

*Troisième Conférence - 7 mai 1976*

## L'OEUVRE DE ROGER BASTIDE EN FRANCE

Henri Desroche

A plusieurs reprises au cours de l'année écoulée, avec les étudiants de mon séminaire nous avons essayé de ressaisir quel pourrait être l'organigramme de l'univers culturel bastidien tel qu'il se déroule dans les volutes de son oeuvre, depuis 1930-1931 jusqu'en 1974. Nous en avons ressaisi, chemin faisant, un certain nombre de thèmes et, en entrée de jeu de cette troisième communication, je voudrais souligner à quel point cette pensée est combinatoire et d'une certaine manière ambivalente.

Il y a trois cercles qui s'entrelacent et s'entrecroisent dans l'oeuvre de Bastide. Trois cercles, ou si vous voulez trois mondes.

Le sacré, dont nous avons montré à quel point il était fondamental  
Le religieux, et nous avons montré la distinction avec le sacré religieux  
Et enfin le social

C'est peut-être d'ailleurs dans les oeuvres de jeunesse, et en particulier dans les *Eléments de sociologie religieuse* que Roger Bastide s'est le plus soucié d'articuler ces trois mondes. Ils sont entrelacés, ils sont compénétrés, combinés les uns avec les autres; mais ce qui, à mon avis, caractérise chacun d'eux, c'est l'ambivalence axiologique de chacun. Comme il aimait à le répéter, Roger Bastide préférait à la pensée claire et distincte ce qu'il appelait "une pensée obscure et confuse". Et au congrès de Genève, à la suite d'une discussion, cette discussion qui était la dernière de sa vie publique, il a répondu à quelqu'un qui l'interpellait: "Mais précisément, comme ethnologue, comme anthropologue, je préfère vous conduire dans 'la pensée obscure et confuse'. C'est mon rôle". Et effectivement, quand on voit la manière dont il traite ces trois univers, leur entrelacement réciproque et leur ambivalence spécifique, ce traitement semble en effet privilégier l'approche "obscur et confuse" plutôt que l'approche "claire et distincte".

D'abord ces univers s'entrelacent. Vous voyez aisément maintenant ce qui peut être colloqué en chacun de ces univers:

Le sacré avec tout ce que nous y avons mis hier, depuis les mysticismes, en passant par les messianismes, jusqu'à l'art en tant que mysticisme profane, en passant par les prophétismes, en passant par les phénomènes kérigmatiques, en passant par le "sacré sauvage". . . (y compris "l'orage mystique" ou les mystiques orageuses des millénarismes).

Le religieux avec ses trois types d'expression de cette expérience du sacré: l'expression culturelle, l'expression doctrinale, l'expression organisationnelle, et enfin le social avec tous ses paliers en profondeur, décrits par Georges Gurvitch, description que Bastide partageait largement, depuis la détermination démographique ou géographique, puis la détermination par les rapports de production jusqu'aux rapports sociaux ou aux idéologies politiques, juridiques ou philosophiques et religieuses.

Il y a donc trois univers entrelacés.

Mais ce qui me frappe, c'est comment devant chacun de ces univers, la pensée de Bastide s'avère elle-même ambivalente.

— Le sacré se partage entre un lieu d'anomie (d'où les études sur la folie, "ces maladies qui sont presque toutes des maladies du sacré") et un lieu de ressourcement, de réactivation. Et le sacré englobe les deux.

— Du religieux, j'ai déjà montré comment, dans la manière bastidienne de le labéliser, il oscillait constamment entre la *traduction* du sacré et sa *thésisation*.

— Le social (ce qui est très caractéristique chez Bastide, et nous allons y revenir) est à la fois le lieu des contraintes et des conditionnements et le lieu des défis. J'ai beaucoup aimé ce que Maria Isaura de Queiroz relève en ce sens dans sa préface à l'édition française de *Art et Société*. Si cette position de l'artiste, ou du poète, devant la société se trouve envisagée comme un défi, cette position transcende en quelque sorte cette société, la société dont elle est pourtant l'un des fruits. A la limite, comme je l'ai déjà dit, l'*anthropologie* de R.B., en tant que "logie", en tant que science de l'homme et de la société débouche non pas sur une espèce d'architecture transcendante qui donnerait la clé de ces ambivalences, mais essentiellement sur un art. Un art de discerner les esprits, un art de conduire l'assemblée religieuse, un art social, une esthétique sociologique. La science débouche sur l'art parce que c'est seulement l'art, une certaine manière de faire, une certaine finesse, une certaine perspicacité, et pour dire le mot, une certaine grâce qui permet finalement de triompher de ces ambivalences en tant que cadre de référence d'un problème social quelconque.

C'est du moins ainsi que j'aperçois le panorama de R.B., étant bien entendu qu'il a lui-même ses lieux de préférence. Le "social" suppose un appareil statistique dans lequel il s'aventure peu; vis-à-vis du religieux, sans doute sa formation protestante le détermine non pas à marginaliser l'institution religieuse mais enfin à la relativiser. Je crois que c'est vraiment dans ce qu'il appelle le "sacré sauvage" d'une part, et d'autre part dans ce mélange du sacré avec le religieux, du sacré avec le social ou du sacré et avec le social et avec le religieux, c'est là qu'il situe son univers tout en poussant bien entendu des racines sur l'ensemble et le reste du champ opératoire.

A partir de ce panorama, je voudrais maintenant proposer quatre différences plus précises, dans l'itinéraire de Roger Bastide.

### 1. *Entre Emile Durkheim et Gabriel le Bras.*

Lorsqu'il écrit *Eléments de sociologie religieuse*, Roger Bastide n'est pas agrégé. Il fallait beaucoup d'audace à ce jeune chercheur, car très courageusement dans cette oeuvre, explicitement ou implicitement, il se distancie, il se différencie de deux grands courants: l'un qui était déjà sur son déclin, l'autre qui était sur son essor, deux grands courants qui marquaient la sociologie religieuse en France. Ces deux grands courants étaient: d'une part celui de Durkheim (*Les Formes élémentaires* dataient déjà de deux ou trois décennies) et d'autre part, celui qui démarrait à peu près en même temps que démarrait R.B., le courant de sociologie religieuse animée par Gabriel Le Bras. Il se trouve que j'ai assez bien connu, je connais assez bien ces deux courants. L'un pour l'avoir longuement étudié sur documentation et l'autre pour l'avoir partagé pendant une bonne dizaine d'années. C'est en effet en 1931, je crois, que Gabriel Le Bras a fait sa première communication de sociologie religieuse à une séance spéciale à laquelle n'assistait pas Durkheim (il était disparu), mais à laquelle assistait Marcel Mauss. Cette communication avait produit une très grande impression car ce que Gabriel Le Bras proposait, c'était l'analyse méthodique et quantitative de la pratique religieuse en France. Plus tard j'ai moi-même aidé G. le B. à reconstituer son oeuvre et à la redistribuer dans ses *Etudes de sociologie religieuse*. A ce moment-là j'ai dû classer toutes ses archives, et je me suis rendu compte que toutes ces années, 1931, 32, 33, 34 ont été le point de départ de cette gigantesque opération qui a régné sur, on peut dire, l'Europe entière et l'Amérique du Nord, opération de sociologie religieuse quantitative, à base sociographique et souvent pastorale, établissant, pays par pays et souvent diocèse par diocèse, paroisse par paroisse, une géographie, une sociographie de la pratique religieuse. Je pense personnellement, ou du moins, j'émet l'hypothèse que R.B., à ce moment, espérait lui aussi attacher son nom à une grande filière de "sociologie religieuse". S'il n'a pas repris ce label, depuis l'ouvrage de 1935 (sauf la réédition un peu plus tard), il m'en a donné l'explication dans une conversation. Il m'a dit à peu près: "j'ai vu que la scène de la sociologie religieuse était occupée par G. Le Bras, alors j'ai pivoté et je me suis plutôt spécialisé soit dans l'ethnologie, soit dans la psychologie, soit dans l'anthropologie religieuse vers lesquelles m'attiraient d'ailleurs bien davantage mes préoccupations". Et lorsqu'il a pris une direction d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, il avait tout à fait renoncé à ce label de "sociologie religieuse". Dans les *Eléments de sociologie religieuse* — l'ouvrage de 1935 par conséquent —, il est d'ailleurs fait allusion discrètement mais sévèrement à l'analyse statistique de la pratique religieuse. "Utilisées telles quelles, les statistiques nous conduiraient à des résultats erronés. Il nous faut les interpréter à travers notre propre expérience de la vie religieuse". C'est une réaction très significative de Bastide. Il y a eu par conséquent une espèce de coexistence pacifique, un parallélisme voire une distanciation volontaire, entre l'oeuvre de

Le Bras et l'oeuvre de Bastide. Ayant bien connu l'un et l'autre, je crois pouvoir assurer qu'il n'y avait pas beaucoup de communication entre eux, sinon celles qui se trouvaient passer par l'outsider que je me trouvais être dans l'un et l'autre cas.

Par contre, l'explication avec Durkheim a été beaucoup plus laborieuse. Durkheim était donc mort, mais il laissait une oeuvre, il laissait une école, il laissait un quasi successeur, Marcel Mauss, même si ce successeur s'avérait quelque peu déviant par rapport à Durkheim. Je crois que Bastide s'est bien plus attaché à Mauss qu'à Durkheim. J'ai retrouvé, en effet, l'autre jour — et j'en ai apporté la photocopie — un article de décembre 1930, c'est-à-dire antérieur aux *Eléments*. C'est un article de Roger Bastide sur Gaston Richard, directeur de l'institut international de sociologie. Or G. Richard est très acerbe pour Durkheim. En cet article, R.B. joue résolument G. Richard (dont il avait été l'élève) contre Durkheim. Je n'ai pas vu que ces positions résolues soient reprises telles quelles dans les ouvrages publiés postérieurement, mais cette position n'en est pas moins caractéristique de cette attitude mêlée — attraction et rejet — vis-à-vis de Durkheim. Certes Bastide a avoué plusieurs fois qu'il a été très impressionné, naturellement, par l'oeuvre de Durkheim, et surtout par son *opus majus Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, oeuvre selon lui postérieure à la "coupure" consécutive à la lecture de Robertson Smith. Il y a même puisé une partie de son inspiration. Mais au fur et à mesure que sa pensée évolue, on le voit marquer ses distances avec le durkheimisme. Quelles distances? Eh bien, je pense: trois distances.

Durkheim avait insisté sur l'effervescence, l'effervescence des assemblées, les milieux sociaux effervescents: "c'est donc de ces milieux sociaux effervescents que paraît être née toute la vie religieuse". Bastide à plusieurs reprises confessa, en quelque sorte, à la fois sa séduction pour ces analyses de Durkheim et en même temps sa distanciation.

"Durkheim, en faisant sortir la religion des états d'effervescence collective, est en partie responsable de l'erreur que l'on commet en définissant les tranches primitives comme pure effervescence. Mais il suffit de relire *les Formes élémentaires de la vie religieuse* pour s'apercevoir que les exemples qu'il donne en faveur de sa thèse se retournent contre lui. Car la tranche n'apparaît que chez certains individus, elle commence et se termine à heure fixe, elle se déroule selon un scénario donné à l'avance et qui ne change pas d'une cérémonie à l'autre. Elle ne fait que jouer sur terre ce qui s'est passé dans le monde du rêve. Quand orgie il y a, ce qui est rare, l'orgie elle-même obéit à des règles strictes".

Donc la règle contre l'effervescence et la régulation contre l'anomie.

Deuxième point d'opposition, l'opposition entre le social, tel qu'il est préconisé par Durkheim, et le personnel, je dirais même l'interpersonnel. Cette notion d'interpersonnel a été puisée par Bastide dans la critique de Durkheim par

Georges Gurvitch. Et là aussi on voit une analyse de Bastide qui va dans ce sens là. "Il y a bien long temps déjà, lorsque j'ai écrit mon premier livre sur *les problèmes de la vie mystique*, en 1931, je consacrais un chapitre à ce que j'appelais alors "les formes élémentaires de la vie mystique". Ces formes élémentaires, à l'époque, je ne les connaissais pas directement par enquête sur le terrain, mais à travers les livres, *plus particulièrement à travers Durkheim qui était dans ce chapitre ma référence principale*. C'est pourquoi je privilégiais les aspects de déchaînement sauvages, d'épidémie contagieuse, d'attraction des grouffes nocturnes. Et cependant, à la même époque, la lecture de Durkheim restait pour moi ambivalente. Il me semblait trouver une contradiction foncière entre les faits qu'il décrivait honnêtement et l'interprétation qu'il en tirait. Car ce qui ressortait de ses descriptions, c'était que le déchaînement restait ordonné". Toujours cette idée d'ordonnance. Et voilà l'interpersonnel: "Ainsi s'ébauchait en mon esprit... l'idée de conduire parallèlement à l'enquête que je menais sur la sociologie du rêve, une autre enquête qui porterait celle-ci sur la sociologie de la transe. Mon départ pour le Brésil, où je comptais étudier les crises de possession afro-américaines, n'avait pas d'autre finalité". C'est donc Durkheim; si on en croit cette version, qui aurait conduit Bastide au Brésil. Donc première opposition entre l'ordonnance, la régulation d'une part, et d'autre part l'effervescence; et deuxième opposition entre le social impersonnel, tel que le percevait Durkheim, et la socialité personnelle et interpersonnelle, telle que l'a décrite Bastide: "Je trouvais au contraire dans les candomblés, au lieu du déchaînement trouble des gestes, une liturgie corporelle admirablement réglée. Au lieu de la violence une véritable partition de relations interindividuelles, dont mythes ancestraux seraient les chefs d'orchestre contrôlant chaque instrument pour les faire participer tous à un même ensemble musical, discipliné, orienté. Au lieu d'une anarchie motrice (l'anomie), un langage symbolique qui permettait la communication, et par voie de conséquence *la solidarité intermentale de tous les fidèles*. Au lieu enfin d'un tissu incohérent de croyances et de rites, une véritable théologie sans doute différente de la nôtre mais aussi valable intellectuellement". Dans *les Religions africaines du Brésil*, il y revient à propos de ses remarquables descriptions de l'acte sacré dans le culte de transe: "Nous nous trouvons en fait devant un ballet, extatique sans doute, mais un ballet dont la tradition mythique serait le metteur en scène". Donc deuxième opposition entre le social impersonnel et le social interpersonnel. *Un ballet dont la tradition mythique est le metteur en scène*. C'est à ce propos-là d'ailleurs que Bastide avait repris les prémisses de Halbwachs sur la mémoire des musiciens où il montrait comment *chaque* acteur, dans les cultes de transe, ayant la musique dans la peau, c'est par cette mémoire animale de musicien que se reconstituaient les rôles.

Troisième opposition: entre l'exaltation et la sérénité. Chez Durkheim, il n'y a pas de mot assez fort pour décrire le délire, la frénésie, l'excitation la surexcitation des cultes de transe. Bastide rétorque: mais non, c'est un aspect, mais ce n'est pas un aspect absolu car, à côté du pôle de l'exaltation, il y a le pôle de la sérénité. Il a écrit maintes pages là-dessus. Dans l'article de 1930, c'est déjà un des principaux griefs adressés à Durkheim: "la caractéristique du sen-

timent religieux, c'est pour lui l'exaltation, alors que c'est la sérénité, l'équilibre, pour un William James ou pour un Emile Boutroux". Dans *le Rêve, la Transe et la Folie*, Bastide reviendra longuement sur ces aspects de la trans-douce ou de l'anti-transe, celle qui ne se fait pas remarquer par ces aspects de surexcitation, mais au contraire par une sérénité et, pour reprendre un vieux terme, par une "ataraxie", une impassibilité.

Voilà donc la distanciation prise par Bastide, par rapport à Durkheim, et en même temps un rapprochement avec Durkheim par une analyse plus approfondie par une espèce d'appel d'un Durkheim mal informé à un Durkheim mieux informé. A ma connaissance, c'est Bastide qui, le premier, a remarqué la "coupure" dans l'oeuvre de Durkheim. Il y a en ce moment en France, à la Maison des Sciences de l'Homme, une équipe de jeunes groupés autour d'un centre d'études durkheimiennes et qui travaillent intensément sur cette coupure dans l'oeuvre de Durkheim. Coupure qui serait intervenue, selon Bastide — et c'est déjà en 1931 et 1935 qu'il l'a remarquée — par suite de la lecture par Durkheim de l'oeuvre de Robertson Smith. A partir de là, la sociologie de Durkheim bascule, et c'est une autre sociologie qui émerge, après cette coupure, et qui est différente de la sociologie d'avant cette coupure. — Nous avons un programme de recherche, l'année prochaine, sur cette coupure dans l'oeuvre de Durkheim. Bastide s'en explique ainsi: "En 1895, une révolution s'opère, de son propre aveu, dans la pensée de Durkheim, après la lecture de Robertson Smith qui lui fait saisir, pour l'explication des faits religieux, la *prépondérance du facteur psychique sur le facteur matériel*". Dans la suite, nous allons voir comment la sociologie ou l'anthropologie bastidiennes se rapprochent de ce Durkheim mieux informé, qui est effectivement un sociologue de type beaucoup plus "idéaliste" que "matérialiste". Sur ce sujet, la phrase essentielle de Durkheim est celle-ci: "Il y a ainsi une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre: c'est le règne social. *L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité.*" (*Formes Élémentaires*, p. 327). Nous allons voir tout le traitement que tire Bastide de ces prémisses durkheimiennes auxquelles il s'apparente, en dépit ou en raison de ses distanciations.

## 2. Le marxisme dialectisé.

Cette phrase-clé de Durkheim, lorsque je l'ai lue, il y a un certain nombre d'années, j'étais très engagé dans l'étude de Marx et de Engels. J'avais été frappé déjà de la distance qui pouvait exister entre le marxisme, dit vulgaire, aplati, prosaïque, et le marxisme de finesse, tel qu'il était pratiqué par ces deux classiques. En particulier, dans le marxisme vulgaire, le phénomène social se décompose en existence sociale, dite "infrastructure" et en conscience sociale, dite "superstructure"; et la détermination, "en dernière instance", selon la fameuse formule, s'exerce des infrastructures sur les superstructures. C'est l'existence que fait la conscience. On cherche les déterminants économiques qui président à la configuration des idéologies, des idéaux, des rêves, des religions, etc. . . Bref: la théo-

rie du reflet. La piste sur laquelle s'engage Durkheim, après 1895, est toute différente; elle est même inverse. C'est l'idée qui, dans le social, fait la réalité; c'est l'idée qui est consituante. De fait, en lisant ou relisant Engels, en particulier dans *la Guerre des Paysans*, l'analyse du cas Thomas Münzer et de son message apocalyptique, ou bien en lisant *le 18 Brumaire*, on voyait très bien que l'analyse des classiques était beaucoup plus fine que le catéchisme livré par leurs disciples, et que cette théorie du reflet n'était qu'un instrument absolument grossier et souvent inadéquat entre leurs mains pour le traitement acrobatique auquel ils soumettaient des phénomènes très précis, phénomènes religieux-prophétiques, comme dans le cas de Thomas Münzer ou phénomènes idéologiques-politiques, comme dans le cas du 18 Brumaire de Bonaparte. De ce fait, l'axiome de Durkheim, "l'idée (dans le règne social) y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité", m'avait engagé dans toute une recherche, que j'exposerai peut-être l'année prochaine si je reviens pour des cours sur une sociologie de la créativité; recherche sur les rôles de la mémoire, de la conscience, de l'imagination collectives *en tant que psychisme collectif constituant d'une réalité sociale, autant que constitué par cette réalité sociale*. J'ai donc été ébloui lorsque, me plongeant à ce moment là dans l'oeuvre de Bastide, j'ai aperçu que toute sa dialectique, son enquête, son investigation étaient basées sur "son" principe de coupure. Selon le "principe de coupure", il n'y a pas de détermination automatique, et surtout pas unilatérale. Il y a des choses très complexes et très compliquées. Et je crois que le meilleur lieu pour se rendre compte de cette complexité, c'est la grande thèse, *les Religions afro-brésiliennes*. Il dit: "Il est toujours facile, après coup, de retrouver dans la religion le reflet des régimes économiques. Mais on oublie alors qu'il y a eu un moment de liberté créatrice, que les bouleversements structurels déterminent sans contrainte, et que l'on peut en face d'eux soit rejeter les anciennes valeurs, soit inventer de nouvelles significations". Donc une relativisation de ce principe grossier du reflet et son remplacement par toute une série d'autres dialectiques. Car il y a beaucoup de dialectiques, pas seulement la dialectique du reflet. Dans cette thèse, on en trouve en particulier trois, que je résume ici: — la dialectique de la juxtaposition, la dialectique de la compénétration, la dialectique de la sécrétion.

— Dialectique de la juxtaposition entre une ancienne infrastructure et une nouvelle superstructure. Elles peuvent glisser l'une sur l'autre. La première dure dans la seconde. "C'est le principe de coupure qui a permis aux nègres de juxtaposer deux systèmes de valeurs et de participer sans tension intérieure au monde façonné par l'esprit capitaliste, et au monde façonné par l'esprit communautaire. C'est dire que les infrastructures économiques n'agissent pas toujours et immédiatement sur les superstructures, et que la dialectique doit faire une place importante aux faits de cassure, aux phénomènes de hiatus, que nous ne devons pas oublier la réalité des discontinuités sociales, etc. . ." Dans l'étude que j'ai faite des messianismes, très souvent j'ai vu cette juxtaposition. L'ancien et le nouveau qui durent l'un sur l'autre. Une vie en partie double. Il y a des sociétés qui vivent en partie double sans être pour autant schyzophréniques.

Deuxièmement, la dialectique de la *compénétration*: entre une infrastructure qui insiste pour proposer ses contre-valeurs et une superstructure qui lui résiste et qui lui propose, elle, ses contre-structures. Alors il y a toutes sortes de procédures, toutes sortes de conduites; la *dérivation* (très bien décrite dans cette thèse de Bastide), le *transfert*, la *sublimation* dans la lutte, dans le jeu ou dans l'exercice littéraire, la *fuite* individuelle, et surtout collective dans les cités maquis (les *quilambos*, les *mocambos*), le *suicide* sous sa forme mystique, les *insurrections* où protestations économiques et revendications culturelles forment un tout, ou enfin le *dédoublement* des valeurs, en particulier dédoublement ecclésiastique, une église noire se dédoublant d'une église blanche et doublant celle-ci. Mais tout cela — dérivations, sublimation, fuite, suicide, insurrection, dédoublement — ce sont des processus selon lesquels et dans lesquels la superstructure n'est pas un pur et simple reflet de l'infrastructure. C'est tout autre chose. Il y a quelque chose qui se passe entre les deux et qui donne des conduites tout à fait pluralisées.

Troisièmement, enfin, la dialectique de la *sécrétion*, c'est-à-dire d'une *détermination en sens inverse*: détermination d'une infrastructure à partir d'une superstructure. Sécrétion: "la religion africaine a tendu à reconstituer dans le nouvel habitat la communauté villageoise dans laquelle elle était liée, et comme elle ne l'a pas pu, elle s'est donnée d'autres instruments, elle a *sécrété* en quelque sorte comme un animal vivant sa propre coquille". Cette idée de la *sécrétion* se retrouve souvent. "Le premier mouvement que nous avons vu se produire n'est donc pas celui de l'action de l'économique sur le religieux, mais celui au contraire de la *sécrétion* des infrastructures à partir des superstructures". Nous trouvons encore ailleurs: "le mouvement inverse du sacré, *sécrétant* en quelque sorte ses structures, ses institutions, sa base morphologique." . . . "Les souvenirs de la mémoire collective avaient *sécrété* la coquille". . . . "Ce sont ces valeurs qui *sécrètent* ces structures". Cette dialectique de la *sécrétion* est une dialectique très importante et représente une re-dialectisation, si vous voulez, d'un certain marxisme, encore qu'un autre marxisme va au devant de cette dialectisation. Je pense que, de ce point de vue-là, l'apport de Bastide a été très important dans la pensée française, encore qu'il n'ait pas encore porté tous ses fruits.

### 3. La psychanalyse intégrée.

Il y a dans l'oeuvre de Freud quelque chose qui prédisposait évidemment Bastide à s'y retrouver: c'est le rapport que Freud établit entre ce qu'il appelle le *psychisme* et ce qu'il appelle d'autre part le *somatisme*. Là-dessus, Bastide pouvait trouver une équivalence, et peut-être une caution, dans ce que Freud avait écrit à propos de cette dichotomie: "Les médecins voyaient naturellement dans le rêve non pas un acte *psycnique*, mais une manifestation psychique des excitations *somatiques*. "Et au surplus, ils ne souciaient guère de découvrir un sens à ces manifestations insensées. Nous avons donc besoin, pour faire avancer nos recherches sur le rêve, d'une nouvelle voie. Si le rêve est un *phénomène somatique*, il ne nous intéresse pas. Nous poursuivrons donc notre travail en admet-



tant que le rêve est un phénomène *psychique*". Voilà la citation de Freud. Et voici maintenant celle de Bastide, qui dit assez exactement la même chose du psychisme et du somatisme *social* que ce que dit Freud du psychisme et du somatisme *individuel*. "Nous ne devons pas au contraire oublier cette puissance de création des courants profonds de la psyché collective". Donc il y a une grande parenté. Il n'en reste pas moins que, là comme ailleurs, comme par rapport à Durkheim, Bastide prend une position de distanciation vis-à-vis de Freud. La phrase principale est celle-ci: "En bref, Freud a *repersonnalisé* le rêve, il nous faut maintenant le *resocialiser*". C'est le programme de Bastide. Cela étant, il y a plusieurs correspondances. Sans vouloir m'attarder (cette partie de l'oeuvre de Bastide est encore éparse et mal connue et serait trop longue à commenter), je voudrais noter seulement deux correspondances entre l'oeuvre sociologique, ou si vous voulez socianalytique de R.B. et l'oeuvre psychanalytique de Freud.

Une première correspondance est perceptible entre ce que R.B. appelle la théorie des "niches" et ce que Freud appelle "le royaume psychique de la fantaisie"; une deuxième correspondance entre ce que, à la suite d'un auteur américain R.B. a appelé le *myth-dream*, le mythe-rêve, et ce que Freud appelait "les créations en l'air". Quelques mots seulement.

1. D'abord la théorie des niches. On la trouve un peu partout chez Bastide. Elle dérive de cette dialectique de la sécrétion dont nous venons de parler: "Les religions afro-brésiliennes ont dû chercher dans les structures sociales qui leur étaient imposées des niches, pour ainsi dire". Disons: des alvéoles, des cavités. Elles peuvent être des niches dans l'espace, des niches, dans le temps, des niches dans les structures, etc. . . une forme des plus élémentaires n'étant autre que le carnaval. Je crois que quelqu'un ici a fait une thèse sur le carnaval. Pour Bastide, le carnaval, c'est une niche dans la société. Une niche dans laquelle, moyennant l'exterritorialité qui est obtenue dans le temps, dans l'espace et dans les moeurs, la société se met à l'envers, une niche à l'intérieur de laquelle elle peut faire la culture. "La nef des fous se rattache, au Moyen Age, à un certain nombre de coutumes estudiantines comme la fête des fous, celle des Innocents, à des pratiques folkloriques comme le carnaval. Il s'agit dans tous ces cas de mettre volontairement le monde à l'envers, de se délivrer des censures et des inhibitions, de jouer en quelque sorte l'irruption de la liberté dans le royaume des règles répressives, l'irruption de l'irrationnel dans le royaume de la raison normative". Une niche où la société se met à l'envers. Le lieu où joue et se joue la contre société. C'est l'essentiel de la théorie des niches. Elles peuvent durer ou du moins être plus ou moins grandes, plus ou moins contagieuses ou plus ou moins encadrées. Peu importe. C'est exactement ce que Freud appelle "le royaume psychique de la fantaisie". Ce "royaume" psychique qui est une *irréalité* est en même temps une *sur-réalité* dans laquelle une société s'aménage des "niches" pour justement ce dont nous allons parler, les "créations en l'air".

2. Les "créations en l'air" chez Freud, ces rêves diurnes et éveillés recouvrent tout le royaume du spectacle, le royaume de l'imaginaire, le royaume du

roman, le royaume du cinéma, etc. . . C'est-à-dire un royaume de l'irréalité mais qui est en même temps une sur-réalité. Je greffe ici, pour détente, un entretien raconté par Georges Siménon avec Charlie Chaplin. Ch. Chaplin et G. Siménon parlaient ensemble, et ils convenaient: "Au fond, nous sommes tous des névroses." Ch. Chaplin ajoutait: "mais toi, quand tu sens venir la névrose, tu fais un roman; moi, je fais un film; et puis nous sommes guéris". Et tapant sur l'épaule de Siménon il conclut: "Le plus beau, c'est qu'on nous paye pour ça". C'est aussi un peu cela, ce royaume psychique de la fantaisie, cette *irréalité* confinant à une *sur-réalité* plus réelle et plus opératoire que la réalité elle-même.

Autour de cette parenté avec l'oeuvre de Freud, s'est développée cette sociologie des rêves qui prend tant de place dans l'oeuvre de Bastide au fur et à mesure qu'elle avance, comme si ses nostalgies de jeune professeur de lycée, quand il faisait raconter les rêves de ses élèves, prenaient enfin toute leur dimension, sur la fin de sa vie. Plusieurs avenues là-dedans: "La sociologie jusqu'à maintenant s'est occupée de l'homme éveillé, elle ne s'est jamais occupée de l'homme endormi", dit-il. C'est une moitié de la sociologie qui nous manque. Voilà un premier champ. En voici un second: il convient de s'adonner à la sociologie de l'homme endormi, donc de l'empreinte et de l'emprise de la société dans les rêves de l'*individu* endormi, mais il faut aussi et surtout traiter des *rêves éveillés*, des rêves de l'individu éveillé dans les utopies, des rêves des groupes éveillés, des mythes porteurs, des "*myth-dreams*", des mythes rêves qui sont des éléments constitutifs de la réalité sociale. D'où, vers la fin de sa vie, tout le développement de telles élaborations, y compris sur l'utilisation des mythes-rêves non seulement comme réceptacle des défoulements, mais comme tremplin de la construction des personnalités, qu'il s'agisse des personnalités physiques — celles des individus —, ou qu'il s'agisse des personnalités morales et collectives, celles des groupes. Ce domaine, dans ses dernières années, Bastide l'ausculte, le compulse, le tourne et le retourne en de petits articles, des préfaces, des commentaires où s'investit son *rêve d'une sociologie des rêves* et où se cumule cette socianalyse qu'il voulait fonder pour englober le mysticisme, les prophétismes, les utopies, les mythes porteurs de millénarisme, le sacré sauvage ou orageux, frénétique ou ataraxique, les états seconds des cultes de possession, l'extatisme profane, l'art et la poésie, les églises baroques et les candomblés en fête dans ce Nordeste mystique en noir et blanc, le noir et le blanc des religions d'hier ou de demain. . . Une telle socianalyse est-elle encore une sociologie? Oui, répondra Bastide, car c'est une sociologie autre, une troisième sociologie.

#### 4. La troisième sociologie

Il y a un texte de Freud assez célèbre: c'est celui qui figure dans sa correspondance avec le Pasteur Pfister et dans lequel il essaie de définir le *statut* du psychanalyste. Par analogie, je voudrais essayer de préciser quel est le statut de l'anthropologue ou du sociologue, selon Bastide, ce qui nous conduira à ce qu'il a nommé une troisième sociologie. Dans cette lettre au Pasteur Pfister, Freud

fait allusion aux deux ouvrages qu'il venait de publier: *l'Analyse par les non-médecins et l'Avenir d'une illusion*. Il stipule: "Dans l'un je veux protéger l'analyse contre les médecins et dans l'autre contre les prêtres. Je voudrais lui assigner un statut qui n'existe pas encore, le statut de pasteur d'âmes séculier qui n'aurait pas besoin d'être médecin et pas le droit d'être prêtre". Eh bien je pense que, dans la pensée, dans l'itinéraire de Bastide qui était protestant, croyant, d'une part, et d'autre part savant, anthropologue, il y a ce système de double protection. Il cherche le statut d'une anthropologie qui protégerait cette anthropologie à la fois contre les empiètements des économismes déterminants et contre les empiètements des théologies abusives. Et à cette démarche il cherche un statut qui n'existe pas encore, le statut d'un mafeuticien séculier qui n'aurait pas besoin d'être économiste et pas le droit d'être théologien. C'est ce qui éclate dans un article de ces deux dernières années, qui n'est pas traduit en portugais et qui est publié comme beaucoup d'articles de R.B. dans un symposium à peu près introuvable, *Sociologies* (au pluriel) *des missions protestantes*. Tel est son titre.

Cette communication suggestive sera adjointe à la troisième édition des *Eléments de sociologie religieuse*, à laquelle nous allons procéder en France. Bastide s'y livre à une espèce de phénoménologie de la sociologie religieuse. Il y fait allusion à mon petit ouvrage *Sociologies religieuses* (au pluriel). Car, il a bien voulu me le confier, cette pluralisation des sociologies religieuses l'avait intéressé. Il y trouvait sans doute ce sur quoi j'ai insisté tout à l'heure, ses démêlés de jeune chercheur avec la sociologie de Durkheim, avec la sociologie de Le Bras, et lui-même était d'une autre sociologie que celle de Durkheim ou celle de Le Bras; et pourtant son oeuvre d'anthropologue était aussi une oeuvre de sociologie religieuse. "Était aussi": disons également "pourrait être" et "devrait être", et il nous laisse apercevoir en quel sens. C'est que, selon lui, il y aurait trois sociologies. Une première, une deuxième et une troisième. En l'occurrence il est un peu joachimite, et sa troisième sociologie est un peu quelque chose comme une sociologie du troisième âge. . . Je signale d'ailleurs que dans ce même article il donne la clé d'un de ses ouvrages précédents: *Anthropologie appliquée*. Il dit: "J'ai consacré mon dernier livre, sur l'anthropologie appliquée, à souhaiter comme complément à l'ancienne sociologie qui étudie les lois des choses, une nouvelle sociologie prônée par Marx et ensuite par Mannheim, celle de l'*homo aleator et moderator rerum*". Donc, déjà dans son ouvrage d'anthropologie appliquée, on trouve des éléments à la prospective qu'il nous reste à parcourir.

*Première sociologie.* Je dirai que, pour Roger Bastide, il y a premièrement une sociologie d'*application*: celle qui est une sociologie *dépendante*. Elle a un rôle de servante; elle est donc "ancillaire"; elle est tournée vers l'engagement, mais elle est sous dépendance soit d'une théologie qui lui dicte ses programmes, soit d'un marketing, soit d'un doctrinarisme politique, bref, c'est la servante ou d'une théologie ou d'une opération commerciale ou d'une opération politique. Elle ne fait que trouver des moyens d'application pour des fins qui lui sont assignées par ailleurs. En France, nous avons eu un échantillon de cette sociologie

dans l'une des postérités de G. Le Bras, et il n'est pas exclu que cette postérité soit visée par la description bastidienne. Disons que, à partir de G. Le Bras, comme tronc commun il y a eu subséquemment deux branches une sociologie dite "pastorale" et une sociologie "indépendante" et "scientifique". Sociologie pastorale autour du Chanoine Boulard, autour de toutes les enquêtes de sociographie pastorale qui ont été employées par les évêques ou par les prêtres pour mesurer et si possible pour activer les milieux religieux, d'une part, et d'autre part une sociologie scientifique qui était représentée par le Groupe de sociologie des religions, sociologie indépendante, sous la seule mouvance du C.N.R.S. G. Le Bras étant un peu le père commun des deux, il a commenté lui-même<sup>1</sup> comment il se retrouvait ou non entre ces deux postérités en qui il apercevait un peu soit des ennemis complémentaires soit des connivences antagonistes. Retenons seulement, pour illustration, la postérité pastorale comme sociologie d'application d'un marketing ecclésiastique.

*Deuxième sociologie:* une sociologie d'explication, celle que Bastide appelle positive, parfois même positiviste. Elle est indépendante mais axiologiquement neutre, libre de valeurs. Le lieu d'où elle parle, c'est le lieu du spectateur objectif, avec cette idée qu'il y a une objectivité scientifique qui ne serait atteinte par aucune relativité. C'est le point de vue du relativiseur universel, qui ne serait pas lui-même relativisé.

*Troisième sociologie:* il y aurait une autre sociologie, selon Bastide, qui serait une sociologie d'implication, celle qui combinerait ce qu'il y a de ferveur dans la première et ce qu'il y a de rigueur dans la seconde. C'est autre chose. Sociologie d'implication dont il présente un certain nombre de traits, à partir justement des missions protestantes et de leur situation socio-religieuse.

Dans une telle situation, il y a une religion d'exportation et une religion autochtone, disons E versus A. La religion d'exportation, européenne en général, emporte dans ses bagages ou dans les bagages qui l'accompagnent (administration, armée, firmes commerciales) des "logies" (psycho ou théo) d'origine occidentale, qui prennent le phénomène autochtone pour cible. C'est-à-dire qu'elles sont soit, au titre de l'application, tournées vers la conversion soit, au titre de l'explication, tournées vers la réduction, mais le lieu d'origine, le lieu d'où l'on parle est un lieu ethnocentrique très déterminé. Par rapport à ce schéma, R.B. rêve d'une anthropologie impliquée qui combinerait le mouvement de E à A avec un mouvement contraire. Et ceci de plusieurs manières:

D'abord par une sociologie de l'écoute. Il ne s'agit pas de voir, de regarder mais d'écouter. Et il y a des très beaux commentaires sur cette sociologie de l'ouïe, de l'auscultation.

<sup>1</sup> "Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale" (1959)

Ensuite une sociologie *du pluralisme*, c'est-à-dire sensibilisée au pluralisme des univers culturels, et non pas mobilisée et immobilisée sur la satellisation de tous les univers culturels par l'univers culturel européocentrique. Ce serait une sociologie autocritique qui déconnecterait le message européen (= E) et reconnecterait le message autochtone (= A). Exemple: "en Europe, nous avons un mysticisme, mais il est basé sur la symbolique du mariage, l'union entre l'époux et l'épouse. C'est un univers culturel. Mais pourquoi cet univers culturel s'imposerait-il à l'ensemble des êtres humains? Il y a d'autres univers culturels où le symbolisme mystique repose sur une conception de la femme comme mère plus que comme épouse et constitue un enrichissement de notre trésor chrétien dans sa plus profonde spiritualité". Autre exemple: "les cultes de possession représentent la réhabilitation du corps comme médiateur de la parole de Dieu". Voilà des valeurs des religions autochtones et que la sociologie d'application ou d'explication, liées qu'elles sont avec un univers européocentrique, sont tentées de considérer comme des valeurs ou marginales ou exotiques alors qu'elles peuvent entrer dans le trésor commun. J'ai été très intéressé hier par ce que quelqu'un racontait sur cette espèce de catharsis que faisait subir Bastide à ses propres enquêteurs, leur demandant personnellement de se définir préalablement à une enquête sur les populations noires dans leur valeurs et leurs évolutions par rapport à ce qui allait être l'objet de leur enquête. C'est tout à fait un trait de ce genre-là qui entrerait dans ce qu'il connote comme une sociologie d'implication. Elle se réfère non pas à la sûreté d'un cadre de référence aux valeurs absolues ni à cette espèce d'impaviderie d'une plate-forme axiologiquement neutre. C'est une implication du sociologisant dans le sociologisé, avec aller-retour, une espèce de va et vient constant entre le sociologue et son champ. Un peu ce qui se passe avec tous les phénomènes de transfert, de contre-transfert dans une cure psychanalytique. Dans cet article, semble-t-il, il n'arrive pas à aller jusqu'au bout de sa pensée, on sent qu'il se cherche autour de cette troisième sociologie. Et cette audace n'est pas sans friser, comme déjà dit, un certain millénarisme plus ou moins joachimiste. Mais le risque était beau et tout laisse penser que ce sera un titre de gloire pour Roger Bastide que d'avoir été l'un des premiers à l'avoir encouru. Cela aussi, je pense que c'est une contribution de Bastide qui doit avoir des suites dans ses postérités.

C'est à dessein que, dans ce parcours français de Roger Bastide, j'ai choisi quatre points délicats, aigus, et qui me paraissent des points d'avenir, les points par lesquels Bastide s'avère un anthropologue d'anticipation. Je voudrais, pour terminer, faire un bilan des opérations à suivre, telles que je les aperçois à la suite de cette semaine passée ensemble. . . Pour ne pas entrer dans les détails, j'avance une ultime proposition: celle d'une coalition entre deux associations Roger Bastide, en France et au Brésil et, sur le tremplin de cette coalition, la rédaction périodique et partagée de *Bastidiana* pour perpétuer et la mémoire et la conscience et l'imagination d'ores et déjà insituées dans une telle oeuvre, espérons-le, instituant d'autres oeuvres.