

Peut-on ne pas être naturaliste ?

Du traitement des non-humains surnaturels par quelques anthropologues « classiques »



Fanny Charrasse

Université Saint-Louis (Casper)

Depuis quelques décennies, le grand partage, cette rupture radicale entre humains et non-humains, cette ligne de démarcation entre la nature et la culture, la science et la croyance, la modernité et la tradition, bref entre « nous » et les « autres », semble de plus en plus remis en cause. Du moins, de nombreux titres d'ouvrages anthropologiques (ou dédiés à cette discipline) en annoncent-ils la « fin », la « redistribution », ou l'existence d'un « au-delà » dans lequel cette frontière qui oppose, sépare et ségrègue êtres humains et non-humains n'existerait pas¹.

Par-delà nature et culture est sans doute le plus connu d'entre eux. Après avoir distingué quatre modes d'identification qui structurent l'expérience des individus à travers le monde, en partant de l'opposition universelle entre l'intériorité et la physicalité, Philippe Descola (2005) y montre que le grand partage est propre à l'Occident. Soit que le naturalisme, cette « cosmologie des Modernes », qui repose sur une continuité des physicalités et une discontinuité des intériorités, est le fruit d'un processus historique tout à fait singulier. Selon lui, des dispositifs de « soumission du réel à la vue »

1. Parmi les plus éloquents : *Comment redistribuer le grand partage ?* (Latour, 1983) ; *Par-delà Nature et Culture* (Descola, 2005) ; *The Western Illusion of Human Nature* (Sahlins, 2008) ; *La question du partage entre science et croyance* (Lagrange, 2009) ; *Par-delà biologie et culture* (Ingold, 2013, p. 44-77) ; *La fin d'un grand partage* (Charbonnier, 2015).

tels que le microscope ou le télescope auraient d'abord contribué, à partir de la fin du xvi^e siècle, à vider la nature « de toute vie » en Occident (*ibid.*, 2005, p. 97), et donc à en faire le domaine de la physique, du régulier, et du prévisible, opposé à tout ce qui relève de l'arbitraire du divin, du mysticisme et du surnaturel (*ibid.*, 2005, p. 100). Cette « naturalisation du monde » se serait ensuite poursuivie, au xix^e siècle, avec l'avènement du concept de « société » puis avec celui de « culture » (*ibid.*, p. 110).

Ainsi l'anthropologie aurait-elle participé à l'émergence de l'ontologie naturaliste, fille et mère du mouvement de séparation de la nature et de la culture, elle serait imprégnée de cette dichotomie depuis ses origines. Or, comme nous venons de le voir, certains de ses représentants ont tendance à remettre en cause cette dichotomie aujourd'hui. Mais est-il vraiment possible de ne pas être naturaliste quand on est anthropologue ? Jusqu'à quel point peut-on contester le grand partage sans sortir de cette discipline ? Et qu'est-ce que cela apporte d'un point de vue épistémologique ?

Afin de répondre à ces questions, cet article se propose d'enquêter sur quelques anthropologues « classiques » et d'analyser la façon dont ils/elles ont traité les non-humains surnaturels – esprits, démons, mauvais sorts, etc. – dans leurs œuvres. Pourquoi ce choix ? Car, comme l'a dit Descola (2005, p. 123) : « le surnaturel est une invention du naturalisme jetant sur sa genèse mythique un regard complaisant ». En d'autres termes, le parti pris naturaliste d'un individu devrait transparaître dans son attitude – plus ou moins critique ou dubitative – à l'égard d'entités dont l'ontologie des « Modernes » a tendance à nier l'existence. C'est le pari que nous ferons dans cet article. Et, afin d'évaluer l'engagement naturaliste des anthropologues étudié·e·s, nous recourrons au concept de « conflit d'ontologisations » : c'est-à-dire de conflit opposant des acteur·rice·s à propos de la définition d'un être en tant qu'être. Si la notion d'« ontologisation » est proche de celle de « mode d'identification », employée par Descola pour définir les quatre ontologies qu'il distingue², sa mise en conflit présente un intérêt majeur pour notre étude.

2. C'est en partant de ce concept forgé par Marcel Mauss (selon qui « l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit ») que Descola (2014a, p. 236) a défini le naturalisme, l'animisme, l'analogisme et le totémisme. Il explique que ces quatre ontologies sont

En effet, partir des rapports plus ou moins critiques et donc conflictuels qu'entretiennent les anthropologues avec d'autres acteur·rice·s – sorcières, chamanes, spirites, désorceleuses, etc. – à propos de la définition des êtres surnaturels qu'ils et elles mobilisent dans leurs pratiques suppose de ne pas préjuger de la participation de ces anthropologues et de ces acteur·rice·s au naturalisme mais plutôt de décrire comment ils/elles mettent (ou non) cette ontologie à l'épreuve dans leur pratique. Dit d'une autre manière, cela suppose de respecter un principe de symétrie³, permettant d'observer la façon dont l'anthropologie participe à la « construction du naturalisme » au sens pragmatique du terme (Latour, 2003 ; Lemieux, 2012). Et donc d'appréhender cette ontologie non comme une idéologie ou une croyance partagée, mais en tant que processus pratique ayant une histoire et auquel les individus participent chaque jour par leurs actions – même lorsque celles-ci se réduisent à des analyses publiées dans des ouvrages.

L'enjeu de cet article est donc de recenser les attitudes des anthropologues « classiques » vis-à-vis du naturalisme – sans prétendre à la moindre exhaustivité –, et d'en tirer parti pour mieux revendiquer l'héritage d'outils et de dispositifs appropriés à l'étude de la magie, et donc à la hauteur des ambitions compréhensives et explicatives des sciences sociales. Bien que les auteur·rice·s cité·e·s seront convoqué·e·s suivant un ordre chronologique, et qu'il sera parfois fait mention du contexte social dans lequel ils et elles ont évolué, il ne s'agit pas de réaliser une sociologie de la connaissance, mais, plus modestement, de tenter un exercice de distanciation à l'égard des « grands noms » de l'anthropologie pour gagner en réflexivité concernant l'héritage naturaliste de cette discipline.

le « résultat institué d'un mode d'identification ». Partir des ontologisations plutôt que des modes d'identification revient à porter le regard sur la définition de l'être en tant qu'être plutôt que sur celle de l'être en tant qu'autre, soit non pas tant sur l'inter-définition (comment on identifie un autre être par rapport à soi-même) que sur la définition même de cet être.

3. Rappelons que la symétrie est un principe méthodologique et non un postulat de fait. Il ne s'agit, en aucun cas, d'ignorer les asymétries du monde social mais, au contraire, de les rendre visibles en tant que constructions « en train de se faire », sans en présupposer l'existence (Barthe *et al.* 2013, p. 194).

L'attitude strictement naturaliste des premiers évolutionnistes

Selon Pascal Sanchez (2017, p. 34) l'histoire de l'anthropologie de la magie aurait débuté par une « phase de latence » au cours de laquelle cette pratique aurait été rejetée en tant que « résidu tenace de l'esprit de superstition » obscurcissant la conscience humaine. S'il est vrai que les premiers évolutionnistes de la deuxième moitié du XIX^e siècle ont préféré porter leur attention sur le droit, la religion, l'art, et la parenté des « primitifs⁴ » plutôt que sur leur rapport à la magie, une analyse plus approfondie de leurs écrits est nécessaire pour mieux saisir ce malaise.

Silence et malaise des premiers évolutionnistes face à la magie

Commençons par le cas de Lewis H. Morgan. Au moment d'énumérer les sujets qu'il compte traiter dans *La Société archaïque*, cet ethnologue précise que « toutes les religions primitives sont grotesques et, dans une certaine mesure, inintelligibles » et que « ce sujet n'entre [donc] pas dans le cadre de cet ouvrage » (Morgan, 1877, p. 23-24). Le diagnostic est radical, définitif. Mais on peut se demander pourquoi Morgan prend la peine de développer une telle argumentation à propos de la « religion primitive » et non des autres objets qu'il compte traiter – à savoir la parenté, la subsistance, le gouvernement, l'héritage, et l'architecture. Son mépris pose d'autant plus question qu'il n'est pas dissimulé. Or les lignes qu'il dédie quelques pages plus loin au « système religieux des aborigènes » nous apprennent qu'il est contradictoire plutôt que total. Morgan (*ibid.*, p. 108) y affirme, en effet, que cet objet, « riche en matériaux pour le futur étudiant », « occuper[a] une place importante dans la science de la religion comparée ». Puis il ajoute qu'il s'agit d'un système « chargé de superstitions grossières », et observe que les Iroquois reconnaissent « un Grand et un Mauvais Esprit, et une multitude d'êtres spirituels inférieurs », qu'ils attribuent une « forme humaine » au premier, mais n'ont que « faiblement imaginé » « l'existence et

4. Ainsi qu'ils nommaient les membres des tribus sur lesquelles ils travaillaient. Nous emploierons ce terme entre guillemets tant que les auteurs que nous citerons en feront usage, et prêterons attention à sa substitution progressive par d'autres. Cela nous donnera une indication quant à la théorie de la modernité supposée par ces auteurs et donc concernant leur engagement dans la naturalisation du monde.

les attributs» des autres (*ibid.*). Ainsi, tout en prenant la peine d'énumérer les esprits des Iroquois, Morgan les réduit-il à des « superstitions grossières », « faiblement imaginés ». Il en fait, autrement dit, des produits de l'intériorité singulière du peuple qu'il étudie, et recourt, par-là, à une ontologisation éminemment naturaliste : renvoyer un être à l'imagination – autrement dit le subjectiver – suppose, en effet, de participer à la distinction de la nature et de la culture, soit à la définition de ce qui relève de la physicalité universelle ou de l'intériorité singulière.

En somme, l'attitude de cet anthropologue nous donne à voir l'épreuve particulière que représente pour lui le traitement des êtres surnaturels : comment décrire la façon dont les « Primitifs » attribuent une existence à des esprits alors qu'en Occident ceux-ci n'ont d'autre existence que celle que leur procure parfois une imagination débordante ?

Les hésitations strictement naturalistes d'E. B. Tylor

Bien que, dans *La Civilisation primitive*, Edward B. Tylor cherche, comme Morgan, à décrire le « développement de la civilisation » en tant que fruit « uniforme de causes uniformes » (Tylor, 1873 [1871], p. 1), la place qu'il accorde aux « croyances primitives » y est nettement plus importante. Il leur dédie, en effet, « plus de la moitié [de son] ouvrage » (*ibid.*, p. 26). Si son objectif est de participer, par-là, à la « marche de la culture intellectuelle » (*ibid.*, p. 131), en discriminant les pratiques « irrationnelles », nous allons voir que son attitude à l'égard de la magie se fait parfois hésitante.

Cette hésitation est peu présente dans sa description de la sorcellerie, « survivance » qui s'observait « encore » en Finlande à son époque (*ibid.*, p. 134-135), ou dans son analyse de « l'art de tirer des présages » au Brésil et à Bornéo (*ibid.*, p. 140). Elle ne se donne pas non plus à voir dans son explication de la « survivance des symboles magiques [...] jusqu'à notre temps » par le fait qu'« une opinion, quoique fausse, une fois admise, peut se transmettre d'âge en âge, car la foi n'a pas besoin, pour se répandre, d'une origine raisonnable » (*ibid.*, p. 161). Non, Tylor ne semble pas éprouver de grande difficulté à subjectiver – en tant qu'illusions – les phénomènes magiques qu'il énumère dans ces exemples. Mais c'est lorsqu'il en vient au spiritisme, soit à une pratique qui le concerne plus directement vu qu'à cette époque « la bonne société londonienne se passionne pour la visite de Kate Fox, médium américaine » (Fabre, 1987, p. 9), que son analyse est soudain marquée d'incertitudes.

Tylor note à ce propos que le problème « de ce que l'on appelle *manifestations spirites* est un de ceux dont il vaut la peine de discuter les mérites afin d'arriver à départir [...] les faits mal appréciés et explicables par la science, de ce qui est pure superstition, illusion et fourberie » (1873, p. 168).

C'est-à-dire qu'il hésite entre deux ontologisations naturalistes : l'objectivation des phénomènes spirites (« appréciés et explicables par la science ») et leur subjectivation (leur définition en tant que « pure superstition, illusion et fourberie ») – soit, respectivement, la réduction des esprits à la physicalité universelle ou à l'intériorité singulière de celles et ceux qui affirment les percevoir. Cette hésitation a beau sembler contradictoire, elle n'en relève pas moins du même type de geste, un geste que l'on peut dire strictement naturaliste car à la fois naturaliste au sens de Descola (2005) – distinguant *a priori* la physicalité universelle de l'intériorité singulière, il participe au grand partage – mais également au sens de Lemieux (2012) – il laisse entendre que ce grand partage existe avant d'être catégorisé et indépendamment de tout travail de catégorisation.

Affirmant que seule une « foi naïve » peut soutenir l'existence d'esprits, Tylor finit par prendre parti pour leur subjectivation, avant de conclure qu'il s'agit de survivances :

« Les apparitions ont repris la place et le sens qu'elles avaient eus en Europe depuis la période de l'état social le plus inférieur jusqu'au Moyen Âge. » (*ibid.*, p. 185)

Son naturalisme strict apparaît intimement lié à sa conception téléologique du progrès de l'humanité : pour faire des pratiques magiques des survivances, la subjectivation des êtres qu'elles mobilisent est cruciale.

Il n'est pas étonnant que Tylor insiste, dans ce même ouvrage, sur la nécessité que la « "science de la culture" traite "des choses hors d'usage, sans valeur, frivoles" en apparence, et, le plus souvent, marginales et exotiques » (Fabre, 1987, p. 11). Il semble, en effet, plus facile de ramener à des superstitions bonnes à étudier les êtres surnaturels éloignés du chercheur. Comme le résume Fabre (*ibid.*, p. 12) :

« Les seules "âmes" dont l'anthropologie puisse dire quelque chose lui viennent des lointains de l'espace et du temps ; elle ne saurait traiter de la présence familière des esprits et de l'enfermement plus ou moins strict du purgatoire... »

L'engagement strictement naturaliste de J. Frazer

Sir James Frazer, le principal disciple – s'il en est un – de Tylor, a pris garde de bien suivre ce conseil. C'est du moins ce que laisse entendre sa conférence prononcée au *Trinity College* en 1933 : bannissant toute référence à l'Occident, il y a borné son analyse de « la crainte des morts » aux « primitifs » (Fabre, *ibid.*). Et c'est sans doute parce qu'il a tendance à s'en tenir à l'analyse de pratiques magiques éloignées de lui dans son *Rameau d'or*, que Frazer (1923 [1890]) ne s'est pas confronté aux mêmes difficultés que son prédécesseur. Comparant la magie à la science (*ibid.*, p. 16), il la disqualifie dans les premières pages de son ouvrage en tant que « guide trompeur de la conduite » (car ne procédant pas de ce qui est vrai par nature), « art bâtard » (car insuffisamment scientifique), et prend donc appui sur une définition naturaliste de la réalité – qui oppose la « nature inanimée » et le domaine d'« interventions de l'homme » – pour la critiquer.

L'engagement dans le naturalisme de Frazer ne s'arrête pas là. Alors qu'il observe, dans les pages suivantes, la façon dont la magie régit les « pratiques primitives », et qu'il lui attribue un rôle bien particulier dans la genèse des normes sociales en affirmant que « le but de la magie positive, ou sorcellerie, est de produire une chose désirée, [et celui] de la magie négative, ou tabou, est d'éviter quelque chose de redouté » (*ibid.*, p. 22), alors qu'il semble reconnaître ainsi qu'elle n'est peut-être pas totalement dénuée de conséquences pratiques, son effort compréhensif est à nouveau tari par sa distinction entre « mal réel » et « mal imaginaire ». C'est-à-dire entre ce qui relèverait des lois universelles de la nature – la « règle de bon sens » veut qu'on ne mette pas sa main au feu pour ne pas se faire « réellement mal » – ou des lois singulières de la culture – la sorcellerie et le tabou sont, quant à eux, fondés sur des « maux imaginaires ». Subjectivant donc les phénomènes magiques, il s'engage dans le conflit d'ontologisations à leur propos plutôt que d'observer leur définition « primitive ».

La participation de Frazer au grand partage est limpide : distinguant la « vraie science » de la « fausse magie », il s'étonne que des « hommes intelligents » soient « capables de persister à chérir des illusions et des espoirs condamnés d'avance à être déçus » (*ibid.*, p. 55). Et explique cette persistance par le fait que « l'illusion n'[est] pas du tout si aisée à percer [...], puisque dans beaucoup de cas, voire presque dans tous, l'événement désiré [suit] en effet, à un intervalle plus ou moins prolongé, l'accomplissement du rite destiné à

le produire» (*ibid.*). C'est donc en distinguant *a priori* ce qui est « illusoire » de ce qui est « réel » qu'il subjective les phénomènes magiques, et explique leur perpétuation par un pléonasme – l'illusion persiste car elle est illusion. En résumé, l'attitude des premiers évolutionnistes peut être qualifiée de strictement naturaliste : car elle est à la fois « naturaliste » au sens de Descola (2005) – elle épouse le grand partage – et au sens de Lemieux (2012) – en tant qu'« anti-constructiviste ». Du fait même de leur engagement dans le conflit d'ontologies à propos des êtres surnaturels, ces anthropologues occultent, en effet, le caractère construit de la réalité – ou plutôt de leur réalité. Participant d'emblée à la partition entre nature et culture, ils l'invisibilisent, et laissent donc supposer qu'elle existe par elle-même, « indépendamment de tout travail de catégorisation » (Lemieux, 2012, p. 172). Comme l'a souligné Descola (2005, p. 278), « c'est la ruse suprême du naturalisme [...] que d'apparaître comme "naturel" ». Or, cette attitude s'accompagne, chez ces auteurs, de l'assertion qu'il convient de se débarrasser de la magie pour devenir pleinement moderne, sous-entendant par-là que l'une des tâches de leur discipline est de participer à la naturalisation du monde, c'est-à-dire à son devenir naturaliste.

Questionnements naturalistes

Au début du ^{xx}e siècle, les travaux des premiers évolutionnistes ont été largement commentés par l'École française de sociologie. Ainsi, dans le texte qu'ils ont co-écrit en 1903, Émile Durkheim et Marcel Mauss (2017, p. 49) ont-ils remis en cause l'idée frazérienne selon laquelle « les relations logiques des choses [auraient] servi de base aux relations sociales des hommes » et esquissé les fondements d'une analyse constructiviste de la réalité⁵. Comme nous allons le voir, bien que naturaliste – au sens de Descola (2005) –, leur approche est non seulement bien plus compréhensive que celle de leurs prédécesseurs anglo-saxons, mais surtout plus réflexive.

5. Quoiqu'anachronique, le terme « constructiviste » permet de qualifier l'attitude de Durkheim et de Mauss, et donc, comme nous le verrons, de la distinguer de celle strictement naturaliste des premiers évolutionnistes.

La montée en réflexivité de l'École française de sociologie

L'enjeu de cet article n'étant pas de réaliser une revue exhaustive de la littérature anthropologique qui a traité historiquement de la magie, nous nous contenterons d'évoquer que sommairement le long papier d'Hubert et Mauss : « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (2006 [1903])⁶. Et noterons simplement qu'après avoir avancé que « doivent être dites magiques que les choses qui ont vraiment été telles pour toute une société » (*ibid.*, p. 10), et ajouté « les pratiques magiques ne sont pas vides de sens » (*ibid.*, p. 53), c'est-à-dire défini de façon compréhensive et constructiviste les pratiques que les premiers évolutionnistes avaient tendance à décrier, Hubert et Mauss sont revenus sur leurs pas. Il suffit de jeter un œil à leur définition du « *mana* » pour s'en apercevoir : ils commencent par affirmer, en reprenant ce qu'en disent les Mélanésien, qu'il s'agit de la « force par excellence », l'« efficacité véritable des choses » (*ibid.*, p. 102), puis ajoutent qu'il est « donné *a priori*, préalablement à toute expérience » (*ibid.*, p. 112), et concluent que la magie est donc « la fausse monnaie [du] rêve » de la société (*ibid.*, p. 119), le produit d'« états affectifs, générateurs d'illusions » (*ibid.*, p. 132). C'est-à-dire qu'après avoir momentanément pris au sérieux la magie, ils subjectivent finalement ses êtres – ici le *mana*, ailleurs les « démons » (*ibid.*, p. 79) – en tant qu'illusions, imitant l'attitude strictement naturaliste des premiers évolutionnistes qu'ils critiquent par ailleurs. La solution proposée, par Durkheim (1990 [1912]), dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, est plus cohérente. Contrairement à Mauss et Hubert, il refuse, en effet, de s'engager dans la définition de ce qui relève de la nature et de la culture, et interroge plutôt le processus historique à l'origine de cette distinction :

« Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un ordre naturel des choses, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. Une fois ce principe acquis, tout ce qui déroge à ces lois devait nécessairement apparaître comme en dehors de la nature et, par suite, de la raison [...]. » (*ibid.*, p. 36)

6. Pour plus de détails, voir Charrasse, 2022, p. 41-46.

C'est donc par une montée en réflexivité que Durkheim répond à l'épreuve particulière que sont les « croyances primitives » pour la compréhension anthropologique. Il interroge ensuite la séparation entre profane et sacré et se propose d'enquêter sur le totémisme, le « plus fondamental et [le] plus primitif » des cultes pour saisir son origine (*ibid.*, p. 124). À partir d'observations selon lesquelles « le totémisme met au premier rang des choses qu'il reconnaît comme sacrées les représentations figurées du totem ; ensuite viennent les animaux ou les végétaux dont le clan porte le nom, et enfin les membres de ce clan » (*ibid.*, p. 268), Durkheim en déduit que, vu que le caractère religieux n'est pas spécifique aux attributs de ces différents êtres, c'est sans doute vers un principe commun que se dirige le culte : « une sorte de force anonyme et impersonnelle » (*ibid.*, p. 269), que les Mélanésiens nomment « *mana* » (*ibid.*, p. 277). La parenté de son geste avec celui de Mauss et d'Hubert est flagrante. Pourtant un écart se glisse rapidement entre son analyse et la leur : affirmant que « les esprits, les démons, les génies, les dieux de tout degré ne sont que les formes concrètes qu'a prises cette énergie » (*ibid.*, p. 284), il refuse de s'engager dans le conflit d'ontologisations à propos des êtres et des phénomènes magiques. C'est-à-dire qu'ayant reconnu son héritage naturaliste, soit le fait que, dans sa société, la nature a été historiquement séparée de la surnature (Descola, 2005), Durkheim évite de naturaliser une partie du réel en affirmant que certains phénomènes (ceux reconnus par la science de son époque) existeraient avant même que d'être catégorisés et indépendamment de tout travail de catégorisation (Lemieux, 2012). Son naturalisme n'est donc pas strict mais constructiviste et donc réflexif.

Mais une légère contradiction affleure dans la suite de son ouvrage. Après avoir constaté que le totem est à la fois « la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique » et « le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan » (*ibid.*, p. 294-295), Durkheim en conclut que « le dieu et la société ne font qu'un » (*ibid.*, p. 295). Par cette fusion,

« la religion cesse d'être je ne sais quelle inexplicable hallucination pour prendre pied dans la réalité. Nous pouvons dire en effet, que le fidèle ne s'abuse pas quand il croit à l'existence d'une puissance morale dont il dépend et dont il tient le meilleur de lui-même : cette puissance existe, c'est la société. » (*ibid.*, p. 322)

Or, bien que Durkheim insiste sur « la réalité concrète et vivante » de la force sociale (*ibid.*, p. 323), et bien que ce geste lui permette d'expliquer le maintien de « croyances primitives », il n'en demeure pas moins que, par cette affirmation, il « distingue la causalité comme relation entre des événements naturels devant être inférés à partir d'une série d'accidents, et la causalité comme force morale éprouvée dans chaque accomplissement de la pratique » (Rawls, 2007, p. 61). C'est-à-dire qu'il sépare ce qui se trouvait entremêlé dans les êtres sacrés du totémisme : la nature et la culture. Cela apparaît très clairement dans certaines de ses assertions. Par exemple lorsqu'il avance que « l'Australien » se « trompe » en attribuant le « rehaussement de vitalité » éprouvé lors de cérémonies à « un pouvoir à forme d'animal ou de plante » mais que son « exaltation » est néanmoins bien « réelle » (*ibid.*, p. 322).

C'est donc au moment d'expliquer l'origine et la persistance des « croyances primitives » que Durkheim se met à participer au naturalisme. Or, sa participation a cela de particulier qu'elle ne repose pas sur la réduction de la force morale de la société à un fait de l'esprit sans efficacité, mais sur une reconnaissance de la puissance du social. Comme il le répète :

« Bien que purement idéaux, les pouvoirs qui sont conférés [à un être par les représentations collectives] agissent comme s'ils étaient réels ; ils déterminent la conduite de l'homme avec la même nécessité que des forces physiques. » (Durkheim, 1990, p. 326)

Quoi qu'il en soit, même lorsqu'elle part d'une distinction entre la nature (les « faits objectifs ») et la culture (les « représentations »), c'est-à-dire même lorsqu'elle part d'un parti pris naturaliste au sens descolien du terme, l'attitude constructiviste apparaît idéale pour observer le naturalisme en train de se faire, et pour monter en réflexivité à propos de l'ontologie des Modernes. À condition, néanmoins, d'être cohérente, c'est-à-dire ne pas déréaliser *a priori* certaines représentations au profit d'autres et d'éviter de naturaliser certaines parties du réel.

Le naturalisme strict mais compréhensif des fonctionnalistes

Bien que ce soit au *Rameau d'or* que Bronislaw Malinowski (2012 [1922], p. 54) doive son « coup de foudre pour l'ethnologie », il insiste, dès les premières pages des *Argonautes du Pacifique occidental* (1922), sur la nécessité des enquêtes empiriques :

« Si un homme s'embarque pour une expédition, décidé à prouver certaines hypothèses, et qu'il se montre incapable de modifier sans cesse ses vues ou de les quitter de bonne grâce sous l'effet des témoignages, inutile de dire que son travail sera sans aucune valeur. » (*ibid.*, p. 65)

C'est aux clichés exotiques du « bon sauvage » que s'en prend plus précisément Malinowski : préférant le terme d'« indigène » à celui, encore usité à son époque, de « primitif »⁷, il s'attaque à l'illusion occidentale, parfois née ou entretenue par l'anthropologie de fauteuil, faisant des « indigènes » des êtres « viv[ant] au sein de la Nature », « en proie à des croyances fantasmagoriques et à des craintes folles » (*ibid.*, p. 66). Il remet donc en cause la subjectivation occidentale de la magie et l'attitude strictement naturaliste de certains chercheurs à son égard. Comme il le proclame avec force : un ethnographe ne « devrait jamais perdre de vue » que son « but final » est « de saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde » (*ibid.*, p. 81).

Bien que sa définition des enjeux de l'anthropologie reste naturaliste au sens descolien du terme – ainsi qu'en témoigne son usage répété des termes « culture » et « coutumes » tout au long de son ouvrage – on peut se demander avec raison si sa volonté de comprendre les Trobriandais et son dispositif ethnographique immersif lui ont permis de gagner en réflexivité vis-à-vis de cette ontologie. Pour le savoir, il suffit d'analyser la description qu'il fait d'une pratique magique : par exemple celle du rite du *tokway* (lutin des bois), étape fondamentale à la fabrication d'un canoë de haute mer⁸. Malinowski rapporte au discours direct l'incantation que « le magicien profère : “Descendez, ô lutins des bois, ô *tokway*, habitants des branches, descendez!” ». Et prend alors la peine de nous présenter le sujet principal du rituel : le *tokway*, cet « être nuisible, bien que le mal qu'il commette dépasse rarement le simple ennui » (*ibid.*, p. 188). Agglomérant l'ensemble des dires indigènes qu'il a récoltés sur la question, Malinowski nous en délivre un portrait troublant :

7. Gérard Leclerc (1972, p. 67) remarque que lorsque Malinowski emploie cette expression, il ne fait pas référence à une problématique de l'origine.

8. C'est un élément central de la *Kula*, ce système d'échanges reposant sur des expéditions d'un bout à l'autre de l'archipel des Trobriands et auquel Malinowski a dédié son ouvrage.

« Certains [l']ont aperçu, bien qu'il se rende invisible à volonté. Sa peau est brune, comme celle de tout natif de Boyowa, mais il a une longue chevelure lisse et une grande barbe. [...] Il est responsable également de la maladie, sous ses formes bénignes. » (*ibid.*)

Sa description est compréhensive en cela qu'il veille à ne pas ontologiser lui-même cet être surnaturel – à ne pas le réduire, par exemple, à un fruit de l'imagination ou une hallucination nocturne – pour rendre véritablement compte des propriétés que lui attribuent les Trobriandais. Ce qui est également le cas lorsqu'il affirme, plus loin, à propos des esprits, qu'ils « jouent le rôle de gardiens des traditions quand ils manifestent leur mécontentement devant des cérémonies magiques mal conduites », ou « celui d'amis lorsqu'ils partagent le *ula'ula* [paiement] du magicien » (*ibid.*, p. 490-491).

Il est néanmoins possible d'observer quelques incursions strictement naturalistes de la part de Malinowski : généralement tenues à distance de ses descriptions, celles-ci les contaminent parfois, et font partie intégrante de ses explications. C'est par exemple le cas dans le compte rendu qu'il fait du rituel qui précède une expédition Kula. Alors qu'il décrit la confection d'un *lilava*, c'est-à-dire du paquet que les Trobriandais placent à l'avant de leur canoë en guise de protection magique, il précise :

« Une croyance veut qu'il soit porteur d'un mauvais sort (*kariyala*). Une pluie fine, accompagnée d'éclairs et de tonnerre, se met à tomber chaque fois que le *lilava* est ouvert. Un Européen sceptique pourrait ajouter qu'à l'époque de la mousson, il pleut presque invariablement tous les après-midi [...]. Bien entendu, quand, en dépit de [la mousson], un *kariyala* ne se produit pas, tout le monde comprend que quelque chose a cloché dans l'accomplissement du rite magique sur le *lilava* ! » (*ibid.*, p. 263-264)

On peut s'étonner que Malinowski ne traite pas le terme de « croyance » comme celui de « propriété », à propos duquel il a insisté sur la nécessité de ne pas lui donner « la signification bien précise qu'il a dans notre propre société », ce qui aurait l'inconvénient d'introduire, selon lui, « un certain nombre d'idées préconçues, qui faussent la perspective du lecteur avant même que l'on ait commencé de dépeindre les conditions de vie des aborigènes » (*ibid.*, p. 176). Pourquoi n'en fait-il pas autant avec la « croyance » ? Le grand partage apparaît, en ce sens, comme une tache aveugle peu remise en cause au début du xx^e siècle, ne serait-ce que par les anthropologues

qui cherchent pourtant à se débarrasser de leur ethnocentrisme. Or, c'est justement après avoir employé le terme de « croyance » que Malinowski oppose, au sein même de sa description, l'interprétation indigène (mauvais sort) à celle occidentale (les moussons) du phénomène observé, mettant ainsi en scène un conflit d'ontologisations. L'ironie de la dernière phrase de l'extrait montre qu'il prend explicitement parti pour la seconde : selon lui, ce serait la nature qui expliquerait la pluie que, du fait de leur culture, les Trobriandais verraient, quant à eux, comme le fruit d'un mauvais sort.

Mais le parti pris strictement naturaliste de Malinowski est encore plus visible dans ses explications : bien qu'il ne considère pas la magie comme une « survivance » qu'il faudrait combattre au nom de la rationalité⁹, faisant d'elle un réducteur d'incertitude – sorte de palliatif psychologique à la faiblesse humaine –, il la subjective afin d'en expliquer la permanence. C'est donc parce qu'il part du principe que la magie n'a aucun ancrage dans le réel (*ibid.*, p. 175), qu'il s'étonne de son existence, pour finalement conclure que les Trobriandais recourent à elle car « elle suscite l'état mental indispensable à toute entreprise de caractère complexe et difficile » (*ibid.*).

Nous pourrions compléter cette analyse avec celle de *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* mais cela serait redondant à bien des égards¹⁰. Nous noterons simplement que si Edward E. Evans-Pritchard (1972 [1937]) critique le fait que les Européens ont tendance à considérer les pratiques magiques comme des « absurdités », s'il affirme que cela en fait l'un des objets d'étude les « plus difficile[s] » pour l'anthropologie (*ibid.*, p. 363), et s'il parvient à réaliser des descriptions compréhensives des êtres surnaturels – des « émanations spirituelles » (*ibid.*, p. 221) ou du « *benge* » (*ibid.*, p. 371), notamment –, il lui arrive pourtant de recourir à des arguments strictement naturalistes. Par exemple, lorsqu'il explique avoir « pris l'habitude de réagir aux infortunes dans l'idiome de la sorcellerie » et donc « chuté dans la déraison » (*ibid.*, p. 135), ou lorsqu'il se demande pourquoi les Azandé « ne se rendent pas compte de la futilité de leur magie » (*ibid.*, p. 537). Ce qui ne l'empêche pourtant pas de remarquer :

9. Le rapport de Malinowski vis-à-vis de l'évolutionnisme est pour le moins ambigu, comme en témoigne, le fait qu'il le dise « passé de mode » mais conteste en même temps que « ses propositions sont non seulement valides, mais indispensables à l'homme de terrain comme au théoricien » (in Leclerc, 1972, p. 69).

10. Pour plus de détails, voir Charrasse (2022, p. 59-67).

« Nous avons la notion d'un monde ordonné qui se conforme à ce que nous appelons des lois naturelles, mais il y a dans notre société certaines personnes qui croient que des choses mystérieuses peuvent se produire dont on ne saurait rendre compte en les rapportant aux lois naturelles. » (*ibid.*, p. 115)

Et d'inviter les anthropologues à se « demander si les peuples primitifs perçoivent une différence entre les survenances que nous, observateurs de leur culture, classons comme naturelles, et les survenances que nous classons comme mystiques » (*ibid.*). C'est-à-dire qu'il lui arrive de monter en réflexivité à l'égard du grand partage, malgré sa tendance strictement naturaliste dans certaines de ses analyses.

Objectiver la magie pour observer le grand partage ? Le pari d'E. De Martino

Suite à la Seconde Guerre mondiale, l'effondrement des puissances coloniales a affecté l'anthropologie dont le projet théorique avait tendance à coïncider avec les intérêts du colonialisme. Dans ce contexte, des anthropologues se mettent à recourir à des monographies réalisées par d'autres pour valoriser les cultures malmenées par les Occidentaux (Weber, 2015, p. 276). Ernesto De Martino en fait partie¹¹.

Afin de mettre à mal le préjugé anthropologique selon lequel « les prétentions des magiciens [seraient] tout à fait irréalistes », dans les premières pages du *Monde magique*, De Martino (*ibid.*, 1971 [1948], p. 15) se tourne vers des « pratiques magiques qui semblent réelles » (*ibid.*, p. 16). Parmi elles, l'*Umuti*, une cérémonie des îles Fidji impliquant la traversée, pieds nus, d'un brasier incandescent – sans se brûler ! Après avoir exposé les documents qui

11. Nous pourrions également analyser le cas de Lévi-Strauss – et plus précisément les articles de 1949, « Le sorcier et sa magie » et « L'efficacité symbolique » –, mais cela apparaîtrait redondant avec notre étude de Mauss et Durkheim. Comme eux, il présente les êtres magiques (« esprits » et « monstres ») de façon compréhensive, avant de les subjectiver au moment de l'explication : « les microbes existent, et les monstres n'existent pas » (Lévi-Strauss, 2010a, p. 226). Or comme dans les cas maussien et durkheimien, cette subjectivation s'accompagne d'une reconnaissance de la puissance du social : ce serait, selon Lévi-Strauss, parce que les monstres seraient imaginaires qu'ils auraient une action sur la malade qui « y croit » (*ibid.*, p. 226). Et donc parce que la structure intellectuelle du mythe entrerait en résonance avec celle organique de son corps que l'incantation chamannique la soulagerait.

en rendent compte, il concède que sa « première réaction » est de chercher à se « tirer d'affaire en déclarant que les pouvoirs magiques sont *a priori* impossibles et qu'à la rigueur, il faut se demander comment est possible l'illusion de leur réalité » (*ibid.*, p. 30) Autrement dit, ayant objectivé le phénomène, De Martino met en scène sa tentative de le subjectiver, et déplace, ainsi, l'objet d'étude depuis la magie au problème qu'elle pose à l'anthropologie occidentale : il invite les chercheurs à s'intéresser à leur « réticence » à admettre la réalité magique plutôt que de chercher à vérifier la réalité de la magie (*ibid.*).

Suivant ce conseil à la lettre, il convoque l'histoire et remarque :

« La science est née en retirant graduellement, et de plus en plus consciemment, le psychique du naturel ; la possibilité de phénomènes paranormaux signifie pour elle un véritable "signe de contradiction", un "scandale", parce que le paranormal est, en général, du psychique se réintroduisant dans la nature et une nature se chargeant de psychisme ! » (*ibid.*, p. 62-63)

Ainsi notre réaction face à la possibilité de l'existence des pouvoirs magiques, notre tentative de les objectiver – d'en faire des objets « naturels » – ou de les subjectiver – en tant que produits d'une illusion –, s'expliquerait par l'histoire de la science moderne. C'est parce que cette dernière a eu pour berceau l'opposition de la nature et de la culture, et que notre « *Einstellung* culturelle » (*ibid.*, p. 63), c'est-à-dire notre conception occidentale de la réalité, s'est fondée sur cette opposition, qu'il nous est si difficile de ne pas prendre part à « la polémique » (*ibid.*) – nous dirions de ne pas « nous engager dans le conflit d'ontologisations » – à propos de phénomènes dans lesquels la nature est imbibée d'esprit.

Loin de chercher à ontologiser les êtres surnaturels de façon à séparer le réel de l'imaginaire ou la matière du fantasme, De Martino interprète cette volonté comme une « présomption culturelle » (*ibid.*). Et explique que c'est parce que « nous citons dogmatiquement en exemple, valable pour toutes les formes culturelles, [...] notre expérience occidentale (relativement récente) » que nous avons tendance à qualifier les pratiques magiques de « superstitieuse » (*ibid.*, p. 91). Pour conclure que les documents produits par les anthropologues et les missionnaires au cours de leurs voyages nous en apprennent davantage sur leur conception à eux de la réalité que sur celle des peuples qu'ils étudiaient (*ibid.*, p. 92).

« La réponse traditionnelle [à la question “Y a-t-il des esprits?”] est : “Il n’y a pas d’esprits, il n’y en a jamais eu. Ce sont les fruits de la superstition, de croyances arbitraires, propres à des univers historiques ensevelis, ou bien à des états psychiques morbides”. Il s’agit là [...] d’une négation polémique, où la passion fait écran. Certes, il n’y a pas d’esprits, si nous adoptons comme unique forme de réalité celle qui tient à la présence décidée et garantie et au monde donné de notre civilisation. Mais, pour peu que nous mettions en question, non seulement les “esprits”, mais aussi notre concept de “réalité”, voilà qu’il peut même y avoir des esprits. » (*ibid.*, p. 193-194)

La position de De Martino est à la fois naturaliste, réflexive, et non relativiste. Naturaliste, d’abord, car il a commencé par objectiver certains phénomènes magiques – et donc à recourir à une ontologisation typique du naturalisme – afin de pouvoir les étudier. Réflexive ensuite car, malgré cette objectivation initiale, loin de naturaliser le réel – et donc d’adopter une posture strictement naturaliste –, il observe la tendance occidentale à subjectiver les esprits, et met ainsi en valeur la cosmologie de sa propre civilisation. Non relativiste, enfin, car il ne va pas jusqu’à faire des esprits des entités « comme les autres », mais prend à la fois au sérieux la critique occidentale à leur égard, et leur façon d’exister dans d’autres ordres culturels.

Le naturalisme en question

À partir des guerres de décolonisation, les anthropologues se sont montrés de plus en plus critiques à l’égard des constructions théoriques de leur propre discipline. Dans ce contexte, l’historicisation devient fondamentale, la « croyance », l’opposition entre « Primitif » et « Moderne », ainsi que les autres notions forgées par l’anthropologie depuis le début de son institutionnalisation sont de plus en plus contestées en tant que catégories d’analyse (Sanchez, 2017, p. 187).

Favret-Saada critique le grand partage (mais s’y conforme)

Publié en 1977, et issu d’une longue enquête ethnographique sur la sorcellerie du bocage mayennais, *Les mots, la mort, les sorts* est probablement le plus connu de ces ouvrages. C’est sur un ton ironique que Jeanne

Favret-Saada (2007, p. 16) s'en prend, d'emblée, à la réduction des paysans à des « crédules ». Tenant à distance – grâce à l'usage répété de guillemets – le discours méprisant et fasciné des citadins à leur égard, elle affirme, par la même occasion, son double refus de faire du sorcier un « agresseur imaginaire » et de parler de « croyances » car « dire qu'on étudie les croyances de sorcellerie, c'est s'interdire par avance d'y reconnaître aucune vérité : si c'est une croyance, ce n'est pas vrai » (*ibid.*, p. 17). Soit son refus du grand partage :

« Quand les folkloristes ou les journalistes parlent de la sorcellerie des campagnes, c'est toujours comme si deux théories physiques incompatibles étaient en présence : la prélogique ou la médiévale, celle des paysans qui attribuent à tort leurs malheurs à d'imaginaires sorciers ; et la nôtre, celle des gens instruits qui manipulent correctement les relations de causalité. » (*ibid.*, p. 18)

Afin d'enquêter sur la sorcellerie sans épouser ce parti pris, Favret-Saada propose une nouvelle méthode d'enquête. Remarquant qu'« en sorcellerie, l'acte, c'est le verbe » (*ibid.*, p. 25), elle en tire un précepte ethnographique : s'il n'y « a pas de position neutre de la parole » pour ses enquêtés, il n'y a pas non plus « de place pour un observateur non engagé » (*ibid.*, p. 27). C'est donc en ne cédant pas aux injonctions muettes de sa discipline – celles qui affirment que pour faire œuvre de science, il convient de rejeter hors-texte (dans un autre ouvrage relevant du journal intime ou du récit de voyage) tout ce qui concerne le sujet et la situation d'énonciation – que Favret-Saada fait de ses interactions avec les ensorcelés et les désorceleurs le cœur de son ouvrage.

Cela lui permet de comprendre que si les paysans ont tendance à réduire les mauvais sorts à des « superstitions des arriérés » lorsqu'elle les interroge à leur propos, c'est parce qu'ils « s'adresse[nt] à une ethnographe, supposée n'adhérer qu'aux théories officielles du malheur » (*ibid.*, p. 35). Prendre en compte la situation d'énonciation donne ainsi à voir à Favret-Saada l'attitude strictement naturaliste de l'ensemble des acteurs en entretien. Elle montre que pour obtenir d'autres types de discours, il suffit de suivre le mot d'ordre local : « Faut êt' pris pour y croire » (*ibid.*, p. 34). Ce qui signifie au moins deux choses : qu'il faut, d'une part, accepter de prendre une place dans le système de la sorcellerie – soit d'être « pris » en tant qu'ensorcelé ou désorceleur (*ibid.*, p. 43) –, et, d'autre part, se laisser « affecter » par

cette situation : « atteindre au plus profond » par le discours sorcier (*ibid.*, p. 298). C'est grâce à cette méthode que Favret-Saada remarque que les ensorcelés « savent bien... mais quand même... » (*ibid.*, p. 95), soit qu'ils n'ont rien des paysans naïfs dépeints par les folkloristes et les journalistes. Mais une contradiction affleure à la fin de son ouvrage. Tâchant de définir la « force magique » que le désorceleur oppose au sorcier pour venir en aide à l'ensorcelé, elle précise qu'elle a utilisé cette expression bien qu'elle lui pose problème étant donné que les ethnographes qui l'invoquent laissent souvent entendre qu'elle est « distincte de celles qui opèrent dans la nature ou dans le champ de la physique » (*ibid.*, p. 331). Or ce serait, selon elle, « une définition négative » : « qu'il existe une telle force, c'est un Zandé qui le dit, commente en substance l'ethnographe, c'est seulement un Zandé qui parle, mais vous et moi sommes bien d'accord sur le fait que cette notion est fondamentalement absurde » (*ibid.*, p. 332). L'attitude de Favret-Saada apparaît contradictoire : après avoir défini « la force magique » selon les paysans du Bocage, elle refuse soudain sa réduction à ce qu'ils en disent, et souhaiterait lui attribuer un statut véritablement « naturel ». Cette brusque tentative d'objectivation met un coup d'arrêt à sa démarche compréhensive, et brise l'élan de son constructivisme – qui en devient « hémiplogique » (Lemieux, 2012, p. 176). Ayant critiqué le grand partage, elle se met soudain à y participer, en cherchant à distinguer le naturel (sous-entendu le « vrai ») du culturel (sous-entendu du « faux ») plutôt que d'en décrire la construction.

En somme, si, remettant en cause le « croire » en tant que catégorie d'analyse, Favret-Saada critique le naturalisme strict, et met en évidence le fait que la limite entre le « cru » et le « su » – et donc entre une nature universelle à propos de laquelle on développerait un savoir et des croyances, fruits de cultures singulières – est construite socialement, et a donc une histoire, elle revient néanmoins sur cette position en fin d'ouvrages. Ce qui tend à rendre son naturalisme légèrement moins réflexif que celui de De Martino, par exemple.

Latour refuse le grand partage

Comme il le résume lui-même, c'est le constat que les anthropologues avaient tendance à étudier « les autres cultures et les autres pratiques avec un respect méticuleux, mais sur fond de science » qui a poussé Bruno

Latour à ethnographier un laboratoire californien en neuroendocrinologie (Latour, Woolgar, 1996 [1979], p. 10). Le résultat de cette enquête, *La vie de laboratoire*, a été publié en 1979, avec le sociologue anglais Steve Woolgar. Leur geste est inédit, à l'époque : alors que « des centaines d'ethnologues ont visité toutes les tribus imaginables, pénétré des forêts profondes, répertorié les mœurs les plus exotiques [...], notre industrie, notre technique, notre science, notre administration demeurent fort mal étudiées » (*ibid.*, p. 15). Or, ethnographier « la science » plutôt que « les cultures » suppose de renouveler à la fois la description et l'explication anthropologiques – et donc le traitement de la magie comme objet d'étude par cette discipline.

Cela suppose un renouvellement de la description, d'abord. Constatant que tous les livres sur la science ont été écrits par « les scientifiques eux-mêmes » (*ibid.*, p. 17), ou par des épistémologues, Latour et Woolgar (*ibid.*, p. 26) remarquent :

« Ça parle de méthode scientifique, d'expérience cruciale, de falsification, de paradigme, de concept ou de réalisme rationnel. C'est comme d'aller enquêter dans un village d'Amazonie où tout le monde aurait fait ses classes avec *Les Structures élémentaires de la parenté*. » (*ibid.*)

Et de conclure à la nécessité de « passer à travers le discours ordonné des savants pour parvenir aux pratiques et aux discours désordonnés mais intéressants des chercheurs » (*ibid.*). Ils proposent, pour cela, de reprendre en le radicalisant le principe de symétrie de David Bloor : « non seulement il faut traiter dans les mêmes termes les vainqueurs et les vaincus de l'histoire des sciences, mais il faut traiter également et dans les mêmes termes la nature et la société » (*ibid.*, p. 21-22). Ainsi s'intéressent-ils non seulement aux neuroendocrinologues mais aussi et surtout au TRF(H), cette « hormone », ce « facteur de libération de la thyrotropine », qui change de sens en fonction des contextes (*ibid.*, p. 91-146).

Appliqué à l'étude de pratiques magiques, le programme descriptif de l'anthropologie symétrique invite à observer non seulement les humains – chamanes, médiums, spirites, sorciers – mais aussi les non-humains – démons, mauvais sorts, esprits – avec lesquels ceux-ci travaillent et auxquels ils s'adressent. Prenant l'exemple de l'ethnopsychiatrie dans *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Latour (*ibid.*, 2009, p. 96) propose d'en « dresser le cahier des charges » et précise qu'il convient, pour cela,

d'éviter de nier *a priori* leur existence, ou, au contraire, de leur attribuer « trop généreusement l'existence » – nous dirions de les « subjectiver » ou de les « objectiver » – pour observer comment ces êtres résistent aux épreuves auxquelles ils sont soumis en pratique (*ibid.*, p. 100-101). Combinée au principe de symétrie, la notion d'épreuve permet d'échapper au relativisme. Comme Latour l'a précisé dans son traité *Irréductions* : « Est réel ce qui résiste dans l'épreuve » (*ibid.*, [1984] 2011, p. 244). Pour le dire moins abruptement, si toutes les constructions (microbes, Vierges, trous noirs, divinités, acide lactique) sont réelles dans la mesure où elles résistent à certaines épreuves, toutes ne sont pourtant pas identiquement réelles, car toutes ne résistent pas aux mêmes épreuves : « Le réel n'est pas une chose parmi d'autres mais des gradients de résistances » (*ibid.*)

C'est aussi et surtout l'explication anthropologique qui se voit modifiée par la symétrisation de l'analyse. Latour remarque, en effet, que les sciences sociales ont tendance à expliquer les découvertes scientifiques par la nature, et les échecs par la société. Ce « modèle de diffusion », aurait, selon lui, deux conséquences principales. La première est que « quand un consensus se fait facilement sur la transmission de l'objet, c'est l'objet lui-même qui force les protagonistes à conclure un accord » (*ibid.*, [1987] 2005, p. 325). La seconde est que « puisque les faits sont pourvus d'une inertie indépendante de toute intervention humaine », ils « sont supposés se reproduire eux-mêmes ! » (*ibid.*, p. 326) Ainsi les anthropologues qui ne respectent pas le principe de symétrie auraient-ils tendance à considérer que ce n'est pas parce qu'un fait est bien « construit » qu'il est accepté par d'autres acteurs et parvient à se diffuser dans la société, mais parce qu'il est la « réalité-même » dans son « essence », dépouillée de tout manteau social.

Or, une fois qu'il est établi que la nature existe par elle-même, on ne peut que s'étonner du fait que certaines personnes refusent de la reconnaître. Et donc se demander : « pourquoi certains Américains cultivés continuent aujourd'hui à croire aux soucoupes volantes alors qu'elles n'existent manifestement pas » ? (*ibid.*, 2005 [1985], p. 439) ; « pourquoi il y a des gens suffisamment stupides pour croire encore en la parapsychologie dont on a prouvé la fausseté depuis des décennies ». On invente alors « un monde de parasciences et d'antisciences » (*ibid.*) et on recourt à aux « préjugés », aux « différences culturelles » (*ibid.*, p. 441), et à d'autres « forces extérieures » (*ibid.*) pour expliquer le fourvoiement des individus qui, refusant de voir la réalité en face, dérivent hors des chantiers rationnels du droit chemin.

À la place de ces deux tendances explicatives strictement naturalistes – celle qui part de la science faite, et explique le succès des énoncés par la nature et celle qui explique « tout le reste » par la société –, Latour propose une explication entremêlant humains et non-humains. Soit de considérer que le social « ne désigne pas un domaine de la réalité ou un objet particulier, mais [qu']il se réfère à un mouvement, un déplacement », qu'il est donc produit par des « médiateurs », des entités qui « traduisent, distordent, et modifient le sens ou les éléments qu'ils sont censés transporter » (*ibid.*, 2007, p. 58). C'est ce qu'il nomme le « réseau ». Pour prendre le cas de Pasteur, expliquer le succès de la bactériologie revient alors à suivre les transformations subies par les microbes pour se répandre dans la société française, et à tracer l'ensemble du réseau qui les supporte dans leur mouvement (Latour, 2011).

Ainsi Latour remet-il en cause le grand partage non seulement dans ses descriptions – dans lesquelles il prend en compte le pouvoir d'agir des humains et des non-humains –, mais aussi dans ses explications – dans lesquelles il refuse de recourir à des causes uniquement « naturelles » ou « sociales ». C'est ce qui fait dire à Lemieux et de Fornel (2007, p. 17) que l'anthropologie des sciences et des techniques qu'il a fondée avec Callon n'est pas constructiviste mais « constitue au contraire, en sciences sociales, la forme de raisonnement la plus étrangère qui soit au constructivisme, comme d'ailleurs aussi au naturalisme ». Selon eux, « refusant le “grand partage” entre nature et culture, cette anthropologie [...] mériterait d'être qualifiée d'animiste au sens précis que Descola donne à ce terme ». Latour va, en effet, très loin dans ce refus : dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), il va jusqu'à affirmer que l'ontologie des Modernes n'a jamais existé, qu'elle n'est qu'une prétention savante n'ayant aucune réalité pratique.

Descola interroge le grand partage de l'extérieur

Le désaccord de Latour et Descola à propos du naturalisme – à savoir le fait qu'alors que le premier l'a longtemps dit inefficace, le second en a toujours affirmé la réalité¹² – tient peut-être à leurs parcours diamétralement opposés : loin de faire, comme son ami et collègue, ses classes dans un laboratoire scientifique, Descola est allé en Amazonie, avec la volonté de « saisir le génie d'un peuple libre et solitaire que la colonisation n'aurait pas encore altéré »

12. Pour plus de détails, voir P. Descola (2014a, p. 298).

(Descola, 2014b, p. 36). Ainsi a-t-il séjourné trois ans chez les Achuar à la fin des années 1970 et rendu compte de cette expérience ethnographique dans sa thèse, publiée en 1986, puis dans *Les lances du crépuscule*, paru sept ans plus tard.

Sa démarche à l'égard de la magie est éminemment compréhensive. Comme le montre, par exemple, son analyse du « rêve karamprar » (*ibid.*, p. 136) : bien qu'il précise qu'il est généré par « le sommeil ou les drogues hallucinogènes » – et emploie donc une ontologisation subjectivante à son égard¹³ – il le présente comme un voyage de l'âme dans d'autres « plans de la réalité », et se refuse à en faire une « extase » au sens occidental du terme, pour restituer la signification locale de cette expérience en tant que « raffinement de lucidité » (*ibid.*). Ainsi ne définit-il pas les « êtres disparates installés aux lisières de l'humanité » avec lesquels les Achuar communiquent grâce au rêve comme des illusions, mais les décrit-il plutôt dans le respect de la perspective autochtone en tant qu'« esprits tutélaires, représentants des espèces animales, génies personnels, auxiliaires magiques, etc. » (*ibid.*). Or c'est ce geste qui a permis à Descola de gagner en réflexivité à l'égard de sa propre cosmologie :

« La première de[s] leçons [tirée de mon séjour chez les Achuar], et la plus importante peut-être, est que la nature n'existe pas partout et toujours ; ou, plus exactement, que cette séparation radicale très anciennement établie par l'Occident entre le monde de la nature et celui des hommes n'a pas grande signification pour d'autres peuples. » (*ibid.*, p. 440)

Inutile de revenir sur la façon dont ce mouvement réflexif l'a, par la suite, conduit à concevoir une théorie générale des façons d'être au monde – soit à distinguer quatre ontologies –, ni sur l'histoire du grand partage qu'il réalise dans *Par-delà Nature et Culture* (2005). Ce qui nous intéresse, ici, c'est que c'est sa confrontation aux Achuar qui a fait du naturalisme un exotisme à ses yeux.

13. Le terme « hallucinogène » suppose, en effet, de réduire les visions produites par les substances en question à des « hallucinations », laissant supposer qu'elles n'ont aucun ancrage dans le réel.

Or, contrairement à Latour, Descola ne semble pas considérer que l'anthropologie pourra facilement se départir de son naturalisme constitutif. Il ne récusé pas, en effet, « voir les autres, les non-modernes, à travers la lunette déformante qui structure [sa] propre cosmologie, et donc comme autant d'expressions singulières de la culture en tant qu'elle fait contraste avec une nature unique et universelle » (*ibid.*, 2011a, p. 34-35). Et souligne à la fois la nécessité de se départir du grand partage – car comment un ethnographe pourrait-il se montrer bon interprète tout en émettant *a priori* une distinction entre ce qui relèverait des « croyances réputées objectivement fausses » de ses enquêtés et ce qu'il qualifierait de « savoir positif » ? (*ibid.*, p. 56) – et les difficultés conceptuelles que cela pose. Selon lui, les outils forgés par Latour et Callon seraient intéressants mais ils ne prendraient pas suffisamment en compte les « dispositifs institués qui organisent la manière dont sont produits ici ou là les hybrides » (*ibid.*, p. 71) pour être pleinement satisfaisants à la tâche. Par rapport à eux, Descola propose de prêter davantage attention aux processus de cosmogenèse – et notamment à ceux de remise en cause du naturalisme par hybridation des humains et des non-humains – ainsi qu'au rôle joué par les dispositifs dans ces processus. Ce qui demanderait encore un vaste travail de conceptualisation.

Comme le résumant Lemieux et de Fornel (2007, p. 17), bien que l'approche de Descola donne d'abord l'impression d'être « un constructivisme de plus » – soit de « montrer que la réalité, loin d'imposer d'elle-même les catégories qui permettent de penser, se trouve très différemment construite selon la modalité d'identification des “existants” que chaque peuple a “choisi” de privilégier » –, son enjeu serait plutôt de « regarder le couple constructivisme-naturalisme non plus de l'intérieur, mais de l'extérieur, c'est-à-dire depuis la perspective qu'offre une comparaison avec le totémisme, l'analogisme et l'animisme » (*ibid.*). Il apparaît dès lors – ainsi que nous l'avons montré tout au long de cet article – que le couple naturalisme-constructivisme (au sens de Lemieux) n'est qu'une variation de l'opposition nature-culture et qu'il n'est pas plus contradictoire de se montrer « strictement naturaliste » (c'est-à-dire doublement naturaliste) que « naturaliste et constructiviste ». Alors que Latour encourage les chercheurs en sciences sociales à sortir du naturalisme en empruntant la voie de l'animisme, la démonstration de Descola devrait plutôt leur permettre de mieux comprendre en quoi leur capacité à se montrer constructiviste est redevable à leur propre cosmologie.

Le foisonnement des études sur la magie amène inéluctablement à faire des choix : on ne pouvait à la fois dédier plusieurs pages aux travaux cités et multiplier les références. Or, il ne s'agissait pas tant d'être exhaustif que d'évaluer la participation des anthropologues mentionné·e·s au naturalisme. Nous avons ainsi mis en évidence deux grands types d'attitude : celle strictement naturaliste – engagée dans les conflits d'ontologisations à propos des êtres surnaturels et donc dans la naturalisation du monde –, et celle naturaliste réflexive – capable d'observer les conflits en question, ainsi que de décrire le processus de naturalisation, et faisant du naturalisme une cosmologie parmi d'autres. S'il existe des nuances à l'intérieur de ces attitudes – nuances sur lesquelles il serait intéressant de revenir en étenant, par exemple, cette analyse à d'autres ouvrages et en distinguant des sous-types de naturalismes – cela nous a néanmoins permis de recenser les outils et les dispositifs qui ont participé (et participent encore aujourd'hui) à une montée en réflexivité de l'anthropologie à propos du naturalisme : 1) la comparaison, qui, à condition d'être compréhensive à l'égard de la magie, peut servir de miroir tendu vers le grand partage ; 2) l'histoire, qui, si elle porte sur l'Occident, et plus spécifiquement sur les sciences, peut conduire à dénaturer le naturalisme, soit à l'étudier en tant que construction ; 3) l'observation participante qui, à condition d'être compréhensive, peut rendre compte de l'absence de séparation de la nature et de la culture chez les « Autres », et donc relativiser le naturalisme en tant qu'un type d'ontologie parmi d'autres.

Quelques freins à cette montée en réflexivité sont également apparus. En effet, si l'anthropologie parvient parfois à s'émanciper en partie du naturalisme dont elle est pourtant la fille, et si, en tant que fenêtre ouverte vers d'autres cosmologies, elle participe depuis ses origines à une montée en réflexivité générale à propos du grand partage, ses représentant·e·s ont pourtant tendance à adopter une attitude strictement naturaliste dès qu'ils/elles cherchent à expliquer autrement que par l'évolution de l'organisation sociale la présence contemporaine d'êtres surnaturels. C'est, par exemple, le cas de Malinowski lorsqu'il fait de la magie un réducteur psychologique d'incertitude chez les Trobriandais.

La solution que cet article propose est celle d'un naturalisme réflexif. Cette solution s'inspire, d'une part, de la voie ouverte par Durkheim, et suppose de replacer « au cœur du projet des sciences sociales l'étude de la praxis

et, donc, des institutions en actes» (Lemieux, de Fornel, 2007, p. 18). Elle implique, plus précisément, de décrire les conflits d'ontologisations opposant des acteur·rice·s à d'autres à propos de non-humains surnaturels, et d'observer l'évolution de ces conflits en fonction des transformations morphologiques des sociétés auxquelles ils appartiennent et de leurs positions dans l'organisation sociale. Cette solution s'inspire, d'autre part, des travaux de Descola et de Latour : tentant de ne jamais perdre de vue « que la métaphysique naturaliste-constructiviste n'est pas la seule modalité possible pour se rapporter, de manière fondée, à l'existant » (*ibid.*, p. 19), elle implique, en effet, de ne jamais oublier que, même si le programme constructiviste dans lequel elle s'inscrit est « naturaliste » (au sens descolien du terme), il existe également d'autres façons de se rapporter au réel – celles analogiques, animiques et totémiques. Elle suppose néanmoins un pas de côté par rapport au programme symétrique de Latour et de Callon : contrairement à lui, elle ne repose pas sur une agentivation des non-humains – sans en nier la possibilité, elle invite plutôt à observer qui y participe et dans quelles conditions (les conflits d'ontologisations). Son ambition n'est donc pas tant de faire de l'anthropologie une science animiste – ce qui semble un pari osé¹⁴ – que d'user des outils dont cette discipline a hérité en tant que fille du grand partage pour le subvertir de l'intérieur, et participer, ainsi, à l'avènement d'un naturalisme réflexif¹⁵.

Bibliographie

Barthe Y. *et al.*, « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, 2013, n° 103.

14. Plusieurs signes témoignent du fait que, même lorsque notre raisonnement se veut non naturaliste, il le demeure en partie. Comme l'a remarqué Latour (2007b, p. 35) : l'opposition entre humains et non-humains « emprunte encore à la philosophie moderne cette idée stupéfiante qu'il existerait des humains et des non-humains ». Notons, également que lorsque l'on démontre que les animaux ont « eux aussi » une culture, on s'en tient, à nouveau, à des catégories issues du naturalisme (nature/culture). Ou encore qu'il faut être (au moins) en partie naturaliste pour pouvoir affirmer que la nature n'existe pas. Le grand partage a beau être balayé par ces énoncés, il laisse des cicatrices – des termes, expressions dichotomiques – difficiles à effacer entièrement, surtout lorsqu'on est anthropologue.

15. Pour une tentative de mise en application de ce programme à partir du cas du magnétisme en France et du chamanisme de la côte nord péruvienne, voir Charrasse (2023).

- Charbonnier P., *La fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, CNRS, 2015.
- Charrasse F., *Magies de la modernité. Illégitimité et légitimation du magnétisme en France et du chamanisme au Pérou*, thèse de doctorat en Sociologie, EHESS, 2022.
- Charrasse F., *Le retour du monde magique. Magnétisme et paradoxes de la modernité*, La Découverte, 2023.
- De Martino E., *Le monde magique. Parapsychologie, ethnologie et histoire* (1948), Marabout université, 1971.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.
- Descola P., *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Éditions Quae, 2011.
- Descola P., *La composition des mondes, entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, 2014.
- Descola P., *Les lances du crépuscule. Avec les Indiens Jivaros de haute Amazonie* (1993), Plon, 2014.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), PUF, Quadrige, 1990.
- Evans-Pritchard E. E., *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azandé*, Gallimard, 1972.
- Fabre D., « Le retour des morts », *Études rurales*, 1987, n° 105-106.
- Favret-Saada J., *Les mots, la mort, les sorts* (1977), Gallimard, 2007.
- Frazer J. G., *Le Rameau d'Or. Édition abrégée* (1890), Paul Geuthner, 1923.
- Ingold T., *Marcher avec les dragons*, Zones sensibles, 2013.
- Lagrange P., *Une ethnographie de l'ufologie. La question du partage entre science et croyance*, thèse de doctorat à l'EHESS, 2009.
- Latour B., « Comment redistribuer le grand partage? », *Revue de Synthèse*, Avril/juin 1983, n° 110.
- Latour B. et Woolgar S., *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques* (1979), La Découverte, 1996.
- Latour B., « The promises of constructivism », in D. Idhe (ed.), *Chasing Technology: Matric of Materiality, Indiana Series for the Philosophy of Science*, Indiana University Press, 2003.
- Latour B., *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences* (1987), La Découverte, 2005.

- Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991.
- Latour B., *Changer de société. Refaire de la sociologie* (2005), La Découverte, 2007.
- Latour B., *Petites leçons de sociologie des sciences* (1993), La Découverte, 2007b.
- Latour B., *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, La Découverte, 2009.
- Latour B., *Pasteur, guerre et paix des microbes* (1984), La Découverte, 2011.
- Leclerc G., *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Fayard, 1972.
- Lemieux C. et de Fornel M., « Quel naturalisme pour les sciences sociales ? », in C. Lemieux et M. de Fornel (dir.), *Naturalisme versus constructivisme ?*, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », 2007.
- Lemieux C., « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, 2012, n° 100.
- Lévi-Strauss C., « L'efficacité symbolique » (1949), *Anthropologie structurale*, Plon, 2010.
- Lévi-Strauss C., « Le sorcier et sa magie » (1949), *Anthropologie structurale*, Plon, 2010.
- Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), Gallimard, 2012.
- Mauss M. et Durkheim É., *De quelques formes primitives de classification* (1903), PUF, 2017.
- Mauss M. et Hubert H., « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1903), *Sociologie et anthropologie*, PUF, Quadrige, 2006.
- Morgan L., *Ancient Society*, Macmillan and Company, 1877.
- Rawls A., « La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre », in C. Lemieux et M. de Fornel (dir.), *Naturalisme versus constructivisme ?*, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », 2007.
- Sahlins M., *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, 2008.
- Sanchez P., *La rationalité des croyances magiques*, Pocket, 2017.
- Tylor E. B., *La civilisation primitive* (1871), Ancienne Librairie Schleicher, Alfred Costes, Éditeur 1873.
- Weber F., *Brève histoire de l'anthropologie*, Flammarion, 2015.

Résumé. L'anthropologie, fille et mère du grand partage, cette rupture radicale entre nature et culture que Philippe Descola nomme « naturalisme », a parfois tendance à le remettre en cause aujourd'hui. C'est en partant de ce paradoxe que cet article se demande s'il est vraiment possible de ne pas être naturaliste quand on est anthropologue et ce que cela apporte d'un point de vue épistémologique. Pour le savoir, il analyse la façon dont les non-humains surnaturels – esprits, démons, etc. – ont été traités par quelques « classiques » de l'anthropologie, et observe, ainsi, le parti pris naturaliste de leurs auteur·rice·s. Cela le conduit à recenser, en conclusion, les outils qui ont participé (et participent encore aujourd'hui) à une montée en réflexivité de l'anthropologie à propos du naturalisme, et à proposer une méthodologie en accord avec l'histoire de cette discipline pour enquêter sur la magie.

Mots-clés : magie, non-humains, grand partage, naturalisme, anthropologie.

Abstract. Anthropology, the daughter and mother of the Great Divide, this radical split between nature and culture that Philippe Descola calls « naturalism », sometimes tends to put it into question today. Starting from this paradox, this article examines whether it's really possible not to be a naturalist when you're an anthropologist, and what it means from an epistemological point of view. In order to find this out, it analyses the way in which supernatural non-humans – spirits, demons, etc. – have been treated by some of the « classics » of the anthropological literature, and observes the naturalistic approach of their authors. In conclusion, it identifies the tools that have contributed (and still contribute) to anthropology's growing reflexivity about naturalism, and proposes a consistent methodology for investigating magic.

Keywords: magic, non-humans, great divide, naturalism, anthropology.