

Observer l'hésitation

Albert Piette

in V. AUBOURG, D. MEINTEL et O. SERVAIS (éds), *Ethnographies du catholicisme contemporain*, Paris, Karthala, 2021, pp. 65-74.

« Il me semble que tu laisses en partie entendre que la religion comporte *nécessairement* des contradictions - des paradoxes- et que ces contradictions sont protégées contre certains types de ratiocinations à seule fin de demeurer sous tension [...]. Quelque chose qui m'a toujours frappée dans l'islam, c'est qu'il n'y a pas à lire entre les lignes, tandis que le christianisme se contorsionne dans ses contradictions, et c'est peut-être une différence importante »¹.

Sans engager ici une opération comparatiste, mais qui serait passionnante, cette part du dialogue de Mary Catherine Bateson avec son père, Gregory Bateson, constitue un bon point de vue pour appréhender ce qui se passe au plus près du religieux en train de se faire. Considérons cette idée de microgestions de « contradictions » comme le fil pour organiser un ensemble de données issues de mon travail dans le catholicisme, que j'articulerai à celui des méthodes pour observer l'hésitation ou le déplacement, non pas dans le sens de macromutations diagnostiquées en sciences sociales des religions, mais dans le sens de micro-déplacements dans les actions, les paroles et les états d'esprit.

1 - Regarder des « scènes »

L'ethnographie de l'activité religieuse peut être une première modalité d'observation des gens, lorsqu'ils se trouvent dans diverses situations, des liturgies ou tout autres rencontres. Je l'ai ainsi pratiquée dans un diocèse français, en observant de manière disons classique, en notant ce que j'entendais ou voyais, du milieu de la situation, des catholiques en train d'organiser la vie de leur paroisse, de parler de Dieu, de Noël et de la résurrection². Une telle ethnographie permet de repérer des sortes de controverses entre arguments différents, tels qu'ils ont souvent été déployés au fil de l'histoire du catholicisme, par exemple, entre l'argument qui valorise la hiérarchie, la tradition, l'orthodoxie, la concentration de pouvoirs, et celui qui préfère la démocratie, la diversification des pratiques, les alternatives à la pastorale territoriale. Dans ces échanges, ce qui me paraît important est que ces arguments ne sont pas systématisés par les acteurs dont le savoir théologique pourrait pourtant parfois le permettre. Alors que, dans une situation de dispute et de controverse, les contraintes de justification peuvent pousser à un travail de systématisation³, nos paroissiens n'ont pas recours à une argumentation présentée de manière rigoureuse. Les débats se présentent ainsi sous la forme de « petites scènes » dont la particularité est

¹ Gregory BATESON et Mary Catherine BATESON, *La peur des anges*, Paris, Seuil, 1989, pp. 200-201.

² *La religion de près*, Paris, Métailié, 1999.

³ Cf. Luc BOLTANSKI et Laurent THEVENOT, *De la justification*, Paris, Gallimard, 1990.

de ne pas se terminer, de ne pas aller jusqu'au bout d'elles-mêmes. Ce sont des disputes qui se répètent et recommencent le lendemain et les jours suivants, avec les mêmes acteurs et aussi d'autres. Plus qu'à des controverses, ce sont des scènes de ménage, des scènes d'amour, qui sont ainsi observées. Des « scènes » qui n'en finissent pas, des débats qui ne sont pas tranchés et qui donc recommencent. Et avec les mêmes arguments comme s'ils étaient préformatés, à la disposition du paroissien, que l'observateur extérieur croit avoir entendus dans les paroisses voisines, à l'occasion d'autres débats. Un effet de banalité est créé par la non-systématisation et la répétition des arguments : les échanges paroissiaux ont "l'air de rien", bien loin de ressembler à ceux qui animent les assemblées politiques ou les séminaires scientifiques. Dieu, communauté, amour, eucharistie, prière : les disputes concernent de surcroît des thèmes ou des termes traductibles et réappropriables selon les tenants des diverses argumentations, de telle manière que leur flou polysémique crée le débat ou le compromis mais, en même temps aussi, le reporte, le déplace, dirons-nous. Bref, ces gens savent d'avance quels énoncés seront projetés sur la scène et qu'aucun argument ne viendra s'imposer pour conclure. Au pire, si la tension monte trop fortement, un appel explicite à Dieu vient « apaiser », comme nous l'avons vu à plusieurs reprises. Qui est donc Dieu ? La communauté ; non ce n'est pas la communauté, c'est le prêtre ; non, ce n'est pas le prêtre, c'est l'amour ; non, c'est le rituel, non, c'est la communauté ; et ainsi de suite, selon ce mouvement qui affirme, qui nie, qui s'interroge de la pertinence d'un point de vue ou d'un autre, qui les réunit ou les nuance dans leur complémentarité. Il s'agit dans ces débats de ne pas clôturer, d'hésiter, de renvoyer. Mais comment parler autrement de ces choses contradictoires, de ce Dieu invisible ?

2 - Suivre le déplacement

Une autre posture méthodologique consiste à se rapprocher d'une personne en particulier, à la suivre un être humain au fil du temps et non dans une activité spécifique. Ce que j'avais réalisé avec un prêtre, Bernard, pendant une semaine, du matin au soir. Plutôt qu'ethnographie travaillant sur focale d'ensemble, j'ai préféré le terme phénoménographie pour désigner une focale centrée sur une seule personne. L'observateur peut certes être frappé par la discontinuité ou la continuité des actions, leur durée, leur modalité d'enchaînement plutôt lent, plutôt rapide, entre chacune de ces situations (temps de voiture pour un trajet, activités domestiques), leur régularité et leur degré de débordement réciproque. Mais c'est un autre point qui me semble caractériser Bernard et qui renvoie à l'idée de l'hésitation et de la gestion des « contorsions ». Il surtout comme celui qui (se) déplace, d'un point vers l'autre selon différentes modalités : l'oscillation, le compromis, l'ironie, l'humour, la confrontation, la réprimande, la nuance ou l'addition d'une signification. Par le jeu de ces négations instaurant des écarts ou des suppléments, il y a, selon des articulations différentes, une superposition de différentes activités que Bernard exerce en tant que prêtre, prophète, théologien, prédicateur, enseignant, militant ou témoin, pour reprendre et prolonger les idéal-type wébériens⁴. Ainsi, quand il prononce les paroles évangéliques en célébration, il tente de faire jaillir une signification originale tout en s'insérant dans le cadre même du rituel institutionnel. En réunion paroissiale, il rappelle les principes du fonctionnement d'une entité paroissiale, mais il réfute l'obsession des détails liturgiques dont il a lui-même besoin pour accomplir le rituel. Il nie son statut de fonctionnaire du rituel quand on lui demande de célébrer un mariage ou un enterrement, alors qu'il est occupé à inscrire, sur les registres de l'institution, les dernières opérations rituelles accomplies ou qu'il rédige la feuille paroissiale mentionnant les célébrations de la semaine.

La sociologie wébérienne – mais d'autres théorisations pourraient être sollicitées - tient donc à la disposition de l'observateur un ensemble d'idéal-type : prêtre, prophète, magicien. D'une part, cette

⁴ Cf. Jean.-Paul WILLAIME, « La construction des liens socio-religieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme », in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT et Albert PIETTE (éds), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

observation suivie d'un prêtre pendant une semaine confronte à la différence entre l'idéal-type du prêtre et les activités concrètes. Ce sont les premiers restes : par exemple pour le prêtre « réel », la messe, ce n'est pas seulement le rituel objectivé du prêtre fonctionnaire, c'est aussi ancrer la lecture des Évangiles dans la vie quotidienne, par exemple aider les pauvres. Ce sont des éléments qui viennent en plus par rapport à l'idéal-type du « prêtre » et qui se répètent au fil des situations et leur mise en série articulée. Mais l'observation fait aussi voir un autre ensemble, plus étroit, de restes : ce qui reste encore après l'addition des données intégrées dans les idéal-types de prêtre, de prophète, de magicien, ainsi d'ailleurs que dans d'autres types religieux. Ce sont les seconds restes. Cela permet de voir l'importance des négations introduites par le prêtre dans chaque situation et en même temps le déplacement qu'elles instaurent entre les différentes situations. Confronter la journée du prêtre à une suite d'idéal-type me fait penser que l'addition ou la juxtaposition de ces idéal-type ou de ces différentes actions dans une situation est plus pertinente que l'association de celle-ci à un seul concept, mais surtout que même là où nous avons testé cette addition ou juxtaposition idéal-typique, il y a toujours des restes et que ceux-ci peuvent faire sens de situation en situation. Face au cours de l'action, un des points de la focalisation phénoménographique serait alors le déplacement continu d'une situation à une autre avec, à l'intérieur de chacune, une forme de décalage ou d'écart. C'est comme si l'enjeu implicite de ne pas s'arrêter était présent à chaque situation et que dans toute situation des restes de la précédente et des parties de la suivante facilitaient le déplacement. Il ne s'agit pas ainsi de penser la pluralité d'actions ou la poly-pertinence de significations mais plutôt de repérer des modes de présence dans l'action ou la parole, pénétrés par la nuance, l'ironie, le compromis, la réserve.

3 – Questionner sur ce qui est « au-delà »

Continuons encore à nous rapprocher. Cette fois, il s'agirait, de manière plus courante, de parler avec les « croyants », et en particulier de leur poser des questions. Ainsi j'ai pratiqué le test – une sorte d'expérimentation - de leur demander des « informations » sur un point essentiel du catéchisme de l'Église catholique : la résurrection. « Le Credo chrétien ...culmine en la proclamation de la résurrection à la fin des temps, et en la vie éternelle », pouvons-nous lire dans le *Catéchisme de l'Église catholique*⁵. Que constatons-nous ? C'est effectivement un autre micro-déplacement qui est alors repérable. Ainsi une des caractéristiques récurrentes du mode d'énonciation des réponses est bien la restriction mentale venant modaliser, voire nier le trait qui vient juste d'être énoncé : « je pense qu'il y a quelque chose, peut-être » ; « je crois à la communion des Saints. Mais on n'a jamais rien dit là-dessus ». Et cette portée modalisatrice vaut tout autant pour l'interprétation métaphorique de l'autre monde que pour sa lecture littéraliste. C'est comme si l'une et l'autre ne pouvaient pas être menées jusqu'au bout. Ainsi, la version métaphorique est parfois exprimée, de manière forte, semblant même nier toute résurrection *post mortem* : « La résurrection, c'est que les morts sont là, même aujourd'hui, c'est que je suis en train de parler d'eux. Ce qui a été vécu ensemble laisse des traces et me fait encore bouger. La résurrection, c'est que le lien qui existe entre nous est plus fort que la mort ». Mais ce type de lecture s'arrête au moment où elle se heurte à « la confiance en Dieu » et reconnaît l'insuffisance des mots pour en parler : « On n'a pas d'images pour le dire. C'est un peu comme si un aveugle devait décrire le monde. Mais je crois que ceux qui nous ont quittés seraient en mesure de nous l'expliquer ». Il y a donc « quelque chose » ... Et quand la restriction mentale concerne la lecture littéraliste par laquelle le catholique exprime l'idée de la résurrection des corps et des retrouvailles dans un lieu précis, le « croyant » exprime son incompréhension, du moins son incapacité de savoir, le doute teinté d'espoir, l'ironie s'exprimant aussi par le rire, le rejet de la croyance de son propre passé, ou encore l'appel au savoir théologique

Il y a aussi des dénis, parfois radicaux, de la lecture littéraliste de la résurrection : « C'est un point du *credo* sur lequel je suis sceptique. Je ne crois pas à la résurrection de la chair » ; « la modalité,

⁵ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, 1992, p. 260.

ce n'est pas la sortie des ossements pour refaire un bonhomme. Le paradis n'est pas pensable par rapport à l'astrophysique ». Mais ces négations, comme l'interprétation métaphorique et la version littéraliste, ne sont pas non plus menées jusqu'au bout car elles se remodalisent positivement au contact des idées d'amour et de bonheur spirituels qui permettent de reconnecter à l'espoir de retrouvailles et du maintien de liens personnalisés après la mort. Nous assistons alors à une opération de tri entre ce que ne pourrait pas être et ce que pourrait être la vie après la mort. Ce sont d'ailleurs les énoncés les plus fréquents : « Je me demande souvent comment je retrouverai mon père. Je ne peux l'imaginer sans ses caresses, sans son regard. Il transmettait tellement de choses par les caresses avec le dos des ongles. Je crois que je le retrouverai. Pas les ongles mais le cœur de sa tendresse » ; « je crois qu'on ne sera pas différent. Sauf notre corps » ; « les défauts des gens seront partis. Je pense qu'avec mon mari, je n'aurai plus de rapport mari-femme, mais nous garderons des relations privilégiées ». Et des restrictions analogues sont dans le *Catéchisme* :

« *Qu'est-ce que 'ressusciter'?* Dans la mort, séparation de l'âme et du corps, le corps de l'homme tombe dans la corruption, alors que son âme va à la rencontre de Dieu, tout en demeurant en attente d'être réunie à son corps glorifié [...]. *Comment ?* Le Christ est ressuscité avec son propre corps...mais Il n'est pas revenu à une vie terrestre, ...mais ce corps sera « transfiguré en corps de gloire »⁶

Qu'est-ce que donc la résurrection ? Chacune des réponses fait elle aussi partie de ce mouvement de déplacement déjà rencontré, un mouvement d'hésitation entre diverses conceptions de ce qu'est la résurrection des morts : c'est littéral, non ce n'est pas littéral, c'est symbolique ; non, ce n'est pas symbolique, c'est plus ; non, ce n'est pas littéral, mais c'est... ; et ainsi de suite. Ainsi les différentes modalités avec lesquelles les catholiques parlent de la mort et de la résurrection, c'est-à-dire d'un ensemble de signifiants (contenants) à propos desquels il n'y a pas d'accord strict sur les signifiés (ou contenus) correspondants, illustrent la figure de l'hésitation, pas si embarrassée que cela, plutôt transformée en relâchement, une sorte de mode mineur. Donc de la contorsion, certes, mais avec beaucoup de minoration.

4 – Introspecter les variations

« Rester obscurité »⁷ : C'est un des points que souligne Paul Veyne à propos de l'activité religieuse. Et les « croyants » le savent, que c'est obscur, n'osant pas vraiment le dire, n'osant pas dire que c'est réel et que ce n'est pas réel. Cette dimension pousse dans une autre direction méthodologique. Il s'agit de dépasser les formes d'entretiens classiques en vue de se rapprocher des ressentis, des états d'esprit de celui qui croit. Qu'a-t-il donc dans la tête, le croyant ? Quels sont les modes d'adhésion qu'il déploie envers tel ou tel énoncé de sa religion ? Il n'est pas question de laisser ce type d'interrogation hors de l'anthropologie. N'oublions ce que Dan Sperber écrivait en 1982 : « Ce qui reste flou dans la littérature anthropologique, c'est l'attitude des sujets envers leur croyance »⁸. Tel un événement, croire constitue, dans un contexte, un lieu et un temps spécifique, un acte capable de surgir sous différentes occurrences : une pensée, une émotion, un geste. L'acte de croire est une sorte d'approbation, un assentiment plus ou moins réfléchi aux contenus propositionnels des croyances dont l'homme dispose. Cet assentiment surgit ponctuellement, telle une idée plus ou moins vive, disant « oui » à la représentation de la vie du mort dans un autre monde. L'idée vient acquiescer, approuver. De manière insaisissable, elle repart en laissant l'impression, la sensation que cet autre monde n'est pas impossible. La pensée de telles représentations religieuses au cours des célébrations n'est pas nécessairement accompagnée d'un mouvement net d'assentiment. Il arrive de pousser un accord, comme pour vouloir croire, adhérer, alors que qu'on s'en sent peut-être incapable. Cet acte de volonté qui pousse à croire se laisse alors pénétrer d'une sorte de réserve, d'un doute qui accompagne le mouvement d'assentiment.

⁶ *Ibidem*, p. 262

⁷ Paul VEYNE., *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, 1990, p. 525.

⁸ Dan SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 77.

C'est dans ce rapport plus ou moins approbateur à la représentation que l'acte de croire crée une marge possible et, en même temps, des degrés d'approbation.

Cet acte mental, il appartiendrait aux anthropologues de l'approfondir en s'interrogeant sur les modalités de son surgissement et de son installation chez les gens. Qu'allons-nous apprendre ? Une adresse à Dieu, automatique, comme une routine, sans « y penser », vivre une présence intime, comme celui qui écoute en pleurant le récit du dernier repas de Jésus, comme si, selon sa propre interprétation et son évocation personnelle, il vivait effectivement la « transsubstantiation », le lien ponctuel à une émotion quand, persuadé de l'inexistence du « Jugement dernier » mais conscient d'avoir commis une faute importante, il est envahi par la peur de sa destinée, ou encore le geste inévitable, par exemple de glisser, avant la fermeture du cercueil, des photographies pour accompagner le défunt, en tension avec la conscience, que l'on ne veut pas trop vive, de l'inutilité pratique de ce geste, et aussi la connexion mentale positive qui permet de construire à partir de représentations latentes l'image d'une situation qu'il se met par exemple à espérer des retrouvailles au-delà de la mort : croire, croire quand même, croire vraiment, ne pas croire vraiment... Mais surtout ces modes ponctuels de croire ne sont pas séparables des moments qui vont les suivre. C'est le basculement entre le moment où l'individu « performe » son acte éphémère de croire et le glissement de celui-ci dans la distraction ordinaire, les pensées vagabondes. Des modalités de basculement de l'acte de croire vers d'autres états d'esprit, la plus courante est sans doute l'indifférence. Celui qui, à l'Eglise, peut avoir un flash mental ou une connexion mentale positive à propos du contenu semi-propositionnel selon lequel Jésus-Christ est ressuscité a oublié ledit contenu le lundi matin et peut-être déjà quelques minutes plus tard. Il y a l'état de léthargie de celui qui garde ses représentations au-dessous du niveau de conscience, une sorte d'intériorisation minimale qui permet la gestion d'incompatibilités. Il y a parfois un doute critique et un clin d'œil sceptique. La recherche de preuves est encore une modalité d'assurer le basculement de l'état de croyance dans une autre situation. Il peut tout simplement s'agir aussi de lire l'histoire de la vie de Jésus ou d'entreprendre une visite des lieux privilégiés qui ont marqué l'histoire du début du christianisme⁹.

Le croyant n'est jamais loin de se rappeler et de savoir que c'est incroyable. Presque par principe de fonctionnement, l'acte de croire génère une amplitude variable d'assentiment, à partir de cette marge de la restriction. Et nous retrouvons les contradictions et les hésitations, et la restriction, le non jusqu'au bout, la non-extrémité. L'acte de croire est ainsi intrinsèquement une question d'intensité. Etudier les croyances et l'acte croire sans préciser les intensités en jeu, c'est une erreur quasi logique. Croire est bien une question d'intensité. De ce qu'on sait être incroyable et de notre poussée à le tenir pour vrai. C'est une des spécificités, la mesure variable de pousser à fond un moment d'émotion et de redescendre dans la critique ou l'indifférence, de mitiger un assentiment par le doute, par la toile de fond du doute (comme lors de cette question sur les connaissances du père défunt), de nuancer un doute par une volonté d'assentiment (l'effort de la concentration). Au point que l'intensité nulle ou quasi nulle n'élimine pas la position de la croyance en toile de fond du quotidien.

A l'anthropologue d'inviter à cette description, de questionner, de relancer, par exemple sur base d'images photographiques ou filmiques qui constituent une ressource exceptionnelle pour faire prendre conscience à une personne qu'elle ne l'était pas, pour lui demander *comment elle était*, en suivant le rythme des situations et des transitions entre des phases importantes, ses gestes et la direction de ses regards. Aucun compte rendu n'est complet, bien sûr mais l'objectif est d'apprendre des « choses » sur comment un homme est présent et absent quand il est avec les autres. Citons à ce sujet Natalie Depraz :

« Ainsi va-t-on prendre au sérieux la capacité qu'ont les sujets de parler de ce qu'ils vivent, de décrire précisément et avec méthodicité leur ressenti. Non que, comme on le croyait jusqu'alors, le vécu subjectif soit un agent de discrédit voire de perturbation de l'objectivité de la description neuro-physiologique en troisième personne. Etant

⁹ *Le fait religieux*, Paris, Economica, 2003. Cf. aussi *L'origine de la croyance*, Paris, Berg International, 2013.

donné sa singularité, son irréductibilité, on peut cependant se demander quel sera le mode approprié d'objectivation de ce vécu. Un vécu n'est informe, ineffable, bref, indescriptible que tant qu'on ne dispose pas des critères justes à partir desquels l'approcher »¹⁰

5 – Dédire la présence et l'absence

Il y a un autre moment incontournable du travail d'observation-description : à force de regarder l'être humain bouger, parler, percevoir, l'observateur devient ontographe et décide de réfléchir sur les modalités de présence de la divinité comme être invisible auquel le croyant s'adresse. C'est la mise à plat d'une situation à partir d'humains qui fait découvrir la présence située des dieux. Il s'agit là de décrire les modalités de présence d'un être divin invisible, en les déduisant de ce que font et disent les humains. Prenons le cas de la liturgie catholique qui, plus que d'autres univers religieux, valorise particulièrement la présence divine. Ainsi les êtres humains participent à une célébration parce qu'ils pensent, sans bien sûr y réfléchir vraiment, que Dieu lui aussi est présent. Et, en même temps, ils ne s'attendent pas à une présence autre que diffuse à travers des objets, des personnes, des signes. Et encore sans y penser. Une présence pas nécessairement marquante et marquée, pas si interagissant que cela. Dans la liturgie catholique, il est dit « que le Seigneur soit avec vous ». Ce souhait est répété plusieurs fois. Mais en même temps, l'être divin est déjà là, non seulement diffus dans l'église elle-même, mais aussi capable de prendre différentes formes, stabilisé dans divers objets disposés sur l'autel et même substantivé dans les hosties. Ce sont bien ces médiations, au moins au nombre de quatre qui présentent la divinité : l'objectivation (par les formes concrètes du pain et du vin), la représentation par des personnes comme le prêtre, l'exemplification (par des attitudes d'amour et de charité) ou encore les traces (dans des icônes, des livres, un bâtiment, des objets). L'être divin est donc invisible mais présent, « interpellable » par des prières ou d'autres énoncés et est aussi objet de lectures et de commentaires. Et surtout il accumule ces caractéristiques dans un laps de temps très court. En plus, il n'exige pas des fidèles présents d'être pris pour un fait brut, palpable, comme l'a bien dit Bruno Latour¹¹. Ce mode de présence divine mobile, absente et présente est bien ambigu, à tel point que les concepts de l'interactionnisme ne sont pas applicables. Et nous retrouvons à nouveau l'hésitation caractéristique du religieux. Le Dieu peut-il être une « non-personne »¹² comme l'est le chauffeur de taxi ou le domestique vis-à-vis desquels les gens se comportent comme s'ils n'étaient pas là, en manquant parfois même d'égards. Avec la divinité, l'humain agit plutôt comme si elle était là et comme si elle n'était pas là, mais sans manquer de respect et sans montrer stratégiquement qu'il l'ignore. L'être humain peut dans ces situations de proximité avec Dieu, comme on l'avons vu, se sentir ponctuellement interpellé, ne pas penser à cette présence, être distrait, hésiter, rester indifférent, découvrir une connexion cognitive ou émotionnelle à la présence divine, oublier, après la liturgie, cette rencontre ou garder sporadiquement, plus ou moins longtemps un effet réverbérateur de celle-ci.

Ce que j'ai appelé le « théisme méthodologique » permet certes une description de ce qui se passe, en donnant une cohérence aux attitudes humaines. Mais l'être surnaturel qui est ainsi posé l'est *pour* quelqu'un dans telle situation. Mais il est aussi possible d'ajouter qu'il n'y a apparaître de quelque chose, que si quelque chose apparaît réellement et pas seulement pour. L'anthropologie aurait ainsi à compléter ce niveau de description, en le confrontant à une nouvelle question : une telle description de la situation est-elle vraie ? Y a-t-il une entité divine qui a béni et pardonné, qui s'est re-présentée par ces diverses médiations ?

¹⁰ Natalie DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 2012, p.132.

¹¹ Bruno LATOUR, *Sur le culte des dieux faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2009.

¹² Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1, Paris, Minit, 1973, p. 146.

« Vous êtes sérieux ontologiquement, écrit John Heil¹³, si vous êtes guidés par l'idée que les implications ontologiques des thèses philosophiques [j'ajouterais : *a fortiori* des descriptions ethnographiques] sont prépondérantes. L'expression la plus naturelle de cette attitude est que, lorsqu'une assertion est vraie, c'est qu'il y a quelque chose dans le monde qui fait qu'elle soit vraie ».

L'exigence d'une ontologie permet à l'observateur de sortir de la situation de culte pour faire l'hypothèse que la présence située de la divinité est l'effet d'aucun être réel existant dans une autre situation ou dans un autre monde. Le lecteur peut y voir une affirmation trop radicale, il peut la lire comme une simple hypothèse, mais en décalage avec la fascination anthropologique des « métaphysiques indigènes » et avec le gaspillage très actuel qui est fait de la notion d'« existence ».

Gregory Bateson a raison :

« Il est important que le Vieux Marin ne se dise pas lui-même qu'il est en train de bénir les serpents, et particulièrement qu'il ne fixe pas de « but » à cette bénédiction, il doit les bénir « sans s'en rendre compte »¹⁴.

Cette dimension restrictive est décidément essentielle lorsqu'il s'agit d'observer des gens s'occuper des choses du religieux. Que fait donc *homo religiosus* ? De la représentation et de la fiction, de l'amour et des disputes, de la gestion d'êtres invisibles et de la présence, des hésitations et des oscillations. C'est-à-dire un ensemble de choses que l'on peut sans aucun doute retrouver dans beaucoup d'autres activités de la vie sociale. Où résiderait alors une dimension spécifique, si elle n'est pas dans un ou plusieurs de ces éléments ? Dans leur mise en circulation par le jeu de la négation. L'activité religieuse se trouve ainsi dans un entre-deux permanent. Les hommes, comme les dieux, n'y sont qu'en déplacement, en oscillation et en équivocité.

¹³ John HEIL, *Du point de vue ontologique*, Paris, Ithaque, 2011, p. 12.

¹⁴ Gregory BATESON et Mary Catherine BATESON, *op.cit.*, p.112.