le but du rituel et ce qui selon moi, vaut investiture pour le chef, il *retourne la situation de désordre* : Lui aussi devient plein de colère, il invective les chasseurs, il les menace. De ses pieds il frappe sur sol, il ramasse des poignées de terre et les lance sur les autres. Il est effrayant. Il fait à lui seul un vacarme énorme, car il est le *jepare*, le vengeur des garçons (2008, 204). Les femmes viennent, le calment les hommes n'ont pas osé faire un pas de plus, ils reculent. Le calme renvient... (740-741). Si j'avais un doute en commençant sur le caractère rituel de la scène de l'éclipse, je ne peux pas en avoir sur celui de la scène de l'initiation. Or l'attaquant ici ce n'est pas le jaguar bleu, mais les guerriers dans le climat de violence montante et contagieuse (jouée bien sûr) dans le camp, d'où le vacarme de la violence de tous qui sont pris dedans, mais c'est finalement la colère et le vacarme du chef, soutenu par les femmes, qui les affronte et les faits reculer, comme dans la scène de l'éclipse, les Indiens faisaient reculer le jaguar. Or dans la scène de l'initiation, la violence du désordre n'a vraiment rien de cosmique à la différence de celle avec le jaguar bleu, ni de naturel comme serait l'attaque par un jaguar de la forêt. Elle est symbolique, apprise, répétée, imitée et peut-être justifiée par un dire que Clastres n'a malheureusement pas demandé. Elle est symbolisée par le groupe des hommes guerriers qui menacent les jeunes garçons et les emporteraient s'ils ne tombaient sur le chef. Mais le rituel qui restaure l'ordre, c'est la contre-violence du chef déchaîné employant du reste les *mêmes moyens* (faire du bruit, frapper le sol du pied, de la hache, lancer de la terre, etc.) que le groupe contre le jaguar bleu.

Tout ceci, selon moi, s'éclaire aisément en bonne logique dukheimo-maussienne qui pense que si les catégories sont en effet issues d'une activité de l'esprit humain, c'est néanmoins à *propos des rapports sociaux*, à l'occasion ou sous la pression des contraintes sociales d'abord qu'elles se sont élaborées, mises en place et qu'elles sont crues. Il est donc parfaitement réaliste de faire l'hypothèse que la pensée de l'ordre social a une antécédence logique (et peut être chronologique, mais on ne peut pas le prouver) sur la pensée de l'ordre cosmique. Quand même l'idée d'ordre et de désordre cosmiques serait venue d'abord ou exclusivement de la contemplation de la marche sereine ou cataclysmique de la nature et des astres comme le supposent, à mon avis bien naïvement, tant de nos positivistes et de nos cognitivistes et peut-être quelques adeptes du culte de Gaïa, *l'idée de l'ordre de la nature ne peut expliquer la croyance en l'efficacité du rite*. C'est tellement vrai que l'argument clef des rationalistes et des positivistes contre la pensée sauvage ou contre la pensée symbolique religieuse, depuis le XVII^{ème} siècle au moins, est de montrer grâce à la physique ou à la chimie que les rituels ne sont pas efficaces par eux-mêmes. Alors, ceux qui les défendent n'ont plus qu'à recourir à la psychologie de l'inconscient, qui n'est peut-être pas fausse mais souvent obscure et insuffisante. Or on ne peut exclure la voie sociale selon laquelle, *si les Indiens croient à un ordre cosmique tel que le rite peut le restaurer*, c'est parce que leur idée de l'ordre cosmique, à la différence de la nôtre, ainsi que leur idée du rite, viennent d'une expérience sociale, collective, vérifiée et crue socialement. Alors que notre idée scientifique de l'ordre cosmique vient aussi d'expériences sociales et collectives, mais vérifiées si l'on peut dire dans le champ du cosmique et objectivement, par l'expérimentation qui sert à désocialiser et à désobjectiver l'expérience reçue. Je ne fais donc qu'invoquer l'origine sociale des représentations *collectives* que défendaient déjà Mauss et Durkheim, et qui fonde leur théorie de la religion et toute leur sociologie de la connaissance. Mais j'ajoute que Girard permet de prolonger l'hypothèse par le fait que cette expérience sociale aurait son centre dans l'expérience de la violence et de la contre-violence et que c'est à partir de l'ordre et du désordre social qu'a été pensé l'ordre du monde, donc les éclipses de lune, et les remèdes au désordre du monde, maladie ou disparition de la lune. Si le vacarme rituel du chef arrête le vacarme des hommes dans le camp, le vacarme rituel des Guayaki dans le camp peut arrêter le grand jaguar, ce que confirme d'ailleurs le fait que la lune réapparaisse ! Mais il faut que les catégories de la pensée collective, ou plutôt les catégories collectives de la pensée individuelle soient bien fortes pour qu'ils n'aient pas eu envie d'attendre de voir la lune revenir toute seule. C'est peut-être là que le rituel gère l'angoisse, *mais l'angoisse n'a pas inventé les catégories du rituel ni tout le mythe du jaguar bleu*, comme Lévi-Strauss le dirait si justement. Au fond du jaguar comme du groupe des hommes, il y a l'idée d'un désordre et d'une violence, dont je pense qu'elle renvoie selon l'attente du modèle girardien si lisible dans la mégascène, à la place rejouée du chef en bouc émissaire, au moins pendant quelques instants où le rite pouvant basculer dans le réel (tuer le chef), bascule finalement dans la refondation. Ici le succès de l'ordre social, là celui de l'ordre naturel.

Constatons donc et c'est là que la critique de Girard est bien utile, qu'on n'a pas dépensé assez d'énergie à *reconstituer les champs sémantiques de la violence* à partir de leurs multiples signifiants, de leurs combinaisons et de leurs substitutions. Pour rester avec nos Guayaki, dans la scène de l'éclipse la violence du désordre est dite par le *jaguar* bleu, dans la scène de l'initiation par le *groupe des hommes*, dans le rite de purification et de naissance et dans le mythe du déluge, que j'ai analysé longuement à propos de l'eau (2008, 79-80), elle est dite par les eaux *rouges*, qui évoquent le sang et dans le cas l'impur. Si peut-être (je ne l'ai pas) la taxinomie des animaux dans la culture guayaki ferait toujours apparaître le jaguar au sommet et marqué de violence, parce que motivé clairement, il ne suffira pas d'avoir une taxinomie des animaux ou des couleurs pour faire apparaître les associations latérales des animaux ou de la couleur à la violence, ou une taxinomie de l'eau pour révéler sa possible association à la violence, qui ne semble présentement assurée que dans le cas d'eaux rouges. Car si on compare *jaguar* bleu et eaux *rouges*, dans le premier cas la violence est dans le substantif mais non dans le prédicat, aurait dit Marx, et dans le second, c'est l'inverse. L'eau, non plus que le ciel bleu, n'est donc pas violente ou mortifère en soi comme l'est possiblement le jaguar, mais seulement certaines eaux, les rouges. Ce qui vaut de la violence dangereuse à éloigner, vaut de la bonne qui éloigne le mal, de la violence de l'antiviolence, du bon vacarme, du vacarme rituel qui s'oppose au vacarme de la violence qui emporterait tout. Dans la scène de l'éclipse, elle est localisée dans *toute* la bande, dans la scène de l'initiation dans le *seul* chef. A condition de prendre son temps, je ne crois pas du tout *indécidable* de repérer les signifiants de la violence ou de la contre-violence dans ces mythes et ces rites.

Loin de négliger la méthode structurale, je la défends donc dans notre champ au nom de son efficacité et de mon éclectisme méthodologique, donc à condition de la compléter quand elle ne marche plus. Mais si elle ne marche pas toujours à elle seule pour expliquer la guerre des dieux, elle marche sur les dieux grecs pris sous *certaines de leurs aspects et pour autant qu'ils forment bien un panthéon* (2008, pp.67-68), ou dans le débat sur la thèse de Clottes et Lewis-Williams (2008, pp.837-839). En effet, la méthode structurale me paraît indispensable pour repérer les systèmes symboliques, voire les *constituer quand ils sont enfouis, dissimulés ou brisés*. Alors elle a une valeur décisive. Selon moi, l'exploit ethnographique de Jeanne Favret-Saada avec la sorcellerie normande en est une preuve éclatante (2008, pp.701-705) et à mes yeux acquise. Quand elle a pu les obtenir, l'ethnologue est partie des discours des ensorcelés et elle en a dégagé la structure (récits de malheurs, inefficacité des autres recours, etc.). Puis, ils lui ont fait découvrir le rôle de l'annonceur inconnu, donc inconnu avant elle. Elle a pu reconstituer le système des 4 places, qui lui a donné ce qu'on pourrait appeler la *structure sociale de la sorcellerie*. Structure sociale à quatre rôles et discours structurés des ensorcelés permettent de traiter la sorcellerie comme un *système symbolique qui a sa logique propre*, quoique capable de se recombinaison avec le reste de la structure de la société bocaine. Par exemple, l'ensorcelé est presque toujours un chef de famille, ce qui se comprend par l'organisation de la famille et de l'exploitation. Mais comme tous les structuralistes, Favret-Saada a négligé les rituels où se déploie une violence incroyable (2008, pp.705-708).

La méthode structurale trouve dans sa capacité à remembrer les *membra disjecta*, une grande partie de sa valeur heuristique et probatoire. Elle est donc fascinante pour toutes les archéologies et *mon entreprise est une archéologie* (voir *index sub verbo*). J'emploie la figure au début de l'enquête sur le mot religion : il faut procéder comme dans une prospection archéologique de surface etc. (2008, p.89). La première grosse couche c'est le mot religion lui-même, qui comporte au moins trois sous parties fondamentales : son sens romain païen, son sens chrétien, ses mutations modernes. Il faut soulever toutes ces strates de sens, qui elles-mêmes sont prises dans beaucoup d'autres comme les conflits dans et autour du judéo-chrétien ou de l'Occident et des autres.

Je n'accepte donc pas votre idée que mon livre aurait pu être amputé de son tiers, qui est au contraire pour moi insuffisant et seulement indicatif. Votre critique sur ce point vient du fait que cette dimension archéologique semble vous faire un peu difficulté. Je me suis mis dans la très longue durée et le temps immobile avec Lévi-Strauss, sauf que je le crois coupé d'événements fondateurs. Vous voudriez que je sois avec vous dans le petit présent et l'immédiat. Vous me lisez comme si mon programme était celui d'un sociologue de la religiosité contemporaine. Bien qu'elle est passionnante et qu'elle a sa place, mais à son heure qui n'est comme vous le savez que de quelques secondes. Elle m'intéresse autant que n'importe quelle autre. Mais je n'ai pas fait qu'un livre de sociologie et je n'ai

pas voulu non plus faire une histoire des religions. Il y en a plein d'excellentes, mais qui nous laissent toujours devant les mêmes questions de fond, dont celle de la définition de la religion. C'est parce que *sa visée est archéologique* que mon livre peut et doit remêler histoire, voire préhistoire du passé, ethnologie de l'altérité et sociologie du présent, comme chez les Durkheimiens.

Mon livre est en fait une *triple archéologie* du langage et d'abord du mot religion (notre outil lui-même), des théories (les huit auteurs) et après des faits à relire ou à revoir. Ces archéologies se suivent, se relaient et s'étayent mutuellement. Mais une tentative d'archéologie des théories de la religion les plus proches, si elles embrayent sur quelques points de réalité, doit permettre en remontant le temps d'esquisser une archéologie la religion comme telle. Et en cela dépasser la méthode structurale quand elle reste dans la synchronie.

Car dans le cas de la religion, la méthode structurale seule et pure aboutit bien à ce paradoxe que la religion est assurément un système symbolique, mais tout de même bizarre, car finalement c'est un système symbolique de rien du tout ou *pour rien du tout*, il ne reste donc plus qu'à l'englober ou à le dissoudre dans une théorie générale des systèmes symboliques et de l'échange, qui sera une psychologie plus ou moins cognitive et donc qui peut se passer de la sociologie. Si donc le structuralisme, du fait de sa méthode, ne voit pas de sacré ni de religieux dans des sociétés où pour d'autres il y en a beaucoup, on peut s'attendre à ce que la médiologie en trouvera encore moins et d'autant moins qu'elle parle de nos media où pour tout le monde il y en a peu ou pas (ils n'ont pas beaucoup de tabous par exemple, mais est-ce à dire qu'ils n'en ont pas du tout ?). Mais quand, forte de son succès dans ces domaines de pointe de l'hypermodernité, elle étend ses principes ou ses conclusions par exemple à l'origine du christianisme pour nous dire : je vais vous expliquer la naissance du christianisme et sa diffusion, ce n'est qu'un phénomène de communication un peu plus compliqué, car doublé de quelques inculturations dans des civilisations majeures, je pense qu'il y a beaucoup à prendre, mais qu'on peut aussi crier casse-cou. Et on peut prévoir sans surprise que la méthode laissera échapper encore plus de choses essentielles si on l'étendait à d'autres religions que le christianisme qui, comme religion à livres et de la prédication sinon de la propagande, y est sans doute une des moins mal adaptée.

2. Le quadrant et le choix des auteurs

Il est vrai que j'aurais pu écrire mon livre en me contentant de discuter les quatre auteurs qui forment ce qu'on peut appeler, pour reprendre votre mot qui est juste, le quadrant ou la boussole du sacré et du symbolique : les deux durkheimiens incarnant la position Sacré + symbolique (qui est la mienne) à l'opposé de Gauchet (ni sacré ni symbolique), Lévi-Strauss ou le symbolique sans le sacré, Girard ou le sacré absorbant le symbolique. J'ai mis les autres pour des raisons circonstancielles, historiques mais aussi théoriques, voire heuristiques ou méthodologiques.

Puisque tout à une histoire, même un petit livre, il y a des raisons circonstancielles. C'est sciemment que je n'ai pas voulu effacer les traces et les attaches historiques de ma propre recherche. Pour des raisons de distanciation vis-à-vis de moi-même. Je ne suis pas un aigle tombé du ciel sur une bibliothèque et qui a dit : Sortez moi les oeuvres complètes des cinq auteurs du quadrant. Je vais vous montrer qu'un trésor est caché dedans. Non, j'ai cherché ma voie parmi bien d'autres de moindre envergure avant d'arriver à eux. Et pourquoi présenterais-je seulement comme un point de départ, un quadrant qui est déjà un point d'arrivée ?

Ensuite il y a des raisons pédagogiques. Vous me dites que si je voulais faire un livre pédagogique, j'aurais dû le faire plus bref, car les étudiants ne me liront pas, ils seront découragés. Vous avez raison, si j'avais voulu faire un manuel de première ou de deuxième année. Mais je connais quelques bons ou très bons étudiants de master et de thèse qui s'y sont déjà mis et qui l'ont lu ! En fait, c'est une introduction, mais à un niveau de recherche qui s'adresse à des étudiants déjà un peu avancés, ayant besoin d'une mise à plat pour repartir et trouver leur voie dans un

maquis. Puisque nous ne sommes pas des sciences de l'expérimentation, mais tout au plus de l'observation, je crois profondément que la recherche en sciences humaines ne consiste pas qu'à construire des objets, mais d'abord à se familiariser avec des dossiers, parfois très amples et très compliqués. J'ai voulu donner mes dossiers et les mettre à plat autant que je pourrais, comme les grandes cartes sur lesquelles se penche un Etat-major avant de prendre ses décisions.

De toute façon, sa longueur est aussi *voulue* pour de multiples raisons, dont celle de faire sentir par l'expérience, la nécessité de la lecture lente, comparante, réfléchissante, voire mémorante, sinon mémorisante en se retournant sur soi, qui est le contraire de la lecture brève et rapide d'aujourd'hui, qui sur les textes religieux anciens ou traditionnels et *a fortiori* du type pensée sauvage ne mène à rien. Le fondamentalisme est en grande partie une maladie de la lecture qui a son site dans beaucoup de milieux dévots ou pauvrement lettrés, mais dont beaucoup de semi-savants sont tout proches, y compris parmi des sociologues. Oui, je pense qu'il y a un problème civilisationnel de la lecture ou plutôt de l'abandon de certaines formes de lectures, qui dans notre cas équivaut ou équivaudra à un quasi abandon de certains secteurs importants, si ce n'est entiers, des sciences des religions qui ne seront plus accessibles qu'à une minorité toujours plus minoritaire de purs spécialistes.

La dernière raison, c'est que je n'ai pas cherché à faire une oeuvre finie, une maison livrée clef en main, une fois l'échafaudage enlevé. Je souhaite au contraire en laisser assez de morceaux pour que le lecteur comprenne comment mon livre a été fabriqué, pour, si le projet l'intéresse, voir comment il peut se l'approprier pour lui-même et le continuer si le coeur lui en dit. Il est frappant que vous n'avez pas un mot sur la méthode du livre qui, je crois, n'est pas fréquente. Vous êtes dans le syndrome de la science dure, si à la mode aujourd'hui, qui fait le tour du monde avec l'empire américain, et que la réforme de l'université imposera partout : courons aux résultats comme d'autres courent aux dividendes ! La science, née contemplative chez les Grecs (la *théoria*) devient comme une science de prédateurs et de colonialistes qui piquent tout ce qui est bon à prendre, sans se soucier du sol où cela pousse non plus que du temps qu'il faut pour que ça repousse. Mon livre n'est pas qu'une tentative d'archéologie du religieux, il est précédé d'une présentation raisonnée des théories qui ouvre des voies aussi pour une histoire qui pourrait devenir infiniment plus fine. Il prolonge une archéologie des sciences des religions commencée dans celui de 1999. Je ne prétends pas y être toujours parvenu, mais pour moi, la présentation des auteurs doit maintenir un équilibre entre leur pensée, le contexte au moins des débats et leur apport ou leurs découvertes.

Je comprends que ce point de vue n'est pas celui du médecin qui doit soigner un malade et pour qui l'histoire de la médecine n'a pas l'intérêt pratique de la science des causes de la maladie. Mais je ne suis pas médecin et je ne crois pas nos sciences malades, mais seulement étouffées ou congestionnées par une production surabondante et inégale, donc difficile à classer parce qu'on a plus guère de critères d'importance. Je les vois envahies par des avalanches d'informations où elles se perdent. Si je ne suis pas indifférent à l'essor et au renouvellement de nos sciences, elles n'ont pas besoin de soins, mais d'un recentrement sur l'essentiel, d'une reproblématisation, et donc d'une rehiérarchisation des questions, justement parce qu'elles doivent se spécialiser et se diversifier toujours plus. Si mon livre a une ombre de succès, je l'emploierai à une seule chose : dire combien l'organisation de la recherche dans les sciences humaines qu'on veut nous imposer aujourd'hui me sort par les trous de nez. La recherche d'aujourd'hui, me fait penser à ces hippodromes ou avant le départ, les chevaux courent dans tous les sens chacun de son côté. On s'agite et l'on s'échauffe, on se fait voir des parieurs ou des recruteurs et bientôt des directeurs de revue, et chacun vient faire sa petite course là ou sur le Net, affiche les courses qu'il a gagnées, troisième à Deauville ou deuxième à tel concours de recrutement ou premier en publication, et puis s'en va à une autre réunion. C'est très bien. Mais qu'advierait-il si personne n'annonçait que les chevaux doivent se mettre aux ordres du starter et courir ensemble ?

Il n'y a pas que la longue durée qui est parfois lente, les méthodes aussi. Je revendique pour mon livre d'avoir un

piéd dans les contraintes patientes de l'humanisme que je comprends ici non comme la culture classique auquel on veut l'assimiler pour le discréditer et s'en défaire comme inutile, mais comme la *pratique des textes* et l'autre dans les exigences communes disons de la science standard, de la *koiné* épistémologique justement prévalente. Car c'est ce point capital qui rend compte de la différence des sciences humaines face aux autres. Il explique aussi le faible que j'ai pour Dumézil et que je ne cache pas.

3. Pourquoi Dumézil ?

Dumézil est bien là au titre de l'*hommage*, comme vous le dites peut-être ironiquement, car il m'a aidé à entrer dans le structuralisme, à trouver l'idée et le moyen de mon projet - l'idée de comparer les comparatistes - et il m'a appris à le faire dans ses textes où il compare son comparatisme à celui d'Eliade et dans ses textes où l'on voit que son structuralisme n'est pas celui de Lévi-Strauss. Chez Lévi-Strauss, la linguistique est un modèle et non une pratique (et Scubla y voit même une rhétorique, critique ravageuse si elle est exacte), ce qui n'est pas le cas chez Dumézil pour la philologie, dont il a le métier, au sens où Marc Bloch parlait du métier d'historien. En conséquence, une différence est d'articuler autrement synchronie et diachronie. Chez Lévi-Strauss, la première doit remplacer la seconde ce qui est un idéal de *science dure faite* et donc comme telle indiscutable, mais cela n'est pas une méthode, mais une fin. C'est le sens de ma critique de Dubuisson (2008, p. 107). J'ai dit combien les idéaux élevés de science dure, comme tous les idéaux trop élevés (en science comme en morale d'ailleurs) peuvent devenir inhibants, destructeurs, voire terroristes et servir à interdire toute méthode par essai et erreur qu'éprouve page après page tout lecteur qui prend son temps et qui n'est pas passif, qui lit en faisant des hypothèses pour voir si elles se vérifieront dans les pages suivantes. Dumézil est plus pratique parce que plus modeste, l'histoire n'est jamais finie, la lecture non plus, l'interprétation non plus. Voilà le bon *timing*, à l'intérieur du quel on fera *peut-être* des découvertes, dont quelques une plus rarissimes seraient possiblement acquises, je ne dis pas définitives. A côté des trouvailles du structuraliste, il laisse donc tout l'appareil de l'historien, qui ne paraît pas chez Lévi-Strauss. Ceci aide énormément à *repandre les dossiers* et à convaincre que l'interprétation dumézilienne n'est pas finie, même quand elle trouve. Lévi-Strauss est le génial inventeur de la méthode structurale appliquée aux mythes. Mais Dumézil est le vrai disciple de Mauss en méthode, car il est plus éclectique. Tout le débat sur le statut de la structure trifonctionnelle qui est de savoir si elle renvoie à des structures mentales peut-être universelles ou à des faits sociaux, comporte une vraie dimension méthodologique : une fois la structure dégagée faut-il lui réappliquer une méthode sociologique ou chercher du côté d'une psychologie cognitiviste. Or pour moi, c'est évidemment les deux.

Ce débat renverrait à la question fondamentale des rapports du structuralisme et de la lecture historique, qui est une variante du débat bien redoutable entre science en général et herméneutique et qu'on retrouve partout (cognitivism contre psychanalyse, etc.). Parce que je revendique ouvertement le droit et la nécessité préalable d'interpréter et que je donne des exemples avec les mythes, vous me dites que je ne fais pas mieux qu'Eliade. Je trouverais du bouc émissaire partout, comme il trouvait du sacré partout. Je reviendrai sur le problème de l'indécidabilité, déjà évoqué. Mais j'ai pris la peine de dire qu'Eliade était *totalelement préstructuraliste* et j'ai montré sur le cas des nymphes (2008, p.67), combien une lecture de la mythologie inspirée du structuralisme de Jean-Pierre Vernant, était infiniment *plus heuristique et fiable parce qu'elle reconstitue des réseaux sémantiques complexes mais structurés par des oppositions pertinentes*, alors que la méthode morphologique appauvrissante ne voit dans les nymphes que des entités isolées et définies par un seul caractère dominant, l'eau en général, bien qu'elles renvoient à des eaux différenciées et à bien d'autres oppositions (dans la féminité en particulier).

Ma conception des trois niveaux du symbolisme, le symbole-présence qui correspond à l'imaginaire, le symbole-signé, qui correspond au symbolique au sens strictement structuraliste et le symbole manipulé en contexte ou le niveau pragmatique explique pourquoi la méthode d'Eliade me paraît insuffisante, et n'est pas la mienne. Pour deux raisons. La méthode morphologique ne retient qu'un des trois niveaux où il faudrait au contraire étudier les symboles. Surtout, il commence par le plus difficile. Il plonge dans le fond du fond, l'imaginaire, sans avoir assez fait

ressortir l'opérationnalité des deux autres niveaux. Une archéologie doit toujours partir du plus apparent et se déprendre de l'illusion du profond et du primitif. A aucun moment je ne dit le sens d'un symbole pour un imaginaire humain universel et latent. Mais une éventuelle fonction sociale. Mais je reviendrai sur le problème des lectures de mythes que vous dites indécidables, car cet argument est central dans votre accusation de croyance à mon encontre.

Il est vrai que Dumézil est absent de la première présentation de la liste des auteurs dans le quadrant (2008, p.32). Il est facile de l'y remettre. Je l'ai dit dans le titre des chapitres : succès de la structure et inquiétude des *restes*. Je préfère sur ce point Dumézil à Lévi-Strauss, car plus il devient structuraliste, plus ces restes sont là, alors qu'il n'y a pas de reste du religieux chez Lévi-Strauss. Dumézil est conscient que le succès de son structuralisme, qui dégage bien une structure symbolique en ses multiples variantes et reprises, n'arrive pas à éliminer des noyaux opaques et condensés, saisis en particulier à travers les problèmes du roi indo-européen. Un peu comme lady Macbeth, Dumézil retrouve toujours quelques taches obscures et peut-être de sang au fond de ses analyses structurales qu'il ne peut pas effacer en les frottant avec la structure. Selon moi, c'est qu'elles sont dedans, comme la mine dans le crayon. Dans le quadrant, Dumézil se tiendrait donc si je puis dire à égale distance entre le symbolique sans le sacré de Lévi-Strauss et le symbolique et le sacré de Durkheim-Mauss, ce qui le rapproche aussi de ma position.

Or le roi est en position de fossile-guide (image encore archéologique que j'emploie plusieurs fois dans mon texte à son propos) de ma recherche puisqu'il revient à plusieurs chapitres, chaque fois enrichi d'exemples nouveaux (voir *tout* l'index à roi et comparer les passages) et qui est pour moi une des preuves les plus fortes des transformations du bouc émissaire, car il est selon l'hypothèse, un bouc émissaire épargné, auquel on a pu trouver d'autres boucs émissaires et qu'on a pu suppléer dans certaines fonctions par d'autres spécialistes, comme des prêtres. C'est une des sources de ma proposition d'une *pharmakocinétique*, qui tourne autour de l'idée à mes yeux essentielle de substitution. Car les substitutions sont l'analogue dans les pratiques des figures de rhétorique dans le discours, dont les métaphores et les analogies ou les métonymies ou les synecdoques sont aussi des substitutions. Ce roi bouc émissaire déplacé joue un rôle clef dans la possibilité, puis dans la *probabilité* de lectures que vous dites indécidables. Mais je comprends que ce type de dossier où je ne me crois ni exhaustif ni suffisant ne soit pas votre champ familier. Dumézil montre bien sur maints exemples, qu'au cours du temps, la structure se déplace, se copie et se remplace pour se garder. Quant à cette **pharmakocinétique*, vous ne semblez pas en saisir l'importance dans mon discours et c'est normal, car au fond vous êtes structuraliste comme je le redirai et vous n'acceptez comme scientifiques que les méthodes synchroniques, vous n'admettez que les substitutions synchroniques et non celles qui sont aussi diachroniques. Il y en a : est-il a priori plus aberrant de faire l'hypothèse que parfois des prêtres ont remplacé le roi que tel outil de métal un outil de pierre. La seule preuve est dans le nombre de cas. Mais encore faut-il les chercher. Je crois donc continuer l'éclectisme méthodologique de Mauss et de Dumézil, qui me paraît plus inventif. Pour marcher et avancer comme eux, il faut une jambe dans la synchronie et l'autre dans la diachronie ! Comme je vous le redirai dans le dernier paragraphe votre lecture du don est strictement synchronique, dans l'exacte suite du Lévi-Strauss de *l'Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Et donc rien avant le don, ce n'est pas mon avis.

Il y a une autre raison. Mon livre est traversé par une question non explicitée mais pour laquelle j'ai mis des *pierres d'attente*, et mon livre est plein de pierres d'attentes, qui seront peut-être éclairées dans le suivant s'il voit jamais le jour, et c'est pourquoi j'ai fait ces allusions à l'avenir, pour en sauver ce qui ne viendra peut-être pas : quelles relations y a-t-il entre les convictions politiques d'un côté et les appartenances culturelles-religieuses d'un auteur de l'autre et ses positions dans le quadrant de la religion, du sacré et du symbolique ? Cette question est capitale pour comprendre le point de vue des auteurs sur la sécularisation, un point par lequel mon livre permettra de parler de la modernité. Mais pour répondre pleinement à la question, il faudrait, entre autre réaliser ce que j'appelle mon projet de socio-anthropologie européenne des religions selon les trois nations. Or Dumézil est parti comme Eliade d'idées plutôt d'extrême droite, mais il a évolué en sens inverse, vers plus de libéralisme, alors qu'Eliade s'est bloqué dans ses convictions premières. Mes deux auteurs de gauche avec une tendance parfois extrême, Bourdieu et Gauchet montrent à partir d'une appartenance contraire, un positionnement analogue. Bourdieu est resté dans l'extrême

gauche, répétant les Lumières radicales sur le religieux, tentant de sauver ce qui pouvait encore l'être du discours de la révolution par celui de la libération, etc., alors que Gauchet, qui est resté, je crois, un homme de gauche quoiqu'en disent certains, a fait un effort considérable pour non seulement repenser le problème religieux, mais la nouvelle donne libérale. Mais ceci relève de ce que j'appelle les pierres d'attente qu'on reprendra quand il sera question de modernité un jour et de poser les interrelations du politique et du religieux en modernité. Nous n'en sommes pas là.

4. Brève remarque à propos d'Eliade.

Eliade a sans doute plus que transité (3) par la France, puisqu'il y est resté une dizaine d'années, ce qui n'est pas peu, mais en effet nettement moins long que son séjour américain de trente ans. Mais son oeuvre n'a pas transité, elle y est toujours. Je ne sais pas si mon résumé de ses thèses est touffu (3). D'autres m'ont dit avoir trouvé éclairant et le chapitre de présentation et celui de critiques, que vous jugez faibles (3). Il se peut tout à fait que vous ayez raison. Mais j'aimerais, si vous en aviez le temps, que vous m'éclairiez sur le contenu exact de ces deux adjectifs, sur leur référent dans votre tête. Je sais bien que préciser, expliciter est pénible et long. Mais balancer des jugements sans donner des exemples n'éclaire pas et bloque la discussion. Vous remarquerez que dans mon livre j'ai fait l'effort coûteux de donner beaucoup d'exemples, surtout après mes jugements. Pour ma part, je ne suis décidé à ne prendre en considération que les jugements qui fournissent en même temps le *dossier* sur lequel ils s'appuient. Sinon, je laisse courir. Vous comprendrez pourquoi je ne suis pas un fana des media et de leurs débats ! Mais du touffu, il me semble surtout qu'il y en a beaucoup chez Eliade. Tout ce que j'ai appelé son complexe sacrificiel et qui est central, en relève et il est loin selon moi d'être élucidé. Or il est fondamental, car il est au coeur de son système de croyances aussi bien en sciences des religions qu'en politique. Mais peut être que le livre de Jacques Pierre dont vous me signalez l'existence éclaire tous ces points ou montre qu'ils ne se posent pas de la sorte. Si je peux me le procurer, peut-être m'éclairera-t-il non seulement sur Eliade, mais plus encore sur la compréhension que vous vous en faites et qu'il me manque de savoir pour vous répondre. Car votre laconisme m'interdit d'aller plus loin dans notre différend sauf à tomber dans la méthode des suppositions ou des soupçons que j'ai exclue.

5. Sur les supposés exclus .

Je devais, c'est votre hypothèse, *faire l'impasse (plus ou moins consciemment, par une sorte de nécessité théorique et logique) sur Caillois et Bataille* (p 2). Nous revenons vers le coeur de notre débat. Voilà, où me semble-t-il votre thèse de ma conversion quasiment religieuse au girardisme se complique bien trop la vie, pour ne pas dire dérape. Je n'ai pas mis Caillois car 1. je n'ai pas retrouvé son livre dans ma bibliothèque qui est un bordel. 2. j'aurais pu l'emprunter mais il aurait fallu que je le relise et je voulais avancer et conclure et j'avais prévenu que ne chercherai pas à parler de tout le monde. 3. Je n'étais guère motivé à le faire, car il me semble qu'il est un auteur *secondaire*, qui vulgarise bien des idées, mais n'apporte pas de méthode nouvelle ni de faits vraiment nouveaux et qu'on n'y trouve pas de choses vraiment différentes de chez Eliade sur la nature du sacré et spécialement son ambivalence. S'il a le mérite de se rapprocher de la *phénoménologie* quoique pas techniquement utilisée, pour essayer de réintroduire une *expérience du sacré vécu* dans l'approche sociologique qui l'avait en effet éloignée, il ne réussit pas à problématiser en profondeur le discord entre théories du sacré objectif et sacré subjectif. Si Caillois fait référence aux durkheimiens, on ne sait quand même pas chez lui si, finalement, le sacré est d'origine objective ou subjective. Il me semble revenir à un certain flou artistique sur ce point, comme Eliade, faute d'un effort suffisant pour dégager le sacré objectif *avant d'aborder le point que j'ai en effet laissé volontairement et totalement hors de mon livre, celui de la subjectivation* (qui en est le dernier mot avant la conclusion (2008, p 856) ce qui n'est pas un hasard). Mais sur tous ces points, j'admets tout à fait que je peux me tromper. La mémoire est très déformante et j'ai lu Caillois ... au service militaire, alors que je n'étais pas en possession des questions que je pourrais lui poser aujourd'hui ! En revanche, je me souviens qu'il y a chez lui de fortes pages qui constituent une *théorie de la fête*, qui s'inspire

grandement de Durkheim et Mauss, mais qui y ajoute pas mal de ce sacré dionysiaque ou orgiaque qui manifestement gênait Durkheim. Je pense que c'est ce côté que vous êtes marri de ne pas voir mis en valeur chez moi, faute de la reprise de Caillois et de Bataille. Mais le tableau de la fête chez Caillois qui est beau est plus littéraire que scientifique. Il me paraît une synthèse, et peut-être une célébration, plus qu'une analyse. On reste dans les ambiguïtés d'une certaine synthèse prématurée, qui me paraît un peu confuse et somme toute superficielle. Mais tout ceci est peut-être injuste ou trop sévère, ou des préjugés mal ou trop vieillis chez un vieux, qui ne peut plus regarder la fête comme vous ! Si j'ai le temps j'y repasserai le moment venu. Ce sera même indispensable si je dois jamais passer à l'analyse de la subjectivation du sacré que je n'ai abordée dans l'ouvrage de 2008 que par touches et pierres d'attentes, mais dont je ne traite, encore une fois, jamais systématiquement. C'est évidemment une situation de fait qui se comprend, mais qui n'est pas satisfaisante, je vous l'accorde.

N'avoir pas mis Bataille, me paraît en toute hypothèse, un choix plus grave, car l'enjeu n'est pas de même taille. Bataille est un grand. C'est pourquoi votre reproche de ne pas donner son prénom, me paraît bizarre ; car je croyais convenu que les plus grands auteurs sont connus de tous. Qui ajouterait son prénom à Voltaire ? Et c'est pour la même raison qu'on peut, par un procédé inverse mais analogue, citer son pire ennemi en ne l'appelant que Jean-Jacques ! Mais vous avez raison, si on n'écrivait que Tarot ou Gauthier, on ne saurait vraiment pas de qui on parle. Mais on ne le sait toujours pas d'avantage avec leur prénom (même si pour les amateurs de répertoire, et la science n'est souvent qu'un répertoire commode et fiable, c'est nécessaire pour éviter les homonymes). Et c'est facile à comprendre. Car il me semble -faisons un tout petit peu de sémantique structurale- qu'il y a une nuance stylistiquement et sémantiquement justifiée dans la langue même, à dire, selon les circonstances, Bataille ou Georges Bataille. Dans ce dernier cas, je désigne ou je veux insister sur l'individu, l'homme singulier, dans le premier sur l'auteur et l'oeuvre. Les deux énoncés ne font donc pas double usage, mais forment deux usages différents, qui cachent en particulier l'opposition d'un devant public et devenu de quelque manière commun et d'un arrière sans doute plus privé et toujours singulier. Dans cette distance structurale se déploient pas mal des jeux, des comédies et des cancons de la littérature si ce n'est de la gazette et les détestables abus des révélations dont je reparlerai à votre propos ! En tout cas, si donc Tarot ou Gauthier tout seul ne dira vraiment rien à personne, c'est que Camille et François ont peut-être *des écrits mais pas d'oeuvre* et partant pas de réception, ils ne sont que des individus non des personnages publics et qu'ils ne sont intimes que de leurs intimes et non du public. Et vous ne le serez pas davantage même si en jouant vous-même de cette distance structurale vous avez essayé de faire un scoop sur moi et Girard qui selon moi tombe à l'eau (voir plus loin, sur le christianisme de Girard). Si mon analyse est juste, elle montrerait que la littérature et la langue sont souvent plus riches et plus subtiles que la science et ses usages, qui sont pratiques, et donc portent toujours de gros sabots et sont loin d'avoir pensé à tout ce qui, en elles, donne à penser. Vous voyez pourquoi je tiens aux droits de l'interprétation, dont toutes ne sont pas indécidables. Et les sociologues ne sont souvent que des scientifiques. C'est à mes yeux une condition évidemment nécessaire mais non suffisante.

Quant à la raison de l'absence de Bataille, elle est actuellement indicible et de *fait* : C'est mon ignorance crasse. J'ai ses oeuvres, mais je n'ai jamais eu le temps de m'y mettre *sérieusement*. Or c'est un auteur difficile sur lequel on ne peut pas improviser. Il est possible que je me trompe, mais il me paraît, lui aussi, plus apte à aider à saisir la subjectivation du sacré qu'à en comprendre les moments objectifs dans la sociogenèse. J'ai relevé une insuffisance de Girard formulée tout au long de mon livre et que j'ai reprise dans mes thèses conclusives : Le travail de subjectivation qui transforme ce fait brut (l'hypothèse du bouc émissaire) en amorce culturelle et son institutionnalisation est sans doute la boîte noire de la thèse girardienne, et il faudrait essayer de l'ouvrir . (2008,p.860). J'ai mis beaucoup de *pierres d'attentes* (développement sur la mémoire collective, travail de deuil, mécanismes de défenses et identité, etc.) pour aller plus loin dans ce sens. Mais je vous concède que je n'ai pas un modèle suffisant de la subjectivation. Est que ce n'est pas de ce côté qu'il faudrait poser sérieusement la question du rapport Girard-Bataille, car Bataille pourrait-il aider à le faire après une confrontation des plus serrées des deux auteurs ?

Et si je ne l'ai pas travaillé malgré son importance, c'est donc parce qu'il me paraissait plutôt un philosophe qu'un sociologue, même s'il doit beaucoup à Mauss et au dit Collège de sociologie qui, d'ailleurs, n'enchantait pas vraiment

Mauss, c'est même le moins qu'on puisse dire, bien qu'il se réclamât pas mal de lui. De plus, si je mettais ce philosophe, il y en aurait eu tant d'autres qui se seraient présentés et que j'aurais dû refouler au point de risquer l'émeute ! Et ne serait-il pas plus utile de comparer d'abord les philosophes entre eux, avant de les introduire chez les sociologues-ethnologues ? Mais cela, je suis incapable de le faire, car je n'ai jamais prétendu être philosophe.

Mais quoi qu'il en soit, je n'ai aucune objection ni de principe, ni de fond ni de forme, à l'introduction de Bataille dans le tournoi, pour reprendre l'image si juste de Scubla. Si donc, vous vous en sentez le courage, présentez-nous la théorie de Bataille en trente pages comme je l'ai fait pour les autres et ensuite, faites-le discuter avec (et par) tous les huit autres. Je croyais avoir dit explicitement que je fabriquais une machine textuelle *ouverte*. Ne la transformez pas en muraille de Chine autour de mes hypothèses ou de Girard, pour vous donner après les plaisirs de don Quichotte attaquant ses moulins à vent ! Ai-je interdit à quiconque d'entrer dans le jeu ? Ai-je promis d'épuiser le problème de la religion à moi tout seul ? Il s'agit désormais de poursuivre et d'élargir la comparaison. Le cercle n'est donc pas fermé. Libre à chacun de voir si d'autres auteurs pourraient y entrer et quel éclairage ils y apporteront et quel éclairage ils en recevront (2008 ; p 32). Ceci vaut pour Bataille comme pour n'importe qui d'autre. Il y a donc bien une absence de fait et comme telle regrettable, mais rien ne vous autorise à y voir une *exclusion* ou une nécessité théorique et logique inhérente à mon modèle ou un coup fourré contre un possible rival de Girard que j'aurais voulu défendre. Cela, c'est votre légende qui vous le dit et que je vous laisse. Ne serait-il pas plus sage là-dessus, plutôt que de disputer, de se mettre au travail ?

Mais je ne peux absolument pas vous suivre quand vous me proposez d'évacuer Girard pour mettre Bataille à sa *place*, du moins dans l'état *actuel* de mon information. Peut-être qu'au terme, ce sera votre conviction et pourquoi pas, la mienne ? Mais sûrement pas avant d'avoir fait l'exercice et d'en avoir produit les pièces et *de les laisser dans le dossier*. Quant même vous parviendriez à me convaincre par exemple de penser de Girard en gros ce que je pense d'Eliade et donc de ne pas recourir à certaines de ses notions clefs, je ne le *viderai* pas du dossier, pour les mêmes raisons que j'ai gardé Eliade ! Si sévère que je sois pour Lévi-Strauss ou Bourdieu, par exemple, ils apportent quelque chose à la construction et j'ai dit quoi et pourquoi ils sont indispensables dans l'ensemble de la démarche, même si je ne retiens pas les thèses pour eux principales. Je croyais avoir construit tout mon livre pour que l'on sorte des pratiques désolantes du *tire-toi de là* pour que je m'y mette que je reproche à Lévi-Strauss d'avoir utilisé (2008, pp.544-546), à l'égard de Durkheim, pour ne rien dire de Granet, qui plus est en le reprenant grandement pour ne pas dire en le plagiant, si Héran a raison, comme on peut le craindre (2008, pp.549-550). Lévi-Strauss n'a pas ménagé ses efforts pour *vider* Durkheim du débat. On peut évidemment jouer un auteur contre un autre, mais on peut aussi les prendre comme une structure d'opposition qui appelle une autre explication que ce qu'ils formulent dans leur opposition et qu'ils ne peuvent voir, en montrant qu'ils ont tous les deux raisons quelque part et qu'il y a cependant un impensé commun qui oblige d'aller en dessous des deux, ce qui est au fond faire du vrai structuralisme puisque les deux opposants doivent être pensés comme des composantes d'un même groupe de transformation. Cette manière de construire les faits qu'on trouve à l'occasion chez Girard (2008, p. 655-656), est une vraie méthode archéologique et surtout heuristique, dont un des plus géniaux utilisateurs fut Pascal (Blaise !) lui-même en apologétique - mais oui, et c'est sans doute pour cela qu'on peut encore lire la sienne, alors que celle de tant d'autres est complètement morte et illisible - et même en mathématiques à propos des coniques (2008, 651-652), ce qui me rassure que la méthode peut être scientifique.

Je pense aussi que votre difficulté à saisir ma méthode révèle combien vous vous fourvoyez sur mon rapport à Girard, parce que vous croyez que c'est un rapport *dogmatique*. Je lui prendrais ses opinions, toutes et au pied de la lettre, et j'y croirais dur comme fer. Or mon rapport est seulement pragmatique, ce qui vous paraît impossible parce que le système girardien en effet est si *axiomatisé* qu'on ne pourrait que le prendre ou le laisser. Je comprends d'autant mieux cette position que *ce fut pendant vingt ou vingt cinq ans la mienne aussi*. D'où mon blocage. Je vous dirai tout à l'heure comment j'en suis sorti. Mais mon rapport est pragmatique non seulement quand je lui prends des thèses que je *transforme en hypothèses*, mais d'abord parce que je m'inspire parfois de la façon dont il a construit des faits dans deux ou trois cas qui me paraissent réussis. Je lui prends aussi et peut-être d'abord une certaine façon de construire les faits pour mener la comparaison parce que ça enrichit mon éclectisme méthodologique. Je le

remontrai sur la lecture des mythes.

Si donc il y a conflit de Girard et de Bataille sur le même objet, veuillez être assez structuraliste pour les traiter *ensemble* pour en dégager le sous-sol mais ceci exige une présentation d'abord séparée de chacun. C'est la *seule règle* que je mets comme condition d'admission dans le tournoi. Si vous aviez compris que cette méthode travaille tout mon livre vous auriez vu qu'elle imprègne aussi mon usage de Durkheim et de Mauss et, puisqu'ils ne sont pas opposables à Girard *en tout* sur le sacré, il faut dégager le commun même implicite, ce qui explique que je n'ai pas à quitter Mauss pour Girard, ni Girard pour Mauss.

Vous insinuez que j'ai fait l'impasse sur Bataille pour laisser en quelque sorte à Girard le *monopole du discours sur le sacré* (17). C'est incroyable. A aucun moment je n'ai dit ou laissé entendre que Girard était le seul à parler du sacré. Et Durkheim, et Mauss, et Eliade, et même Gauchet à l'occasion ? Ai-je laissé entendre qu'il avait *tout dit sur le sacré* et qu'en dehors de Girard il n'y avait pas de salut. Invoquer ici le fait que je recour constamment à Durkheim sur le sacré (et même à Mauss sur le sacrifice), paraîtra dans un premier temps de peu de poids puisqu'il est tout à fait vrai que je les crois compatibles avec Girard du fait de la théorie durkheimienne de l'effervescence, pour autant que toute violence est de l'effervescence. Mais vous citez justement mon propos qui ajoute, que toute effervescence n'est pas violence et vous semblez bien avoir senti qu'il y a là un sérieux bémol sur l'idée que toute effervescence ne sortirait que de la violence mimétique, ce que je ne crois pas.

Ceci veut dire aussi que la violence girardienne n'épuise vraisemblablement pas l'effervescence durkheimienne. Il y aurait donc deux directions à l'effervescence, celle qui va dans le sens de ce que la société réproouve, la mauvaise effervescence ou négative, en fait elle est dite impure la plupart du temps, et celle que la société approuve ou même encourage et qu'elle appellerait la bonne effervescence ou positive ou pure. J'appelle religion par en haut celle qui tourne autour de l'effervescence permise ou encouragée. Religion par en bas, celle qui tourne autour de l'effervescence refoulée. Or, à l'occasion et même *régulièrement* par certains rituels, la religion du haut autorise, voire pompe et tente de métaboliser une partie de l'énergie de celle du bas : le normalement impur devient pur au moins le temps du rituel comme Caillois sans doute, mais déjà Durkheim et Hubert et Mauss dans le texte sur le sacrifice l'ont parfaitement bien vu.

Toute la difficulté avec le sacré c'est sa *double opposition* qui constitue une véritable *double articulation* qu'on aurait envie de comparer à celle du langage pour en faire saillir l'originalité. La première articulation c'est l'opposition du profane et du sacré, la deuxième c'est celle du pur et de l'impur. Votre critique, comme celle de tant d'autres adressée aux durkheimiens, fait comme s'il n'y avait qu'une seule articulation, le sacré et le profane ou le pur et l'impur. *Mais il faut comprendre pourquoi il y en a deux.* Mauss selon moi a le mieux compris la deuxième articulation celle du pur et de l'impur qui rend compte du fait que le sacrifice est un truc qui permet de rendre momentanément pur ce qui est impur dans le sacré et pour le profane, ce qu'il ne doit pas toucher. Donc le sacrifice est bien ce qui permet de toucher au sacré et à l'impur, voire d'en faire autre chose comme une nourriture ou une extase ou une transe et une fête, avant de le congédier à la fin, de le remettre dans l'impur à éloigner du profane. Mais Mauss n'est pas aussi clair sur la première articulation. Il n'explique pas pourquoi il devrait y avoir du profane et du sacré et même du sacré impur. *Il les prend comme des donnés sans les expliquer.* Il éclaire ce que les hommes en font, non pourquoi ils sont là. Je ne vois rien à retrancher des critiques que j'ai adressé à sa position : Mauss s'oblige à traiter le sacré comme un donné et à raisonner dans un sacré institué : Le sacrifice existe parce qu'il y a des choses sacrées et qu'il faut agir sur elles et avec elles (Mauss, 1950/1968, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, p. 159), sans entrer dans la sociogenèse de ce sacré où Durkheim se risque davantage. Cette absence de sociogenèse du sacré, qui se retrouvera dans tout le structuralisme, est déjà la grande faiblesse de l'*Essai* (sur le sacrifice) qui ne peut expliquer ni pourquoi il y a des choses sacrées, ni pourquoi on a besoin de communiquer de temps à autre avec ces choses dangereuses, alors qu'il faut normalement s'en séparer, ni pourquoi il faut un meurtre ou une destruction

(Tarot, 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. La Découverte, Repères, p. 49).

Dans les *Formes*, Durkheim non plus n'explique pas vraiment la première articulation, sinon par une sorte de tautologie qui cache une vérité : sa réponse est de dire qu'il y a du sacré parce qu'il y a de la société mais qu'est sacré ce que la société a décrété tel, ce qui tourne en rond, mais cache pourtant une intuition géniale, que le sacré a à voir avec l'existence même de la société, ce que j'appelle son institution. De plus la publication de la correspondance de Durkheim avec Mauss par notre éminent collègue québécois, Fournier, apporte quelques lettres à mes yeux d'une extrême importance, où Durkheim refuse de s'enfermer dans le *pure synchronique* d'Hubert et Mauss et tente sinon une généalogie du sacrifice du moins une archéologie du sacrifice (voir Tarot, 2003, 49 et surtout, 2008, 297-301 pour les pièces du dossier). Il y a là le moment clef, fatidique de l'Ecole sociologique française, le moment critique où les routes du carrefour se séparent : Durkheim voit une remontée vers l'archéologie du sacrifice relayant la peine, et Mauss ouvre la voie dont le structuralisme fera le boulevard qu'on sait. Le structuralisme a eu raison de la prendre, mais il a tort d'interdire la remontée archéologique entrevue par Durkheim et que Girard complète puissamment.

Car pour moi, l'apport de Girard est d'éclairer mieux que tous les autres, Durkheim compris, la première articulation et d'aider à dénouer la tautologie durkheimienne selon laquelle il y a du sacré qui s'oppose au profane, parce qu'il y a de la société, ce qui est vrai, mais qu'est sacré ce que la société défend et ce qui défend la société. De façon totalement indépendante d'abord, mais consciemment maintenant, les esquisses girardiennes permettent de reprendre la voie oubliée ou interdite de l'archéologie durkheimienne. Mais le pur et l'impur, le sacré et le profane et maintenant le sacré et la violence renvoient à une violence fondatrice incompressible à la base de la société, cette violence est dangereuse car elle pourrait emporter la société, d'où la nécessité de tenir le sacré à distance du profane, d'éloigner ce qui est le plus dangereux dans le sacré, l'impur, mais la violence et le sacré sont aussi éminemment positifs, puisque la société en provient, d'où la nécessité de rentrer en contact avec eux au moins épisodiquement quoique souvent régulièrement, pour en prélever quelque chose, voire régénérer le groupe et les individus ou le monde, ce qui amène à traiter comme pur, ce qui autrement ou ailleurs, dans le profane serait impur.

Pour être plus explicite que Girard sur cette relation qui repousse d'une main et prend de l'autre le sacré et même à l'occasion le sacré impur ou la violence pour s'en dynamiser, je l'ai appelée la fonction *pharmakologique de la religion. Je l'ai comparée à nos efforts pour user de l'atome, le domestiquer et donc profiter de son énergie, tout en se protégeant de ce qu'il a de dangereux. Le terme de *pharmakologie est utile et selon moi bien formé et bien choisi parce qu'il renvoie bien aux deux sens du mot *pharmakos* en grec, le bouc émissaire dans son ambiguïté essentielle : le mal, le méchant, le danger ou le poison dont néanmoins on peut faire remède, bienfait, salut, comme il est arrivé à Oedipe, tyran et sauveur, selon Sophocle.

Girard dit bien cela du *pharmakos* lui-même, mais je vous accorderais qu'il le dit beaucoup moins clairement du sacrifice voire de la religion elle-même. Quand il traite du sacrifice, on croirait que la fonction du sacrifice est *uniquement d'expulsion*, comme si le sacrifice et donc la religion n'étaient que *cathartiques de la violence*. Vous semblez me prêter cette opinion, qui n'est pas la mienne (voyez 2008, p. 697-697-70 où je dis explicitement pourquoi la fonction pharmakologique, du moins dans la religion, n'est pas que cathartique. Vous croyez que je pour moi la fonction du sacrifice serait seulement d'expulsion de la divinité ou de la violence, parce que je plaide en effet pour la possibilité de dons d'exclusion, de disjonction. Mais c'est un autre problème, et précisément parce que pour moi, le sacrifice n'est pas d'abord un don. J'ai explicitement fabriqué ce terme de fonction *pharmakologique pour rendre compte de façon synthétique de la circulation complexe qui se fait entre la société et la violence que le rituel a pour fonction à la fois d'exclure, de limiter mais aussi de permettre et d'introduire sous la forme de l'effervescence souhaitée tout en refoulant l'effervescence indésirée. Cette fonction joue un rôle essentiel dans la parenté de la religion, de la politique, de la thérapeutique, et de la magie. Excusez du peu !

En revanche, selon moi, c'est la *sorcellerie seule* qui selon moi qui use de la contre-violence sacrificielle de façon purement et exclusivement et radicalement cathartique dans ses *fins* puisqu'elle ne vise pas à unir les hommes entre eux, mais à en finir avec le mal, à expulser le salaud d'agresseur, à tuer l'adversaire, le sorcier. La sorcellerie (je ne dis pas la magie) est dans son fond une guerre d'extermination, précisément parce que l'autre est intrinsèquement mauvais, il n'y a rien de bon à en tirer. C'est un poison qui ne peut pas devenir remède. Il y a donc là refus ou blocage de la fonction pharmacologique. Mais comme la sorcellerie n'a pas d'autres moyens que la religion, le désensorceleur incarne l'ambivalence du sacré, de la bonne et de la mauvaise violence, c'est un sorcier retourné pour la bonne cause, mais toujours inquiétant car il pourrait retourner sa veste une nouvelle fois. Ce qui permet de déduire selon moi, la sorcellerie du modèle girardien. Si ce point devait se confirmer, j'y verrais la seule découverte de mon travail.

Il va sans dire que selon les sociétés et les périodes historiques *les seuils de tolérance accordée à l'intensité et aux formes de violence dans l'effervescence souhaitée ou refoulée ont beaucoup varié, changé et continuent de changer*. A partir d'un fond commun qu'on devine *en partie* (certains tabous par exemple) des reclassements fondamentaux ont eu lieu lors des périodes de crise religieuse ou de transformation sociale profonde. En effet, ce qui est sacré pur et religion par en haut pour les uns est ou devient parfois sacré impur et rentre dans la religion par en bas pour les autres et l'inverse. Si l'on part du fait que postule le modèle, à savoir que les tabous, les interdits ont un fond commun, il est indéniable qu'historiquement, certains ont été ici ou là levés et d'autres recréés. C'est ici que la distinction de la religion par en haut et de la religion par en bas montre son utilité. Des distinctions du type pur et impur ou autorisé défendu perdurent, mais leurs contenus changent profondément, ce qui crée de nouvelles formes de religion par en haut et de religion par en bas. Ainsi le brahmanisme mettait des sacrifices sanglants au sommet de la religion par en haut. Au point que sacrifier n'est pas tuer disaient les brahmanes orthodoxes pour justifier les sacrifices sanglants, ce qui revient à classer le fait de tuer dans la religion par en bas ou l'impur et les pratiques sacrificielles dans la religion d'en haut. Ils le disaient contre les attaques des renonçants pour qui non seulement tuer mais sacrifier était devenu impur, donc à classer dans la religion d'en bas. Le brahmane qui pense bien comme le renonçant que tuer est impur, pense cependant que sacrifier est pur, puisque sacrifier n'est pas tuer. On voit où est le conflit : les deux en fonction d'un commun héritage perdu dans la nuit des temps pensent qu'il y a de la violence impure dans le tuer, mais jusqu'où ? Le renonçant est un témoin d'un ascétisme rigoriste d'un nouveau genre, qui conclut qu'il faut étendre l'impureté du tuer à tous les sacrifices sanglants, ce qui a pour effet de les déclasser du religieux par en haut au religieux par en bas. Le sacrifice qui devait purifier le groupe de ses impuretés et de sa violence est désormais contaminé et contaminant ! Le brahmane qui veut sauver la pureté de la violence sacrificielle ne peut apparaître aux yeux du renonçant que comme un laxiste (il tolère la violence impure du sacrifice sanglant) ou un hypocrite, car il dit que sacrifier n'est pas tuer, alors que tout le monde sait qu'il y a tuerie dans le sacrifice sanglant. Ces débats qui nous paraissent byzantins ne le sont pas du tout, si nous pensons à nos conflits très récents entre pays, sur l'idée très répandue (aujourd'hui !!!) en Europe que la guerre est toujours une saloperie à laquelle on ne devrait pas toucher, et les USA qui ne diffusent pas que par CNN dans le monde entier qu'ils ne font non seulement que des guerres justes, mais propres ! On verra tout à l'heure que pour beaucoup de lyncheurs du Sud des Etats-Unis naguère, tuer un noir n'était pas tuer. *Violence et découpages symboliques* (légitimation, déni, refoulement) est donc bien une rude affaire quelle qu'en soit le lieu et l'époque et en rien une question périphérique.

Il est vrai que mon livre est presque entièrement voué à la recherche des formes les plus élémentaires de la religion par en bas, sans entrer dans une théorie du sacré pur, du sacré par en haut et des permutations historiques. Il ne se soucie pas d'expliquer comment le sacré par en haut relève du divin ou est monopolisé par lui dans une tradition monothéiste ou aujourd'hui peut prendre des formes athées, esthétisantes par exemple par des reclassements de la sexualité ou de la drogue, naguère relégués dans la religion par en bas et qui passent dans le sacré pur des formes actuelles de religion par en haut. Ceci n'apparaît qu'épisodiquement dans mon livre qui ne pouvait pas tout traiter.

6. Sur Tarot et son rapport à Girard

Qu'il y ait un tournant girardien dans mon parcours, c'est sans doute vrai et il peut paraître d'autant plus étonnant ou brutal que j'avais jusqu'à cette publication de 2008 évité de parler de Girard et de prendre position publiquement à son égard. Nul coup monté cependant, nulle adhésion honteuse ou heureuse ou amoureuse dans cette affaire, nul remords, nul noir dessein, nul complot jésuitique non plus, mais un immense et long embarras. Oui, j'ai tenu en lisière l'ensemble des thèses girardiennes pendant quelques vingt cinq ans, de la parution de *La violence et le sacré* en 1972 à la fin du siècle. Et dans ma thèse en 1994, où je découvrais pour mon compte (Bruno Karsenti le faisait en même temps avec un autre point de départ, les rapports de la sociologie et de la psychologie) l'importance du symbolique dans l'histoire de l'École sociologique française, que Lévi-Strauss avait bien vu le rôle immense de Mauss dans cette affaire et en avait tiré les dernières conclusions, et où je me posais la question de la définition de la religion, j'essayais encore une définition structuraliste, avec tout de même une réserve pour sauvegarder l'avenir et ne pas trop coller à Lévi-Strauss : *Amicus Plato...* Tout en exprimant la conviction qui est toujours la mienne, qu'il n'y a pas d'essence de la religion, surtout de la religion par en haut comme je dirais maintenant, comme le montre l'échec de la religion naturelle, je la voyais déjà et aujourd'hui encore comme un phénomène complexe, comme une *ellipse à deux foyers*. Si désormais, l'un de ces foyers m'apparaissait devoir s'appeler sûrement le symbolique, quel était le nom de l'autre ? Pas le sacré, car il avait fallu l'enlever pour voir le symbolique, c'est sans doute ce que Mauss avait réussi en partie (d'où mon idée du mauvais ménage des deux notions, mais non pas en soi - au contraire, ils peuvent se confondre et un Eliade cherche à les confondre - mais comme difficulté cognitive : on ne peut connaître les deux en même temps par les mêmes moyens). Et Isambert et d'autres avaient montré son côté composite chez Durkheim lui-même, et après tout Mauss qui avait commencé par lui, s'en était peut-être en partie dépris. Pour me tirer d'affaire, et en m'inspirant d'Henri Hatzfeld, je proposais de définir la religion comme un système symbolique de la tradition. Ne prospère-t-elle pas dans les sociétés ou les poches d'oralité, n'inspire-t-elle pas diverses sortes de conservatisme, n'a-t-elle pas des liens profonds avec les identités, les mutations contemporaines des media n'accélèrent-elles pas sa décomposition, etc., etc. ? Pour la soutenance, je m'étais fabriqué un petit couplet sur Girard, au cas où le jury m'aurait posé des questions de ce côté, ce qu'il eut la bonté d'omettre. Je suis certain que personne n'y a même pensé. Néanmoins, je ne croyais guère à mon échafaudage, et si j'ai publié la partie de ma thèse consacrée à la relation de Mauss et de Durkheim (Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. La Découverte 1999), mes hypothèses sur la définition de la religion restèrent non publiées parce que je les jugeais impubliables. C'est en écoutant Lucien Scubla pendant trois ans au début de ce siècle, que la banquise a fini de craquer et que toutes les pièces et les dossiers que je traînais comme un forçat ses boulets, ont commencé de se jointoyer. Scubla m'a montré comment on pouvait faire un usage que je crois *strictement sociologique* de certaines thèses de René Girard, qui du coup ne sont plus que des hypothèses à vérifier et non d'éventuels théologèmes. Je n'ai donc pas décidé de suivre René Girard, je le prends dans mes bagages et encore pas tout entier et toujours avec d'autres !

Le modèle girardien téléguide et colore l'ensemble. C'est une affirmation qu'il faut préciser. Je conteste le mot ensemble. Un test est possible : faites lire la deuxième partie, les chapitres de présentation des huit auteurs, mais seulement eux et demandez au lecteur : quel est l'auteur auquel adhère Tarot ? je crois qu'il aura du mal à répondre, si ce n'est peut-être pour Durkheim et Mauss. Je crois être capable de présenter honnêtement quelqu'auteur que ce soit, compte tenu des difficultés de l'interprétation pour tout le monde, dans un art où tout le monde peut se tromper. En revanche, j'admets que mon girardisme, que je préciserai, oriente mes critiques, mais cela c'est inévitable. Une chose est de colorer la présentation d'un auteur, ce que je ne crois pas avoir fait, une autre lui exprimer des critiques. Par exemple, le recenseur de mon travail dans *le Monde* qui n'est sans doute pas un grand spécialiste de la question et qui manifestement n'a pas eu le temps de lire le livre, ce qui est pardonnable à un journaliste manifestement submergé par un sujet qui ne doit pas être son biscuit habituel, a trouvé que j'avais caricaturé la pensée de Bourdieu. Peut-être ai-je atteint son idole et dans ce cas je m'en excuse. Mais pour moi, Bourdieu est un parmi huit. Mon sentiment est que ma présentation est sérieuse, mais que ma critique est sûrement sévère, en effet, plus que celle de Shmuel Trigano et d'Erwan Dianteil, puisque je crois que la sociologie de la religion de Bourdieu est le point le plus faible de son système.

Mais il est vrai que l'orientation girardienne de mon modèle influe sur mon plan ou me permet des anticipations.

Quand je critique la conception éliadienne de la sacralité de l'eau ou de sa non sacralité chez Bachelard, j'indique ma solution : Il se pourrait que Durkheim ait vu juste et Girard après lui... (2008, p 83). Cette impression de coloration vient de ce que ma conclusion rétroagit aussi sur le plan de mon livre. Mais comment faire autrement, car vient forcément un moment où je dois prendre parti et donc quitter l'histoire des idées.

Sur le girardisme, celui de Girard et le mien, la question de fond est là : peut-on comme je le pense prendre certaines thèses de Girard pour en faire des hypothèses ou est-on condamné à tout prendre parce que son système est un système dogmatique de croyance ? Je ne répondrai pas à la place de R. Girard. D'abord je lui laisse, et à vous qui en faites le diagnostic, sa mégalomanie si mégalomanie il y a. Mais est-ce un argument ? Est-ce que la mégalomanie de Napoléon fait qu'il n'a pas gagné la bataille d'Austerlitz et n'a pas perdu celle de Waterloo ? Est-ce parce que Girard serait mégalomane qu'il n'aurait pas pu mettre le doigt sur un problème clef, ou que sa lecture des textes de persécution du Moyen Age est fautive ? *D'une façon générale, il me semble que les problèmes de l'auteur ne doivent pas prendre le pas sur les problèmes de l'oeuvre.* La tentation est forte, car y succomber assurerait de pouvoir classer définitivement Girard comme mégalomane ou je ne sais quoi d'autre et non comme auteur gênant à plus d'un titre, justement quand il pose peut-être de bonnes questions.

Si vous voulez creuser mon rapport à Girard, il vous suffit de méditer l'*incipit* de mon chapitre à lui consacré : Rien ne paraît plus resserré que le système girardien, à moins que ce ne soit qu'un emboîtement d'hypothèses (2008, p 398). Les deux formulations ne sont pas de même niveau et la seconde est évidemment en retrait sur la première. Pourquoi ? Le présenter comme un système est bien l'objet et le *choix* du chapitre 12. Le traiter comme une *suite d'hypothèses* et en vérifier l'emboîtement, répond à mon attitude *personnelle* dans le chapitre 20 de critique et encore plus dans la dernière partie.

J'ai présenté Girard comme un *système*, parce que ça me semble vrai dans son intention et j'ai repris le mot dans le titre du chapitre 20. Dans la présentation de sa pensée, je n'ai donc pas caché la difficulté, puisque à la suite de trois commentateurs qui me paraissent parmi les meilleurs et qui ne lui sont pas hostiles, c'est même une litote (Scubla ou Dupuis ou Lagarde) sinon même acquis, (et vous remarquerez que toutes mes présentations - je ne dis pas les critiques - ont suivi des commentateurs plutôt favorables aux auteurs), j'ai présenté les théories de Girard comme formant un système, alors que mon intention était bien de m'en servir pour mon modèle et non de faire mien le système. Je n'ai donc pas choisi la facilité.

Je suis donc ahuri de lire : En somme, le système girardien défendu par Tarot commande un acte de foi qu'il franchit... (12). A aucun moment je n'ai dit dans mon texte que je faisais mien le *système* girardien. Devant ce silence, vous concluez que j'ai fait *cet acte de foi sans le dire*. L'acte de foi n'est pas manifeste, mais vous vous le voyez quand même. Vous êtes donc au moins aussi croyant que moi, sinon plus ! L'avantage que je vous reconnais sur moi, c'est que vous êtes extralucide. Votre critique consiste à croire que Tarot croit que. Ce n'est pas choquant, car tout le monde croit peu ou prou quand il s'agit de comprendre et même les savants quand on leur gratte le poil. Mais ce qui me choque c'est que vous croyiez que je crois au système de Girard au lieu de commencer par supposer que mon propos est de proposer, à partir de lui et d'autres, *un modèle à travailler*. C'eût été avoir le préjugé favorable sans lequel selon moi, on ne peut lire un texte. Il se peut que son système vous paraisse une machine si infernale que si on y met le petit doigt tout le corps y passera, mais ce n'est pas mon avis et ce n'est pas le cas de mon modèle. Il se peut que vous ne croyiez sincèrement pas possible de distraire une partie du système Girard, comme on disait la pensée Mao, et de laisser le reste. Il se peut surtout que vous me croyiez insincère ou incohérent quand je vous dis que c'est pourtant mon cas. Il se peut que vous pensiez que par une cynique synecdoque je n'avoue tenir qu'à deux thèmes de Girard que pour mieux cacher ma reddition pieds et poings liés à tous les autres énoncés, mais alors accusez-moi franchement de machiavélisme ou de manipulation et je vous promets qu'on en reparlera.

Non, ce n'est pas à ce niveau que je crois devoir me justifier de ce que je prends ou laisse de ce système, mais seulement du point de vue du modèle à construire. C'est lui seul qui est en cause *pour moi*. C'est lui qui est à vérifier ou à utiliser, quels que soient les auteurs ou les autorités dont viennent les morceaux. Sinon on ne pourra même plus prendre l'autoroute sous prétexte que ce sont les nazis qui ont commencé à construire systématiquement des autoroutes en Europe, et eux, ils avaient un système, croyez-moi. Je vais procéder par thèses pour dire ce que je prends et ce que je laisse, en toute liberté critique vis-à-vis de Girard, guidé seulement par ce qui me paraît vraisemblable ou nécessaire ou utile pour le modèle.

Ce que je laisse. Je ne reprends pas la théorie du désir mimétique en entier. Je ne dis pas qu'il n'y a pas du tout de mimétisme dans le désir. Il est certain qu'il y en a. Mais je ne sais pas et je ne crois pas que le mimétisme nous donnerait l'essence, le *tout* essentiel du désir humain. Du reste je n'ai pas besoin de cette *anthropologie générale* et c'est pourquoi je n'en ai pas (assez) sérieusement parlé dans mes critiques. Je suis donc plutôt d'accord avec vous quand vous dites que chez Girard le désir mimétique est marqué d'un besoin de transcendance (9) et que sa conception du désir est métaphysique. C'est pourquoi il y a chez lui, comme chez Eliade, mais tout autrement, une théorie de l'*homo religiosus*, d'ailleurs d'inspiration augustino-pascalienne et qui relève du thème de la misère de l'homme sans Dieu. Or chez moi, il y a une théorie de la religion, mais pas de l'*homo religiosus*. Comment le pourrais-je ? je n'ai pas de théorie de la subjectivation achevée. Ma position coupe donc le problème de la violence mimétique (qui reste un problème) de la séquence anthropologique et apologétique où Girard l'a introduite.

A l'autre bout, je reprends aussi la critique de Debray que selon Girard les divers paganismes formeraient un seul ordre. Il est absolument vrai que, comme l'écrit Debray, il n'y pas d'ordre sacrificiel homogène et permanent observable. On ne peut pas, dit-il, trouver un ordre sacrificiel unique et homogène dans les sociétés observables aujourd'hui. En effet, la position de Girard serait contestable s'il laissait entendre que l'ensemble des paganismes ferait un seul ordre sacrificiel (2008, p.822). Ce point a plusieurs conséquences d'abord sur le statut épistémologique de mon modèle qui n'est ni une théorie, et encore une moins une théologie du paganisme, mais un pur idéal type. Et sur le statut ontologique et empirique de son objet, la religion. Mais je souligne dès maintenant les conséquences considérables de ce point sur la place du christianisme.

S'il existait un seul ordre sacrificiel qui serait identique au paganisme, la sortie de la religion pourrait être *unique et subitiste*, obtenue d'un coup par la révélation chrétienne (telle que la comprend Girard). Or personnellement, si je pense qu'il y a une unité du phénomène religieux, les paganismes sont quand même culturellement et politiquement et surtout religieusement si divers que je pense qu'il y a et qu'il y a eu plusieurs modes et plusieurs tentatives de sortie de la religion au cours de l'histoire, même si elles ne sont peut-être pas toutes aussi radicales ou puissantes. Face à ce que postule le modèle qui veut rendre compte de l'unité de la religion, les jeux complexes entre la religion par en haut et la religion par en bas ont produit la diversité de fait des paganismes actuellement connaissables. J'ai redit les conséquences de cette diversité sur la sortie de la religion dans la thèse 71 : Si aucune société ne peut vivre dans la religion pure, les sociétés et les religions sont inégalement sorties de la religion et ces tentatives inégales se sont faites en plusieurs sens et aurais-je pu ajouter, à plusieurs reprises. Il est remarquable, et je l'ai dit, que Gauchet comme Girard, parce qu'ils ont une conception massivement unitaire de la religion pensent en termes de sortie unique, ce qui n'est pas mon cas.

L'autre conséquence est interne au christianisme lui-même. Pour moi, le christianisme lui-même est *fort inégalement sorti de la religion*. J'ai indiqué que sur ce point Girard est fluant (2008, p.635) et prend sans doute son idéal pour la réalité. En tout cas, j'ai défendu la thèse que c'est précisément sur ce point que s'est faite la division moderne des chrétiens. J'ai indiqué ma thèse (2008, p.152 et sq) que l'immense débat catholico-protestant sur le rapport aux origines chrétiennes cache en fait le conflit sur le rapport du christianisme à la religion, qui est un enjeu infiniment plus radical, et c'est pourquoi il n'a jamais pu se résoudre. Et c'est pourquoi la division des chrétiens a joué comme la

condition de possibilité pratique de la crise permanente sur plusieurs siècles d'où est née la motivation *nécessitante* d'inventer la modernité. C'est une thèse *lourdissime*, ai-je dit, mais elle explique en partie pourquoi j'ai fait dans la première partie tout le détour sur l'histoire du mot religion sur trois chapitres. Une des pierres d'attente majeures de mon livre.

En conséquence, à aucun moment, contrairement à ce que vous dites, je ne reprends dans mon texte l'idée qu'il y aurait une fausse religion sacrificielle et une vraie qui ne le serait pas. Vous me félicitez de féliciter Durkheim d'avoir permis que l'on sorte du débat sur la vraie religion (par en haut), mais vous m'accusez d'y replonger avec Girard quelques pages plus loin (8). Décidément, vous n'avez pas lu la première partie (voyez au moins 2008, pp.150-157). Je pense, au contraire, que la contradiction du sacrificiel et du non sacrificiel est *interne au christianisme historique* lui-même et intervient en grande partie non seulement dans certaines divisions historiques des chrétiens, mais dans certains conflits typiques de l'histoire chrétienne et occidentale car les chrétiens comme les autres hommes se *divisent surtout sur des problèmes de violence légitime ou non*, surtout quand elle vient des chrétiens et de leurs Eglises à l'adresse d'autres chrétiens (2008, pp.676-677), pour ne rien dire des rapports judéo-chrétiens (ibid., pp.677-679). Mais j'ajoute aussi que ce qui a divisé les chrétiens continue de diviser la modernité.

Les deux points que je prends. En revanche, j'ai dit et répété que je ne prenais chez Girard comme avérés (2003, p.650) que la violence mimétique (j'ajoute que toute violence n'est sans doute pas mimétique et que je ne confonds pas violence mimétique et désir mimétique) et le bouc émissaire et que cela me suffisait. J'ai longuement cité les critiques de Debray dont j'ai dit celles que je partage et celles que je ne partage pas. Or finalement, Debray lui-même ne récuse de Girard que ce que ce dernier déduirait en trop ou en plus du bouc émissaire et du mimétisme, de ce que les hommes se font miroir (il est difficile dans le texte de Debray qui emploie l'image du miroir de savoir s'il pense seulement à la violence mimétique ou à tout le *désir* mimétique, comme je l'ai écrit maladroitement me prenant les pieds dans la complexité du texte (2008, p.650).

Curieusement et à mon avis heureusement, vous aussi vous venez à une position très proche de celle de Debray et donc de la mienne sur ces deux points : Autrement dit, il est tout à fait possible, voire fondamental de conserver l'idée de bouc émissaire et du danger de l'indifférenciation sans pour autant adhérer aux théories anthropologiques de Girard, comme le fait Tarot (13). J'admets les deux premiers points comme vous et n'en demande pas plus, mais non que vous me fassiez endosser toute l'*anthropologie* de Girard.

Contrairement à Freud, comme Girard s'emploie souvent à le souligner, il n'y a pas de meurtre unique à l'origine de toute l'humanité (10). Moi aussi j'admets la pluralité des meurtres fondateurs, comment en douter ? Le meurtre collectif avec la complicité du groupe est la chose du monde la mieux partagée. Mais j'ai insisté contre Girard et même Scubla que si pour moi le bouc émissaire est un *mécanisme latent*, il n'est pas *nécessairement producteur de religion*, parce qu'il n'est pas symbolique mais réel. Il faut des circonstances historiques et anthropologiques particulières, il faut peut-être des circonstances exceptionnelles même pour qu'il en sorte du religieux nouveau. La pluralité des boucs émissaires ne veut absolument pas dire que tous ceux dont parlent les mythes ont tous eu lieu dans le réel, comme vous me le faites dire sur un cas où je dis le contraire. Vous simplifiez donc beaucoup ma position sur l'historicité des boucs émissaires (11) qui est bien une question redoutable *compte tenu de la nature même de nos documents* (voir ci-dessous). Elle veut encore moins dire qu'il est sorti de la religion nouvelle de tous les boucs émissaires réels. C'est à partir de ces deux propositions que j'indiquerai des éléments de solution à la question de l'historicité.

Pour ma part j'insiste sur le fait que ce qui est créateur de religieux ce n'est *pas le seul fait* du bouc émissaire, le fait brut. Tout prouve le contraire. Il faut le travail symbolique long et complexe et pratiquement inconnu *dans le détail* qui se ferait autour de ces faits et à partir d'eux, quand il se fait, ce qui n'est sûrement pas toujours le cas. Pour me représenter ce travail symbolique, j'ai parlé à longueur de pages de ritualisation, de deuil, de mémoire collective,

d'idéalisation, de culpabilité (voir chapitre 6), toutes choses que vous n'avez et sans doute ne pouviez pas relever, faute de place et de temps. Mais dans les pages qui sont à mon avis les meilleures de mon livre (2008, 701-712), j'ai émis l'hypothèse que c'est un travail symbolique de ce genre qui distingue la sorcellerie de la religion. La sorcellerie ai-je cru pouvoir montrer, poussée à bout, comme celle du Bocage normand, vise le meurtre symbolique du sorcier attaquant (mais éventuellement pourrait dériver dans le réel). Mais elle veut sa disparition *complète*, son anéantissement, dès lors qu'il est devenu *l'incarnation du mal*. On ne fera mémoire de lui que pour le tourner en dérision. Il est totalement impur, on disperse ses restes au moins symboliquement, etc. Il ne se *métamorphosera* jamais en sauveur ou en bienfaiteur. Il n'y a pas là cette alchimie du deuil qui me paraît nécessaire pour qu'un bouc émissaire devienne religieux, et d'où sort une partie de l'ambivalence du sacré l'impur puisque cause du mal et du sacré pur puisque sauveur. Il n'aura pas cette ambivalence du sacré dangereux mais bienfaisant aussi qui est la marque des esprits et des dieux, du moins des plus fréquentables. D'ailleurs le diable pourrait dans certains cas se voir investi de cette ambivalence, quand on lui trouve la beauté ou la force qui manque aux dieux ou à Dieu, c'est donc qu'on veut lui donner un statut par en haut et qu'on le croit capable de bénéfices *pharmakologiques* possiblement plus attrayants que ceux des puissances qui l'avaient précipité en enfer.

La proposition que Le meurtre collectif fait ici figure d'Origine (10) à mes yeux n'a pas de sens en ce qui me concerne. Cette traduction métaphysique (le O majuscule) de mon modèle ne veut *rien dire*. Le mot d'origine n'appartient pas à mon vocabulaire, même à mon vocabulaire historique, *car il n'a pas de sens même en histoire*. Ce n'est que par un abus de langage ou une convention qui ne relève pas du discours scientifique mais que celui-ci doit expliquer qu'on parle de l'origine. Mais la Révolution française n'est pas plus l'origine de la France moderne que les Gaulois de la vieille France, puisqu'ils sont eux-mêmes originés et qu'il y a autant d'origines à prendre ailleurs, avant et après eux. J'admets tout à fait que l'on veuille se donner une ou des origines par exemple pour des raisons identitaires ou politiques très complexes. Mais ceci n'est pas une explication scientifique, puisque c'est ce qu'il faut expliquer. En revanche, il est indéniable que la violence et, dans certaines circonstances, des phénomènes de bouc émissaire se trouvent dans la genèse de certaines formes sociales, peut-être à cause d'effets traumatiques ou angoissants. Ce n'est sans doute pas le cas des sociétés de pêche ou des clubs de bridge, mais pour des hordes ou des Etats bien plus policés, des petits ou même de grandes nations, ce n'est pas rare. Si bouc émissaire il y a, ils ne sont pas pour moi une origine car beaucoup de choses les précèdent que nous voyons mal et j'ai dit que beaucoup de choses les suivent qui les valent bien, mais ils sont un *moment et une forme de la violence et ajouterais-je de la symbolisation* qu'il n'y a aucune raison de court-circuiter et qui doit paraître, à sa place, dans le modèle.

L'accusation de silence complice sur le christianisme de Girard. Vous écrivez (9) à propos de la question des rapports entre Girard et le christianisme : dont ne pipe pourtant pas mot Tarot. Cette accusation sous forme de constat me paraît *sidérante*, au point que c'est elle qui m'a fait hésiter à vous répondre. Car, où vous avez eu un trou de mémoire ou vous n'avez pas lu tout le livre et je vous en excuse bien volontiers, car c'est un rude pensum et tant de choses peuvent nous échapper. Ou vous avez écrit cette phrase sciemment et alors je doute sincèrement de l'intérêt de discuter avec vous. Votre insinuation sous forme de constat serait que j'aurais omis de parler du christianisme de Girard et du lien de son système avec sa foi catholique et que je l'ai fait parce que moi même je suis catholique et que j'ai voulu sans doute *protéger mon complice*. Or j'ai dit d'entrée de jeu, dès l'introduction, en évoquant la genèse de mon livre, que j'avais connu de longs et complexes blocages sur l'apologétique de Girard, dont l'écoute de Lucien Scubla m'a enfin sorti (2008, p.36). Peut-être aurais-je dû dire qu'il s'agissait d'apologétique chrétienne et pas marxiste ou bouddhiste pour que l'allusion au christianisme de Girard fût claire à vos yeux ? Mais qui ne sait, de plus, que le mot dans son sens courant vient du christianisme et que Girard est chrétien et qu'il ne court pas pour l'Eglise de Scientologie ? Ai-je dit que grâce à Scubla, cette apologétique m'avait converti au christianisme de Girard ou à un autre ? mais j'étais déjà chrétien et dans ce cas quelle difficulté aurais-je eu pour me servir de Girard pour faire une théologie ? Donc il est clair que j'ai voulu dire que mon blocage venait du fait que je ne savais pas comment utiliser Girard *sociologiquement*, séparer si je puis dire scientisme et théologisme voire mythème.

Mais surtout, j'ai si peu omis ou dissimulé son christianisme catholique que j'ai dit explicitement ma position sur lui

dans le chapitre de critique, dans le paragraphe intitulé : Apologétique et intrusion chrétiennes sur presque *cinq* pages et qui commence par ces mots Je pourrais me dispenser d'en parler puisque je ne retiens comme avérés dans le système que les problèmes de la violence mimétique et du bouc émissaire et me contenter de renvoyer aux remarques de Lucien Scubla (1985, pp.243-257). De plus, il faudrait un livre pour traiter de Girard et du christianisme. Mais enfin, il est un penseur religieux pour lui-même et pour tout le monde. Il y a une dimension religieuse et non uniquement sociale ou pragmatique, dans la théorie girardienne (Lagarde, 1994, p. 103), et même chrétienne et catholique. En 1977, *des Choses cachées depuis la fondation du monde* a introduit explicitement le christianisme dans le débat . (2008, p.650-651). Et la suite. Mais cette dernière phrase veut bien dire que si le christianisme de Girard dans *La Violence et le Sacré* cinq ans auparavant est possible sans être du tout une évidence, il n'y a plus de doute après l'ouvrage de 1977. La contribution de Scubla à laquelle je renvoie en note paraît dans la bibliographie avec son titre explicite : Le christianisme de René Girard et la nature de la religion . Après un tel titre, faudra-t-il aussi accuser Lucien Scubla d'avoir voulu cacher le christianisme de Girard ? Et je continue sur ce problème sur cinq pages (pp.650-654). Je reformule le problème page 653, avec le mot qui fait le titre de Lagarde, la christianisation : Mais la christianisation des sciences humaines n'est-elle pas une intrusion subversive ? (p.653), car c'est tout de même cela l'enjeu du débat pour des sociologues. Car pour le reste, en tant qu'homme et que citoyen, Girard comme Tarot et Gauthier a le droit de croire ce qu'il veut. Et finalement je donne ma solution page 654.

Alors écrire encore une fois que je ne pipe mot du christianisme de Girard (9), si ce n'est pas un lapsus excusable est une escroquerie qui l'est moins. Elle relève peut-être du *scoop*, mais il fait et fera flop pour tous ceux qui prendront le temps de lire. Quand on tient à ces méthodes de dévoilement , il faut aller faire du journalisme, et encore pas du meilleur, mais pas de la sociologie. Vous insinuez également que si je me suis attardé assez longuement à la biographie d'Eliade, alors que je n'ai pas parlé de celle de Girard, ce serait encore pour le protéger de la critique ou cacher notre commun christianisme. J'admets que je ne suis pas rentré dans la biographie de Girard, pour une raison de fait, c'est qu'elle me paraît encore à écrire, que je ne la ferai pas, car je ne suis ni un dévot, ni un historien de métier ni un journaliste d'investigation. Il est vrai que j'ai parlé davantage des jours et des ombres d'Eliade et de Dumézil, parce qu'on en a déjà beaucoup écrit et pas mal disputé. *J'en ai beaucoup moins dit sur la vie de Lévi-Strauss en faisant allusion seulement à ses origines juives et à son séjour américain, que sur le christianisme de Girard.* Or cette allusion devient sous votre plume La vie de Lévi-Strauss passe elle aussi sous son microscope (9). Voilà pour le moins, une amplification intéressée mais parfaitement malhonnête. Car s'il y a une chose que je n'ai pas faite, c'est l'analyse microscopique de la vie de Lévi-Strauss, mais il vous fallait cette *outrance* pour suggérer que je cacherais celle de Girard. Que dira-t-on que j'ai caché en ne disant rien de la biographie de Bourdieu ou de Gauchet ? Mon passé marxiste ou trotskiste ? Un gauchisme soixante-huitard ? Rassurez-vous, je n'y verrais rien de honteux. Mais le seul problème, c'est que ce n'est pas le cas, si vous voulez le savoir. Tout cela c'est le *pire* de votre papier, votre roman personnel qu'encore une fois je vous laisse, car il débouche sur le mauvais infini des ratiocinations et des soupçons. Heureusement que vous êtes capable de bien autre chose, hâtons-nous d'y aller.

Mais je vous accorde que je retiens de vos remarques que j'aurais dû regrouper à la fin du chapitre 20, même en résumé ou en programme, *l'ensemble* des critiques que je formule personnellement à Girard, alors que je les ai *éparpillées* dans ce chapitre et surtout dans la quatrième partie, intitulée *Modèle*. En effet, mon propos n'était pas de faire une critique de *tout* Girard, pas plus d'ailleurs pour lui que pour chacun des autres. Par exemple, si je ne suis pas rentré dans les débats infinis que pourrait susciter l'idée du désir mimétique, c'est qu'il nous baladerait de la critique littéraire d'où il vient, à la théologie où, comme vous l'avez bien vu, il aboutit chez Girard. Comme je m'intéresse moins à Girard en lui-même que du point de vue de mon modèle à construire, j'ai cru devoir repousser mes critiques dans les pages où je cherche justement à construire ce modèle dans un débat serré et, je ne vous le cache pas, difficile avec Girard, d'une part, et Lévi-Strauss, de l'autre, ou Gauchet et Clastres, car c'est dans cette partie que vous trouverez le plus de mes critiques à leur égard. En tout cas, c'est dans cette partie qu'il faut aller chercher le fond de mes critiques.

7. Le statut du modèle ou la religion comme modèle

Même si la chose peut paraître subtile ou tirée par les cheveux, *il y a un abîme pour moi entre faire le modèle de la religion et parler de la religion comme modèle*, la seule chose que je fais. Ce retour de mon discours à un certain nominalisme, après la critique que j'ai faite du nominalisme des autres (2008, p.101 et sq), a de quoi surprendre et peut paraître une inconséquence. Il vous a échappé, puisque l'hypothèse devenue thèse qui guide votre lecture est que je me suis converti à la doctrine religieuse de Girard, donc que mon modèle est ou, du moins, sert une adhésion *ontologique*. Vous n'avez pas perçu non plus ce que je veux dire quand je précise que je ne fais pas le modèle de la religion primitive mais bien *le modèle de la religion en général*. Parce que la religion primitive, si elle a existé, est morte et insaisissable. Or ce nominalisme tient à la méthode du modèle ou de l'idéal type, mais ici il vous a brouillé les idées, car vous avez senti un paradoxe dans mon discours : je défends un modèle *nominaliste* d'une conception *réaliste* de la religion. Dans l'incapacité de vous formuler clairement ce paradoxe, vous avez trouvé plus économique et plus clair de m'assimiler à la pensée de Girard qui défend une *théorie réaliste* de la religion.

Le plus difficile, en effet, c'est qu'il s'agit de construire un modèle valable pour *toute* l'histoire à partir de réalités non seulement historiques (qui changent et bougent beaucoup, se transforment dans tous les sens), mais mal ou pas du tout attestées historiquement, en particulier plus on remonte dans le passé, pour ne rien dire de la préhistoire. Car pour avoir une valeur scientifique, un modèle doit être *transhistorique*, pouvoir se promener partout sans perdre toute signification. Si la métaphore appliquée au roman n'était usée, j'aurais parlé pour mon modèle, de miroir se promenant le long des routes de l'histoire. Mais le modèle se doit d'être aussi *positif*. Or les faits positifs disponibles sont tous historiques et les faits sans doute les plus importants ne sont possiblement pas disponibles, ou s'ils le sont, c'est dissimulés dans le fatras de l'histoire et de l'ethnologie des rites et des mythes où nous sommes bien en peine parfois de les trouver et surtout, car c'est ça qui compte, de *juger de leur importance respective*. Le modèle devant partir de faits attestés, qu'ils soient reconnus religieux, plus religieux ou pas considérés religieux, il doit partir de faits relativement récents vue la brièveté de l'histoire, puis par une marche régressive et *sciemment réductrice* faire des hypothèses sur les hiérarchies premières des faits et revenir à l'histoire pour soumettre ce modèle simplifié à des vérifications, qui lui conféreront sa probabilité, si sa valeur heuristique se confirme.

Vous voyez que le rapport de mon modèle à l'histoire est nettement plus complexe que le rapport de l'historien aux faits de l'époque pour laquelle il dispose de sources *contemporaines* de ce dont il parle et c'est pourquoi ma méthode est moins historique qu'*archéologique*, pour le redire encore une fois. Car je ne pars pas seulement du présent comme tout historien et tout homme -car où serais-je ailleurs ?- et même des questions du présent (voyez mon introduction, p 25-26) qui m'habitent comme tout sociologue ou tout homme contemporain qui lit le journal, même si je dois provisoirement refouler toutes les autres, dès lors que j'ai choisi la plus difficile parce que la plus générale, celle de la modélisation de la définition. Je pars de divers couches d'histoire déjà longue (débats contemporains sur la définition de la religion, histoire du mot en Occident, conflits des interprétations, conflits religieux de la modernité, histoire des grandes religions, des paganismes antiques, ethnologie sud-américaine ou kabyle ou indienne, etc.), pour élaborer des hypothèses susceptibles d'être prolongées vers des points de fuite dans le passé (que vous appelez l'Origine, mais qui ne sont pour moi que des *moments x*), qui sont possibles parce qu'ils ne postulent aucune impossibilité ou miracle socio-anthropologique et même offrent des *analogies certaines* avec des *faits y et z connus*, voire tout à fait contemporains. Ainsi parti d'un double présent, celui de l'état de la recherche spécialisée et de faits possiblement importants accessibles, le modèle se prolonge par des réductions contrôlées vers le passé insaisissable et le fond des couches profondes de la culture et vérifie ses réductions en revenant vers le présent où la probabilité des réductions opérées s'indiquera par la valeur heuristique du modèle. Car en effet, la difficulté est bien le passage du *possible au probable et du probable au certain*, ce que vous voyez bien en soulevant la question de l'*indécidabilité* dont traitera le chapitre suivant.

J'en reste ici au paradoxe du nominalisme d'un modèle réaliste de la religion et à la méthode archéologique appliquée à la modélisation de la définition. Mais traiter la religion *comme* un modèle est une opération au *second degré* par rapport à la sociologie ou à l'ethnologie et à l'histoire, et qui consiste à partir des faits possiblement les plus significatifs des religions bien (ou pas trop mal) connues, pour se représenter des formes de religion que nous ne pouvons pas saisir directement, mais qu'il faut postuler pour comprendre ce qui en est sorti et est attesté aussi bien par les formes des grandes et petites religions connues, que par les crises très violentes qui ont accompagné la modernité religieuse, les sorties de la religion, que par les formes les plus contemporaines de résurgence ou de création religieuses apparemment très neuves.

Repartons de mon rapport à Girard. Ma dépendance comme ma distance à son égard, se jouent et se situent dans le *statut qu'on donne à mon modèle*. Or cette question du statut est difficile puisqu'elle est liée à une autre ou surdéterminée par elle, dont vous avez senti la difficulté, mais dont vous tirez légèrement argument pour dire la vanité de mon modèle : la question de l'*historicité des boucs émissaires*. Vous écrivez ... Tarot, conscient de la difficulté qu'il y a à vouloir prouver l'hypothèse d'une homicidogenèse des cultures, question qu'il aborde cette fois-ci (p.693 ss). La méthode Girard est de prendre au pied de la lettre le contenu des mythes et des rites. Or l'issue réaliste que cherche Tarot se dérobe à la prise motivant ce constat... réaliste, quoique résigné : Personne n'a assisté et n'assistera sans doute jamais à un lynchage girardien en bonne et due forme, dans un petit groupe humain plus ou moins sauvage, et d'où on verrait après quelque temps sortir des dieux. Aucun ethnologue doté de camera et d'un mandat de l'Unesco n'a assisté et n'assistera à un sacrifice humain qui de toute façon serait un phénomène humain complexe, nullement primitif. La religion pure par en bas n'est pas un fait empirique et, comme personne ne l'a vue et ne la verra, on ne peut même pas dire qu'elle ne l'est plus. Elle est un construit qui permet de rendre compte de faits (2008, p.690) (11). Je vous remercie d'avoir cité ce texte, car vous avez bien senti qu'il nous met dans l'essentiel de notre débat, même si je pense que l'interprétation que vous en donnez et la façon dont vous le citez ne sont pas exactes.

Premièrement, appeler mon hypothèse, hypothèse d'une homicidogenèse des cultures est une réduction que je ne peux accepter, même s'il peut y avoir un moment d'homicidogenèse, mais pourquoi se fixer sur ce moment pour l'appellation ? Il y a de plus un risque de jugement moral, ou de réaction affective ou de dérision. Je préfère une appellation plus neutre. La meilleure appellation pour moi serait *modèle durkheim-mauss-girardien*. Avouez que ça sonne mal, que c'est long à écrire et mal commode à dire, si bien que j'ai souvent écrit durkheim-girardien, d'où vous concluez, à tort, que j'ai voulu éliminer Mauss du modèle. C'est stupide ! Le plus court serait de dire modèle DMG, mais je n'ai pas l'amour des sigles, alors je ne résoudrai pas le problème et je vous laisse dire comme il vous plaira.

Mais alors que tout mon propos depuis le *titre* du livre, dans mon enquête historique sur les auteurs et dans la construction du modèle est de dire qu'il faut, quoi qu'il en coûte, *absolument faire la part égale entre le symbolique et le sacré* ou se tenir sur les deux rives du symbolique et du sacré, même si c'est un grand écart inconfortable, pour comprendre les faits religieux, vous me rejetez dans la position *unilatérale* de l'homicidogenèse, de la violence, du sacré *sans* le symbolique, dont pourraient sortir les cultures, comme si je disais : Vous voulez créer une culture, une société, une religion ? Pas de problème : ruez vous sur un mec, faites lui la peau et vous verrez que ça va faire l'affaire. Mille fois non, ça ne fera qu'un meurtre et un cadavre. Quand vous dites cela vous niez tout le travail du symbolique, cet *après-coup* qui est au cœur de mon débat avec Debray, qui a eu raison de reprendre le mot de Freud, le *Nachträglich*, mais qui en tire des conclusions selon moi trop platement rationalistes (2008, p. 244), oubliant ce que je ressasse : travail de la mémoire dans des conditions d'oralité si difficiles à se représenter, refoulements, déplacements, culpabilités, tabous etc. Comment croirais-je que l'homicidogenèse des sociétés se suffirait à elle-même après tout ce que j'ai écrit sur les formes de la mémoire collective et son redoutable travail (voyez l'index à mémoire). Je n'ai cessé de redire que le schéma de Girard ne travaille pas assez ce travail du symbolique et de la mémoire et nous laisse devant un miracle : après la ruée sur la victime, la paix reviendrait aussitôt, on serait en société ! Comme ce serait facile ! Lors de ses séminaires, je l'ai dit à Lucien Scubla, plus pur girardien que moi et qui selon moi négligeait le symbolique (et qui y vient, non sans réticence, voyez le § Le

symbolique quand même de sa préface), et je l'ai écrit à son intention dans un article du M.A.U.S.S. de 2003 que j'ai volontairement cité dans mon livre (2008, p.748), au risque du ridicule de me citer moi-même, mais voulant montrer que je ne bougeais pas de ce point. D'ailleurs après les grandes épreuves de violence dans nos sociétés, pourtant hypermédiatisées, il suffit de voir quels conflits de mémoires nous portons sur des générations, quels réveils après quels silences taboués, après quels faux oublis, etc., pour pressentir la complexité du problème de la mémoire collective. Il se peut qu'un Américain ne sente pas les choses ici comme le totalement et doublement *vieil* Européen que je suis. Quoiqu'il en soit du proprement incroyable bidouillage politico-médiatique auquel on a assisté, songez au beau conflit de mémoire qu'il y a eu entre les USA et la France lors de leur conflit, car c'est aussi un énorme conflit de mémoire, à propos de la légitimité, de l'opportunité et des chances de succès de la guerre d'Irak.

Ensuite, dites-vous, la méthode de lecture de Girard serait de prendre le mythe au pied de la lettre. Il est vrai que Girard tend à faire une lecture réaliste des syntagmes qui parlent de meurtre collectif, même si comme moi, il n'a jamais dit qu'il y a un meurtre réel derrière *tous* ces énoncés. Mais c'est d'une incroyable légèreté qui mène au contre-sens de prétendre qu'il fait une lecture réaliste de *tout* ce qui dans les mythes tourne autour des boucs émissaires. Au contraire. En effet, il a produit sa méthode de décryptage en se servant des *textes de persécution* (dans son ouvrage de 1982, *le Bouc émissaire*.), en particulier antisémites du Moyen Age : personne ne peut nier que des Juifs ont été victimes de lynchages et de pogroms mortels au Moyen Age. Voilà le côté réaliste. Mais les textes de persécution disent tous, c'est parce qu'ils avaient comploté contre les chrétiens ou empoisonné les puits, ou tué rituellement un enfant chrétien, etc. Loin que la position de Girard soit donc le réalisme intégral que vous supposez, il pense que ces accusations qui doivent en effet légitimer l'exclusion du mal juif, sont de pures calomnies *ad hoc*, et sont gardées par les textes comme des légitimations de la violence accomplie. Le débat est grave et vous savez qu'il pourrait avoir des prolongements d'actualité, suite par exemple aux *Pâques de sang* d'Ariel Toaff (pour une présentation du dossier, Sabina Loriga, *L'affaire Toaff Annales. Histoire, Sciences sociales*. 63ème année, n1, janvier-février 2008, pp.143-172). Si la position plus réaliste de Toaff - qui inquiète fort et il n'est que trop facile de comprendre pourquoi - avait raison, Girard aurait eu tort de n'être *jamais réaliste en matière d'accusation*. La seule leçon que je retiens pour l'instant de ce point qui nous emmènerait trop loin, *c'est qu'on a le plus grand intérêt à bien distinguer dans la lecture des mythes en général, la lecture réaliste ou non des faits de lynchages et la lecture réaliste ou non des accusations portées contre la victime*. Le mythe peut vouloir dire que ses auteurs rêvent de lyncher une victime sans le faire ou le faire sans l'avoir rêvé, ou assument un lynchage de naguère. Et ils peuvent avoir des griefs totalement inventés, ou au contraire fondés ou en partie fondés, ou faussement fondés, selon nos critères, par le recours à la responsabilité collective Si ce n'est toi, c'est ton frère... Et quelques fois c'est nous et quelques fois c'est notre frère qui est coupable. L'attitude critique consiste toujours à ne rien exclure comme à ne rien conclure tant qu'on n'a pas les preuves. Mais on peut faire des hypothèses et des modèles.

Je reviendrai sur cette question de fond de l'historicité des lynchages, mais je répète ma solution que vous avez eu l'amabilité de citer : Pour moi, la seule conclusion est que tous les textes ou rites qui parlent de boucs émissaires sont loin de renvoyer à des faits historiques, mais il est impossible qu'aucun ne renvoie à un fait réel (2008, p. 694). J'essaierai d'indiquer pourquoi il est en effet peu vraisemblable que tous les syntagmes de bouc émissaire lynché, trouvés ou invoqués dans les mythes et les rites, renvoient à *chaque fois* à un fait réel, mais il est impossible qu'il n'y ait pas de fait réel du tout derrière aucun d'eux. Ceci relève d'un problème de critique historique de documents aussi difficiles que les mythes. Vous en concluez ceci : Or l'issue réaliste que cherche Tarot se dérobe à la prise, motivant ce constat... réaliste, quoique résigné : Personne n'a assisté et n'assistera sans doute jamais à un lynchage girardien en bonne et due forme...etc.". Mon constat n'est pas résigné justement, s'il l'était, je n'aurais pas construit le modèle sur 800 pages, mais c'est le constat d'une extrême complexité qui justifie un certain nominalisme. Je reviendrai au chapitre suivant sur la façon dont on peut avancer. Car je ne condamne pas le nominalisme *dans* la recherche, mais celui qui *dissuade* de chercher, car celui-là n'est pas pragmatique, mais métaphysique et relève de ce que j'ai appelé la dépression, si française de nos jours. Mais le nominalisme qui consiste à douter en essayant est scientifique et productif.

Première remarque sur ma supposée résignation : si c'est la mienne, comment pouvez-vous encore et toujours faire de moi un girardien *sur le mode* de la croyance religieuse ? Il faut choisir entre vos deux interprétations, car elles

sont contradictoires. Et si les deux énoncés étaient vrais, et que celui de la page 690 était en effet le dernier chronologiquement, il vous faudrait réécrire comme ceci la version standard de votre mirage girardien : Après avoir eu une période d'adhésion croyante au girardisme de René Girard, et qui sait, peut être une idylle, Tarot professe maintenant des propos désabusés sur la réalité des boucs émissaires dont parlent les mythes. Ceci indique peut-être une salutaire évolution ou qu'il connaît enfin des doutes et peut-être des désamours et semble devoir perdre sa foi dans le système girardien . Non, tout cela c'est du roman et le roman dans le débat scientifique n'a jamais été pour moi qu'un divertissement qui n'est pas à sa place.

Il est de l'essence et de la fonction d'un modèle de concilier hypothèse ou possibilité de recherche et scepticisme, car le modèle est construit et n'est gardé que pour sa valeur heuristique. Dès qu'il ne marche plus, on le change ou on l'abandonne, s'il est interchangeable. Mais s'il fait voir et étend l'enquête, on le garde et on le complète. Par une certaine hâte et il y a souvent de la hâte dans votre lecture, votre jugement a amalgamé *problème de l'historicité* réelle ou non des boucs émissaires et *statut de mon modèle*, ce qui vous empêche de le penser comme j'essaie de le faire. C'est si vrai, que votre citation *ampute* son incipit qui avait pour fonction de référer l'énoncé non au débat sur l'historicité, mais au statut du modèle appelé ici religion-pure-par-en-bas : Cette religion pure par en bas n'est pas une réalité ou un objet empirique et historique, mais la résultante de la construction d'un modèle (2008, p 690), suit le texte cité dans le premier § de 6). Or c'est ce statut qui fait ma différence la plus forte avec Girard, qui ne présente pas sa construction comme un modèle, mais *directement comme une explication*.

Je répète ma position sur l'historicité : il en va parfois des mythes ou des rites quand ils parlent de lynchage ou d'homocidogénèse (des plantes ou des sociétés ou du cosmos, et là le mot serait justifié, *pour désigner non le modèle, mais seulement un thème, un mytheme*) comme de moi quand je parle de révolution ou de guerre. Ce n'est pas parce que je parle de révolution que je descends effectivement dans la rue abattre le policier de faction ou, parce que je parle de guerre que j'ai jamais tué un soldat ennemi. Mais si moi, qui n'ai jamais fait la guerre ou de révolution, peut en parler, c'est parce que d'autres en ont fait pour moi, *en tout cas avant moi*. Un structuraliste dirait qu'il suffit que les mots « guerre » et « révolution » soient dans la langue pour que l'on puisse en parler. Mais s'il peut être utile au linguiste pour comprendre les mécanismes de la langue de mettre le référent entre parenthèse, il n'y aurait pas de langue non plus sans référent, comme le juge ne manquera pas de le lui rappeler, si le linguiste structuraliste est accusé d'avoir tué un policier. La vie sociale a des contraintes qui ne sont pas de l'ordre de la liberté de la recherche. Donc, même quand je parle de guerres ou de révolutions imaginaires - deux choses tout à fait possibles, comme le mythe peut parler de meurtres imaginaires - nous ne pouvons le faire *aussi* que parce qu'il y a eu des guerres, des révolutions ou des meurtres parfois réels et qu'il y a eu institution de la société. Je veux bien vous accorder que la relation de l'imaginaire, voire du symbolique et du réel, est celle de la poule et de l'oeuf, car il n'y aurait pas d'imaginaire qui *décolle* du réel sans réel, et pas de réel si notre imaginaire et nos systèmes symboliques ne nous permettaient pas de *coller* au réel. Et que c'est cette complexité qui se dit dans les *récits* dont la condition est si je puis dire de décoller d'un imaginaire pour coller au réel (sinon ils seraient tous du délire) et de décoller du réel pour dire notre imaginaire en plus, sinon nous serions des bêtes sans récit.

Mais tout ceci n'est possible que parce qu'*entre le récit et le réel, il y a nécessairement une mémoire* ou se mixent l'imaginaire et le réel, et qui peut déborder beaucoup l'expérience ou l'imagination du parleur. C'est pourquoi ce n'est pas seulement la mémoire individuelle du parleur qui parle dans son discours, mais une mémoire individuelle *collectivement structurée* et nourrie. Or si pleine soit-elle de fantasmes, une mémoire collectivement structurée structure aussi ces fantasmes, et ceci fait la différence de la mémoire historique événementielle qui est celle que cherche l'historien (une mémoire des faits sans fantasme) et de ce que j'ai appelé la mémoire historique institutionnelle (2008, 695, 726 ss), qui est celle du mythe et de beaucoup de nos discours de légitimation politique ou religieuse qui, eux sont pleins de fantasmes, mais organisés par des apprentissages collectifs, puisque les uns sont refoulés, les autres tolérés, les autres permis, de sorte que, malgré Lévi-Strauss, certains fantasmes socialement structurés par le discours ont de ce fait un référent collectif et comme tel historique.

La méthode archéologique, comme l'avait parfaitement compris Durkheim nous oblige de *partir de situations connues*. Je recours donc à son penchant pour la Révolution française pour faire comprendre la différence que je mets entre histoire et mémoire et en quoi cela éclaire notre débat sur l'historicité des boucs émissaires. Portons-nous aux extrêmes pour simplifier. La Révolution a généré pour presque un siècle et demi des républicains révolutionnaires quasi fanatiques et des réactionnaires non moins quasi fanatiques. Il est clair que la mémoire collectivement structurée des uns et des autres (et qui se nourrissait en plus de leur opposition synchronique renouvelée à chaque crise) se combattait précisément parce qu'ils se référaient aux mêmes événements, sur lesquels leurs fantasmes étaient classés de façon symétrique, mais inverse et contradictoire. Il ne serait pas faux de dire qu'issue des mêmes événements, la religion d'en haut des uns était néanmoins la religion d'en bas des autres, et vice versa et que c'est bien pour cela qu'ils se combattaient tant. Or la mémoire des uns comme des autres n'est absolument pas l'équivalent d'une histoire événementielle de la Révolution, car on ne pourrait qu'à peine restituer cette histoire (2008, 726), si on ne disposait que des récits de chacun sur son parti et sur celui des sauvages d'en face. Ceci veut dire que pas plus que la mémoire des chrétiens croyants n'est une vie de Jésus, la mémoire des uns et des autres ne constitue une histoire de la Révolution, *bien qu'elle appartienne de plein droit à cette histoire de la Révolution française*, de sa longue durée *post eventum*, indice indéniable de l'importance non seulement politique ou sociologique, mais *anthropologique* de l'événement. La différence entre la mémoire et l'histoire de la Révolution et celles des origines chrétiennes, c'est que malgré cette quasi guerre civile franco-française, il est infiniment plus facile d'écrire l'histoire de la Révolution que la vie de Jésus, car nous avons pour la première une surabondance et une *pluralité* de sources qui nous manquent si cruellement pour la seconde. Néanmoins, la mémoire des révolutionnaires, comme celle des réactionnaires peut être traitée comme ce que j'ai appelé une *mémoire institutionnelle*, voire *rituelle* (2008, p.726 et pp.246 et sq), dont je ne puis relever que quelques faits : recours à un événement violent, hyperpositif pour les uns comme une idylle ou une utopie, totalement négatif pour les autres et à rayer de la carte, négation au moins partielle de l'historicité de cet événement puisque ce qui compte pour les mémoires ce n'est pas le passé mais l'actualité et l'avenir de l'événement, même si pour les révolutionnaires, la Révolution était la tâche à continuer et pour les réactionnaires, le péril rampant s'immisçant partout, donc existence de projets actuels captés ou monopolisés par l'événement mémoré, puisque l'avenir des uns c'est de refaire la révolution chaque fois que possible, et pour les autres de l'abolir par une restauration si possible définitive. La mémoire est donc ici référée à une période d'effervescence et elle est comme immédiatement porteuse d'un choix (je ne dis pas d'un modèle détaillé et opératoire) *normatif* de société. L'exemple indique comment peuvent se structurer des mémoires de longue durée, certes ici dans une société complexe fort éloignée de la société minimale ou de la bande, postulée par le modèle.

Il me semble donc que dans les cas de bouc émissaires lynchés dont parlent les mythes, on devrait séparer les problèmes de critique historique, beaucoup plus difficiles, portant sur la réalité factuelle ou sur le caractère carrément fantasmagorique de tels syntagme et qui relèvent de savoir s'il y a là-dedans ou non une *mémoire événementielle* au sens des historiens, et ce qui est souvent bien plus facile à établir, le rôle du syntagme dans la *mémoire institutionnelle*. Là-dessus reportez vous à l'exemple que j'ai donné de ce qu'est devenu la traite des noirs dans la sorcellerie de l'Ekong et où il est facile de confronter déformations de la mémoire factuelle, préservation d'une peur, d'un refus et impossibilité de retrouver l'histoire événementielle à partir de la mémoire collective, alors qu'il est certain qu'il y en a une (2008, p. 726-728). Il vous montrera pourquoi il faut être prudent.

Ceci serait plus utile que de ricaner facilement sur les exemples que je donne de mythe et de rites concernant l'origine et l'usage de la drogue. Il est bien clair que la drogue est intégrée à la mémoire *institutionnelle* quand elle est consommée *rituellement*, le plus souvent réservée aux hommes, donc autorisée dans certaines conditions à certaines catégories sociales, qu'elle est par cette mémoire référée à toutes sortes d'autres pratiques institutionnelles, dont celle de proférer le mythe qui alors devient parfois lui-même un rite, et que ces mythes disent tous (sauf un) qu'il ne faut pas séparer la naissance de la plante origine de la drogue d'une homicidogénèse. Tout cela est tout de même étonnant, impressionnant et mérite explication, qu'on tienne ou non au réalisme événementiel ou seulement institutionnel du motif homicidogénétique.

Sur ce motif dans les mythes d'origine de la drogue, j'ai dit que pour ma part il n'y a aucune raison de croire qu'on a tué ou toujours tué ou retué à l'occasion quelqu'un pour avoir la plante, ou qu'on croyait qu'elle était *immédiatement* sortie du meurtre. J'ai tendance à traiter ce syntagme, dans ce contexte, comme un motif de *légitimation* de l'usage de la drogue, donc un fait d'abord de mémoire institutionnelle ou instituante faudrait-il dire. Je le pense par un raisonnement par analogie avec du moins mal connu, allusivement invoqué dans mon livre (2008, p.853 ss), mais que je vais expliciter. Tout comme un élu du peuple dans la France qui se croit issue de la Révolution française, qui décore un citoyen Au nom du peuple français, le mythe, tout allusif qu'il soit, est parfois un peu plus brutal que nous en recourant au motif homicidogénétique. Mais il fait comme nous, il cherche à fonder un ordre légitime qu'il sait complexe et peut-être surtout fragile. Sous l'Ancien régime on aurait dit, en décorant un bon sujet, Au nom du Roi ou Au nom de la Sainte Trinité pour la même fonction. Donc quand on dit Au nom du peuple français, c'est comme si on disait Au nom de la République, car c'est la République qui a mis la souveraineté populaire, en France du moins, à la place de la souveraineté monarchique, de surcroît explicitement religieuse. Mais la République n'aurait pu se substituer à la monarchie sans la Révolution. Donc au nom du peuple français veut aussi dire Au nom de la Révolution. Or cela on ne veut pas tout à fait le dire, car dans et derrière la Révolution, il y a la Terreur, une violence paroxystique et un temps instituée, qui a peut-être été fondatrice, mais qui inquiète, et qui diviserait les Français à nouveau. Au nom du peuple français, est donc une formule de compromis, au service d'une union, d'un apaisement qui renvoie à une mémoire complexe, bouleversée et conflictuelle. Il est d'ailleurs frappant qu'en disant peuple plutôt que révolution dans une culture de plus en plus écrite, elle *déshistoricise* toute cette aventure (la Révolution est datée) au profit d'un peuple sans début ni fin, sinon éternel comme un petit dieu, intemporel. Mais cette formule est un *dit-à-demi*, parce qu'elle conjugue aussi un principe de légitimité, le peuple comme autorité seule légitimée à fonder un pouvoir légal et le refoulement d'une violence fondatrice où le peuple se divise, sans laquelle il n'y aurait pas eu de peuple français légitime ou légitimant, de pouvoir républicain légal, institué, mais une France restée autour de son Roi et de la Sainte Trinité. C'est donc une formule de *compromis* au sens quasi psychanalytique du terme. Comme les systèmes du sacré qui sont des systèmes de compromis entre le pur et l'impur qu'ils séparent, mais médiatisent en certaines circonstances par des passages, elle prend ce qui est jugé bon dans la Révolution, la souveraineté populaire, mais elle en éloigne ce qui en est dangereux ou sinistre, la division du peuple, la Terreur, la guerre civile, etc. C'est selon moi un très beau cas de ce que j'appelle faire un usage **pharmakologique*, en l'espèce de la Révolution, événement des plus ambigus et qui pour les uns marquait la naissance d'un monde nouveau et radieux et pour les autres un cataclysme inaugurant la destruction de tout monde humain possible. Mais un usage **pharmakologique* est toujours une formule de compromis, il consiste à puiser d'une main dans une source qu'il faut éloigner de l'autre. Sous cette forme, ce compromis-ci est bien celui de la Troisième République, libérale et bourgeoise. Mais il ne satisfaisait pas du tout les Robespierriens ou du moins leurs descendants et quelques autres. Car eux pensaient au contraire que la violence de la Terreur n'était pas mauvaise en soi et même qu'elle était légitime, donc dirait-on, relevait du sacré pur car venant du peuple, et qu'elle était légitime en particulier contre les bourgeois qui, eux voulaient défendre le caractère sacré de cette propriété privée aujourd'hui encore si sacrée que personne n'éprouve le besoin de le redire dans ce qu'on appelle le consensus mou des sociétés libérales avancées ! Vous remarquerez que la catégorisation est inverse entre les deux partis que j'ai schématisés, c'est ça le problème du haut et du bas : Violence sacrée et pure du peuple contre propriété impure et usurpatrice d'un côté, violence impure de la Terreur ou de l'abolition communiste contre caractère sacré de la propriété privée de l'autre. Mais aussi que la structure formelle est la même. Tout cela, au coeur ou à la suite d'un processus de sortie de la religion. C'est au moins ce qui s'appelle sortir en portant ses bagages ...

Je conclus sur le statut du modèle. Qu'il y ait une réalité singulière événementielle ou pas derrière tous les syntagmes de lynchage dans les mythes ou les rites n'invalide pas le modèle, car le modèle veut saisir l'articulation d'un fait qui, par définition, est passager (un phénomène de violence collective du type lynchage) à une structure qui elle est durable. Mais quand la structure est instituée, ie connue et intériorisée par tous, le mythe ou le rite peut redire le fondement en se contentant soit de faire appel à l'événement, soit en évoquant la structure, soit le plus souvent par d'infimes allusions, comme on le reverra.

Mais qu'il suffise de souligner une dernière fois, que le modèle est toujours un abstrait parce qu'il est construit et

forcément construit par rapport à d'autres faits que ceux qu'il veut éclairer soit parce qu'ils sont en grande partie manquant (c'est notre cas) soit parce qu'ils sont cachés, c'est aussi notre cas, comme le cas de la mutation de l'angoisse de la prédestination dans la *Bewährung* wébérienne. Mais par définition la force heuristique du modèle provient de ce qu'il s'appuie nécessairement sur d'autres faits que ceux qu'il peut mettre à jour. Personne, que je sache, n'a de doute sur l'existence historique des puritains. Tous n'ont pas été entrepreneurs et capitalistes, puisque beaucoup s'occupaient fort de politique, de controverses religieuses, etc. Mais Weber néanmoins a créé à leur propos le modèle d'entrepreneurs-protocapitalistes-ascètes-dans-le-monde pour expliquer une transformation de fortes et obscures angoisses religieuses face à la prédestination d'où, selon lui, seraient sorties certaines motivations puissantes à une action rationnelle dans le monde, d'un type assez nouveau qui semble avoir joué un rôle décisif dans ce fait devenu mondial aujourd'hui, le capitalisme de production. Ce que j'appelle modèle, Weber l'appelle idéal-type. J'aurais pu reprendre le mot. Je ne l'ai pas fait car je ne voulais pas embrouiller davantage mon livre en multipliant les références théoriques et les cadres épistémologiques. Mais notre débat me le ferait regretter, car si j'avais employé le mot d'idéal-type, vous auriez peut-être tourné votre langue sept fois dans votre bouche, avant de parler de croyance. Car tout le monde sait ou du moins sent qu'on ne croit pas à un idéal-type, on le teste et on le transforme. Et celui de Weber est *en débat* depuis un siècle, sans que la querelle soit close et sans néanmoins qu'on puisse dire qu'il n'a rien apporté, bien au contraire.

Pour filer cette commode référence wébérienne, mais dont je me suis abstenu constamment dans mon livre pour ne pas le *babéliser* davantage, l'idéal d'un idéal-type serait de servir d'abord la compréhension et de permettre ensuite l'imputation causale. Mais devant la complexité où nous sommes, j'ai dit pourquoi je tiens à bien *distinguer le comprendre et l'expliquer*, sans aller trop vite, car le plus difficile dans les sciences religieuses c'est, comme j'ai écrit, de bien comprendre ce que nous aurions le plus intérêt à expliquer. Je ne vous demande donc pas de croire à une théorie homicidogénétique de la culture, je vous demande de vous demander quel intérêt il y a à travailler sur l'hypothèse des boucs émissaires et de leurs liens possibles avec des systèmes symboliques toujours plus complexes, quel intérêt en soi et pour comprendre des formes de religion apparemment totalement étrangères à ces faits. Il y a donc bien une croyance dans mon idéal-type : c'est que nous aurions tout intérêt à bien comprendre les faits de bouc émissaire et pareillement les problèmes de symbolisation pour pouvoir peut-être un jour, expliquer beaucoup de faits religieux essentiels. Mais en quoi, cette croyance serait-elle incompatible avec la neutralité de la science, en quoi est-ce une croyance ontologique si je puis dire ? En tout cas j'accepterais tout-à-fait que l'on dise que j'essaie d'idéaltypiser ou de wébérianiser dans le sens de la sociologie, des convictions et des théologèmes qui, chez Girard, ont non seulement de fortes *racines* religieuses - ce qui ne me gêne pas (le capitalisme, aussi selon Weber !), mais un *statut* religieux, ce qui est en effet extrascientifique. Mais personne n'a jamais accusé Weber de faire une sociologie puritaine parce qu'il modélisait les puritains ! Même si je suis parfaitement conscient de ses fortes sympathies non cachées pour le calvinisme, même si je suis convaincu que plus gravement dans le problème de la religion, Weber est très handicapé, voire prisonnier de présupposés typiquement protestants, il ne me serait jamais venu à l'esprit de dire qu'il est un puritain ou un calviniste (même s'il a eu beaucoup de blocages sexuels, qu'ils ont peut-être un lien avec son effrayante productivité et les deux avec son admiration des puritains) au point que cette attache invaliderait toute la problématique de *l'Ethique protestante* et la méthode idéal-typique.

Mais au terme de ces longueurs, je ne vois rien à retrancher à ma formulation première : Faute de pouvoir traiter la religion primitive comme un donné dont on ferait le modèle, on peut *construire la religion comme le modèle dont toutes les religions ou pratiques existantes ne seraient que des figures et tout autant des écarts* (2008, p. 690). Maintenant que la première partie de la phrase devrait être moins obscure, il reste à donner quelques exemples probants du programme qu'indique la seconde partie de la phrase : figures et écarts. Quand j'accorde à Debray que l'on ne peut pas parler d'un ordre sacrificiel devant les formes de paganismes, car ces paganismes sont trop divers, néanmoins, j'affirme que cela ne peut nous dispenser de dresser le modèle abstrait et intemporel de ce que pourrait être un ordre sacrificiel, sur quels mécanismes il s'appuie et comment la religion essaie de le gérer de façon *pharmakologique, en s'en servant pour s'en sortir et en y revenant pour se prémunir ou se conforter.... Un modèle des possibles mécanismes de base est indispensable pour comprendre les religions empiriquement saisissables et faire parler leur complexité à partir de ce fond un peu plus intelligible, dont elles se détachent inégalement car elles

en dépendent à la fois comme des *figures* et des *écarts* (2008, p.823). C'est sur le problème *des figures et des écarts des formes attestées par rapport au modèle construit que se jouera la question de la preuve du modèle*, sauf découvertes extérieures au champ des sciences sociales, ce qui dans l'état actuel consisterait, me semble-t-il, à attendre un miracle. Mais qui sait, peut-être, un jour l'éthologie comparée ou non, ou la biologie nous aideront. On n'en est pas là.

Le texte transformé a été copié dans le presse-papier : il ne vous reste plus qu'à le coller (Ctrl-V) dans SPIP. Bonne chance !

8. Justesse du modèle et indécidabilité de certains lemmes

J'ai apporté une quantité considérable de faits ethnographiques, de rituels et de mythes à l'appui de mon jeu d'hypothèses. Mes interprétations sont peut-être fausses ou ridicules. Mais il faut le montrer en reprenant chaque cas, *un à un et d'abord séparément*, et montrer quelle interprétation meilleure vous allez offrir à la place. Je vous accorde que vous ne pouviez pas faire ce travail en quelques jours. Mais vous avez quand même eu le temps de faire un salmigondis d'exemples tronqués, ponctué d'un *j'en passe et des meilleurs* (11). Il est facile de jouer les Voltaire -la comparaison est flatteuse, n'est-ce pas ?- je veux dire d'utiliser une façon rapide, allusive et décontextualisée pour résoudre des problèmes un peu techniques sans les traiter, ce qui demanderait d'abord de les exposer. C'est ainsi, qu'il lisait et citait les auteurs qui ne lui plaisaient pas comme celui que vous devez connaître le père Lafitau, qui avait deux défauts : il était jésuite et il connaissait un peu le Canada du début du XVIIIe siècle, et les Amérindiens pour les avoir vus de près et avoir appris une ou des langues locales. Ce sont des choses qui ne se pardonnent pas. Soit dit en passant, Lafitau a écrit des pages remarquables, entre autres, sur l'éloquence des Iroquois. Or elles devaient paraître bien incroyables ou indécidables à tous les membres de l'Académie française de l'époque et à Voltaire le premier ! Pensez donc, des sauvages éloquentes ! *J'en passe et des meilleurs*, mais si vous voulez vous offrir une pose pour vous délasser de mon *factum*, allez vite les lire. Car nous ne sommes qu'à demi parcourus. Tous ceux qui travaillent sur la pensée sauvage risquent d'être ridiculisés comme elle l'a été presque constamment et par tant de beaux esprits. Je préfère le patronage d'un Dumézil de plus de métier et qui disait qu'il faut être *modeste devant les textes*. Et je livre toujours aux étudiants qui veulent travailler les croyances, la remarque suivante : Méfions-nous de ces histoires à dormir debout. Elles tendent un piège à la sottise. Pour le naturaliste, comme pour l'anthropologue et l'historien, le rire traduit l'incompréhension de l'observateur devant le fait observé. L'homme qui rit de son origine simiesque, remarque Darwin, trahit ainsi la vérité qu'il voudrait nier. Sa parenté avec le singe est inscrite à son insu dans les traits de sa face hilare . (Jacqueline Duvernay-Bolens, *Les Géants Patagons. Voyage aux origines de l'homme*. Edition Michalon, 1995, 9-10).

D'abord, indécidable n'est pas une invalidation complète. Le mot ne devrait pas servir superficiellement à se débarrasser de dossiers en effet gênants. J'y vois aussi une invitation à l'audace prudente et constante, selon la parabole cartésienne de l'homme perdu dans la forêt. Car indécidable ne veut pas dire faux. Une proposition indécidable peut être vraie ou fautive, *elle ne peut donc être rejetée* sans courir le risque de jeter le bébé avec l'eau du bain, qui en effet n'est peut être pas clair, ce qui ne prouve pas qu'il n'y a pas de bébé dedans ! Les propositions indécidables doivent donc être gardées toujours à portée de main si je puis dire. Quand la question est complexe, il faut aller doucement et ne rien exclure *a priori*. C'est notre cas et garder beaucoup de disponibilité. N'oublions jamais que la théorie de l'évolution n'a été primitivement fondée que par des comparaisons, par la recherche des ressemblances et des différences, qui donnaient des résultats qui paraissaient si incroyables, si impossibles, si improbables dans leurs conséquences...

Repartons de notre exemple d'école pour ainsi dire, puisque nous avons la chance ou le malheur d'en avoir un : *l'historicité ou non des boucs émissaires*. Il y a deux positions extrêmes. Et il faut toujours partir de deux positions

extrêmes *en creusant dans leur écart* qui nous cache comment les rapprocher ou pourquoi elles peuvent s'écarter à ce point. Celle de Lévi-Strauss : ces histoires de boucs émissaires quand elles paraissent dans les mythes sont de *purs fantasmes*. Girard dit non, il y a des boucs émissaires réels. J'ai rappelé ma position qui est une position de bon sens : tous les discours sur les boucs émissaires ne renvoient pas nécessairement à des faits historiques précis, à des cas singuliers, mais il n'y a rien d'impossible à ce que des faits de bouc émissaires aient eu lieu et que certains, pas tous, aient donné lieu à des processus religieux par construction symbolique autour d'eux et subjectivation. Ceci est une position de bon sens parce qu'elle ne se heurte à rien d'impossible, qu'elle est sans préjugé contre personne : des phénomènes de boucs émissaires pourraient se produire dans toutes les sociétés, même s'il y aurait évidemment une signification et des conséquences bien différentes en fonction de la différence des systèmes symboliques dans lesquels ils seraient repris. L'avantage de cette position réaliste de bon sens est de ne rejeter le problème du bouc émissaire sur aucun Autre d'une part, et d'en accueillir la possibilité et même plus, le possible intérêt heuristique, toutes choses compatibles avec la science. Sa faiblesse, c'est qu'elle est générale et non empirique, car elle ne suffira jamais à elle seule à prouver le modèle. *Or cette faiblesse, quoi que vous sembliez dire, ne tient pas à la nature du modèle, mais à la nature de la documentation.* C'est une difficulté du genre de celle à laquelle se heurtent toutes les archéologies, même ou surtout l'archéologie matérielle en l'absence de texte suffisant ou totalement absent.

Pour l'illustrer, rien de mieux que de méditer le petit livre de François Valla, *L'homme et l'habitat. L'invention de la maison durant la préhistoire*. CNRS Editions, 2008, 140 pages. C'est un livre d'une rigueur épistémologique tout à fait remarquable. Et il nous concerne par deux points offrant une analogie frappante avec nos difficultés. Je résume et commente librement, la plupart des exemples sont les miens, je les introduit pour tenter d'aller plus vite.

Il se demande d'abord qu'est-ce qu'une maison ? comme nous, qu'est-ce que la religion ? Mais la réponse est plus simple pour lui : une maison a une fonction technique (c'est un outil construit qui va servir à abriter des activités comme cuisiner, manger, dormir, faire des outils), elle a une fonction sociale (elle abrite un groupe dont elle révèle l'existence par certains rapports structuraux, pensons à ce qui distingue chambre des parents et chambres des enfants, chambre d'hôte et chambre de bonne, etc. autant de relations sociales) et une fonction symbolique (elle dit le statut social, la richesse, des valeurs esthétiques et autres, et elle fait sens, c'est un nid, un foyer, un cocon, etc.). En reprenant un géographe, il pense que la fonction première de la maison fut l'*abri*. Et il suppose que déjà les Australopithèques pouvaient dresser un pare-vent sans doute de branchage, c'est une sorte de 0+1 de l'habitat dans son modèle, mais pas encore une maison pour autant. Car il ajoute que ce qui fait la difficulté de la définition de la maison, c'est justement qu'elle est une *réalité dynamique*, les fonctions s'y ajoutent aux fonctions et changent selon les sociétés, les époques, les milieux, comme on le voit dans la spécialisation et le nombre de ses pièces, comme il apparaîtrait si on comparait le pare-vent australopithèque à la mesure du paysan médiéval et celle-ci au château fort d'un grand prince de la fin du Moyen Age, avec ses habitats multiples et différenciés, ses vastes zones de production à l'intérieur et à l'extérieur de l'enceinte, ses fonctions de défense toujours complexifiées avec l'invention de l'artillerie, ses salles d'audience, sa chapelle, sa prison, ses lieux de loisir, ses dépendances pour toute la ménagerie animale, écuries, étables, fauconnerie, chenils, etc. autant de témoignages du *dynamisme* de la maison/demeure seigneuriale. Je prends cet exemple pour montrer aussi la complexité synchronique, la mesure du paysan médiéval peut se trouver non loin du château.

Vous voyez qu'il y a des analogies profondes entre cette définition-modèle de la maison et ce que je dis de la religion. Au fond, Valla nous dit que la maison est un *abri dynamique*. Eh bien la religion comme système symbolique du sacré aussi. Abri, car elle a une fonction de protection, j'emploie à toutes les pages de mon livre le mot mécanisme de défense que vous scotomisez complètement ce qui n'est sans doute pas un hasard. Et j'ai cru montrer contre Bourdieu (2008, p.745) que cette fonction de protection est première par rapport à sa fonction de domination, qui a bien pu prendre le dessus à certaines époques. La question est de savoir de quoi elle protège : des démons, de la disette, de la stérilité, de la révolte du peuple, du vent, des périls en mer ou de l'obésité, etc. ? Ce que j'ai appelé les *saluts* sont *infinis* encore en notre siècle, ils sont aussi par essence dynamiques, changeants et combinables, car certains sont récurrents. Dans ce domaine apparaissent toujours de nouveaux besoins sans que

les anciens soient nécessairement dépassés. Mais il y a sans doute une hiérarchie entre eux qui explique en partie leur historicité. L'hypothèse girardienne, aussi simple et fondamentale que le pare-vent, c'est de supposer que ce fut de protéger de la *violence interne* au groupe et qu'elle l'a fait par des boucs émissaires d'abord et par des pratiques substitutives ensuite. Cependant cette intuition fondamentale est encore trop courte, parce qu'elle ne montre pas assez le travail du symbolique.

Si tel est le cas, la religion est une réalité dynamique comme la maison, mais bien plus qu'elle encore, car elle l'est *doublement, dans son foyer du sacré et dans son foyer du symbolique*. Elle a dans son fond de sacré une dynamique de la violence, qu'on peut dire comme vous le faites bien *énergétique*, qu'il faut suivre depuis les formes élémentaires (par hypothèse) du lynchage au tabou et aux contournement et aux levées de tabous (fêtes, rituels), et elle a une dynamique qu'on peut dire *sémantique*, qui tient à l'incroyable développement des systèmes symboliques et à leur fabuleuse élasticité (rarement bien vue) qui enserrant le sacré mais aussi le métaphorisent et parfois finissent par s'en déprendre. J'ajouterai que les *deux dynamiques* ne sont ni de même force ni de même durée. La dynamique, l'énergétique du sacré est souvent explosive, forte mais de *brève* durée. Après quelques jours de danses même fort orgiaques, on doit éprouver le besoin de dormir. La dynamique *sémantique*, celle qui est propre aux systèmes symboliques, demande peu d'énergie physique et peut se reproduire sur la *longue* durée. Une fois que vous avez appris un mythe dans votre enfance, vous pouvez vous en rappeler 80 ans après et le transmettre à vos petits enfants pour gagner une génération. C'est de plus longue durée qu'une fête. Or Girard a vu la *dynamique énergétique* (Bataille aussi sans doute), mais Mauss et Lévi-Strauss ont mieux vu la *dynamique sémantique*, ses infinis détours et contours avec le don et avec leur réflexion sur le langage, et toutes les structures qui fixent le langage comme les procédés mnémotechniques etc. Par définition l'énergétique du bouc émissaire est très violente mais très courte ; celle d'un conte, d'une épopée racontée en veillée est faite pour durer, c'est celle des récits et des structures mythiques dont Lévi-Strauss a si bien vu qu'ils font une planète ronde. Or la ritualisation est encore un *compromis* entre les deux dynamiques, celle de la force et celle du sens. S'il n'y a que du sens dans un rite religieux ce n'est plus un rite, mais un cours de philo. S'il n'y a que de l'énergie, ce sera peut-être une insurrection, mais pas un rite.

L'autre point qui est l'objet même du livre de Valla c'est la question de la sédentarisation. Car dans son modèle, il ajoute un critère à la maison : elle n'est pas qu'un abri. Elle est aussi pour nous un *domicile*. Elle suppose donc la *sédentarité* que dit si bien notre mot de *demeure*. Donc, c'est quand on se rapproche de la sédentarité que la maison commence à ressembler à une vraie maison. Or la sédentarité, cette mutation essentielle pas seulement dans la civilisation mais dans la *condition* humaine, est au coeur des débats sur la révolution néolithique. On sait que le grand archéologue australien Gordon Childe a créé le premier modèle permettant de problématiser la question du néolithique. Travaillant au Proche-Orient, il supposa que ce qu'il appellera la révolution néolithique s'était produite là. Il créa la théorie des oasis, d'inspiration marxiste pour autant qu'elle mettait une mutation des conditions matérielles de vie, elle même due à des changements climatiques, à la base de la mutation sociale et culturelle : la révolution néolithique se serait produite au Proche-Orient parce qu'il n'avait pas été couvert par les glaces, mais que le réchauffement climatique y a créé des espaces vitaux se restreignant autour d'oasis, où se sont regroupés homme et animaux. Dans son modèle, l'agriculture itinérante devait *précéder* la sédentarisation.

Les idées de Gordon Childe ont eu les meilleurs effets *pratiques* puisqu'elles ont convaincu des archéologues britanniques de regarder en amont des cités et des sociétés à écriture, pour chercher les premières sociétés à agriculture et sédentarisées. Ce qui a amené la découverte des Natoufiens. A partir d'eux, l'archéologue français, Jean Perrot, fouilleur de Malaha, a pu établir un modèle nouveau, où *la sédentarisation aurait précédé l'invention de l'agriculture*, grâce à la sélection par des nomades chasseurs de ressources naturelles naturellement abondantes en gibier (gazelles) et en céréales sauvages systématiquement cueillies avec des faucilles de microlithes, longtemps avant qu'on ait entrepris de les semer. A l'inverse du modèle de Gordon Childe, Perrot fit donc accepter que les Natoufiens avaient été sédentaires d'abord avant d'être agriculteurs, comme semblaient le montrer les constructions déjà complexes mises à jour sur leurs sites.

Avec une belle rigueur épistémologique, tout le travail de Valla est de montrer qu'on ne peut pas démontrer si les maisons mises à jour furent occupées de *façon continue* et s'en servir comme d'une preuve de sédentarité pour le natoufien tardif et *a fortiori* pour le natoufien ancien. Il nous donne donc *un bel exemple d'indécidabilité* : Au moins provisoirement, une conclusion nuancée paraît sage. On doit tenir compte de la diversité des abris : il n'y en a pas deux pareils. Cela n'exclut pas qu'ils aient eu le même usage, mais cela ne l'impose pas non plus. Ensuite, les documents ne s'opposent pas à ce que certains, au moins, des abris aient été des habitations. Ils pointent même dans cette direction. Mais les contours de la fonction des constructions restent difficiles à dessiner avec précision (Valla, op. cit. p 60). Cette indécidabilité ruine-t-elle sa définition de la maison ou son analyse de ses fonctions ? Je ne le crois pas. Ruine-t-elle l'idée que le néolithique, en tout cas le nôtre, est apparu au Proche-Orient et l'idée que pour nous il y a un lien entre maison et sédentarité ? Je n'en crois rien. Et surtout elle ne rend en rien invalide les fouilles dans la direction du Proche-Orient, comme le demandait Gordon Childe, même s'il a fallu revoir sérieusement certains traits de sa théorie de la révolution qui en est *une sur le fond, mais non sur la durée*, car elle a pris bien plus de temps qu'il ne pensait parce qu'elle a commencé bien plus tôt que prévu. Childe mettait la mutation néolithique vers 5000, alors qu'on pense aujourd'hui que le Natoufien a duré entre 13 100 et 9 600 et qu'après c'est le néolithique sans poterie qui commence. Mais si Valla a raison, la sédentarité est plus basse que ne le pensait Perot.

Je m'excuse si l'exemple est trop long. Mais il montre que *la construction d'un modèle n'est pas une question de tout ou rien*, que la question de sa validité ne peut se résoudre avec des arguments purement dialectiques. C'est un long et difficile puzzle, une sorte de jeu de lego intellectuel qui doit conjoindre la liberté d'une vraie inventivité théorique à une patience empirique presque maniaque. Et donc ceci doit modérer les *attentes*. Demander de l'immédiatement et également décidable en toutes les parties d'un vaste modèle, c'est faire comme si nous avions tous les faits dont nous parlons et dont nous aurions besoin. Quand vous déclarez que le sens de tel motif de mythe est indécidable, vous avez possiblement raison, mais vous ne prouvez en rien que tout le modèle est faux, pas plus que l'indécidabilité actuelle de l'association sédentarité-construction n'invalide la totalité de l'actuel modèle de la révolution néolithique proche-orientale et l'apport immense de la découverte des Natoufiens que le modèle de Gordon Childe a quand même permis de découvrir, *alors qu'il ne les attendait pas*, mais qu'il peut intégrer. Nous sommes dans une situation analogue en ce qui concerne mon modèle durkeimo-mausso-girardien. Même s'il y a bien de l'indécidable dans les histoires de bouc émissaire ou d'homicidogenèse et des restes, on ne se trompe sans doute pas du tout en cherchant dans l'ellipse à doubles foyers (en fait confondus au départ) du sacré et du symbolique et autour de phénomènes de bouc émissaires au coeur du sacré *objectif*.

La question demeure, comment pouvons-nous pratiquement avancer faces aux questions d'interprétation actuellement indécidables ?

9. De l'indécidable du côté du macrosociologique

Un bon modèle doit faire avancer la recherche aussi bien à l'échelle des *macro*phénomènes comme des *micro* phénomènes. Car si c'est souvent des microphénomènes que viennent les preuves décisives, ce sont les macrophénomènes qui nous aident à classer l'importance des faits. On l'a bien vu pour la théorie de l'évolution. Elle a bouleversé notre compréhension de ce qu'il y a de plus vaste et de mieux assuré, la taxinomie du monde vivant. Mais elle a obligé, surtout à partir de l'introduction des mutations, à regarder dans les structures fines du vivant, de la cellule et d'abord dans la génétique. Le coup de génie de Weber est d'avoir complété les modèles macrosociologiques, comme celui de Marx, de la genèse du capitalisme d'une lecture qui va plonger dans l'atome de l'acteur individuel (et d'ailleurs le casse, et donc affine l'analyse, bien plus que ne veulent le voir les partisans de l'individualisme méthodologique). L'indécidabilité de nos hypothèses doit donc se discuter à ces *deux* niveaux macro et microsociologiques.

Comme un modèle archéologique part du présent, il faut d'abord augmenter nos connaissances *dans le proche*, mieux savoir ce qu'il en est des *relations du symbolique et de la violence* bien sûr dans le champ religieux actuel (les phénomènes d'intégrisme sont particulièrement intéressants à cet égard), mais aussi même et surtout dans les secteurs où il n'y a pas ou plus - peut-être qu'apparemment - de sacré religieux ou divin, pur ou impur. Ceci suppose que la sociologie de la religion ne se laisse pas enfermer trop étroitement par les définitions institutionnelles ou convenues du religieux présentement reconnu comme tel, pour se rendre capable de *regarder transversalement le travail de la violence et du sens* dans des secteurs aussi vastes et difficiles et différents que par exemples le politique ou les relations interethniques, les conflits, les guerres, les génocides, les racismes, mais aussi les formes qui ne sont pas aussi destructrices et où se manifeste de l'effervescence, etc. Un nombre infini d'études de sociologues, de politologues, d'ethnologues connaissent beaucoup de ces objets, mais sans lien à la question de la religion, puisque nous sommes le plus souvent dans des *découpages disciplinaires* qui l'évacuent ou dans l'*hypothèse de la sécularisation*, qui rend obsolète les possibles liens ou analogies de ces faits avec du religieux. Il faut chercher le plus largement possible les liens du langage, des discours - au sens de Foucault - des symboles, des systèmes de communication ou de mémoire avec la violence dans la variété de ses formes, car le *polymorphisme* est une de ses caractéristiques essentielles. Il est certain que Girard nous enferme *a priori* trop vite dans la *seule* violence mimétique. Il se peut qu'elle ait été la plus dangereuse dans les petits groupes sans Etat ; il se peut qu'elle se déplace, se transforme avec l'Etat, l'institution judiciaire, l'économie de production qui marche à la concurrence et le marché qui marche à la consommation et à la mode semble bien aspirer et inspirer beaucoup de mimétisme et c'est peut-être ce qui les rend invincibles et si destructeurs des autres formes sociales et culturelles, religieuses comprises, puisqu'ils auraient trouvé l'astuce de libérer ce que tant d'autres sociétés avaient décidé de contenir, etc.

Il se peut, comme ce serait mon hypothèse que plus le *conflit s'exaspère*, *plus la violence devient mimétique*. La mimésis, dans cette hypothèse, ne serait pas une essence donnée avec le désir ou la violence ou leur essence, puisqu'elle ne semble pas suffisante comme telle pour définir la violence, phénomène polymorphe par nature, mais ce serait *un effet émergent de la radicalisation des interactions conflictuelles*, qui s'empare des acteurs quand le conflit s'exaspère, devient total et surtout inexpiable. Je crois qu'il faudrait mieux distinguer le désir d'imiter, qui existe spontanément chez l'enfant qui singe et la mimésis comme force *émergente* de la violence même. Mais il y a bien d'autres formes de la violence, du crapuleux au ludique voire au festif. Sans doute, nous ne pensons plus guère immédiatement la violence dans les catégories du pur et de l'impur, mais gardons-nous quand nous faisons de la sociologie de la catégoriser *a priori* comme un phénomène bien ou mal, normal ou pathologique ou plutôt politique ou au contraire plutôt religieux, plutôt psychique ou plutôt social, pour la considérer sans *a priori* comme un fait humain fondamental, et surtout polymorphe, pour tenter de saisir ses récurrences et tout autant ses transformations. Si scandaleux que cela puisse paraître à certains, c'est face au polymorphisme de la violence que l'impératif webérien de la neutralité axiologique s'impose *inconditionnellement* au sociologue. C'est dire si la sociologie n'est ni de la politique ni du journalisme. Ce n'est pas un hasard si mon livre se termine sur une allusion à ce problème de la *neutralité axiologique* (2008, p.865), sur lequel j'essaierai de revenir un jour. Ce qui m'intéresse en lui ce n'est pas sa nécessité déontologique pour le métier de sociologue, à mes yeux acquise, ce sont les raisons anthropologiques du fait lui-même qui sont obscures et les conditions de possibilités historiques de leur prise de conscience. C'est l'indice d'une mutation qui signe un aspect de la modernité. Mais pour moi la neutralité axiologique ne renvoie pas qu'aux valeurs ou plutôt elle y renvoie aussi pour autant que celles-ci ont rapport aux conflits et aux effets de mimésis.

J'ai appelé dans mon livre à la création d'une **biologie* (voir index *sub verbo*), à concevoir non pas comme une science à part - une de plus, alors qu'on en a déjà bien de trop, divisées par trop de cloisonnements, victimes de trop d'angles morts entre elles - mais comme un point de vue parfaitement légitime et nécessaire sur la violence et qui devrait être présent et oeuvrer dans *toutes* les sciences humaines et sociales : psychologie, psychanalyse, économie, politique, sociologie, histoire des religions, linguistique et rhétorique, ethnologie, etc. On parle beaucoup aujourd'hui de victimologie. C'est un point de vue nécessaire, mais beaucoup trop étroit.

Trois champs, vues mes limites, sont ici privilégiés pour moi, l'histoire, la sociologie et l'ethnologie. Il y a quelque

chose de vrai dans l'accusation de Girard que les ethnologues ont trop délaissé les problèmes de la violence dans les sociétés qu'ils étudient, sans doute, ajouterais-je avec l'intention louable de les protéger contre tant de calomnies, d'incompréhensions et d'accusations injustes qui leur ont été trop souvent fatales, servant de prétexte à leurs bourreaux. Dans de longues pages, j'ai essayé de rendre justice à Clastres (2008, pp.734-737) qui a vu énormément de choses dans ce domaine. Mais qui a laissé de nombreux points dans l'ombre et qui aussi a été incapable d'en comprendre d'autres encore bien plus essentiels, qu'il avait su décrire remarquablement sans parvenir néanmoins à les interpréter. Il y a quelque chose de pathétique à constater que cet ethnologue qui avait traversé les mers pour éclairer la nature du politique et l'origine de l'Etat a été témoin de scènes extraordinaires, peut-être essentielles, sans voir leur pertinence pour sa question faute d'une attente adéquate. Je reviens à la scène déjà mentionnée, devenue paradigmatique de ce fait, celle que je cite en long (2008, 739-743) et dont vous ne pipez mot, où le chef au terme du rituel d'initiation des jeunes garçons affronte symboliquement, certes, les flèches des hommes, ses contribuables. J'y vois un rite de réinvestiture du chef, mais je relève surtout qu'elle offre, avec des différences évidentes, une proximité non totale, mais saisissante avec ce que le modèle nous fait attendre, à savoir que le chef a dû occuper une place de bouc émissaire avant que d'être épargné, et revient à l'occasion, rituellement, la réoccuper symboliquement.

Il me semble qu'il y a là plus de proximité avec ce que le modèle fait attendre que d'écart, même s'il y a toute la distance du pour de vrai et du comme si rituel, ce qui sauve la vie du chef ! Or ce rite a fait l'objet d'aussi peu de commentaires de votre part que de celle de Clastres. S'explique-t-il mieux par le don agonistique ? Bien sûr qu'elle est pleine d'agôn - moi je dis violence -, puisqu'il se joue une bagarre quasi générale et un *tumulte* ou vacarme dont j'ai assez parlé. Mais se liquide-t-elle par un don ? Son interprétation est-elle indécidable ? Je ne le crois pas pour son sens général, mais il est vrai que la question ne se poserait peut-être plus si nous avions l'avis des Indiens eux-mêmes parce qu'on aurait pensé à le leur demander. Mais hélas, Clastres et les Guayaki ne sont plus là depuis longtemps. En tout cas, la scène s'adapte parfaitement dans ma construction avec la thèse, que nous partageons tous les deux, d'une commune origine du politique et du religieux. Selon moi, cette thèse exacte se reformule sous une forme beaucoup plus précise et plus heuristique en l'idée que le politique s'est instauré et entretenu et légitimé par des rituels réussissant à ensermer des conflits. Or comme dirait Scubla, la religion est (j'ajoute d'abord, mais peut être pas pour toujours) *l'infrastructure rituelle des sociétés*. Religion et politique doivent donc leur commune origine, leur parenté aux raisons contraignantes qui les ont fait sortir des mêmes systèmes symboliques d'abord rituels ou pratiques. Mais, une chose est certaine, on ne décidera rien sur toutes ces questions sans un *travail colossal de relecture* de nos sources et de retour sur les terrains, encore est-il qu'il faut croire - et là il y a une croyance que j'assume totalement - que ça en vaut la peine, au lieu de trouver des prétextes pour rester à disputer sur le bord de la touche.

L'histoire proche peut nous apporter énormément. Pour prendre cet exemple, le livre de Joël Michel. *Le lynchage aux Etats-Unis* (La Table Ronde, 2008) est une synthèse remarquable de travaux américains de grande qualité. C'est un très sûr et sobre travail d'historien et qui comme tel se tient très loin de Girard, sciemment (il ne le cite qu'une fois et à propos d'un autre auteur) et à mon avis à juste titre. Il faut garder à ces lynchages *leur stricte historicité* d'abord. Mais une lecture modélisante, puis comparative, de ce livre serait néanmoins possible, même si je ne saurais la faire maintenant. Une fois faite, il devrait être facile de montrer par comparaison les *écarts*, ici *énormes* mais aussi les *figures* qui restent communes entre ces lynchages et mon modèle. Encore une fois, il faut commencer impérativement, comme il se doit, par les différences, pour respecter le contexte et donc l'historicité des faits et c'est pourquoi j'ai dit que l'absence de référence du livre à Girard est parfaitement justifiée du point de vue de l'historien. Car il y a une profonde historicité de ce genre de pratiques (heureusement d'ailleurs, car sinon elles seraient non pas universelles -elles le sont potentiellement- mais elles seraient *constantes*, ce qui serait bien sinistre). Elles sont localisées dans l'espace -le Sud profond des Etats-Unis- et le temps entre, disons, la fin de la guerre de Sécession, la reconstruction et la seconde guerre mondiale. Ces actes sont multifactoriels. Les problèmes économiques, en particulier ceux liés à la production du coton y jouent un rôle *structurel* en créant bien plus qu'une société de classe (héritage de l'esclavagisme, monde des propriétaires, grosse concentration de main d'oeuvre exclusivement noire, monoculture etc.). La mévente du coton y joue un rôle déclencheur certain. Mais il est clair aussi qu'une explication

seulement économique est insuffisante, puisque les victimes sont systématiquement des noirs. Tout se passe dans un climat de racisme hystérique dit l'auteur, racisme très ancien, mais exacerbé par la défaite dans la guerre civile et par le fait que cette société stagne et que ses jours sont comptés. La mentalité obsidionnale d'une société sur la défensive fait ressortir une agressivité folle et une culture de la cruauté à la limite du soutenable. Ici le problème de la désignation de la victime est pour ainsi dire résolu d'avance par l'héritage raciste de la société blanche du Sud et sa transition vers une forme décolonisée suite à sa défaite dans la guerre de Sécession créant ce statut incertain, transitoire des Noirs qui n'avaient pas encore les protections du citoyen de plein droit, alors qu'ils n'étaient déjà plus protégés par leur ancien statut d'esclaves qui en faisait au moins la propriété privée de leurs maîtres qui, de ce fait, sauf pulsions individuelles plus perverses, n'avaient guère intérêt à détruire cette partie de leur capital.

Ces lynchages où se réaffirmaient la domination et la suprématie des Blancs offrent des écarts immenses par rapport à notre modèle : ils ne se passent pas dans une horde, ni même dans une très petite société de cueilleurs-chasseurs, mais dans une société engagée dans des formes de capitalisme, développée, sûre d'être civilisée, complexe, avec de fortes tendances patriarcales, de religion chrétienne, etc. Une grande différence, c'est que dans l'hypothèse girardienne, la victime est prise dans le groupe, et dans ce cas, la désignation peut être supposée arbitraire. Le modèle ne suppose pas le racisme qui est le grand déclencheur ici, où toutes les victimes sont des noirs, précisément parce qu'ils sont dans une situation historique et sociologique de transition, ils ne sont plus esclaves choses de leurs maîtres et pas encore citoyens protégés par des droits civiques effectifs. Malheur au noir qui passe au moment où circule la nouvelle ou la rumeur qu'une femme blanche a été violée ! On ne sera pas exigeant pour vérifier le bien fondé de l'accusation. C'est que l'accusation et les sévices sexuels très fréquents renvoient à une crainte et une envie fantasmatique de la sexualité noire supposée illimitée, sauvage, animale. La proximité ici avec les textes médiévaux antisémites où le Juif est la victime désignée d'avance est évidente.

Les hommes (et quelques meneurs, plus actifs qui s'y illustrent) qui pratiquent le lynchage, la foule avec femmes et enfants qui viennent (parfois en chemin de fer) admirer le spectacle (dont souvent la presse a parlé et rend compte) du ou des pendus, après souvent des déchaînements de sévices (mutilations sexuelles, brûlures et combustion à petit feu) ont une totale bonne conscience d'avoir infligé une peine bien méritée. C'est pourquoi l'action devient souvent une fête. Ce n'est pas souvent qu'on peut en même temps se faire plaisir et rétablir l'ordre. L'accusation inhibe toute tentative d'identification et tout travail de remords. De ce point de vue, la totale bonne conscience de certains acteurs apparente le fait plus à la démarche que je dis sorcellaire que religieuse. Car aucune des victimes, pour les exécutants qui sont ses exécuteurs, n'a de valeur *pharmakologique. On est dans la pure purification, sauf à garder un souvenir en prélevant un doigt sur le cadavre ou un crâne. C'est seulement environ un demi-siècle après la fin de la vague, que les historiens ont commencé d'en parler sérieusement, c'est maintenant que grâce à l'histoire, aux mutations sociales du Sud, aux progrès des droits civiques dans tout le pays qu'une autre mémoire, qui n'est ni celle satisfaite des bourreaux ni celle honteuse des citoyens voit le jour, non sans tirer quelque chose de pharmakologique de ces événements qui étaient de disjonction pure et dont on tend au moins à réhabiliter les victimes tout en gardant une mémoire des faits nécessaire à la démocratie.

Notre modèle se donne un petit groupe, supposé dans une indifférenciation totale, et donc le lynchage peut se faire sur tout le monde. Mais il créera une *première division interne* au groupe, qu'il faut croire bonne, puisque le rite la répétera-rappellera, car vous avez bien compris qu'une des idées justes de Girard c'est que l'indifférenciation totale serait suicidaire, invivable. Dans son radicalisme, l'hypothèse suppose que si l'homme est un animal symbolique, il ne peut rester dans l'indifférenciation collective supposée. Alors que dans la grande société du Sud, groupe immense, les foules lyncheuses ne sont que des noyaux même si elles jouissent d'une réelle indulgence générale sinon complice. Surtout la violence ne gagne pas toute la société, elle ne risque pas de l'emporter. Il ne s'agit pas comme dans le modèle de *fonder* une société, mais de la *refonder* en rappelant ses frontières intangibles : le slogan est de remettre les noirs à leur place. Revient ce terme de place qui joue un grand rôle dans la sorcellerie, où par définition le sorcier ne reste pas à sa place, il prend celle de ses victimes, il les bouffe littéralement et le

désensorceleur va lui donner la raclée au moins symbolique qui va le remettre à sa place. Bien-sûr qu'il y a une terrible angoisse de l'indifférenciation (sociale, sexuelle etc.) derrière tout cela et qu'on la conjure en réaffirmant la distinction fondatrice de l'identité de la société et de son ordre, la coupure fondatrice de la domination des blancs sur les noirs, menacée par la victoire de l'extérieur nordiste et abolitionniste. Mais ces lynchages apportent au moins la preuve, chronologiquement très proche, qu'un cadavre au bout d'une corde dans un groupe angoissé et se sentant menacé peut finir par faire une différence une marque de ses frontières et de sa structure.

La comparaison avec le rituel guyaki du chef montrerait d'autres différences. Dans le cas guayaki, le rite politico-religieux fonctionne, on est donc plus loin du réel que dans le Sud, et donc du passage à l'acte qui est retenu. Alors que dans le Sud rien ou si peu arrête l'exaspération de l'expulsion-destruction pure et simple, chez les Guayaki, tous les hommes qui brandissent leurs flèches vers le chef, *s'arrêtent là*, et donc vont réintégrer le chef. Ceci est la confirmation du propos si juste de Paul Veyne qui fonde ma théorie du rite, que le rite politico-religieux qui fonctionne, rôdé, ne va pas jusqu'au bout et il ne va pas jusqu'au bout parce que, grâce au travail de subjectivation du rite, les Guyaki ont acquis le réflexe de s'arrêter parce qu'ils ont conscience de faire partie du même groupe, le chef est des leurs. *Une identification empêche le jusqu'au-boutisme du lynchage et de la cruauté*. S'ils menacent le chef sans le tuer, c'est aussi parce qu'ils le reconnaissent, qu'il y a une sorte d'identification avec lui, qui a manqué totalement aux victimes noires. Justement, puisque les lynchages américains visent à montrer que les noirs ne *seront jamais de la société blanche*, l'expulsion peut aller au bout, à la mort pour tenir les autres par la distance de la terreur. Tout cela prouve au moins et s'il en était besoin que les plus sauvages ne sont peut-être pas toujours du côté où l'on pense.

On voit la différence aussi avec le modèle girardien, il n'en sort pas de religion. On en a déjà et beaucoup dans ce Sud si croyant. Ce qui nous choque le plus, c'est que la morale des Blancs ne s'est pas sentie subvertie ni même choquée par de tels actes, mais c'est qu'en un certain sens, ils la réaffirmaient. La bonne conscience des acteurs est apparemment immense et totale, à tel point qu'on y vient en famille. A la différence de notre modèle, plus radical, on n'est donc pas dans une violence fondatrice, mais refondatrice d'un ordre angoissé, déclinant et menacé, par une pratique qui paraît hautement justifiée, car elle a toujours la forme d'un *lynchage judiciaire*. Elle vient *confirmer* une culpabilité évidente à la suite d'une rumeur ou d'une sentence de la justice. Ceci est à mettre en relation avec plusieurs points. Avec l'idée de Durkheim, déjà rencontrée au chœur de sa marche régressive abandonnée par les structuralistes, qu'il y a un lien entre certaines formes de sacrifice et la peine (2008, p. 297-301). Si la violence ici est si débridée, l'acharnement sur les victimes si jusqu'au-boutiste, c'est qu'elles sont crues coupables et des pires crimes qui appellent donc les pires expiations. Difficile de ne pas concevoir une sorte de relation mimétique entre la représentation du crime et celle de la peine et de sa justification. Le châtement n'est donc jamais assez proportionné au crime, comme s'ils restaient incommensurables, d'où l'escalade de l'horreur pour les équivaloir et la nécessité de n'y pas parvenir pour symboliser l'inégalité des noirs et des blancs. Les faits confirment aussi puissamment une thèse capitale de Girard que l'invention de l'Etat et de la justice ont joué normalement comme un rempart majeur contre ces violences (avec le revers pour le sociologue, d'ailleurs, qu'ils nous gênent pour bien comprendre les problèmes de la violence mimétique). Mais à mon avis cette thèse devrait être confrontée avec une autre : c'est que dans un petit groupe qui ne peut pas être anonyme l'identification à autrui est beaucoup plus forte que dans les grandes sociétés où l'Etat permet l'anonymat, qui peut couvrir des formes d'absence complète d'identification. En tout cas, dans le cas américain, la défaillance ou l'absence de l'Etat est souvent saisissante, soit que le shérif bien intentionné est impuissant parce que seul et débordé, la foule venant s'emparer de la victime dans la geôle après son procès, soit que, et c'était presque la règle, lui et la police sont les premiers complices et sûrs de l'impunité. Car l'auteur souligne constamment que de telles pratiques ne marchent qu'avec au moins l'aval de l'opinion, il y a donc bien comme dans le modèle, un tous contre un.

Encore une fois, ces simples remarques ne remplacent pas une analyse en règle d'un livre qui offre une richesse exceptionnelle de matériaux pour des comparaisons à *doser* au compte-goutte, lentement, scrupuleusement. Il faudrait aussi étendre la comparaison. Les faits ne manquent pas, comme les lynchages si fréquents d'intouchables

en Inde. Mais *quid* quand c'est l'Etat lui-même qui organise le lynchage pénal, lui donne forme juridique et confie à la justice (genre procès de Moscou) ou à la loi (comme les Nazis) de désigner les victimes ? Car ces exploits de l'Amérique profonde se passaient encore quand montaient les totalitarismes européens, dont la violence a surpassé le pensable. Pathologie ? Assurément, mais toute pathologie révèle des mécanismes normaux ou fondamentaux. Le sujet serait trop vaste et je ne signalerai que deux thèmes majeurs pour notre propos. Le premier est l'invention à peu près contemporaine de la propagande de masse par les régimes totalitaires, fascistes, soviétiques ou nazis. Il s'agit d'une forme extrême et plus large de violence symbolique pour laquelle on a parlé d'un viol des foules. Je crois qu'il faudrait focaliser sur la perversion ou mieux, car le terme est trop moral, sur la *torsion du langage* : comment la violence symbolique sert et si souvent réussit à cacher la violence réelle à tant de braves gens et à tant de belles âmes ? Le fascinant et le pire de ces mises en scène si habilement symboliques et truquées, c'est la *torsion permanente opérée sur la langage sur lui même, sur les récepteurs et sur le réel*, pour dire sans dire, tout en disant un peu ne serait-ce que pour faire peur, mais sans jamais dire ce qu'il en est. Bien sûr que la violence est au principe de cette torsion. Si la notion de *violence symbolique* de Bourdieu me paraît fondamentale, elle reste chez lui, je l'ai dit, trop monocausale dans son origine exclusivement de classe. Elle est surtout bien *trop synthétique*. Elle ne se déploie pas entre ses deux extrêmes : d'un côté, la rhétorique amplifiante des mises en scènes, voire des gestes obscènes qui veulent exhiber et rehausser la violence réelle, comme le font certains acteurs dans les lynchages ou les codes de certains supplices de naguère qui en rajoutent et de l'autre, la rhétorique d'euphémisation de la violence symbolique qui vise parfois à occulter mais plus souvent plus perversément à peindre en grisaille de l'indécidable les faits les plus obvies. Dans les deux cas, la violence symbolique est au service de la violence, mais par des moyens opposés. Car les moyens du lynchage sudiste, sont physiques, corporels, comme directs et à mains nus, sauf le feu et la corde, alors que ceux du lynchage judiciaire totalitaire sont impossibles sans l'immense division du travail, la distance institutionnelle de l'Etat, le formalisme juridique au moins administratif et la mobilisation d'énormes machines spécialisées, bref l'emprise d'une bureaucratie sur des formes d'industrialisation de la mort, qui est un des triomphes de la rationalisation wébérienne dans le domaine de la répression ou de la persécution où le sociologue avait été bien incapable de l'imaginer à l'oeuvre. Sociologues et linguistes semblent bien plus novices dans l'analyse de la rhétorique, voire de la poétique de la violence qui oscille entre la terreur ouverte et l'euphémisation complète, que ne le sont les praticiens !

Ces processus sont au coeur de nos constantes difficultés sur la méconnaissance, tout ce jeu de savoir sans savoir, de savoir sans oser ou sans pouvoir y croire, etc. et qui parfois paralyse ou anesthésie et toujours brouille le jugement des témoins, des peuples et après eux des analystes. Important chez Bourdieu, le thème de la méconnaissance est central chez Girard, mais il est encore très approximatif et loin d'être épuisé. Il en parle surtout à partir des mythes traditionnels. Mais que d'exemples dans la contemporanéité. Honnêtement, je ne crois pas qu'il y ait de problèmes plus difficiles pour les historiens et les sociologues du moderne que ces questions récurrentes, par exemple, après les violences génocidaires : qu'ont su les opinions, que pensaient-elles, etc ? Méconnaissance et dénis intéressent de plus en plus les historiens, philosophes et sociologues (je signale seulement l'existence de Pierre Bayard et Alain Brossat. *Les dénis de l'histoire. Europe et Extrême-Orient*. Paris 2008, Editions Laurence Teper). Ces questions débordent et recourent les nôtres, car il est certain qu'une rhétorique de la violence, étudiée pour elle-même dans les sociétés modernes et complexes, aiderait à comprendre toujours par ressemblances et écarts ce qu'il en est de la rhétorique de la violence et de la méconnaissance, des dénis ou des demi-dits dans les discours de la pensée sauvage et des mythes classiques.

Il est peu probable que toutes ces approches qui ne sont pas actuellement systématisées nous fourniraient bientôt les faits décisifs qui nous permettraient de trancher tous les cas indécidables. Mais on verrait quelles probabilités, quelles présomptions ils créent. Tous ces arguments ne sont que comparatifs. Mais j'ai rappelé que la théorie de l'évolution s'est fondée au début exclusivement sur des arguments comparatistes, internes et externes à trois secteurs : la taxinomie linnéenne fondée sur une *morphologie comparée*, quand on vient à se demander si les proximités de genre et d'espèce qui classent les formes ne cacheraient pas des rapports généalogiques, l'*anatomie comparée* glanée sur quelques îlots comme les Galapagos séparés par des continents, et l'*embryologie comparée*. C'est que jamais une vertèbre toute seule ne prouvera l'évolution qui n'est pas dans un seul fait empirique unique et décisif, mais dans des rapport d'au-moins deux (répétés *n* fois par des observateurs différents). La preuve est dans

les *raisons de rapprocher* une vertèbre d'eohippus de celle d'un cheval contemporain, geste que tout le monde ne peut déjà pas faire matériellement toujours et partout, et qui passe par beaucoup de détours, dont la mise en place d'une problématique comparatiste. C'est seulement après de très nombreux essais de ce genre et plus les choses se précisent dans le champ du modèle, qu'on peut espérer que des *preuves décisives* viendront donner une *explication causale* produite ou confirmée, par le dehors du champ des disciplines fondatrices de l'hypothèse, comme on espère de nos jours expliquer l'évolution par la génétique et la connaissance des variations du milieu (géologie, écologie etc) dont les bases ne découlent pas de la théorie de l'évolution, même si elles l'emploient.

10. De l'indécidable au niveau du microsociologique

Mais il nous faut passer à l'analyse interne, et ici l'objet ce sont *des textes de mythes ou des rituels*. J'ai fait des remarques au chapitre 1, montrant qu'il est certain que le jaguar bleu et les eaux rouges parlent de violence et que le rite autour du chef à la suite de l'initiation des garçons en met en scène. Je ne reprendrai qu'un autre cas, parce qu'il est plus mal assuré en effet. Vous laissez entendre à propos de ma lecture du mythe warao de l'esprit qui demande dix hommes qu'il exécute en sautant par dessus eux et dont je dis qu'on peut y voir une possible transformation du thème de la foule, que c'est n'importe quoi. Je pense qu'il faut être plus prudent, qu'il y a une faute de méthode et que vous vous méprenez sur le statut que je donne à cette interprétation. Je ne donne pas à cet exemple-là un statut aussi fort qu'à mon analyse des trois scènes guayaki, parce que les *mythèmes* de celles-ci dans deux cas sur trois se réfèrent à des *rites* (dans le cas du chef on n'a pas les mythèmes) et qu'elles sont finalement pas trop mal documentées, ce qui n'est pas le cas de l'exemple warao.

Votre critique suppose que je considère ce genre d'indice comme une *preuve*. C'est faux. J'y vois une *allusion*. Et une allusion est le contraire d'une preuve au sens scientifique, sauf pour ceux qui savent déjà. Or, en science nous sommes supposés ne pas savoir, alors que la vie sociale, surtout en régime d'oralité, se passe normalement entre *gens supposés savoir* et c'est pourquoi dans certaines sociétés on parle d'ailleurs très peu. Cela peut paraître invraisemblable dans le bavardage médiatique actuel, mais c'est aussi un fait que j'ai évoqué sur un exemple européen (2008, p.209 sq).

Une allusion, c'est ce qui renvoie à un *implicite*, notion courante en linguistique, que je reprends au philosophe de la rhétorique et du langage Michel Meyer (2008, 232). Il pense à juste titre, selon moi, que la rhétorique est l'art de *jouer sur l'implicite du langage par des figures*. Quand on dit que la femme est une rose, figure de rhétorique éculée parce que lexicalisée, on joue sur le sens implicite que nous donnons au mot rose. Il y a là du culturel : la rose était vue dans la culture française sans doute depuis le Moyen Age comme la plus belle des fleurs. Vous pouvez y mettre des connotations plus personnelles : la rose se fane trop vite, ou si vous êtes misogyne penser que la rose pique, etc. Si le rite, comme Mauss l'a dit depuis un siècle, est une espèce de langage, il peut donc comporter de l'implicite. Dans un geste que je crois encore maussien, j'ai étendu cette notion d'implicite du langage au rite et à toutes les pratiques même les plus pratiques ou les plus terre-à-terre (2008, p.231). Je crois qu'on ne risque rien à dire que *tout comportement humain qui fait sens comporte de l'implicite*. Je dis tout de suite que l'implicite n'est pas de l'inconscient au sens strict du terme et qu'une part du discrédit de la psychanalyse, en particulier, et des sciences humaines en général, vient de cette confusion. L'implicite n'est pas inconscient, il peut être pensé et senti, vécu. Il est formulable, mais le plus souvent il n'a pas besoin de l'être formellement ou même on déconseille d'en parler. L'implicite est donc *très étendu, sans doute à tout le vécu*, et néanmoins il est soit ce qu'on ne dit pas parce que ça va de soi (comme pour un nombre infini de pratiques), soit ce qu'on ne peut pas ou ne doit pas dire, parce qu'il y a un tabou social, c'est-à-dire une défense qui pèse sur le langage, mais non sur le fait de savoir, qui du coup n'étant plus dicible, reste implicite.

La méthode positiviste qui est à base de nos sciences est justifiée, mais elle est insuffisante. Observation des faits, descriptions, analyse, construction de l'hypothèse et vérification sont évidemment nécessaires à tout le monde. Mais elle suppose que tout est dans le phénomène, dans l'apparent, qu'il *suffit de bien voir*. Ceci s'applique bien au langage exprimé, mais moins bien à ce que le langage des mots ou des gestes, pour ainsi dire *garde par devers lui*. La méthode peut devenir d'une insurmontable naïveté quand il s'agit de l'appliquer à l'homme, car elle suppose qu'il n'y a pas d'implicite, ni dans l'homme observé, ni dans l'homme observant. Pour l'observateur, la réflexion épistémologique a quand même depuis la fin du XIXe siècle commencé à admettre que la science ne commence pas avec l'observation, mais avec les questions que le savant pose au réel, et donc qu'il se pose d'abord à lui-même, mettant en cause l'implicite de sa propre pensée. Un travail qui a bien dû commencer au moins à Socrate. S'il faut qu'il y ait question pour qu'il y ait science, c'est donc qu'il y a de l'implicite chez l'observateur. D'où très souvent la difficulté de l'ethnologue à expliquer à ses hôtes pourquoi il vient les voir, les observer. Il sent qu'il y a tout un implicite de sa démarche qu'il ne peut pas leur transmettre clairement et qui n'est pas toujours totalement clair pour lui non plus ! Mais chez les observés ? Aussi. Or, bien qu'il y ait de l'implicite chez tout homme, il est sans doute vrai qu'il y en a *plus ou moins selon les cultures*. Mais ce que notre ethnocentrisme d'hommes modernes, urbains, alphabétisés, démocratiques, rationalisés, médiatisés et médiatisants, communicants, contraints de passer le meilleur de leur temps à remplir des déclarations paperassières, semble oublier c'est qu'il y a *bien plus d'implicite dans les cultures traditionnelles que dans les nôtres*, parce qu'elles sont pratiques, traditionalistes et marquées de plus de tabous.

L'aventure de J. Favret-Saada en est une illustration saisissante et proche pour un Français. Pendant quinze mois elle a entendu les paysans lui dire *qu'il n'y a pas de sorcellerie dans le bocage*. Si vous êtes positiviste vous devez-vous dire : que vaut le témoignage d'une seule contre celui de tous ceux-là ? *A priori*, rien ! Elle dit elle-même qu'elle n'a pu comprendre la sorcellerie qu'en tombant dedans. N'est-elle pas, comme Tarot et plus encore que lui avec Girard, *tombée dans la marmite au lieu d'analyser le potage* ? Mais tant qu'elle est restée à la distance habituelle et prescrite par la méthode de l'observation participante classique, il n'y avait pas de potage. Et quand elle est rentrée dedans, il y en avait presque de trop. On a un peu le même problème avec ceux qui osent poser le problème de la violence et ceux qui refusent de le poser.

Conclura-t-on que l'existence de la sorcellerie dans le bocage est indécidable parce qu'on a des témoignages contradictoires et que l'expérience de l'ethnologue est trop subjective, unique, singulière et fondée sur des interprétations ? Or il est en fait bien clair que la sorcellerie existe, qu'il y a au moins des cas. Et surtout je crois à une réelle validité scientifique des analyses et des interprétations de Favret-Saada. Pourquoi ? Parce qu'elle nous explique de façon parfaitement logique pourquoi on peut croire qu'il n'y en a pas, pourquoi il y a tant d'implicite dans ce monde paysan. Elle a parfaitement expliqué, sans doute possible, les *deux ordres de raisons* pour lesquels les paysans tiennent *ce discours défensif* et protègent leur sorcellerie : ils savent que leurs interlocuteurs les prennent pour des imbéciles et donc ils ne sont pas mécontents d'être plus malins qu'eux en les envoyant voir là-bas si j'y suis et comme j'ai dit, ils anticipent la réprobation par une immense *prolepse* hautement défensive : de la sorcellerie ? « Il n'y en pas ici ! » L'autre raison est leur conception *performative* du langage. Or le performatif c'est ce qui définit le rite. Ils ont une conception rituelle de la parole. Le performatif est ici d'autant plus dangereux que la sorcellerie c'est la guerre. Parler étant non de l'information libre, mais de l'acte qui fait ce qu'il dit, c'est prendre le risque d'être pris, alors que tous les scientifiques sont naïvement accrochés à une conception purement informative, narrative du langage : le langage est fait pour dire un état du monde. Ici dire c'est faire et faire la guerre, donc le contraire de la philosophie du langage qui anime toute notre science et qui suppose qu'il n'y a pas de guerre. Les historiens n'écrivent pas l'histoire d'une guerre quand ils sont mobilisés, même s'ils peuvent laisser un témoignage, mais après coup. La fameuse neutralité du savant va plus loin que lui, puisque la science suppose toujours naïvement ou d'évidence une certaine neutralisation de la violence dans la société, dans le chercheur et dans son objet, ce qui s'appelle ou se rapproche de la neutralité axiologique, les deux conditions pour que le langage devienne simplement et neutrement informatif. La sorcellerie n'accorde aucun de ces deux points.

Système *déjà clos en soi*, parce que système de lutte à mort quand l'action est engagée, la sorcellerie est *en plus* protégée dans et par la parole ordinaire, parce qu'elle est dangereuse dans les relations du groupe *ad extra* et *ad intra*. D'où les tabous. Dans ces conditions on comprend qu'on peut penser et pas seulement croire que la sorcellerie existe bien, que c'est un fait qui fait partie du phénomène, alors que jamais les paysans n'en parlent *directement*. Ils en parlent toujours de façon euphémisée, indirecte, *allusive*. Ils ne diront pas la sorcellerie existe, mais y'en a qui s'en occupent. Le sorcier n'est jamais nommé directement, mais dans un extrême qui va du petit père, langage neutre hors de la crise, au salaud langage du conflit ; le désensorceleur est celui qui y connaît que quelque chose ou qui y fait b'en (langage du conseil, vous pouvez avoir recours à lui) ou l'homme de tel endroit (langage neutre). Je ne reviens pas sur tous ces exemples que je donne *in loco*. Voilà bien de l'*allusif, mais transparent pour celui qui est dedans*. Est-ce croire ou simplement entendre ce qui se dit ?

La question serait indécidable si Favret-Saada ne nous permettait d'aller plus loin. C'est quand elle a commencé à *prendre l'allusif très au sérieux*, qu'elle a pu *dégager* comme je l'ai dit, le *schème narratif* des ensorcelés et ce discours l'a conduite au *système des 4 places*, dont j'ai parlé, avec la découverte de celle de l'annonceur, car c'en est une et elle n'avait jamais été nommée. Ce système si simple est entièrement intelligible, et même rationnel, dès lors qu'on se donne la prémisse, qui est la croyance des paysans, que le mal doit s'expliquer et qu'il ne peut être expliqué de façon satisfaisante que par l'action d'un méchant. Mais vous avez la liberté de me dire que voir dans les énoncés des allusions à la sorcellerie, c'est soit de la foi, soit finalement indécidable, parce qu'en effet un petit père dans le français standard, ce n'est pas un sorcier, mais un petit père tout simplement et vous avez raison. C'est donc la reconstruction de *l'ensemble des allusions laissant voir un système intelligible* qui fait preuve.

Mais Dumézil a-t-il procédé autrement, sur bien d'autres documents et avec un élément comparatif immense qui confirme beaucoup de ses hypothèses ? Je croyais avoir montré à sa suite combien sa méthode n'est pas celle d'Eliade, en quoi ce dernier est totalement préstructuraliste, en quoi la lecture de Dumézil n'est pas seulement morphologique comme celle d'Eliade, comme si à une forme était attaché un sens et un seul, ce qui est faux. Si on en reste là, il sera toujours aussi impossible de trouver un bouc émissaire dans un seul mytheme, qu'un sorcier derrière un petit père ou que l'évolution dans une seule vertèbre d'eohippus, *car ils n'y sont pas en effet !* Vous ne voyez pas en quoi je reste un structuraliste pour la méthode d'analyse des mythes, méthode, qu'à mon avis, on ne peut pas récuser complètement sans se priver d'un outil efficace, à condition de l'adapter à l'implicite et à la violence comme l'a fait magistralement Favret-Saada. J'en donnerai un autre exemple tout à l'heure.

Vous pourriez me dire que mon détour par la sorcellerie est inutile, car sorcellerie n'est pas violence émissaire. Certes, de prime abord, mais il y a aussi de la violence à revendre dans la sorcellerie. Et je ne vous cache pas que j'ai émis deux idées dans ce chapitre qui sont pour moi parmi les plus importantes de mon livre. La première c'est que je pense qu'on peut montrer que la sorcellerie bocaine à quatre places peut se déduire du schéma girardien minimal à deux places, groupe/bouc émissaire. Encore une fois, si cette thèse se confirmait, je me flatte de penser que *ce serait la seule découverte que je revendiquerais jamais*. L'autre idée, c'est que la sorcellerie qui se termine par une mise à mort symbolique du sorcier-agresseur (et parfois dérape) va au bout de la destruction au moins symbolique et ne *réintériorise rien de son sorcier*. Et je vois là la différence majeure avec la religion, qui elle chasse aussi le bouc émissaire, mais en prend ou reprend toujours quelque chose, au moins sous forme d'un tabou, d'un esprit transformé par le deuil, idéalisé, etc. *Il y a une subjectivation de l'événement dans la religion qu'il n'y a pas dans la sorcellerie. La sorcellerie est seulement disjonctive, la religion est disjonctive et conjonctive (la magie aussi)*. C'est même là que j'ai pris l'idée essentielle de la **pharmakologie* et que la religion (et la magie) est **pharmakologique* alors que la sorcellerie ne l'est pas. Si ces deux propositions, à savoir la sorcellerie et la religion peuvent se déduire du même schéma girardien à deux places, mais la religion est **pharmakologique* alors que la magie ne l'est pas, devaient se confirmer, ce serait à mes yeux une grande contribution au débat séculaire sur les rapports de la religion et de la sorcellerie et j'ajoute, dans un sens exactement conforme à ce que Mauss pensait de la relation magie-religion-sorcellerie.

En tout cas, je pense qu'il n'est pas inutile de se *familiariser* avec un *système d'allusions* du genre de celles des paysans du bocage, avant de revenir à celles des Warao. Une allusion n'est intelligible que si on montre qu'elle renvoie à d'autres allusions et *elle n'est certaine, décidable que si on possède la structure du champ sémantique global auquel elle renvoie*. Je ne dispose d'aucun champ sémantique des Warao, n'ayant travaillé que sur un article. C'est évidemment trop peu. Mon décryptage du mytheme warao veut bien dire qu'il n'y a pas là qu'une mention d'un esprit, car tous les esprits ne sont sans doute pas tueurs, sinon chez les Warao du moins ailleurs. Celui-là l'est, et il tue en sautant, ce qui n'est pas sans doute la plus claire façon de tuer. Pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? Ces problèmes s'éclaireraient si un ethnologue avait pris le temps - travail toujours long et difficile - de reconstituer le champ sémantique de la violence dans la culture warao, comme Favret-Saada a reconstitué le champ sémantique de la sorcellerie bocaine - en tout cas, je ne l'ai pas. Néanmoins ce qui me fait penser que l'affaire est *sérieuse*, c'est le rite-mythe que l'ethnologue cite et qui manifestement l'a étonné et qui me fait penser qu'il y a un champ sémantique de la violence dont on ne voit que des *traces* fort ambiguës en effet pour nous, mais qui ne le sont peut-être pas autant pour les Amérindiens. Je veux parler de la *Pierre cachée* par des feuilles sous une hutte à part des demeures et qui est frappée d'un *tabou* : quiconque jetterait les yeux sur elle serait immédiatement aveuglé, et de plus cette pierre *saigne* (voir 2008, p.844). On est bien dans *la séparation* du profane (les demeures) et du sacré (à part, caché par les feuilles) et ce sacré est bien *impur* (il aveugle). Le plus étrange est bien la pierre qui *saigne*, mais c'est le même procédé de langage que le jaguar *bleu* et les eaux *rouges* pour renvoyer par le signifiant du sang au champ sémantique de l'impur et de la violence. J'ai donc fait l'hypothèse que cette pierre est un mémorial de quelque chose ou une sorte de pancarte *Attention danger* pour cette société sans écriture. Et je fais l'hypothèse qu'un lien est possible et je le crois même plus que probable avec ce dont parle le mythe de *l'esprit tueur*. Car c'est un mythe de fondation, et la hutte à part avec sa pierre saignante polarise quelque chose jusque dans l'espace du village et qu'il y a une topique dans la mémoire qui sans doute éclaire cette topologie du site. Mais seul un complément d'information interne ou externe, je vous l'accorde emporterait la décision sur ce dernier point. Je ne peux dans l'état de ma documentation sortir de l'allusion. Le premier degré de la preuve serait bien de décrypter *tout le champ sémantique de la violence* dans cette culture warao et ensuite de comparer et de recomparer.

Reste aussi que mon interprétation de l'esprit tueur suppose la thèse girardienne que *la figure minimale* des dieux ou des esprits s'origine dans des *transformations de boucs émissaires morts*. Or je lui ai apporté du matériel dans le chapitre XXIV sur la xénologie. Je vous accorde, comme vous le relevez justement que ce chapitre n'est pas le meilleur. J'en suis tout à fait convaincu. D'une part, il n'est pas vraiment abouti, et de l'autre il est insuffisant, car il aurait fallu - et vous comprenez pourquoi les bras m'en sont tombés - traiter systématiquement le problème des xénologies en formes humaines vivantes, en formes de morts (les deux plus traitées dans mon livre ou des hommes sont pris pour des dieux ou des esprits de morts), en formes animales ensuite, en forme des dieux ou des démons ou des esprits purs de l'autre, ce qui aurait demandé un chapitre pour chaque type au moins et y ajouter un autre sur les *métamorphoses* de ces figures quand elles sont crues pouvoir passer les unes dans les autres. C'était trop. Mais j'ai voulu réagir contre le fait que le structuralisme nous a détourné du phénomène des *métamorphoses*, il n'aime que les panthéons statiques, figés, mais la plupart sont métamorphiques ! Pour vous qui êtes, à juste titre, amateur de topique et de dynamique, ici on serait en plein dedans. Mais que des morts puissent faire des esprits c'est *un mytheme des plus communs* et les dieux ne sont que des esprits plus importants que les autres, *mais toujours les esprits ou les dieux les plus importants le sont parce qu'ils ont un rapport avec la fondation*. Ce sont les Warao qui relient ce mytheme d'un esprit qui peut tuer des hommes, mytheme des plus banals, à *leur mythe fondateur*. Or celui-ci a des fonctions de rappel. Rien d'étonnant qu'il contienne non une preuve mais une allusion à la violence collective fondatrice.

Je crois que mon modèle vous gêne, car vous y glissez (vous, mais pas moi) l'idée que la religion serait purement et simplement *le tabou absolu de la violence*. Non. Et pour le comprendre, il faut préciser la nature des tabous, bien plus diverse qu'on ne croit. Dans la sorcellerie normande, contrairement à des idées trop simples, le tabou empêche non de savoir ou de faire (ce sont les plus engagés dans la sorcellerie qui en parlent le moins, car eux savent ce que parler veut dire), mais d'abord et fondamentalement de dire. C'est un tabou sur le parler ou le parler d'une certaine manière (lieu, temps, personne). Tout le monde sait que la sorcellerie existe et j'ai pris la comparaison dans le religieux des *aporrheta* à propos des mystères d'Eleusis, dans l'Athènes même de l'époque démocratique où tout le

monde était initié. Il y a donc de l'*implicite que tout le monde sait, derrière ce type de tabou*, on peut même se demander si un de ses buts n'est pas d'*interdire l'acte de parler pour mieux créer de l'implicite*, et ainsi mieux nourrir la mémoire collective, en la protégeant, *créer une attention permanente qui est mémorisante. Mais un tabou sur le dire n'est pas identique à un tabou sur le faire*. Qu'il s'agisse de sorcellerie, de violence ou de sexualité. Cela ne peut pas ne pas avoir d'incidence sur la pratique, mais ça ne l'interdit pas nécessairement.

Ce schéma est à exploiter pour penser les tabous sur la violence. Ce ne sont pas les mêmes que ceux de la parole. Ils frappent parfois des actes et des pratiques. Mais il serait faux de croire qu'ils ne frappent que des pratiques ou le tout de la pratique. J'ai donné l'exemple de la chasse chez les Jivaro (2008, pp.161-162) : ils y vont très fréquemment, mais ne disent jamais le mot de chasse qui n'existe pas dans leur langue. Je pense et je pense que vous pensez que Girard est trop catégorique quand il dit que la religion taboue la violence, en quoi vous auriez raison. Elle taboue certaines formes, certaines pratiques, de façon très variable selon les sociétés et *jamais le tout de la violence*, bien au contraire, sinon elle ne serait pas *pharmakologique, mais seulement disjonctive. Mais peut-être certains lecteurs de Girard, du fait de son christianisme et de sa prédication parfois apocalyptique, confondent tabous de la violence et une sorte de non-violence christiano-gandhienne, du reste tout-à-fait estimable, mais qui ne sont pas de même niveau. Dans toutes les sociétés, il y a de la violence refoulée ou déniée, mais aussi tolérée, voire encouragée, et tout autant dans le cas de nombreux rituels. Le tabou du mot chasse chez les Jivaro ne les empêche pas d'y aller et de tuer, mais c'est une chose qui doit aller sans dire.

Un mot m'a brûlé les lèvres pendant que j'écrivais mon livre. Mais je me suis refusé à l'employer, car pour lui donner toute sa valeur argumentative qui selon moi serait massive dans notre débat, il m'aurait fallu faire une immense relecture que je n'ai pas entamée à ce jour et, puisque, hélas, nos jours sont comptés - que je n'aurais sans doute pas le temps de faire. Mais je vous en confie la possibilité et l'intérêt. Peut-être notre débat aura-t-il la chance de tomber sur un jeune helléniste en mal de sujet de thèse, un animal doublement rare de nos jours. Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant ont écrit un livre que je tiens pour un de leurs meilleurs, *les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Flammarion, 1974. Travail fondamental, et qui profite à fond des meilleures possibilités de la méthode structurale. Ainsi, ils ont pu reconstituer l'immense champ sémantique, *non vu* jusqu'à eux, de la *mêtis*, l'intelligence rusée des Grecs, dont Ulysse est l'immortel héros, travail que personne n'avait entrepris alors que tout le monde en connaissait des bribes. Ils en montrent l'opérationnalité et la continuité sur *mille ans* au coeur de cette culture grecque qui a inventé notre rationalisme et où cette intelligence rusée est hyperattestée. Si la *mêtis* n'a pas été vue, c'est qu'elle avait été reléguée dans la préhistoire de l'intelligence rationnelle, supposée *libérée* par la pensée philosophique. Car c'est de la *mêtis* que je voulais parler, et mon livre est au fond et aussi une archéologie de la *mêtis*. *Car une archéologie de la religion est une archéologie de la violence par la voie du sacré et une archéologie du symbolique par la voie de la mêtis, de l'intelligence rusée.*

Or, voici la thèse que j'aurais voulu défendre et qui part d'une critique de leur livre. Les auteurs exhument et déploient remarquablement le tableau, les réseaux de sens de la *mêtis*. L'ensemble et maints détails de ce tableau ne font pas de doute, c'est qu'il est bien fondé sur la méthode des champs sémantiques si employée par la sémantique structurale. *Mais ils n'en perçoivent pas l'origine, la profondeur et la fonction première non plus que les raisons de son immense succès*. A cause d'un préjugé rationaliste et utilitariste et de leur difficulté à saisir le religieux redoublée par l'éblouissement que crée la méthode structurale (pour voir mon débat avec Vernant, 2008, 142-145), ils pensent que la chasse et la pêche ont pu fournir à l'origine le modèle (Détienné et Vernant, *op.cit.* p 56) de cette intelligence rusée que le chasseur-pêcheur doit bien mettre en oeuvre quand il guette (*dokeuein*) le gibier et doit tout voir sans être vu, et si la chasse est plus dangereuse, *prendre sans être pris*. Mais je crois qu'il faut faire une hypothèse bien plus large : prendre sans être pris c'est tout le problème de la violence pour les hommes. L'intelligence rusée doit être mise en oeuvre dans tous les secteurs où la violence, la rivalité, l'agôn et le conflit sont en jeu, ou en risque, c'est-à-dire à peu près partout : la chasse, la pêche, la navigation, la culture du sol qui peut en irriter les esprits, les relations avec les beaux frères, les ennemis, les voisins, les amis, la guerre et la politique, etc. La *mêtis* est au coeur de la religion et du rituel et une des grandes idées de son succès, c'est qu'elle est toujours nécessaire quand on doit user de violence ou répondre à la violence, comme Ulysse le fait avec la brute de Cyclope.

La *mêtis* c'est la condition pour civiliser la violence, et d'abord dans le sacrifice, qui est un piège pour la prendre sans être pris. Alors vous voyez l'immense tâche : relire les documents grecs qui sont l'appui de nos deux héros philologues, et se demander s'ils ne sont pas passés, en dehors du mythe dont ils parlent bien comme à l'accoutumée, parce qu'ils sont passés à côté de ses liens aux rituels et donc des relations pratiques du religieux et de la *mêtis*. Fouillez la note 3 page 18 où ils donnent rapidement les mots clefs du champ sémantique : *mêtis, dolos, dolomêtis, polumêtis, dolié techné, etc. et pharmaka mêtioenta*, (Odyssée, IV, p.227). Retour à la case *pharmakos* ? Je m'arrête là sur ce point. L'autre, ce serait de se demander quels sont les analogues de la *mêtis ailleurs* que chez les Grecs. Pour la *mêtis* des paysans normands surtout quand ils discutaient de sorcellerie avec les parisiens (catégorie globale de l'étranger qui cause de tout et qui n'y connaît rien) et tous les ethnologues sont d'abord des parisiens, il n'y a pas de doute sur la réalité de la chose bien que le mot soit absent. Mais il faudrait relire par exemple les *Mythologiques* de Lévi-Strauss. *Quid* de la *mêtis* dans le continent des mythes amérindiens ?

Mais qu'y puis-je, si le religieux traditionnel ne parle pas la langue sans arrière-pensée d'un homme moderne qu'il soit adepte du New Age ou logicien professionnel ou formé à la philosophie analytique du langage ? Mais de nos jours, nous ne sommes pas non plus totalement privés de tout groupe ou secte dont le discours est aussi une valise à plusieurs fonds. Si je vois bien ce que signifie *donner la parole* et plus encore *donner sa parole* (ce qui n'est pas du tout le même don), je ne vois guère comment une théorie du don pourrait expliquer les faits dont nous venons de discuter. Comment se donne la parole quand elle est implicite, tabouée, rusée, voilà ce qu'il faudrait éclairer auparavant.

La difficulté de saisir les allusions redouble quand elles portent sur la *mémoire longue*. Mais des cas permettent de se faire une idée des déformations de la mémoire collective relative à des faits pourtant historiques, mais qui deviennent dès lors incroyables, parce que simplement incompréhensible, alors qu'on peut être certain qu'il y a eu des événements réels et que si les événements sont bien perdus, ils ont contribué à créer une mentalité qui perdure. J'ai évité ce mot de mentalité, complexe et imprécis. Mais ma théorie de ce que j'ai appelé la mémoire institutionnelle y touche et l'éclaire. J'ai déjà évoqué ici l'exemple de la sorcellerie de l'Ekong que je donne dans le livre. Il est fascinant car il permet de saisir dans le temps d'une histoire relativement courte (deux ou trois siècles), la transposition imaginaire d'un événement réel, la traite africaine, oubliée comme événement, mais qui continue d'inspirer une peur qui n'est pas qu'imaginaire, qui structure une mentalité et qui peut amener à des comportements disjonctifs redoutables (2008, pp.726-727). Or le cas montre qu'il peut y avoir des faits historiques ou le souvenir de conséquences de faits historiques derrière un discours qui les déforme tellement que si on n'avait pas l'histoire par d'autres sources, on ne saurait croire que les représentations renvoient à autre chose que des phantasmes, aussi à une sorte de mémoire qui sait encore ce qu'elle ne veut pas. Cet exemple pour moi est parfaitement décidable parce qu'il est contemporain et documenté.

11. Sur le don et le symbolique.

Je serai plus bref car l'essentiel a été, je crois, dit et redit. Vous écrivez : Les rapports entre don et sacré, par exemple, demeurent à penser. Voilà la voie prometteuse dans laquelle semblait vouloir s'avancer Tarot, avant qu'il ne décide de suivre René Girard (p.5). Ou bien Or Tarot a abandonné la voie maussienne du don, alliant symbolique et sacré, pour s'enfoncer dans le mirage girardien, au prix des réductionnismes et des hypothèses indécidables que j'ai ci, sommairement relevées (p.21).

Je pense toujours que penser les rapports du don et du sacré est une voie prometteuse, et je n'y ai renoncé en rien, puisque je lui ai consacré un chapitre (XXV). D'ailleurs vous admettez comme moi - et c'est essentiel - que chez

Mauss la pensée du don et du symbolique n'a pas amené comme chez Lévi-Strauss à abandonner le sacré. Nous sommes donc d'accord là dessus, pourtant ce point nous sépare aussi. *Car vous pensez le sacré et le symbolique inclus dans le don et moi je pense le don inclus dans le sacré et le symbolique.* C'est pourquoi ma *dorologie vient en effet après la *pharmakologie et la *xénologie, alors que vous auriez sans doute souhaité qu'elle vienne au tout début, et que je m'efforce d'en déduire les deux autres.

La différence est immédiatement repérable dans le fait que je souligne l'*antériorité logique* de la disjonction sur la conjonction dans de nombreux phénomènes. J'ajoute que très souvent, il y a une antériorité chronologique et que, dans certaines formes de sacrifices comme de dons entre les hommes, ce qui est donné ne vise pas à lier le donateur au donataire, mais bel et bien à éloigner le donataire, voire à se débarrasser de la chose donnée. Mauss, comme toujours, avait vu le problème dans son petit texte où il rapproche l'anglais *gift* qui veut dire don et l'allemand *Gift* qui veut dire poison. J'avais posé cette question du don que j'ai appelé empoisonné voici déjà quelque *douze années* dans un article du M.A.U. S.S n 8, intitulé Danger, don , 1996, p 198-219. Me disant qu'il ne serait jamais traduit en français, j'y résumais longuement le livre de Gloria Goodwin Raheja *The Poison in the Gift*. 1988, (The University of Chicago Press) où elle décrit avec un grand détail ethnographique l'incroyable complexité des relations de dons obligatoires dans un village du Nord de l'Inde, mais où le don empoisonné joue un rôle majeur, en particulier à l'égard des castes de service. Le moins qu'on puisse dire, c'est que ce texte n'a eu *aucun écho d'aucune sorte dans notre amicale maussienne*. Certaines de mes questions ne datent donc pas d'aujourd'hui et n'ont profité d'aucune lumière confraternelle. *Bis repetita placent*. J'ai donc donné une version abrégée de ce tableau ethnographique dans mon ouvrage de 2008, p. 810-814. Y prêtera-t-on plus d'attention, parce que j'ai introduit la notion de don disjonctif pour préciser le travail de négativité dans lequel le don est pris, lui aussi ? En tout cas, j'y souligne une *dissymétrie* fréquente qui, selon moi, fait problème à la théorie du don et surtout à celle du sacrifice don. Quand on veut expliquer tous les sacrifices comme des dons, il reste que dans la plupart d'entre eux, on ne cherche pas la conjonction avec la divinité à laquelle on donne quelque chose, et les hommes qui s'unissent en repoussant la force dangereuse ne reçoivent parfois rien, sinon de s'unir... mais ils étaient unis puisqu'ils ont donné ensemble. Donc quand la conjonction s'opère par disjonction avec la divinité, elle a pour effet la conjonction des hommes, mais c'est à la divinité, non aux hommes, qu'on donne. Le don à la divinité cache une *complexité* qui ne vient pas du don.

Il y a bien, selon moi, une ambiguïté fondamentale du mot don qui peut vouloir désigner des dons purement disjonctifs ou bien des dons disjonctifs et conjonctifs qui semblent quand même les plus nombreux, et des dons conjonctifs purs qui semblent bien représenter l'utopie du don et dont on discute depuis longtemps, comme du pur amour, pour savoir s'ils sont possibles. Pour répondre à ces difficultés vous articulez me semble-t-il deux arguments. Vous m'accusez de méconnaître l'importance centrale du don agonistique, qui constitue à vos yeux le don par excellence et vous argumentez sur la parfaite synchronie dans le don de la disjonction et de la conjonction. Je vais répondre sur ces deux points.

Pour vous la spécificité et l'efficacité du don c'est d'être en *même temps, immédiatement et synchroniquement* disjonctif et conjonctif. Ainsi vous écrivez en me citant : Ce principe de l'inséparabilité des fonctions de conjonction et de disjonction est réitéré dans le dernier ouvrage de Tarot en, parlant de Mauss : le don, écrit-il, instaure simultanément le lien et la distance (752). Or il semble que Tarot n'ait pas su en tirer toutes les conséquences dans le débat qui nous occupe. Si. Mais je pense que ceci n'est vrai que dans le don relativement apaisé, fixé, normé, comme par exemple dans les prestations totales, et en toute hypothèse dans une situation pas trop rivalitaire ou violente, hors conflit réel (je ne dis pas joué ou dont on s'amuse). D'ailleurs, pourquoi y aurait-il du don agonistique auquel vous tenez tant si le don instaurait simultanément le lien et la distance, puisqu'il n'y aurait pas besoin d'agon ? Il y a du don agonistique certes, parce qu'il y a des passions, ou de l'énergie et de la rivalité, mais surtout, parce que le rapport social n'est pas fixé d'avance ou est devenu problématique. La formule que le don instaure *simultanément* le lien et la distance vaut quand le don marche, s'instaure, prend, est attendu selon des formes reconnues, non quand il se cherche, non quand il cherche à dépasser la violence, la sienne ou celle des circonstances. Si le don peut contribuer à dépasser le conflit réel, *il ne le résout quasiment jamais à lui tout seul*,

comme d'un coup de baguette magique. Imaginez deux amis ou bons collègues A et B qui se fâchent pour une petite affaire un beau matin. Le soir le collègue A en sortant du travail se dit 'j'ai ou on a été idiot, je vais offrir un verre à B'. Devant cette proposition de don qui est incontestablement porteuse de conjonction, B. a trois possibilités de réponse ou de stratégie : 1. Ton verre, tu peux te le garder ! 2. Ne crois pas que c'est fini, mais on peut en parler autour d'un verre . 3. Oui, après tout tu as raison, on y va . Il a donc la possibilité de maintenir la disjonction, celle de négocier ce qui est jouer sur la disjonction/conjonction voire la marchander, celle d'accepter, et surtout, s'il veut éteindre le conflit et montrer leur réconciliation, de lui repayer sa tournée ! Mais c'est le schéma idéal du don qui prend . Mais qu'est-ce qui, déduit du don, garantira qu'il opérera tout de suite selon le schéma idéal dans une telle situation de brouille ? L'opérativité du don est inversement proportionnelle aux forces de défense, de déliaison investies dans la disjonction. Il aide indéniablement à les surmonter, mais que peut le don contre *le refus du don* ? Ce refus du don est bien prévu par Mauss, puisqu'il dit clairement qu'il signifie la guerre, mais cette possibilité n'est pas assez pensée par ceux qui veulent faire du don *le fait social premier*. Car la guerre est un état hautement social et non le retour à l'état de nature. Or le refus du don est partout la règle dans les situations de conflit grave mettant en cause l'existence du groupe, même au sein d'une famille ou d'un couple. Que dire quand les peuples, les ethnies, les communautés sont en cause ? On le voit bien dans les drames historiques, guerres, génocides, déplacements de population, qui ont déchiré des voisinages naguère pacifiques et donnants. Même dans ces pires drames, il reste toujours un peu de don entre les personnes, même parfois entre les anciens voisins dont les communautés s'étripent, mais le don ne réconcilie pas les déchirures, ne refait pas les institutions manquantes, ne recrée pas la légitimité partagée d'une nouvelle institution du social qu'on cherche trop souvent en vain. De ce qu'une société et même un Etat ou la paix publique même ne peuvent pas fonctionner longtemps sans don, il ne s'en suit pas que l'Etat ou la paix publique sont fondées sur le don.

Vous redites votre position : Les supposées insuffisances du don relevées par Tarot et Scubla reposent donc sur un double abus. D'abord le don maussien n'a rien d'une simple conjonction, mais relève à la fois de l'union et de la séparation. Isoler les moments de conjonction et de mise à distance consiste en une réification que rien dans l'oeuvre de Mauss ne justifie. Il y a infiniment plus à gagner à sortir d'une logique diachronique et causale (le proverbial choix entre l'oeuf et la poule) en tenant ensemble, à la manière de Mauss, la conjonction au sein d'une même fonction complexe. Le propre et tout l'intérêt du paradigme du don qui s'en inspire réside précisément dans cette capacité à sortir de ce genre de débat polarisant, indécidable en dernière instance, et à tout point de vue stérile. Le don n'est pas un concept, mais une analytique complexe permettant d'héberger et d'articuler les contradictoires tels que la liberté et la détermination, l'intérêt et le désintéressement, ainsi que la séparation et la reliance (15). Finalement vous reconnaissez au don une *ambivalence qui est bien homologue à celle que d'autres reconnaissent au sacré*. Mais pour vous le sacré n'est ambivalent que parce qu'il est inclus dans le don, son ambivalence ne lui est pas propre, elle ne lui est pas consubstantielle, elle est reçue de celle du don qui est première. Et c'est aussi pour fonder cet énoncé essentiel que vous privilégiez le don agonistique comme la vraie forme du vrai don, car lui est ouvertement ambivalent. Personnellement je pense que l'ambivalence du sacré, non plus que celle du don ne sont dérivées du don lui-même, mais de la violence et de son risque qui tient à l'indétermination formelle première des rapports humains par rapport à l'énergie qui s'y investit.

Vous me reprochez de détruire la synchronie du don, de réifier ses éléments, de le voir comme une suite, de le décomposer pour l'égrainer dans la diachronie. J'accepte cette critique, car je crois que c'est la position de Mauss et que votre critique, au fond, reprend celle que Lévi-Strauss lui adressa dans la fameuse *Introduction* à son oeuvre à propos du *hau* et des trois obligations. Selon Lévi-Strauss, Mauss les concevait à tort comme trois temps distincts, alors que lui les ramène à une exigence *a priori*, une sorte d'obligation transcendante inhérente au sujet parlant, véritable loi de l'échange indépendante des échangistes, puisqu'elle est constitutive d'eux-mêmes. C'est pourquoi j'ai dit que vous étiez structuraliste dans votre lecture du don, comme Lévi-Strauss, mais qui est plus conséquent que vous. Car si le don est l'effet d'une structure *a priori*, il est lui-même donné et il n'y a pas de pragmatique du don, il ne s'invente pas, il n'y a aucune raison qu'il se réfère à du sacré ou qu'il contienne de la violence. Le don lévi-straussien est sans désir, sans rivalité, sans passion, sans histoire, car confiné dans les circuits intemporels de la loi de l'échange. Ce sont donc les prestations totales et non le don agonistique qui offriraient la réalisation empirique la plus exacte de la nature du don, qui chez Lévi-Strauss est une forme, non comme chez vous une force et une

énergie, puisqu'il est agonistique d'abord. Mais on ne peut pas, comme vous le tentez, car c'est contradictoire, faire du don agonistique le don par excellence et maintenir la pure synchronicité du don. Pour ma part, je tiens qu'il y a toujours du risque dans le don, preuve que le cercle n'est pas fermé d'avance et donc qu'il y a diachronie réelle.

Vous me reprochez au fond de dissoudre la spécificité du don agonistique, dont l'importance est banalisée par Tarot qui en fait un cas rare (p.547). Oui, je dis que les dons agonistiques typiques comme le potlatch sont bien plus rares que les prestations totales. Mais comme ils sont infiniment plus spectaculaires, sinon étranges, ils ont été beaucoup plus étudiés. De toute façon, le don agonistique est une forme de don parmi beaucoup d'autres, et lui-même fort variable selon le degré d'*agôn* qu'il véhicule, ce qui s'explique moins par la nature du don, que par la présence de la rivalité qui est un phénomène multiforme. Car si le don est agonistique, surtout dans le potlatch, c'est qu'il va chercher les autres", qu'il contient une part de défi, donc de provocation et qu'il vise aussi à se les attacher en les forçant de reconnaître leur dépendance par l'incapacité pratique de rendre. Or ceci va contre la périodicité bien circulante que postule votre idée d'une harmonie immédiate entre lien et distance. Car celui qui est pris là de dégagera dès qu'il pourra renverser la situation.

Je continue à penser que, malgré vos affirmations, vous ne réussissez pas à expliquer la destruction dans le *sacrifice*, car c'est de lui que je voulais parler, et non du don en général. La destruction n'a rien d'incompréhensible du point de vue du don. On pourrait même dire qu'elle est le principe du don agonistique... Ne dit-on pas donner la mort, donner un coup, donner du coude, etc. ? Le monde du sport est replet de telles expressions et de conduites relevant de ce don agonistique et conflictuel. A tel point que cette destruction est tenue par Jean-Luc Boilleau pour être le fin mot du don (15). Franchement, je trouve cet énoncé plutôt amusant, comme quelques autres propositions de notre ami Boilleau. Si les acteurs de nos stades de foot ou de rugby prennent leur pied à des luttes plus que viriles, qui n'ont rien pour me choquer croyez-le bien, combien de joueurs de foot-ball ou de rugbyman sont tués par leurs collègues au titre que donner la mort est un don sans doute un peu agonistique, mais un don quand même, que le sport est replet de don agonistique et que la destruction est le fin mot du don ? Non ! Le sport, si violent ou agonistique soit-il, est et reste du sport tant qu'il ne dérape pas dans la violence pure et reste dans le *comme si* du rite qui sait qu'il ne peut pas aller jusqu'au bout. Si les jeux du cirque romain allaient, eux jusqu'au bout pour nous (mais pas en soi), car ils étaient encore des rituels, c'est qu'ils venaient de la pratique de combats funéraires où l'on faisait se battre deux individus sur la tombe d'un mort dont on craignait la vengeance. Le premier mort (car l'autre pouvait en mourir un peu après) était considéré comme une victime humaine offerte à l'apaisement du défunt. C'était donc bien un rite sacrificiel humain, mais où le choix de la victime était laissé au hasard du combat. N'avait-il pas eu sa chance de s'en sortir puisqu'on l'avait fait combattre ? Cette pratique archaïque et importée a fini par perdre ce sens quand elle est entrée dans une entreprise très moderne de jeux, avec suivi médical des gladiateurs, vedettariat des vainqueurs et succès assuré auprès des femmes, sans revenir sur l'utilisation politique des jeux par le pouvoir. Notre sport ne donne pas la mort de cette façon ni d'aucune autre, sauf de nous disculper par l'accident.

Quant à vos interprétations des expressions donner la mort, donner un coup, donner du coude elle me paraissent bien plus fragiles que les miennes. Car tous ces supposés dons donnent de la violence, quoique d'une importance tout à fait inégale. Mais s'ils étaient des dons au sens de Mauss, ils seraient soumis à la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre. Qui ayant en effet donné la mort de la sorte ira voir les frères ou les cousins de la victime en leur disant : j'ai donné la mort à l'un des vôtres, je pense que vous l'avez bien acceptée au titre de l'obligation de recevoir, mais que vous ne manquerez pas de tuer l'un des nôtres ou moi-même au titre de l'obligation de rendre ! En revanche, traduire la mort en don permet de mettre en place un système de compensation plus pacifique. Ces expressions existent bel et bien et vous avez raison de vous y référer, mais ce sont des euphémismes et donc des traductions qui visent à adoucir. Ce sont des euphémismes pour dire que ces coups n'étaient peut-être pas méchants, intentionnels, en soi meurtriers, ce qui appellerait rétorsion et vengeance. Le don est ici un langage d'excuse, comme quand on dit pardon, qui n'est pas un don, mais déjà une traduction en termes de don. C'est la différence qu'on sent entre se suicider qui évoque toujours un acte dur et violent contre soi-même et se donner la mort qui veut en atténuer l'agression. Bref ce ne sont pas des dons réels, mais des dons métaphoriques, pour euphémiser la violence ou le choc dont les actes sont porteurs.

En fait, ce que cette fragmentation du couple disjonction/conjonction occulte, c'est que le don et à sa suite, le religieux et le sacrifice, sont un travail sur les limites et les frontières et ce travail est ce qui, plus qu'une Origine fixée dans le réalisme de l'histoire, fonde la société (16). Vous employez deux fois cette expression de *travail sur les limites*, puisqu'elle revient page 21 : Le rapport de la religion au sacré est à la fois de conjonction et de disjonction, de reliance et de séparation. C'est un travail sur les frontières et les limites . C'est donc que vous y tenez, et vous avez quelque part raison. Mais enfin, *limites de quoi ?* Vous ne le dites pas et vous ne pouvez pas le dire, car il y en aurait trop : limites de la société ou de la culture dominante et on dira sectes, hérésies, marginalités, minorités, zones de contacts ou de brassages interculturels ; limites de la nature et on dira miracles, surnaturels, merveilleux ; limites du pouvoir, de l'Etat ou de l'Empire et on dira frontières, colonisations, décolonisations, métissages, diffusions, révolutions, etc. ; limites de l'individu ou du moi, et on dira pulsion, images du père ou de la mère ; limites de la conscience ou du sujet, et on dira inconscient, mysticisme, sentiment océanique, etc. Je suis mille fois d'accord avec vous que sur toutes ces limites il peut y avoir, il y a, peut-être même ne peut-il pas ne pas y avoir, production de religieux. Et n'est-ce pas sur toutes ces limites, qui aujourd'hui craquent ou se recomposent de toute part et de façon si extraordinaire dans notre contexte de mondialisation, que se joue l'actuelle production de religieux qui semble bien être votre champ d'étude privilégié ?

Mais je conteste la lecture purement structuraliste que vous faites de ces phénomènes indéniables de *créativité aux marges*, que je reconnais pleinement. Il est d'ailleurs typique que dans ce contexte vous vous référeriez à l'excellent et regretté Michel de Certeau, fleuron de l'âge structuraliste s'il en fut, si habile à saupoudrer les marges et la rupture instauratrice des vertus de la dissémination derridienne. Il y a bien des faits. Pour ma modeste part, j'ai même esquissé une explication du fait que le seul contact des sociétés était producteur de spiritualité au sens le plus actuel du mot : les *sociétés* ne peuvent pas s'exporter sans conflits lourds, les *cultures* si. Si vous voulez une comparaison en effet frappante, c'est la différence qu'il y a entre exporter la culture américaine par le Net qui est un succès mondial et exporter la démocratie en Irak, dont tout le monde attend encore les résultats après combien de morts ? Vous n'avez pas vu que pour moi, la différence entre *société* et *culture* est des plus fondamentales, par quoi je conteste radicalement la réduction structuraliste du social au culturel. Soit dit en passant, dans un sens exactement inverse, c'est l'absence de cette distinction qui obère tant la thèse de Huntington sur le choc des civilisations, puisqu'il *traite les cultures comme si elles étaient des sociétés*, aussi défensives qu'elles ! Il faut, au contraire, de ces deux impasses inverses et symétriques, penser la contradiction qu'il y a entre culture et société et que l'on peut résumer ainsi dans une première approximation : une société est par nature centripète, même ou surtout quand elle s'étend, une culture est par nature centrifuge et d'autant plus qu'elle se détache de sa société d'origine. Dans la religion, le sacré, bien qu'extensif à cause des énergies qu'il contient est centripète, le rite assure ce retour au central. Le symbolique est bien plus centrifuge par la dynamique même du sens, voyez le signifiant flottant de Lévi-Strauss ou le fait que la terre des mythes est ronde et n'a pas de centre. Dans combien de religion Dieu est vide ou une place absente sans que les représentations s'effondrent. C'est parce qu'elle est centrée qu'aucune *société* n'est et ne peut être universelle, même ou surtout pas un empire mondial. Et malgré leur ethnocentrisme qui est l'effet entre autre de leur inscription sociale, il y a de l'universel dans toutes les *cultures*, même dans celle de la plus oubliée des petites tribus. En tout cas, le contact des sociétés et des cultures dans des systèmes impériaux romains ou anglais ou dans la mondialisation actuelle aboutit *nécessairement* à un certain choc des sociétés *en même temps* qu'il crée un immense appel d'air pour des fusions et des délocalisations culturelles, bien plus rapides et plus intenses que celles de nos industries dont la base sociale est plus lourde. La spiritualité, au sens contemporain très spécifique de ce mot doit beaucoup à ce *détachement des cultures de leurs sociétés d'origine*, souvent détruites ou bouleversées par la colonisation, puis l'industrialisation, etc., ce qui leur permet de devenir *mobiles* mais *flottantes* presque au sens du signifiant flottant de Lévi-Strauss, d'où des recompositions de sens inattendues pour des provignages non moins inattendus (2008, pp.191-192).

Mais surtout, je n'arrive pas à voir comment il pourrait exister des limites et partant un travail sur les limites de quoi que ce soit *s'il n'y avait pas un centre*. Comment pouvez-vous expliquer ce miracle ? Je sais bien qu'ici j'attaque le *dogme* du structuralisme qui lui donne, et encore bien plus à tout le poststructuralisme et au déconstructionnisme,

leur si douce et si agréable apesanteur sociologique, historique et politico-religieuse. *Comment peut-il y avoir des marges s'il n'y a pas de centre ?* C'est là qu'opère la *magie du modèle linguistique synchronique ou du don synchronique* que vous préférez : entre p et b il n'y a pas de centre, puisqu'ils sont simplement relatifs et opposables, comme t et d, g et k, etc. Et c'est cela que vous voulez retrouver dans le don selon Mauss. Pour moi, il y a des centres parce que même derrière une structure linguistique, il y a une mémoire et une énergie qui interviennent entre les deux phonèmes pour les *tenir ensemble*, donc un pouvoir, condition pour les rapprocher et les distinguer, pouvoir qui s'éteindra quand je serai mort comme sujet parlant et qui n'est autre que ma mémoire dans ses fonds les plus obscurs où elle touche bien à l'inconscient.

Le modèle DMG que je propose permet de penser qu'à partir d'une masse d'individus supposée informe on peut penser une différenciation, non sur les frontières, mais *au-dedans* même si le dedans se joue dans le flou de la frontière qui en ressortira définie, puisqu'il s'agit d'une disjonction, par l'opposition du tous contre au moins un. Et que cette scission minimale, cette disjonction qui en sépare un, contribue à la conjonction des autres et ainsi offre une différenciation, une prise et un pouvoir à partir desquels peuvent se penser les constructions toujours plus complexes des frontières et des centres. Dans mon modèle, la limite n'est pas seulement ou d'abord à la périphérie de la société mais dans la différence asymétrique du système sacré-profane interne, laquelle serait paralysante sans le système du pur et de l'impur qui lui permet des contacts réglés et alternant avec certaines forces et leur métabolisation en faveur du collectif comme des individus.

La citation de votre page 16 atteste que vous êtes totalement structuraliste, vous coupez les ponts avec l'histoire. C'est bien sûr totalement votre droit, et vous auriez l'appui de Lévi-Strauss lui-même. La religion est un phénomène *mental pur*, comme la mythologie amérindienne selon lui aussi. Comme quoi vous êtes mentaliste et donc infiniment plus spiritualiste dans votre niveau d'approche du fait religieux que moi, qui ne le suis point. Je vous conseille aussi de relire les pages où je tente de résumer les doutes et les remords de Dumézil sur le statut par rapport à l'histoire, des structures qu'il découvre : structures mentales ou sociales ? Je vous ai dit ma préférence dans cette question, pour Dumézil sur Lévi-Strauss. Pour Lévi-Strauss, l'histoire détruit la structure, et donc il veut chasser l'histoire. Dans mon jargon, il a un rapport sorcellaire avec l'histoire. L'idéal serait la disjonction complète. Dumézil oscille, dans mon jargon il a un rapport pharmakologique à l'histoire : elle détruit, mais elle crée aussi ; la structure en protège, mais en provient, il faut donc l'y remettre.

J'ai écrit tout mon livre pour démontrer que je partage la première phrase de votre citation de la page 21, à condition de tenir que la disjonction est antérieure à la conjonction, ce qui permet de comprendre la dialectique de la fonction pharmakologique, qui est d'éloigner le trop d'énergie qui pourrait être négative ou destructrice, tout en en gardant une partie de violence ou d'énergie qui est positive car elle assurera la conjonction des hommes entre eux : la violence du dieu doit être éloignée par le sacrifice, mais sa chair est consommable permettant une heureuse exaltation de beaucoup plus que les estomacs.

Une dernière remarque sur une demi-bonne remarque Le symbolique chez Girard a pour fonction que de faire perdre le réel, tandis que la voie maussienne que Tarot perd de vue à mesure qu'il s'éprend de Girard, permet d'appréhender le symbolique comme ce qui le fait exister (9). Je ne crois pas que chez Girard le symbolique fasse perdre le réel, mais c'est la violence qui pèse sur le symbolique par la méconnaissance qui fait perdre le réel, comme j'ai essayé de le redire autrement en parlant de la nécessité d'une rhétorique de la violence, et même je crois d'une nouvelle théorie de l'idéologie, qui incluerait les problèmes de la violence fondatrice, mimétique, rivalitaire, agressive, défensive, expansive etc. Chez Girard le symbolique fait bien perdre le réel quand il sert à masquer la violence initiale ou fondatrice. Le mythe et plus encore l'épopée célèbrent l'ordre conquis et en refoulent l'arbitraire en justifiant la fondation par l'accusation. Mais ils gardent souvent des attaches allusives avec le point de départ, car le rite et le mythe gardent des renvois déplacés au réel et l'un à l'autre. Car le premier symbole chez Girard, c'est

l'insupportable du réel, le cadavre. De sorte que le mythe et le rites traditionnels ressemblent aux propagandes modernes, sans leur être identiques. Comme elles, ils nous dorment la pillule et nous cachent la violence fondatrice, mais pas aussi intégralement et cyniquement que ces propagandes si habiles à subtiliser les cadavres. De même, si Mauss était conscient que le symbolique révèle et structure le réel, que nous avons besoin de ce réseau de renvoi du sens pour avoir un monde, il savait aussi très bien qu'il le voile et le déforme. Relisez donc le texte fondateur de toute cette question du symbolique, *l'Esquisse d'une théorie de la magie*, où il paraît si fortement et pour la première fois selon Lévi-Strauss, que j'ai toujours suivi sur ce point. Mauss y dit aussi que la magie grâce aux symboles et à leur manipulation, c'est la croyance toute puissante de la société en sa toute-puissance, une sorte de dictature du groupe, qui se paie de sa fausse monnaie. Mauss sait que le symbolique décolle l'homme du réel, et que c'est dans ce fait qui n'atteint pas mon chat, qui ne peut donc ni en profiter ni en pâtir, qu'est le risque et l'aventure humaine d'une part de pouvoir ordonner le monde et en partie de le faire et de le refaire, mais aussi de le manquer ou de l'envoyer dans la tragédie. Si vous aviez raison, il n'y aurait pas d'idéologie, or il y en a, et pour Mauss aussi. Mauss est convaincu que l'idéologie déforme le réel et peut tuer la vie, comme le dit son texte prophétique et toujours si peu connu sur le bolchevisme. Mauss n'est pas dans l'optimisme béat du tout symbolique de certains structuralistes, dont le dernier degré - degré zéro de la pensée mais non de l'idéologie - est la croyance actuelle en la transparence, secrétée par la tourbe des communicants professionnels et fort intéressés.

Quoi qu'il en soit, je crois que vos objections sur le don ont le grand mérite de reposer la question que je n'ai malheureusement pas retravaillée dans mon chapitre sur le don : *quid* de la relation du don et du symbolique ? Là encore, on verrait combien mon travail appelle une suite du côté d'une esquisse de théorie de la subjectivation. Je ne peux pas la développer mais je vous donne une indication : tout en gardant notre héritage maussien, selon moi, il faut repenser le don selon les trois niveaux d'analyse du symbole que je donne 2008, p.84-88. Le don, selon les données empiriques, peut se repenser comme un symbole soit du niveau des théories des symboles-réalités, soit des théories sémiotiques, soit des théories pragmatiques. Dans le premier cas, le symbole-don est la chose dont il parle (par exemple, comme le montre si bien Maurice Godelier, les *sacra* ne peuvent faire des *dona* que dans certaines circonstances, par exemple, une transmission à l'intérieur du groupe) ou bien, le don c'est le donataire, le don ne vaut que si c'est le donataire qui est dedans, se donne par lui. Dans le second cas, au contraire, le don est le signe d'une sorte de loi de l'échange. Il y a un arbitraire du signe : si vous êtes invités ce soir pour pouvez offrir un bouquet, une bonne bouteille, un livre, une photo d'un souvenir commun, etc. le don aura eu lieu. Mais si vous donnez la communion dans une église catholique avec du whisky... De toute façon, qu'on soit dans le registre n un ou n deux du symbole, il y en a toujours un troisième, celui d'une pragmatique du symbole et du don qui diversifie les pratiques par de multiples recontextualisations (jeu, mime, théâtre, fête, humour etc.) qui changent l'usage et l'usage change le sens.

Or il me semble que ce qui fait la richesse et la complexité du don c'est qu'on peut et doit l'analyser à ces *trois niveaux*. La pragmatique du don est d'une souplesse et d'une richesse très grande, parfois comparable à celle de la parole. Mais le point focal de l'analyse devrait être pour moi le passage du niveau un au niveau deux. En me relisant après avoir écrit ce schéma du symbole je m'étais rendu compte que le n 1 correspondait assez bien à l'imaginaire selon Lacan et le niveau deux au symbolique. Je n'y avais pas pensé. Cette référence n'est pas nécessaire, elle serait peut être encombrante, elle serait peut-être utile. En tout cas, j'ai proposé un critère qui me paraît indubitable pour discriminer l'usage un ou l'usage deux du *même* symbole, en prenant l'exemple du drapeau (2008, p.87 : Dans la théorie du symbole réalité, le drapeau est unique et donc incomparable, parce qu'il est la patrie etc. . Il est finalement insubstituable, car il est objet d'identifications multiples : celle du symbole et de la chose, celle du symbole et du groupe, celle l'individu et du groupe et de son symbole. *A partir du moment où les symboles médiatisent des identifications, ils ne sont plus vus comme arbitraires mais comme nécessaires*. Les symboles qui sont limités par le sacré, le sont donc aussi en fonction d'identifications fortes de ce genre (cf le conflit catho-protestant sur l'eucharistie, 2008, p.86-87). Le symbole insubstituable a un rapport métonymique à la chose ou dans le cas du don au donataire (c'est une partie de lui qu'il donne) qui peut devenir une synecdoque (la partie qui remplace le tout), alors que l'accès au symbole-signé, au sens du pur symbolique structuraliste, suppose que tous les éléments sont substituables à condition de rester différentiels. Les symboles ne sont ni des présences ni des identités, ni la chose

même, mais un pur jeu de renvoi que l'identification bloquerait. Tout est arbitraire, échangeable et substituable à condition de rester différentiel. Il y a là la direction de deux éthiques, finalement opposées, et dont je ne vous cache pas les deux extrêmes ne me fascinent pas, car il est inutile de dire que de nos jours les intégristes fonctionnent plutôt dans le premier registre et le temple des marchands dans le seul second. Mais le besoin peut-être pratique de trouver un équilibre entre les deux ne devrait pas empêcher de poser la question anthropologique du passage du symbole-présence qui semble avoir quelque chose de plus archaïque à l'autre registre.

Il me semble que le problème du don est à la jonction des deux niveaux : si je ne donne pas de moi dans le don, mon don ne vaut pas grand chose. Il file vers la marchandise et ne fera pas ou peu de lien social. Mais si je ne mets que moi dans mon don, je ne donnerai rien jamais à personne ou je serai un héros qui aura tout donné en une seule fois ! Le don normal ou commun suppose donc l'acquisition d'une possibilité de *transaction entre l'insubstituable qui fait la valeur sociale et affective du don, et le totalement substituable* qui ne distinguerait plus le don de l'échange marchand, dont la valeur n'est pas prise sur la valeur unique et irremplaçable d'un donataire singulier mais sur l'étalon de l'équivalent universel, la monnaie, lui-même estimé sur le lieu anonyme et universel du marché. Cette *obscur transaction entre le substituable et l'insubstituable qui est au coeur du don* en fait bien et beaucoup plus que la langue, le lieu d'une complexité qui renoue les trois niveaux du symbole. Mais surtout, elle nourrit une homologie profonde du don et du sacrifice, d'une part, et du don et du deuil, de l'autre. Mais cela je ne le développerai pas ici, le laissant à votre sagacité, qui pourra si elle le souhaite, s'inspirer de l'esquisse de théorie du deuil que j'ai donnée et qui pour moi est absolument centrale dans ma théorie de la société et de la culture. J'ose dire que c'est un thème très neuf et si peu vu et qui rejoint celui de la mémoire.

Une fois n'est pas coutume et ce sera sans doute la dernière, mais si je devais succomber au vertige de la mégalomanie, je dirais qu'il y a dans mon travail beaucoup de pierres d'attentes pour une révolution anthropologique qui s'annonce et qui correspondrait à une révolution culturelle dans la modernité et dans l'histoire du rationalisme occidental. Rien que cela. Il ne s'agit pas, une fois de plus, de déboulonner la raison occidentale, qui est l'instrument sans substitut de la pensée scientifique. Il s'agit de reposer le problème de la liaison de cette raison avec ce qu'elle nie, refoule mais suppose pour pouvoir fonctionner et qui est plus central dans l'être humain qu'elle et plus central que la conscience réflexive sur laquelle l'idéalisme a trop souvent essayé de fonder la rationalité. Je veux dire la mémoire individuelle, mais collectivement structurée. Car la raison est traversée d'une contradiction rarement dite. D'un côté, elle n'est qu'un mode de construction social des règles de fonctionnement du langage et de son application au réel. Elle est -mot religieux- la purification de la pensée pour atteindre un discours sans contradiction, par et dans le dialogue, le débat public, grâce au contrôle *collectif* des énoncés qui se poursuit dans la science qui suppose cet espace public du débat. Et, en même temps, elle met ce *contrôle collectif* (et c'est pourquoi sans déraisonner je suis bien obligé de vous répondre) au service d'une *désocialisation* de la pensée, qui s'exprime dans le fait qu'il n'y a de raison que s'il y a *recherche de l'universel au-delà du particulier social ou ethnocentrique*. Or j'ai dit que s'il y a des amorces d'universel dans toutes les cultures, une société fût-elle mondiale ne serait pas pour autant une société universelle. Car les sociétés sont fondées sur les mémoires : inconscients, identités linguistiques, mécanismes de défenses divers. L'histoire savante, comme science, est du côté de l'universel de la raison et des cultures, les mémoires vivantes sont au fond du particulier des sociétés. La quadrature du cercle de la société universelle c'est qu'elle sera un amas plus ou moins conflictuel de mémoires collectives particulières avec leurs non-dits, leurs implicites, pire, leurs indicibles, parce que la mémoire est fondée sur des processus *différenciateurs*.

C'est le mouvement même des cultures et des sociétés contemporaines qui nous rapproche de la racine mémorielle du social comme du culturel. Vous noterez qu'aujourd'hui, en Europe du moins, nous n'avons plus les grands conflits de religion qui dominèrent du XVI au XVIIIe ; que les nationalismes qui dominèrent au XIXe et dans la première moitié du XXe, qui reviendront bien un jour mais sauf crises ou des séquelles ponctuelles, sont endormis ou neutralisés. Mais les conflits se sont déplacés vers une forme, non pas nouvelle mais nouvellement nommée, les conflits de mémoire. C'est parce que nous sommes si loin de pouvoir construire une mémoire européenne commune, que nous ne pouvons pas définir les frontières de l'Europe. Aujourd'hui l'Europe est un espace culturel qui a des

traits propres ; c'est aussi un marché, mais ce n'est pas une société et encore moins une société politique. C'est un conglomérat de belles provinces où il fait meilleur vivre qu'en maintes autres contrées du monde. Mais c'est tout. Elle ne peut résoudre ni la question de son identité ni celle de sa défense, qui sont des questions de légitimité et de limite pour qu'il y ait une société. Personne ne sait où sont les limites de l'Empire américain, mais tout le monde sait, surtout après le 11 septembre, où sont celles des Etats-Unis et où est leur centre. Cette différence pointe vers le problème du socle politico-religieux des sociétés humaines. Mais les problèmes de la modernité et de la mondialisation sont tels que ce sont toutes les sociétés qui ont aujourd'hui des problèmes de mémoire et c'est pourquoi nous vivons non un retour des religions, mais ces rappels multiples, parfois créateurs, parfois fusionnels, parfois convulsionnaires.

12. Conclusions

Nous sommes d'accord sur plusieurs points essentiels. Vous êtes d'accord avec moi pour dire que la découverte du symbolique chez Mauss n'a pas évacué la question du religieux et même du sacré. Il faut insister sur une chose : malgré cette découverte du symbolique, Mauss ne reniera jamais l'importance du sacré, car il sait que ce dernier recèle cette part d'énergétique dont la notion de symbolique ne peut en aucun cas rendre compte. L'oeuvre de Mauss reconnaît le rôle d'opérateur de jonction de la religion entre topique et énergétique (p.19). Et donc, que la lecture lévi-straussienne, si exemplaire de ce que j'ai appelé le tout symbolique est très critiquable, exclusive, malgré les aides indispensables qu'elle a apporté et apporte à l'étude des symboles et du symbolique. Nous sommes d'accord que, chez Bourdieu et certains adeptes, toute une utilisation des termes du marché, empruntés à Weber pour décrire le marché religieux des biens de salut, fait passer une description pour une explication (p.3). Ces tentatives ignorent-elles l'historicité de telles conceptualisations ? Vraisemblablement, quand on les étend, sans plus de preuve et à partir de notre présent, à toute l'histoire des religions. Du moins, c'est la critique que j'ai faite. Mais, pour certains formes actuelles, il y a, dans le contexte du capitalisme de consommation et de la mondialisation, une certaine pertinence, car il y a moins de risque d'anachronisme. Nous sommes d'accord sur l'utilité de distinguer religions orthodoxiques rares et religions orthopraxiques bien plus communes, pour essayer d'émanciper la religion des modèles de transcendance pure, véritablement ethnocentrique (p.5). C'est aussi ce que j'appelle la religion par en haut de type monothéiste, mais il en est d'autres formes. Et donc, nous pensons de concert que la sortie du monothéisme n'est pas toute la sortie de la religion. Nous sommes d'accord sur l'idée que le couple politico-religieux est au fondement du social (p.4) et a d'abord été bien difficile sinon impossible à discerner, à séparer. Nous sommes d'accord que le débat sur le sacré n'est pas clos et qu'ici comme ailleurs, la polysémie cache de la complexité (p.4). Vous faites un grand pas pour que nous nous accordions quand vous dites que le plus grand intérêt des théories de Girard est de dire qu'il y a de la violence au fondement du social (p.17) et qu'il y a des risques dans l'indifférenciation.

Je vous suis quand vous dites : Le symbolique fait disparaître le religieux, précisément parce qu'il doit, pour fonctionner, occulter la question de ses propres conditions, de l'origine de la structure et de l'horizon fondationnel pour rendre compte du système des différences qui compose l'intérieur (p.21). Mais alors allons plus loin : c'est la preuve qu'il y a un intérieur, non pas seulement de l'individu, mais ici de la société. (j'ai laissé la question de la subjectivité religieuse et de la subjectivation). C'est donc que le religieux ne naît pas que ou d'abord sur les marges comme vous le dites, mais aussi au centre, là où est le sacré, la violence la plus rentrée mais aussi la plus forte, le pouvoir, la mémoire de cette violence et de ce sacré. Je suis d'accord pour dire que le sacré est lié à une topique et à une énergétique (p.17), et je crois vous offrir des éléments pour enrichir ce modèle. Car pour moi, si la religion est une ellipse à deux foyers, le symbolique et le sacré, si la religion c'est fondamentalement, comme l'a reformulé d'une façon excellente un ami philosophe le symbolique consacré au sacré, il est indéniable que le symbolique, du fait de la division du travail et des médiatisations proliférantes, s'est de plus en plus émancipé du sacré et donc désacralisé, ne serait-ce que parce que la violence a été prise en charge par d'autres instances, dont l'Etat et que des processus rationalisateurs sont à l'oeuvre, y compris du fait des religions elles-mêmes comme le montre Weber. Mais il reste que pour penser les indéniables faits de sécularisation et en même temps la permanence du religieux et ses productions en modernité avancée et peut être d'autant plus qu'elle est plus avancée, il faut ajouter aux deux schémas susdits (symbolique et sacré dont le coeur initial a été le bouc émissaire + autonomisation du symbolique

par rapport au sacré) l'idée durkheimienne que la société existe toujours plus ou moins dans trois états : un état pragmatique qui est le monde de la quotidienneté et des relations interpersonnelles, un état représenté mais non accompli de la société idéale comme système de valeurs et de représentations inatteignables mais nécessaires et enfin l'effervescence. Le problème religieux se pose de façon très différenciée à ces trois pôles dans nos sociétés contemporaines aussi.

Finalement, je crois que vous êtes d'accord que mon quadrant met le doigt sur quelque chose d'incontournable : la dialectique si serrée, tendue, voire conflictuelle du sacré et du symbolique parle de problèmes essentiels, elle pourrait avoir le mérite de recentrer nos débats sur cet essentiel. Le problème de la définition de la religion est difficile, mais il n'est peut-être ni obsolète, ni stérile, ni désespéré.

En conséquence, j'ai cru comprendre que vous aviez accueilli, avec peut-être un peu d'amusement mais aussi d'intérêt, mon projet qu'on pourrait appeler des trois ou des quatre nations. Faire pour le monde allemand et anglais ce que j'ai tenté pour le monde français. Pourquoi ne le feriez-vous pas pour le monde américain ? Puis recomparer nos résultats. Il ne coûterait pas cher et je jure qu'il serait intellectuellement, pédagogiquement et culturellement prodigieusement payant. Mais il ne demande que deux conditions : après le choix des plus grands, la présentation de chaque auteur pour lui-même et *surtout leur confrontation*, le tournoi inévitable. C'est comme dans les concours de patinage artistique. La recherche actuelle se contente de figures libres. C'est une facilité bien agréable, mais stérile à terme comme toutes les facilités. Il faut y ajouter des figures imposées, sans quoi on ne pourra pas départager les théories. Puisqu'on prouve le mouvement en marchant, il ne faut pas qu'il y ait d'échappatoire devant certains problèmes de fond. Sans la comparaison tournante ou le tournoi qui en est le cœur, comme dans un tournoi de bridge où la règle est que chacun jouera avec tous, la méthode perd sa valeur en particulier heuristique et elle échouera à faire saillir l'importance relative des questions et des oeuvres.

Quand à votre idée que la grande guerre n'est pas celle qui oppose Girard à Lévi-Strauss, mais bien celle qui oppose le symbolique au sacré (p.17), je la partage en partie, puisque c'est mon titre même. Mais je la corrigerai de la façon suivante : le conflit du symbolique et du sacré est en réalité une guerre de *très longue durée*. C'est ce qui manque à votre point de vue. Je crois vous avoir convaincu qu'elle traverse bien le XXe siècle français. Je n'en sais rien pour le XXe siècle allemand ou anglais, mais je le crains et je crois que ça vaudrait rudement le coup d'y regarder d'aussi près. Je suis sûr que cette guerre remonte au moins aux Lumières et bien avant, qu'elle est peut-être dans la fondation de la philosophie grecque (quand Platon a voulu chasser les poètes, en fait Homère de la cité). Quelle disjonction à l'origine de la raison occidentale ! Mais cela, c'est Platon idéologue redoutable et modèle de tous les autres. Car Platon-Platon a aussi trouvé le plus subtile usage pharmakologique du mythe en faveur de la raison philosophique. Si la *mêtis* était ailleurs dans d'autres, voire dans toutes les sociétés et cultures, et si se confirmait son rapport à la violence on aurait un bel exemple du fond de très longue durée des relations complexes du symbolique et du sacré sur lequel s'enlève cette guerre. Mais je reste convaincu qu'il y a une montée du conflit avec la modernité et au XXe siècle et qu'intellectuellement, il y a un véritable *apex* dans l'opposition Lévi-Strauss et Girard qui se cristallise ou se résume dans ce magnifique problème du signifiant premier, le signifiant flottant pour le premier, le cadavre pour le second (2008, p.245-247). Vous n'en voyez pas encore l'importance. Elle se relie à la question des rapports de la culture à la société. Reprenez alors ce que j'ai dit sur la symbolique du don et vous commencerez de voir l'enjeu. Ajoutez-y que Lévi-Strauss, lui qui a eu des échos prophétiques pour dénoncer le massacre de la diversité culturelle par notre société, fait une théorie de la culture qui n'intègre en rien la conscience collective de la mort (je ne dis pas individuelle, voir 2008, pp.247-248), que mon hypothèse DMG a le mérite de ne pas évacuer. Ce problème, que la modernité conquérante avait évacué, a fait retour aujourd'hui par les massacres du vingtième siècle et par la question écologique créée par les mutations de la société industrielle. Car, au moment où l'individu peut se croire enfin et légitimement libéré des contraintes, dues à la mort, de la transmission de la vie, c'est l'humanité, et pas seulement tel pays, qui hérite du problème nouveau et incommensurable à ses moyens de gérer, contrôler en tout cas d'avoir un oeil sur, voire prendre en charge la transmission de la vie non de son groupe

ou même de son espèce, mais de quasiment toutes au sein d'une biosphère fragilisée.

Vous avez raison de dire que mon livre n'est pas fait pour offrir des outils *tout faits* à ceux qui travaillent sur les sociétés contemporaines et la place me manque pour esquisser ce qu'il pourrait apporter dans ce domaine. Si je pouvais le dire en termes simples, c'est que mon prochain livre serait achevé. Mais je crois qu'il est plein de pierres d'attente de ce côté-là qu'il sera facile de retrouver et qui apporteront plus que des outils, des problématiques. Mais, il est vrai que j'ai prêté plus d'attention aux problèmes de la modernité classique qu'à l'hypermodernité récente, celle qui s'instaure depuis les années soixante et les chambardement mondiaux de la fin du siècle. C'est le mauvais côté de mon effort pour réintroduire la longue durée dans la sociologie, où elle a trop disparu, comme si la sociologie n'était qu'un journalisme un peu plus exigeant sur les sources. Pour moi, en tant que sociologue, le New Age est aussi important que la naissance du christianisme ou de l'islam, mais les trois ne sont pas plus importants que les feux Guyaki ou que la religion du paléolithique, s'il y en avait une, ce dont je ne sais quasi rien. Cette longue durée impose la distanciation maximale, mais elle est la condition nécessaire pour rendre justice à notre passé humain religieux si complexe et si incompris, comme elle est la condition pour rendre justice au présent et au New Age lui-même le moment venu. Pour moi, la longue durée est une conséquence de la neutralité axiologique, chose rarement dite dans notre culture de l'immédiat. Mais je ne puis absolument pas vous suivre quand vous dites, car s'il est une théorie qui ne trouve pas d'application dans les faits contemporains, c'est bien celle de Girard (p.22). Voulez-vous dire dans les spiritualités et les religiosités contemporaines, dans le New Age ? voulez-vous dire dans les intégrismes religieux, dans les nationalismes, dans les racismes, dans les sexismes ? Je pense que le religieux le plus contemporain est schizoïde, en ce sens qu'il est *coupé en deux*, conséquence de la *disjonction* du symbolique et du sacré dans nos cultures. Ce qu'aucune théorie moderne de la modernité n'avait prévu, c'est que la disjonction du symbolique et du sacré que je mets au coeur du processus d'émancipation conduirait à des formes si puissantes de violence rationalisée au service de formes de sacré archaïque comme on l'a tant vu au XXe siècle et à des formes si puissamment irrationalistes de religiosité mais douce comme on le voit dans tant de courants contemporains, au moins dans le monde occidental, car si la schize est à l'oeuvre dans le monde hindou ou islamique, le *timing* est évidemment différent et pas du tout synchrone de celui de l'histoire occidentale. Mais c'est de cette schize qu'il faut partir pour voir si Girard est devenu inutile. La violence rode encore dans les franges du religieux et le religieux dans les franges de la violence comme le montreraient les intégrismes et d'autres alors qu'à l'autre bout on voit la réinvention d'utopies d'un rare idéalisme, en mal de sacré subjectif si ce n'est personnalisé, même si elles sont devenues le plus souvent athées et matérialistes.

Au fond ce qui nous sépare le plus, c'est que vous n'avez pas compris ce que j'appelle la **pharmakologie* et qui ne se confond pas avec l'expulsion du bouc émissaire, puisqu'elle en désigne l'expulsion-réintégration. Quand vous dites. Fonction pharmakologique repoussant la violence (p.11), c'est un contre-sens par demi-sens. Elle la repousse et en garde quelque chose. Relisez ce que je dis (2008, p.822), où je compare l'homme de la religion prenant possession ou maîtrise de la violence de la même manière que l'homme l'a fait du feu et du nucléaire : si l'homme entend se protéger des brûlures et des radiations, c'est bien pour mettre la main dessus et s'en servir, en profiter. Encore une fois, pour moi, la religion comme la sorcellerie commence par l'expulsion du danger ou de l'intolérable, mais leur voie commune s'arrête quand la sorcellerie veut liquider le mal, la force immaîtrisable, la religion (et la magie) composer avec lui, et se recomposer à l'occasion. La fonction pharmakologique repousse le poison et prend la force ou le charme, le bienfait, la guérison ou le plaisir. Elle ne fait pas que repousser, elle autorise tout autant. Elle est au coeur de toutes les pratiques, en particulier rituelles, qui visent à la fois à chasser l'impur non sans tenter de le transmuter en partie pour pouvoir le maîtriser ou en prendre quelque chose. Et vous ne l'avez pas compris, parce que vous croyez que je suis un croyant girardien et que vous n'avez pas intégré le primat du rite. En raison de l'anthropologie pessimiste de sa théorie mimétique, le système girardien ne conserve que l'élément dangereux du sacré que le sacrifice et après lui la religion doit par conséquent repousser. Voilà pourquoi le geste fondateur doit être strictement de l'ordre de la disjonction : repousser le danger de la violence au dehors (p.20). Mais, si telle était ma vision de la religion, il n'y aurait pas de fonction pharmakologique du religieux et il n'y aurait pas de différence entre la religion et la sorcellerie. Dans la perspective girardienne, adoptée par Scubla et Tarot, les

théories qui font du sacré un désirable sont disqualifiées et fausses, aveugles à la violence humaine et à la véritable nature du sacré. A proprement parler, elles sont hérétiques. La perspective bataillienne, pourtant radicale a maints égards, est plus modérée et ne nécessite aucune excommunication (p.20). Je laisse Bataille car je ne le connais pas assez pour argumenter avec son vocabulaire propre. Mais prenez le temps de me lire, y compris ce que j'ai écrit sur les drogues vous verrez que je suis infiniment plus nuancé que vous ne le dites, surtout que je n'ai jamais cessé de dire que, s'il n'y aurait pas de société sans intolérables, la définition des seuils de tolérabilité, en particulier de la violence, est éminemment variable d'une société à l'autre et que c'est sur la définition des intolérables que se battent le plus les hommes jusqu'à l'intolérance. Les hommes sont intolérants non parce qu'ils seraient méchants. Au contraire, ils se battent tous pour la paix, mais la paix ne leur paraît acquise que si elle respecte ou ne viole pas leur conception de l'intolérable. Sinon la guerre vaut mieux que la paix qui serait intolérable. Les hommes se battent donc finalement pour que, en imposant aux autres leurs conception de l'intolérable, les autres ne leur imposent pas la leur. C'est là qu'est la peur de la différence. Or ce paradoxe ne s'explique ni ne se résout par le don.

Quand même je serais un dogmatique d'une sorte de non-violence absolue, condamnant tout recours à la violence pour combattre la violence et donc toute forme sacrificielle ou politique ou simplement pour lui interdire de s'exprimer, qu'est-ce qui m'empêcherait de comprendre que ça c'est passé de la sorte dans la majorité des religions et qu'il en va encore ainsi ? Le vrai débat entre nous n'est pas là ! Il porte sur le religieux par en haut et le religieux par en bas, et notre non-dit vraisemblablement sur leurs échanges/délocalisations contemporains. Mes convictions chrétiennes ne m'empêchent pas du tout de constater comme sociologue qu'au centre des productions religieuses d'aujourd'hui se jouent beaucoup de *permutations entre ce qui était le religieux chrétien par en haut et ce qu'il avait mis dans le religieux par en bas*. On pourrait tenter de le dire en termes nietzschéens. La tradition occidentale avait mis en haut du religieux des formes apoliniennes qui n'ont plus le même attrait que des formes dionysiaques qui aujourd'hui tentent de se faire reconnaître dans un religieux par en haut massivement athée. Cette terminologie venue d'un autre contexte n'est pas parfaite, mais elle est rapide. Elle a aussi le mérite d'indiquer des enjeux majeurs, elle a aussi l'inconvénient de gommer ce qu'il y a de post-chrétien et donc de chrétien dans le religieux contemporain alors même qu'il est détaché des Eglises et des traditions officielles du christianisme ou les combat. Car là aussi, il y a de la pharmakologie, dans le rapport aux traditions. Mais n'est-ce pas là votre crainte ou votre peur, que ma référence chrétienne et à Girard ne vienne comme une *censure* du religieux contemporain ? Et que si donc vous donniez raison à mon modèle DMG de la religion, il faudrait que vous vous sépariez ou que vous délégitimiez les formes les plus contemporaines qui vous intéressent ou vous attirent ? Mais, je n'ai jamais prescrit de mêler ou de déduire ainsi le normatif d'aujourd'hui et de demain du descriptif d'hier.

J'ai l'impression que vous avez lu le livre avec passion et la plupart du temps compréhension jusqu'au chapitre 20. Jusqu'à Girard. Là, vous est apparue l'affreuse révélation que j'avais plongé corps et âme dans le girardisme intégral, tel que vous vous le représentez. Alors vous vous êtes insurgé et vous n'avez plus lu la dernière partie ou si vite, comme une sorte de désastre d'où il n'y avait plus qu'à s'extraire le plus vite possible pour colmater la brèche.

Comme je n'ai jamais torturé personne et que je ne suis pas un bourreau je ne vous demanderai pas de relire mon livre tranquillement, car ce serait long ! Mais puis-je vous demander de relire la dernière partie, pour elle-même, comme s'il n'y avait pas les trois autres auparavant, calmement, comme une recherche, une construction d'un modèle, non comme une machine de guerre contre la religiosité contemporaine dont je vous répète qu'elle ne m'intéresse ni plus ni moins que le paléolithique. Ma seule distance, en archéologie sociologique, est celle de la longue durée.

Il est évident qu'il reste toujours de l'inconnu au fond d'un modèle. Quand on a lu Weber on ne sait toujours pas, par exemple, ce qu'est l'ascèse en soi ni pourquoi il y en a, on comprend seulement un peu mieux pourquoi il y en a tant

eu plus à certaines époques, pourquoi elle devient incompréhensible à la nôtre. Il en va de même de la violence ou de l'énergie dont je parle et, encore une fois, polymorphe comme la *mêtis*.

A la lecture, ajoutez-vous, les moments incandescents (merci) ont été parfois suivis de longs passages à vide. C'est sans doute inévitable. Et la longueur du présent papier, je le crains, vous en aura remis plusieurs louches. Ce qui me console, c'est que les vides des uns ne sont pas les vides des autres, ce qui laisse un doute sur leur provenance. Mais en matière de passage à vide, si vous voulez ma dernière confiance, je ne crains personne, car le mien qui a précédé mon livre, a duré, selon mon comput, ou vingt ou même vingt-cinq ans. Mais je peux vous garantir que je n'en suis pas mort et que j'en suis sorti. Alors bonne chance, peut-être ferez vous mieux. Je ne vous promets pas d'être aussi prolix avec tous les critiques sur lesquels je ne sais si ce texte exercera un effet sédatif ou excitant, s'il les plongera dans la rage ou dans l'hébétude du total ennui. Je voudrais quand même vous remercier, vous, le premier d'entre eux, de vous être attaqué courageusement et franchement, et finalement avec pas mal de sympathie et de cran, à un démontage dont je pense et dont vous savez qu'il prendra encore un peu de temps et quelques relectures. Après tout et dans l'immédiat, peut-être serez vous enchanté d'avoir eu droit à un contre-don trop proportionné à votre affection affichée pour le don agonistique ? *Vale*.

[1] Je donne les citations de l'article de François Gauthier : Enjeux pour une théorie de la religion, au delà du mirage girardien. A propos de Le Symbolique et le Sacré de Camille Tarot. La Découverte, 2008 , en mentionnant simplement le n de la page entre parenthèse. Les références à mon ouvrage comportent seulement l'année 2008 suivie de la page. Les références des autres rares ouvrages utilisés sont données en entier dans le corps du texte.