L'ETHNOLOGIE A STRASBOURG

20.

OCTOBRE 1992

SOMMAIRE

Lettre ouverte aux étudiants d'ethnologie 1

D. ZAHAN, Evénement et mentalité africaine 7

O. GOERG, Domestiquer la nature dans les villes coloniales 15

P. ERNY, Que veut dire "ésotérisme" ? 29

Notes de lecture

Les praticiens du rêve (M. Perrin) 46
Savoir faire et pouvoir transmettre 55
Catholiques, protestants, Juifs en Alsace 58

Conférence

W. OBRIST, La découverte de l'inconscient et ses conséquences sur la représentation de l'homme et du monde, de Freud à Jung 61

- *Institut d'Ethnologie*, Faculté des Sciences Sociales, Pratiques Sociales et Développement
- *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie* (CRIA)
- *Groupe d'Etudes et de Recherches Africaines de Strasbourg* (GERAS)
- Groupe de travail « *Astronomie et Sciences Humaines* »
- Groupe de travail sur l'*Orient Chrétien*
- *Association des Etudiants et amis de l'Institut d'Ethnologie*

Université des Sciences Humaines - 22, rue Descartes
67084 - STRASBOURG CEDEX ☎ 88.41.73.00

LETTRE OUVERTE AUX ETUDIANTS D'ETHNOLOGIE

Chers étudiants anciens et nouveaux,

Vous avez choisi l'Institut d'ethnologie comme lieu de formation, et il est évidemment de notre devoir, à nous autres enseignants, de vous assurer, dans toute la mesure de nos moyens, des études de bon niveau et dans de bonnes conditions.

En ces huit ans où j'ai été chargé de l'organisation interne, j'ai vu les effectifs étudiants quasiment tripler, alors que ni le corps professoral, ni les locaux mis à notre disposition, ni les moyens financiers n'ont évolué de manière significative. Certaines procédures (je pense en particulier aux examens et aux reports de notes) ont pu être appliquées avec beaucoup de souplesse, parfois au cas par cas, quand il n'y avait que 40 ou 50 étudiants en deuxième et troisième cycle. Le régime change forcément dans le sens d'un plus grand anonymat et d'une plus grande rigidité quand il y en a plus de 150, comme c'est le cas aujourd'hui. On peut discuter à l'infini pour savoir si cette massification est souhaitable ou néfaste: les choses sont ce qu'elles sont, et il faut faire face.

Le cursus d'ethnologie a pour caractéristique d'être très diversifié. Il ne faut pas s'attendre à en acquérir d'emblée une vision globale et synthétique. Cela ne peut être que le fruit du temps et d'une réelle familiarisation avec la matière. La plupart des enseignements ne sont pas difficiles: les anciens se feront un plaisir de vous dire lesquels le sont et auxquels il faut donc accorder une attention particulière par une assiduité renforcée et des lectures complémentaires. Il n'y a jamais eu chez nous une volonté systématique de sélection qui conduirait à n'admettre qu'un certain pourcentage de réussites. Avec une présence et un travail normaux, la plupart obtiennent sans difficultés particulières leurs unités de valeur.

Beaucoup d'entre vous exercent une profession ou font des études parallèles parfois plus importantes pour leur avenir que celles d'ethnologie: il faut alors savoir se fixer des priorités et procéder à des choix clairs. Il est illusoire de vouloir tout mettre sur le même plan et tout mener de front. Nos programmes annuels sont conçus pour des étudiants à plein temps. Si l'on est occupé par ailleurs, il

n'est évidemment pas possible d'avancer au même rythme. Le système des UV a précisément l'avantage de permettre à chacun d'étaler au besoin sa formation et de progresser à sa propre vitesse. Il arrive que des personnes s'inscrivent alors que d'avance elles savent qu'elles ne pourront jamais être présentes: cela n'est possible qu'avec une motivation exceptionnellement forte, et au plan de la formation il manquera sans doute toujours quelque chose: un polycopié ou les gribouillages d'un camarade ne remplaceront jamais le contact vivant avec un spécialiste. La masse des étudiants "fantômes" qui n'émergent qu'au moment des examens nous contraint à un système de contrôles lourd et qui peut paraître infantile: mais il nous faut bien procéder à une vérification sérieuse des connaissances de personnes que l'on ne connaît même pas de vue.

Beaucoup ont des problèmes d'expression écrite et orale, de rédaction, de français, d'orthographe, etc. Qu'il soit clair que notre Institut n'a en aucun cas pour objectif de dispenser une formation en ces domaines. Cela est supposé acquis. Au besoin, il faut donc compléter sa formation ailleurs. Il est utile aussi au futur ethnologue de savoir prendre des photos, tourner et monter un film, utiliser un camescope, se servir d'appareils d'enregistrement, faire croquis et dessins: cela est enseigné en de multiples lieux, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Université. D'une manière générale, les études universitaires supposent une grande autonomie dans le travail. S'il est possible de constituer des équipes selon les besoins et les affinités, tant mieux. Mais le plus souvent on est appelé à travailler seul. Ceux qui ont envie d'être maternés ou paternés, bercés ou consolés, seront nécessairement déçus. Nous ne sommes ni un service social, ni une institution thérapeutique ou de puériculture, ni l'Armée du Salut, ni Aide à toute Détresse: il ne faut pas nous demander ce que nous ne pouvons pas donner.

Le but de l'Institut est d'assurer la structure et l'encadrement de base des études. Mais celles-ci ne deviennent vraiment intéressantes que si elles sont animées, si un certain souffle les pousse. C'est dans ce but qu'a été fondée l'Association des Etudiants et Amis de l'Institut d'Ethnologie. Grâce à elle, les étudiants peuvent s'organiser entre eux et s'associer plus librement aux professeurs en les rencontrant sur un autre plan. Certaines années, cette vie associative a été particulièrement riche et positive: rencontres, invitations, bibliothèque des nouveautés, conférences, voyages, bulletin, ciné-club, colloques, polycopiés, contacts avec d'autres Instituts, discussion des problèmes que posent l'organisation des études, les débouchés, la profession, la déontologie, etc. L'année universitaire étant très courte, il est capital que l'Association démarre ses activités dès la rentrée, au moment où les uns et les autres sont encore relativement disponibles. Pour l'Institut, il est très important d'avoir en face de lui un interlocuteur valable qui lui serve à la fois de complément et de miroir. Un bon nombre

d'enseignants ne demandent pas mieux que d'être sollicités, même en dehors de leur service; mais par souci de ne pas s'ingérer indûment dans les affaires des étudiants, ils n'interviendront que si on le leur demande.

Parmi les étudiants en ethnologie, tout le monde ne poursuit pas les mêmes objectifs. Les uns attendent un complément de formation, ou un élargissement de leur horizon, ou simplement le plaisir de pouvoir cultiver un domaine qui les intéresse. En ces cas, il ne se pose pas de problèmes particuliers. Mais d'autres, de plus en plus nombreux, aspirent à une formation de type professionnel, et ils escomptent faire de l'ethnologie leur futur ou leur nouveau métier. Tout le monde sait que les débouchés sont rares, même pour ceux qui ont passé leur thèse dans de bonnes conditions. Il faut alors être prêt à accepter une longue et éprouvante période d'attente, et durant ce temps on ne survit généralement qu'en exerçant une activité autre. D'où l'importance, dans tous les cas, d'une double formation. Certes, on nous fait miroiter de nouveaux secteurs d'intervention: ethnologie et "chamanisme" d'entreprise, ethnomanagement, ethnomarketing, tous les sous-produits de l'ethnométhodologie, etc. Je ne suis nullement fermé vis-à-vis de ces orientations, même si elles s'éloignent sensiblement de l'ethnologie classique. Mais nous ne sommes guère compétents pour dispenser une formation valable en ces domaines. Il serait illusoire de s'y lancer sans de fortes bases en sociologie, en économie et en gestion. Il faut aussi éviter de se payer de mots et se méfier de phénomènes de mode où l'esbroufe compte souvent plus que la science.

Beaucoup d'étudiants désireux d'entreprendre des études longues se demandent s'ils font bien de les poursuivre à Strasbourg, ou s'il ne vaut pas mieux "monter" à Paris ou dans quelque autre lieu prestigieux. Certes, l'Institut de Strasbourg est modeste en deux sens: d'une part par les moyens dont il dispose, d'autre part parce qu'il ne compte pas dans ses rangs de grandes vedettes, des gens dont on parle, qui s'agitent et à grand bruit font et défont les modes. Alors naît facilement l'impression qu'ailleurs on serait mieux, à l'ombre de quelque grand patron, ou dans une "écurie" qui dispose de gros financements. S'il m'est arrivé de déconseiller à des étudiants d'aller à Paris pour la licence ou la maîtrise, je ne l'ai jamais fait pour le troisième cycle. Quelqu'un qui sait ce qu'il veut, qui sait s'organiser et s'imposer une autodiscipline rigoureuse, trouve à Paris des possibilités exceptionnelles, sans doute uniques au monde. Quant aux autres, je constate qu'ils y perdent souvent leur temps. Il faut donc bien mesurer ses forces. Une chose est certaine: quand on prépare une thèse à Strasbourg, il est souvent souhaitable, voire nécessaire, d'avoir un pied à Paris, ne fût-ce que pour consulter "le" spécialiste de la question que l'on traite et avoir accès à une documentation que l'on ne trouve pas ailleurs.

Si, comme je l'ai dit précédemment, le taux de réussite aux UV est élevé, on constate que pour beaucoup il s'avère très difficile d'assumer l'ensemble des tâches que suppose la confection d'un mémoire: élaboration d'un projet, recherche de la documentation, enquête, analyse, rédaction. C'est pourtant là que l'on reconnaît, sans grand risque de se tromper, les étudiants qui sont aptes à la recherche et ceux qui ne le sont pas. L'ethnologie étant avant tout une affaire de recherche menée de façon autonome, pour donner lieu à une production écrite ou filmique, le mémoire place l'étudiant dans la situation qui est déjà celle de l'homme de métier. C'est donc là que s'opère le tri. L'institution comme telle n'a aucun projet de sélection: les étudiants se sélectionnent d'eux-mêmes.

C'est aussi au travers du mémoire que peut s'exprimer une option personnelle et s'opérer un début de spécialisation. Nous avons toujours laissé la plus grande liberté quant au choix des sujets, afin que celui-ci puisse aller de pair avec une intense motivation. Pour l'efficacité de la recherche, il est évidemment souhaitable que les mémoires s'inscrivent dans des projets collectifs à long terme autour de tel enseignant soucieux d'animer une équipe et d'assurer un encadrement efficace. Mais ce n'est pas toujours possible. Un tel travail se prépare, se cogite, se mijote lentement, et les tâtonnements sont inévitables; mais il arrive un moment où il faut savoir se lancer. Une décision, même bancale, vaut mieux qu'une hésitation sans fin. Nous savons bien qu'un mémoire de "maîtrise" est, malgré son nom, un travail de débutant et souvent le premier essai de ce genre, et il sera apprécié comme tel. Mais on ne peut que recommander à l'étudiant de s'investir d'emblée, dès la licence, dans ce qui deviendra son mémoire de second cycle, de faire converger vers lui ses lectures, ses démarches et les rapports d'enquête qui lui sont demandés. L'enseignant choisi pour diriger le travail a pour rôle de conseiller et de vérifier l'orientation et la méthodologie, sans plus; le mémoire n'est pas son mémoire à lui; ce n'est en tout cas pas à lui de corriger l'orthographe des brouillons! L'objectif est précisément de conduire l'étudiant à travailler de manière autonome, à assumer une recherche du début à la fin, et à montrer si oui ou non il en est capable. Il est seul responsable du produit final, comme pour une thèse.

Il est arrivé à la fin de l'année universitaire 1992 que les étudiants se plaignent, pétition à l'appui, de tel enseignant. A ce sujet je dirai deux choses: d'une part, quand il s'agit de personnes, il faut toujours y aller avec circonspection et respect; mais d'autre part, il est tout à fait normal de réagir contre des prestations de mauvaise qualité ou des attitudes désinvoltes, méprisantes ou partiales. Il faut savoir qu'un directeur d'Institut n'a rigoureusement aucune prise sur un enseignant titulaire; il ne lui est jamais demandé de donner une appréciation engageant les carrières. Lui-même a été choisi par ses collègues pour organiser et répartir les services, s'occuper des

horaires et des salles, gérer les quelques crédits de misère alloués, recevoir les étudiants, répondre au courrier, rédiger les rapports, présider les réunions internes. Ce travail souvent très lourd, il le fait bénévolement, puisqu'aucune rémunération ou indemnité n'est attachée à une fonction qui n'a rien d'officiel. Quand il y a un dysfonctionnement quelque part, il faut bien entendu l'en informer, et il avisera. Mais son autorité est purement "morale". Si se pose un problème grave, il faut s'adresser plus haut, au directeur d'UFR (le "doyen"), au chef d'établissement (le président), et si nécessaire au recteur et au ministre. Pour telle question bien concrète, je me suis tourné en huit ans vers trois présidents successifs afin que soit définie une ligne de conduite ferme et claire: on ne m'a jamais abreuvé que de quelques bonnes paroles, dans la mesure où l'on a bien daigné me recevoir. Si les étudiants sont amers, j'ai de bonnes raisons pour l'être encore plus qu'eux. Mais ce n'est pas une raison pour se décourager. Cela relève d'un climat général: quand dans l'Etat et ses institutions il n'y a plus d'autorité et que pour se faire entendre il faut bloquer les autoroutes et plastiquer les voies ferrées, ce n'est pas sans graves conséquences pour tout le monde. Cela dit, je répète que les étudiants ont droit à un enseignement correct et au respect de la part des enseignants. A défaut, ils ont raison de réagir, au besoin avec force.

Ces aspects négatifs doivent être considérés avec lucidité et sang-froid. Mais aussi en faisant la part des choses: qu'ils n'occultent pas ce qui se fait de bon et de positif. La responsabilité des étudiants est également engagée. Une atmosphère de grogne et de déprime se développe régulièrement autour de la période des examens: c'est aussi parce que l'assimilation de la matière ne se fait pas de manière régulière et suivie durant l'année; les lectures sont réservées au dernier moment; les tâches s'accumulent alors et ne peuvent plus être maîtrisées; la rédaction des mémoires est sans cesse remise à plus tard; on a perdu le fil de cours auxquels on n'a pas assisté; on a voulu trop entreprendre et mal mesuré ses forces; les bruits de couloir les plus étranges sont mis en circulation par je ne sais qui et trouvent une oreille attentive chez tous ceux qui cherchent des excuses à leurs propres défaillances; les activités de l'Association ne sont pas mises en route au moment opportun et trop de gens se débinent quand il s'agit de la faire fonctionner au concret, etc, etc. C'est quand on rédige les rapports annuels concernant par exemple la recherche qu'on s'aperçoit que dans notre Institut on travaille beaucoup et qu'il s'y fait des choses extrêmement intéressantes. Même au plan de l'enseignement, les personnes extérieures me disent souvent leur étonnement devant tout ce que nous arrivons à faire avec des moyens aussi réduits. Mais nous sommes des gens peut-être trop discrets, ne sachant ni se faire mousser, ni se vendre.

Voici ces quelques réflexions que m'inspire une fin d'année toujours plus lourde. Je souhaite que chacun puisse en faire son profit. Qu'on

le veuille ou non, nous sommes embarqués sur le même bateau. La réussite des étudiants nous réjouit, et leur échec est aussi un échec pour nous. Il nous faut donc trouver un modus vivendi acceptable pour tous, fait nécessairement de compromis et de cotes parfois mal taillées. Quand quelque chose va mal, il est plus efficace de rassembler nos énergies que de les opposer. Je puis vous assurer que l'organisation des études ne se fait pas à la légère: elle est le fruit de l'expérience et d'une réflexion toujours renouvelée en fonction des données du moment et des moyens mis à notre disposition, dont nous n'avons en général connaissance que fort tard, quand tout devrait déjà être sur rails. Il est tenu compte autant qu'il est possible des remarques et des souhaits formulés par les étudiants, mais ceux-ci ne connaissent pas tous les impératifs à respecter et ne peuvent donc comprendre la raison d'être de toutes les dispositions prises. A qui les demandera je donnerai toutes les explications qu'on voudra. Je souhaite que les études entreprises chez nous soient utiles à chacun en fonction des objectifs qu'il s'est fixés, une utilité qui ne s'apprécie pas forcément dans l'immédiat, mais à long terme.

Cordialement vôtre

Pierre ERNY, directeur

+ Dominique ZAHAN

En marge d'une histoire de l'Afrique :

EVENEMENT ET MENTALITE AFRICAINE

La réalité événementielle n'est pas valorisée par l'Africain selon le même système de références que dans notre culture occidentale.

D'où le mépris, en général, de l'historien pour cette immense source d'informations de tous ordres que constitue la tradition orale africaine. Celle-ci pense-t-on -et à juste titre d'ailleurs- est, du point de vue historique, un défi lancé à la chronologie. Combien d'études sur l'âge et la constitution des empires de l'Ouest africain, par exemple, résistent mal -sinon point du tout- à la critique, basées qu'elles sont sur des données relevant de la réalité mouvante, obscure, voire intentionnellement tendancieuse des légendes dites historiques.

Dans un article récent nous avons montré nous-mêmes les pièges auxquels certains se sont laissé prendre en utilisant les sources populaires pour brosser la constitution de l'empire Mossi (1). Nous avons insisté, dans ce travail, sur le fait que les traditions populaires n'émanent pas toutes du même milieu et que des documents d'origine royale relatant le commencement de l'empire, présentent les événements dans la perspective monarchique, alors que d'autres -ayant trait aux mêmes faits historiques- mettront en valeur le rôle du forgeron ou celui du chef de terre, parce qu'ils proviennent d'un contexte culturel et social différent. Nous y avons montré aussi qu'au lieu de nous trouver en présence -selon la lettre des traditions orales- d'un royaume Mossi basé sur une autorité compétitive et usurpatrice, nous y rencontrons une dichotomie du pouvoir fondé sur un système d'alliances et de complémentarité.

C'est dire que lorsque nous parlons d'événement en Afrique, quand nous nous attachons à l'étude des faits ayant une importance pour l'histoire économique, sociale, culturelle ou pour l'histoire des Africains tout court, il n'est pas possible de séparer les sources historiques de la culture de l'ethnie intéressée.

Or, cette culture ne se laisse pas découvrir sans de minutieuses et patientes recherches de l'ethnographe, de l'ethnologue et du sociologue. C'est en partant de l'étude des structures culturelles existantes que l'on débouche sur la véritable histoire africaine, là, bien entendu, où des sources écrites ou des documents archéologiques font défaut.

---

(1) Cf. D. Zahan, Pour une histoire des Mossi du Yatenga, L'Homme, Revue Française d'Anthropologie, t. I, mai-août, 1961, n° 2, pp. 5 à 22.

/...

Afin d'étayer ces affirmations par un exemple précis, nous avons choisi un secteur bien déterminé de l'histoire de l'ethnie bambara (dans l'actuelle République du Mali), relative à l'agriculture.

Dans l'état actuel de nos connaissances il n'existe aucune donnée événementielle permettant d'entrevoir les différentes périodes qui ont jalonné ce secteur de l'activité humaine. Or, celui-ci est important car les Bambara sont des agriculteurs par excellence. Comment arriver, dès lors, à percer le mystère de l'histoire de l'agriculture chez ces Soudanais.

Un seul moyen s'offrait à nous -et ce fut d'ailleurs un hasard quant à sa trouvaille- : étudier les autels d'une société secrète, le tyiwara ayant trait à l'agriculture.

Cette confrérie possède cinq autels correspondant aux cinq étapes de l'histoire agricole. Chacun d'eux est -de plus- mis en rapport avec un doigt de la main, outil primordial de l'homme sans lequel ce dernier n'aurait jamais pu accomplir tant de besognes réclamées par la graine.

Le kogoma (1) rappelle par son nom (qui désigne aussi le coude et tout objet coudé) ainsi que par sa forme (unciforme) l'invention de l'agriculture grâce à la trouvaille du premier bâtonnet coudé permettant le scarifiage et la pénétration de la terre. Car les hommes d'antan, affirment les Bambara, ignoraient le travail de la glèbe et se nourrissaient uniquement des produits de la chasse, de la cueillette et de la pêche.

L'instrument agricole primordial était en bois. Son invention, dit-on, n'est pas due au hasard, mais au rapport qu'avec le temps l'esprit a établi entre le pouce, le bras lui-même, l'articulation du coude et la gaule (dole) servant à cueillir les fruits de baobab.

L'outil, une fois trouvé, a remplacé cette dernière qui, devenue inutile, est restée marquée du signe de la disette et de la misère. De nos jours encore, la gaule symbolise l'ensemble des instruments de cueillette, comme aussi l'état malheureux de l'humanité infortunée.

L'agriculture des premiers cultivateurs se réduisait pourtant à une forme rudimentaire consistant à gratter la terre

---

(1) L'ordre que nous suivons dans l'énumération et la description sommaire de ces autels est celui que l'on retrouve dans la formule sacrificielle afférente aux sacra au moment des offrandes qui leur sont destinées. Cet ordre est senti comme très important par le sacrificateur. Par ailleurs, nous ne pouvons pas rentrer dans les détails concernant la composition des autels.

/...

autour de certaines graminées spontanées de la brousse. Une faveur particulière fut accordée à une plante poussant au bord des marigots, le dole (Imperata cylindrica) dont la racine légèrement sucrée était très appréciée, tandis que de sa tige on fabriquait les vêtements en fibres. Cette plante jouit d'ailleurs encore aujourd'hui d'une certaine considération religieuse. Elle fournit également la matière dont sont tressés divers récipients, en particulier ceux qui ont trait au coton, aux vêtements et à la dot de la mariée.

L'homme ne se souciait en ce temps, ni de la protection des plantes ni de leur culture en fonction du changement des saisons. Ces préoccupations n'interviendront que plus tard et marqueront, comme nous le verrons, deux nouvelles étapes dans l'évolution de l'agriculture bambara.

Le rôle du pouce semble être capital pour cette phase proto-agricole de l'histoire humaine. Organe d'"accrochement" par excellence, le premier que l'être humain ait eu à sa disposition, c'est lui qui a donné toute sa valeur à la gaule et plus tard au bâtonnet, ancêtre de la houe. Voilà pourquoi l'autel kogoma est mis par les Bambara en rapport avec ce doigt.

Le tyereba. D'après la signification de cet autel et suivant le sens des ingrédients qui le composent, il semblerait que l'homme, nanti de sa "houe" primitive, ait tenté la culture de certaines graminées spontanées et autres plantes sauvages, ainsi que celle des haricots, des pois souterrains et des arachides qui sont mentionnées dans la formule de préparation de l'autel.

Le tyereba évoque l'idée d'extension, car il est assimilé dans la prière sacrificielle le concernant au fer du sigi. Or, cet objet métallique que les femmes portent au cou, pendant entre les omoplates, est l'emblème des jumeaux, marque de prolifération et d'abondance.

L'apparition du coton, selon les Bambara, correspond également à cette période de l'histoire de leur agriculture. L'Imperata tomba ainsi en désuétude, tandis que le filage, le tissage et le vêtement prirent le dessus par rapport au tressage et à la jupe de fibres. Cependant, cette plante continuera à rendre des services à l'homme dans certains secteurs de la vie (comme nous l'avons déjà dit), afin qu'il n'oublie pas ses conditions du début.

A cause du coton, le tyereba est en rapport avec le médius, car ce doigt associé au pouce, est l'organe essentiel dans la technique du filage. La femme en filant prend, en effet, son fuseau entre ces deux doigts pour lui imprimer le mouvement pivotant nécessaire à la torsion du fil.

Outre la culture des plantes à rendement substantiel, en cette période de l'humanité, le tyereba rappelle encore les premières mesures de sauvegarde prises à l'encontre des animaux

/...

prédateurs, en vue de protéger les récoltes. Ceci ressort de l'inclusion, dans la composition de l'autel, de jeunes pousses d'un arbre n'ayant encore jamais supporté le fardeau d'un oiseau.

En résumé, le tyereba commémore, sur le plan historique et religieux, l'agriculture sortie de son enfance, mais dominée par les plantes plus ou moins lianessantes, image à leur tour de l'apparition des parures vestimentaires.

Le tateme. Le nom de l'autel signifie "passer rapidement". Dans la "prière" sacrificielle se rapportant à lui il est mis en rapport avec la braise.

Le tateme marque l'apparition et l'utilisation du feu chez les humains ainsi que la marche des saisons. Ces deux notions sont corrélatives dans la pensée bambara, car le premier feu connu de l'homme, affirment-ils, est le soleil tandis que le mouvement de cet astre a donné naissance aux différents aspects du temps. Les saisons sont, en outre, régulatrices du travail de la terre ; elles engagent le cultivateur à déployer ou à restreindre son activité.

C'est par là que cet autel est en liaison avec ce doigt de la main que l'on qualifie d'"homme franc de la maison, celui qui montre le chemin" : l'index.

Mais, si cet autel évoque l'apparition du feu domestique et la prise de conscience par l'homme du rapport entre les saisons et la végétation, il ne fournit en revanche aucune indication au sujet des cultures elles-mêmes. Le mil, plante vivrière essentielle chez les Bambara, est-il arrivé à cette époque, ou est-il postérieur au feu? Selon certains récits mythiques, les graines et le mil parmi elles, apparurent en même temps que le forgeron qui les enleva au "ciel" pour les apporter aux humains ; le même forgeron fut le voleur du feu. Ceci laisse supposer que l'apparition du mil est liée à celle du feu. Or, d'après les autels du tyiwara, le feu est antérieur au forgeron.

Quoi qu'il en soit, l'apparition du feu marque une révolution dans l'agriculture et aussi dans l'habitat de l'homme. Car le feu est à l'origine du foyer et de la fixation de l'homme à l'emplacement de ses champs. La "prière" de consécration de cet autel fait, d'ailleurs, allusion à ce moment de l'histoire ancienne de l'humanité. Il y est dit : "Tateme, toi qui allumes le feu de la maison, toi qui éteins le feu de la maison."

Le byedyakoro. Cet autel illustre la plus grande et la dernière invention de l'homme dans le domaine agricole : le fer. Nous disons bien "dans le domaine agricole" car, selon les Bambara, les conséquences de la découvertes de ce métal furent plus importantes dans ce domaine que dans tout autre secteur de l'activité de l'homme. Le fer donna aux cultures leur assise définitive.

/...

Le nom de l'autel signifie littéralement "vieille longue corne". Il fait allusion, d'abord, à la corne dont il est effectivement constitué ; ensuite au fait qu'il représente le haut-fourneau (gwazo), nécessaire à l'extraction du fer.

Le rapport de l'autel avec le haut-fourneau rappelle les premiers perfectionnements de l'agriculture. L'homme utilisant le feu qu'il connaissait déjà, fit brûler la latérite lourde et compacte et en obtint un élément nouveau : le nege fi, le "fer noir".

Il est vraisemblable que le métal fut employé tout d'abord à l'état brut car, encore de nos jours, le "fer noir" joue un rôle considérable dans de très nombreux rites. Or, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, en parlant de l'Imperata et du coton, un élément qui a rendu des services à l'homme pendant une période de son histoire n'est jamais abandonné à l'oubli.

Le haut-fourneau, servant à la fonte du minerai de fer, est symbole de défense et d'attaque, car c'est grâce à lui que l'homme obtient le métal lui permettant de se défendre et d'attaquer la terre. Il est comme une corne. Par son rapport avec la culture, il est assimilé aux plantules qui, comme lui, sont également des "cornes" de la terre. Mais le haut-fourneau est aussi un symbole phallique, car il est comme un sexe dressé qui éjecte ce qui va permettre la fécondation de la terre : le fer, c'est-à-dire le feu.

Ceci établit le rapport de ce même haut-fourneau avec l'annulaire qui est le doigt de la sexualité.

En vertu de toutes ces analogies, le byedyakoro est l'autel préposé au bien-être des céréales : à leur vitalité.

Le dyobalisuna. Le dernier autel du tyiwara marque l'activité acharnée, le travail agricole accompli sans relâche et conformément aux normes établies par les anciens.

Son nom signifie littéralement "sommeil de celui qui ne s'arrête pas" ; cette association de mots joint en un vocable unique le repos et l'état de veille.

D'une façon plus précise, ce nom fait allusion à l'esprit et à l'intelligence, tant du cultivateur que du forgeron chargé de fabriquer les outils, lesquels ne doivent pas se reposer même si le corps s'endort. L'image qui soutient cette idée est celle du cynocéphale dont le sommeil, dit-on, n'est jamais assez profond pour lui faire perdre le contact avec le milieu extérieur. Or ce singe est un des avatars du forgeron. C'est à ces éléments que fait allusion la "prière" sacrificielle concernant l'autel et où il est dit : "Sommeil du cynocéphale. Le sommeil et la veillée du cynocéphale sont identiques."

L'autel est mis, par ailleurs, en rapport avec l'auriculaire, doigt de l'appétit et du désir. C'est dire qu'en somme,

/...

l'activité agricole, sous quelque forme qu'elle se manifeste, est mue par la faim et par les exigences profondes du biologique. L'on ne peut mieux affirmer les attaches qui unissent l'esprit au corps, l'activité à l'instinct vital.

Mais l'activité dont il est question ici n'est pas la seule à être représentée par le dyobalisuna. En fait, cette notion embrasse tout le travail "de la nature, depuis le processus de transformation des semences au sein de la terre jusqu'au mouvement du soleil et des astres. C'est là le sens intégral de l'autel. Il glorifie ce mouvement incessant dont le moteur, sur le plan humain et social, est l'appétit et le désir de vivre, tandis que, sur le plan cosmique, le soleil qui l'anime.

Ainsi le dyobalisuna est une synthèse du mouvement universel, image grandiose du travail agricole, qui ne peut ni ne doit jamais se relâcher si l'homme veut vivre.

° ° °

Il nous est à présent possible d'embrasser d'un seul regard les autels du tyiwara. Ceux-ci se présentent, en somme, comme des objets religieux commémoratifs de l'évolution de l'agriculture et des techniques agricoles. Dans l'ensemble ils retracent les grandes lignes de l'histoire de la culture de la terre.

L'évolution dont ils sont les "monuments", s'est accomplie dans un cadre tendant à lier de plus en plus l'homme et son outillage au cosmos. Armé de sa gaule, lui servant à cueillir les fruits, l'homme semble n'avoir senti que faiblement sa communion avec les grands phénomènes de la nature. Passif à l'époque de la gaule, subissant les éléments sans essayer de les dominer, avec l'apparition du bâton de culture unciforme, puis de l'outillage de fer et de bois, il a pris conscience de points de contact plus nombreux et plus raffinés entre lui-même et l'univers. Le cultivateur devient un mélangeur d'éléments, il préside au mariage du soleil avec la terre ; ses instruments se transforment en symboles reflétant les principes de la création. C'est comme si l'homme se créait un univers de plus en plus peuplé, au fur et à mesure de l'enrichissement et du perfectionnement de son outillage et de ses techniques. Dans la mesure où cet univers prend corps, l'homme multiplie ses attaches avec le monde au point de se sentir lui-même un microcosme.

Les cinq autels du tyiwara retracent, chacun à sa façon, les jalons de cette intégration de l'homme dans l'univers.

Mais, au fond, si l'homme est devenu un monde en réduc-

/...

tion, c'est grâce à sa main qui, guidée par l'esprit, a créé et perfectionné l'outil. C'est pour cette raison que les autels du tyiwara sont en même temps les autels de la main.

Les sacra du tyiwara reçoivent chaque année des sacrifices et des offrandes. Une partie du rituel, accomplie à cette occasion, a lieu dans le village et concerne les deux derniers autels ; l'autre partie se déroule au carrefour ouest, à l'extérieur de l'agglomération et se rapporte aux autels restants. Les victimes offertes lors du premier sacrifice sont consommées par les villageois, celles immolées au carrefour sont abandonnées sur place : les humains ne les touchent pas.

Cette particularité ritologique possède son sens. La division des autels en deux groupes les classe en mâles et femelles et répond à la conscience qu'ont les Bambara du rôle des sexes dans l'attribution des travaux agricoles au cours de leur histoire culturale. Les trois premières phases de l'agriculture : invention de l'ancêtre de la houe ; découverte et culture du coton, des arachides, des pois souterrains et des haricots ; invention du feu, ont été dominées par l'activité des femmes. D'ailleurs, de nos jours encore tous ces travaux, y compris l'allumage et la garde du feu, sont, par excellence des travaux féminins. L'homme n'aurait commencé à jouer un rôle de premier plan dans l'agriculture qu'avec l'invention du fer et la culture du mil, prérogatives qu'il a conservées jusqu'à présent. Au reste, du point de vue social, les trois premières phases de l'agriculture restèrent d'abord solidaires du nomadisme, ensuite du foyer isolé et précaire. Les agglomérations et la vie sociale proprement dites auraient pour point de départ l'apparition du fer et du mil. Aussi, la partie du rituel accomplie dans le village commémore les débuts et le développement de la vie sociale ; la partie accomplie au carrefour rappelle la période de vie nomade et des foyers solitaires. L'homme n'ayant conservé aucun vestige de cette dernière étape dans sa manière de vivre actuelle, les victimes du sacrifice sont elles-mêmes abandonnées, afin de signifier que les humains ne communient plus avec cette époque à présent désuète. L'Ouest où est situé ce carrefour symbolise, en effet, l'obscurité, la mort, le passé.

En somme, les idées émanant des autels du tyiwara et des rites qui s'y rattachent ne manquent pas de grandeur. A travers eux, les Bambara revivent tout leur passé agricole depuis les temps les plus reculés jusqu'à présent. On peut les comparer à des monuments historiques dont l'étude conduit à l'aurore de l'agriculture et de l'homo faber.

° °

°

Cette brève esquisse de l'histoire de l'agriculture bambara est loin de satisfaire aux exigences de l'historien occidental. Les Bambara (on pourrait en dire autant des Africains, en général) semblent se soucier peu de la datation des événements. Tout au plus en indiquent-ils l'ordre d'apparition dans le temps. La chronologie stricte cède ainsi le pas au classement et à la hiérarchie des faits. Comparée à notre notion d'histoire, la connaissance bambara du cours des choses est plutôt une taxinomie événementielle que de l'histoire proprement dite.

Cela tient, sans doute, à la conception que se fait cette population africaine des rapports existants entre l'homme et le monde. Ce dernier n'est pas conçu comme une entité séparée de l'être humain ; il n'est pas saisi en l'opposant à la culture. L'homme n'éprouve donc pas le besoin d'enregistrer le déterminisme diachronique des faits autrement qu'en fonction des sollicitations de la nature même (en suivant l'ordre de classement des événements selon leur apparition) et non selon les exigences de la pensée (en datant les faits).

Est-ce à dire que nous devons dénier toute efficacité historique à la connaissance bambara des événements? Un tel rigorisme nous fermerait à jamais les portes donnant sur le passé de cette population antérieur à l'époque des chroniques.

Dominique ZAHAN.

(Ce texte a été publié par Dominique ZAHAN, décédé en 1991, dans un bulletin régional pour professeurs d'histoire et de géographie à l'époque où il était directeur de l'Institut d'Ethnologie de Strasbourg. Il nous a été aimablement communiqué par le Doyen Georges LIVET).

Domestiquer la nature dans les villes coloniales

Odile GOERG
maître de conférences, Université de Strasbourg II

Qui dit installation humaine implique généralement défrichement, suivi d'une politique volontariste plus ou moins active vis-à-vis de la végétation qu'il convient de préserver ou de limiter selon les données écologiques du milieu et les caractéristiques culturelles des populations concernées[1]. L'attitude vis-à-vis de la nature fut modelée, dans les cas précis de Freetown et de Conakry, à la fois par le contexte de domination étrangère, en l'occurence britannique et française, qui eut pour conséquence la juxtaposition ou l'opposition de plusieurs conceptions de la nature, et par l'évolution des théories urbanistiques et médicales. Ainsi, selon les analyses dominantes de l'époque et l'intervention plus ou moins directe de l'Etat selon les périodes, la végétation fut-elle l'objet d'une réelle politique dont les logiques convergent à la fin du XIX° siècle alors que ces deux villes ont été fondées à un siècle d'intervalle, à savoir respectivement 1787 et 1885. Cette politique, qui est liée à des préoccupations hygiénistes ainsi qu'à des soucis esthétiques, mettait en jeu à la fois des intérêts privés et publics, aux limites spatiales assez floues puisque les concessions, propriétés personnelles des habitants, étaient l'objet d'une surveillance étatique et qu'à l'inverse leurs occupants étaient en partie responsables des chaussées et, le cas échéant, des trottoirs. Cependant les obligations des citadins et les tâches des services d'hygiène ou de nettoiement étaient définies par l'administration en fonction de sa logique propre et non des habitudes, des souhaits ou même des possibilités de la population.

Certains aspects de cette politique reprennent des mots d'ordre lancés auparavant en Europe bien que, dans le milieu tropical, le rôle attribué à la végétation se démarquait quelque peu de celui invoqué en métropole. Dans les théories d'Haussmann et de ses émules, "les espaces verdoyants" hiérarchisés à travers la ville se justifient par leur effet bénéfique pour la salubrité publique, leur fonction de système respiratoire. Dans les colonies, c'est bien souvent au nom de la cette même salubrité publique que fut détruite la végétation existante, comme l'exprime l'ancien administrateur colonial Arcin lorsqu'il évoque les "bosquets touffus à jamais bannis de l'île pour en assurer la salubrité"[2].

Les enjeux de cette politique tournent autour de trois axes essentiels : la sélection des arbres, le contrôle des broussailles et l'introduction d'une nouvelle donnée, les parcs et jardins. Seuls les deux premiers thèmes seront développés ici.

---

1 Voir par exemple les développements de Le Goff in *La civilisation de l'Occident médiéval* : p.106, clairières et forêts (réédit° Champs/Flammarion 1982)

2 Arcin *Histoire de la Guinée français,,* Challamel, 1911-p.708.

Les arbres : du passé faisons table rase ?

D'emblée, les arbres sont placés sous le signe de l'ambivalence aussi bien pour les autorités que pour la population : ils sont synonymes d'ombre et de fraîcheur, indispensables à une époque où l'on prône le casque colonial et flattent le regard tout en présentant des dangers potentiels (nids à moustiques, miasmes néfastes...). Il convient donc de les traiter avec prudence et d'en maîtriser la répartition et la croissance : à la nature échevelée doit succéder la culture arborée contrôlée, ce qui passe par une première phase de destruction.

La baie de Freetown ainsi que la presqu'île de Conakry étaient caractérisées par l'importance de la végétation qui frappait tous les voyageurs. Les avis convergeaient généralement sur le fait qu'il fallait conserver cette caractéristique visuelle, qui faisait le charme de ces deux villes. Malgré le décalage historique évident, on peut faire un parallèle entre les politiques adoptées dans les deux villes, à condition bien sûr d'en préciser certaines données spécifiques liées à l'histoire ou au mouvement des idées. Ainsi l'exploitation commerciale de bois de teinture ou de construction à partir de la Sierra Leone dans la première moitié du XIX° siècle contribua autant sinon plus que l'action directe de l'administration à la disparition de nombreux arbres dans la région de Freetown. Ce processus continu de défrichement suivit la progression de l'habitat, sans qu'intervienne de façon décisive une volonté politique. A Conakry au contraire, ce fut le tracé du plan cadastral géométrique adopté en 1890 qui décida de la survie ou non des arbres existants. La disparition progressive de la végétation initiale suivit le rythme du peuplement effectif de la presqu'île.

Marcel Monnier, membre de la mission Binger de passage à Conakry en 1892, fut le témoin peu indulgent du début de ce processus, lors de la percée des premières rues du damier :

" Konakry est très fier de son avenue, à tel point qu'il n'a pu résister à la tentation d'en percer une autre coupant la première à angle droit. Celle-ci attend encore ses édifices : la chaussée future n'est qu'une trouée encombrée d'arbres abattus, de souches à demi brûlées. Elle figure assez exactement le sillon creusé par la passage d'un cyclone.

En présence de ce massacre, le souvenir me hante des colonies de l'archipel malais, de ces villes ombreuses qui ont nom Pinang, Batavia, Samarang. Konakry eût pu leur ressembler. Mais là-bas le colon traitait la forêt moins en ennemie qu'en alliée, s'y ménageait une retraite, n'hésitait pas à briser l'alignement d'une rue pour épargner un arbre. Ici les nouveaux venus ont promené le feu et la hache..."[1].

Et de louer par contraste la sagesse de la population africaine qui conservait la végétation autour des habitations.

Cette description apocalyptique rend compte effectivement de la pratique urbanistique à Conakry mais dans sa première phase seulement -qui débuta en 1890- et de façon partielle. Il faut en effet signaler la volonté de préserver quelques arbres, soit du fait de leur aspect majestueux, soit de leur charge symbolique pour la population locale. Les fromagers en particulier étaient considérés comme le siège de certains esprits et donc à la fois objets de respect et lieux de culte. Il aurait été inconcevable de les abattre sans précautions, ce qui permit leur maintien lorsqu'ils ne bouleversaient pas trop la trame orthogonale des rues, notamment le long de la corniche. Ainsi les fromagers situés près du port et à Boulbiné et "des manguiers

---

1 Monnier M. *Mission Binger* , 1894, Plon-Nourrit et Cie, p.27.

séculaires" près du caravansérail furent préservés[1]. Par ailleurs, la disparition de la végétation originelle fut en partie compensée par des plantations effectuées soit sous l'égide de l'administration, soit par les habitants eux-mêmes.

Les arbres le long des chaussées

Poussées par des motivations à la fois sanitaires et esthétiques, les autorités administratives cherchèrent à remplacer les arbres abattus par d'autres, plantés de façon volontariste. Elles firent border les principales chaussées d'arbres, principalement au cours du second mandat du gouverneur Kennedy à Freetown (1868-1872) et dès la mise en oeuvre du plan cadastral au début des années 1890 à Conakry. Une double influence peut expliquer ces gestes : d'une part l'utilisation ornementale des arbres dans les villes européennes, de l'autre les arguments hygiénistes déjà maniés en métropole mais accentués ici et en partie modifiés dans le contexte tropical. Outre l'aspect esthétique, hérité de la tradition des allées royales, certains administrateurs voyaient en effet dans les arbres non seulement une source d'ombre et de fraîcheur, indispensable sous ces climats, mais aussi des agents de purification de l'air[2]... Certaines essences furent privilégiées, sans donner lieu au départ à des études bien précises mais plutôt en fonction des disponibilités locales en plants ou de traditions coloniales antérieures héritées du domaine antillais ou sénégalais. Des polémiques se développèrent rapidement quant au rôle bénéfique des arbres et à leurs nuisances possibles alors que se développait une réflexion approfondie sur les arbres dans la ville.

Cette pratique n'était pas inconnue en Afrique, notamment sahélienne où le besoin d'ombre se faisait plus pressant du fait de la végétation naturellement clairsemée. Certains témoignages la signale dans des zones plus humides; ainsi, selon le missionnaire J. Teillhard de Chardin, la route reliant Canna à Abomey, villes distantes d'environ 25 kilomètres, était bordée de magnifiques arbres[3].

A Freetown, le gouvernement de Kennedy avait choisi de planter principalement des parasoliers (*umbrella trees - musanga crecopioides)*, pour des raisons esthétiques et sanitaires. Si l'on en croit certains botanistes, cet arbre présenterait de multiples usages : fruits comestibles, bois pour les palissades ou les bardeaux, décoctions d'écorce contre diverses maladies, feuilles utilisées comme engrais, cendre riche en sels minéraux...[4] Cela ne semble pas avoir été la vision de la population de Freetown qui fut rapidement hostile aux arbres plantés en 1869 dans les rues de la ville, protégés par des grilles. Elle les accusait de toutes sortes de maux : menacer les fondations des maisons - par les racines-, mettre en danger les toits - par la chute des fruits et des branches-, abriter des bêtes nuisibles -serpents, moustiques-,

---

1 Rapport d'ensemble sur la situation générale de la Guinée française en 1902, rédigé le 30 juin 1903, Didot et C[ie], 169 p. (voir p. 100/101, service des T.P.).

Certains arbres furent conservés longtemps. Ainsi, lors du prolongement du boulevard maritime vers l'extrémité de la presqu'ile après 1945, le gouverneur R. Pré fit sacrifier des boeufs, à la demande de la population, avant d'abattre les fromagers se trouvant sur le passage.

2 *West African Reporter.*, journal de Freetown, n°42 du 12-9-1876, "The influence of trees on health" par un membre du service médical.

3 J. Teillhard de Chardin *La Guinée supérieure et ses missions*, n.d. (vers 1888), p.70.

4 F.C. Deighton *Botanical Vocabulary for Sierra Leone* (Londres, 1957), p. 59.

D.K. Abbiw *Useful Plants of Ghana : West African Uses of Wild and Cultivated Plants* (Londres, 1990)

faciliter les vols - les arbres servant à la fois de refuge et d'échelle-, exhaler des odeurs nauséabondes - liées pendant longtemps à la propagation de maladies - et enfin entraver la circulation de l'air[1]. On voit ainsi mêlés des arguments mettant en jeu l'atteinte à la propriété, la sécurité des personnes et l'hygiène. A ces critiques d'ordre privé s'ajoutaient les conséquences négatives pour la collectivité dans son ensemble à savoir les frais liés au balayage des feuilles ou à la dégradation des chaussées, les larges feuilles servant de gouttières aux pluies. La population décida de réagir contre ce qu'elle ne considérait que comme des nuisances : ainsi, dès 1869, lors de la nuit de la Saint-Sylvestre, des arbres furent coupés[2]. Les deux parties persévérèrent, le gouvernement en replantant des arbres, les habitants en renouvelant plaintes et pétitions, dont la presse se faisait l'écho de façon unanime. S'opposaient en effet deux conceptions, celle des conseillers sanitaires du gouvernement persuadés d'agir pour la bien de la ville et celle des habitants remettant en cause l'application systématique de mesures adaptées à l'Europe mais dont les conséquences leur semblaient localement néfastes[3]. A la suite de ces protestations, les autorités décidèrent en 1876 d'abattre quelques arbres femelles, ce qui ne satisfit pas la population puisque, selon elle, tous les arbres étaient néfastes. De fait, les habitants continuèrent à protester contre les nuisances induites, suggérant au gouvernement de les remplacer éventuellement par d'autres essences[4]. L'attitude des habitants ne permit pas au gouvernement de poursuivre ses projets de plantation et ceci d'autant plus aisément que certains administrateurs adoptèrent partiellement les arguments utilisés contre les arbres. Ainsi, en 1880, le gouverneur Rowe fit couper les branchages qui empêchaient la circulation de l'air, en conformité avec les théories aéristes[5]. Le résultat de ces diverses influences fut que les rangées d'arbres ne devinrent pas une des caractéristiques principales de Freetown, malgré les recommandations dans ce sens du responsable colonial de la santé, le Dr. Prout, en 1899[6]. Le témoignage de l'administrateur Alldridge, qui fréquenta la ville de 1871 jusqu'aux années 1910, rend compte de cette évolution. Dans sa description, il oppose en effet *Water Street* , importante artère longeant le port, telle qu'il la vit la première fois c'est-à-dire bordée de jeunes arbres à ce qu'elle est devenue par après : seuls de rares arbres subsistaient alors, recherchés pour leur ombre, notamment un parasolier conservé près de la cathédrale[7]. Outre les parasoliers, il faut signaler le magnifique kapockier (*cotton tree*

---

1 Voir la presse de Freetown, notamment :
West African Reporter., n°46 du 10-10-1876, "The Umbrella Trees" et n°61 du 26-2-1879
The Watchman, n°6 du 8-4-1878.

2 *The Methodist Herald*, n°19 du 11-7-1884, "The umbrella trees": fait l'historique des plantations d'arbres à Freetown.

3 *The Watchman* (n°6 du 8-4-1878) : commentaire d'un article paru dans *The Lancet* , journal scientifique britannique, et publié à Freetown par *The Ethopian* sur "la valeur hygiénique des arbres". Comme preuve de sérieux, il oppose à cet article une lettre contradictoire parue dans le même *Lancet*.

4 *West African Reporter..*, n°319 du 9-8-1884
Conférence de W.J. Davis sur la santé à Freetown, publiée in *Methodist Herald* , n°9 du 10-2-1886.

5 *West African Reporter.*, n°133 du 14-7-1880

6 Sierra Leone National Archives, n°1810 de 1900, rapport sanitaire sur la ville de Freetown pour 1899. La plantation généralisée d'arbres d'avenue constitue une de ses douze recommandations.

7 Alldridge T.J. *A transformed Colony, Sierra Leone. Its progress, peoples, native customs and undeveloped wealth*, 1910, p.31.
Voir aussi Gaunt M. *Alone in West Africa* , 1912, p.52 : "... bien que la ville ne soit pas bien plantée d'arbres, on peut y voir de magnifiques spécimens".

), conservé au centre de la ville, dont il devint un repère important, donnant son nom à une station du chemin de fer local. Il orne toujours le rond-point central de Freetown, près du palais de justice.

Ceci ne veut pas dire que la population désapprouvait la présence de tous les arbres en ville mais elle en dénonçait les aspects néfastes ainsi que les contraintes qui en découlaient. Les arbres, de préférence utiles, faisaient en effet normalement partie du paysage urbain, chaque cour de concession en étant dotée. C'est sous leur ombre que se déroulaient de nombreuses activités quotidiennes : préparation des repas, détente, jeux des enfants...

A Conakry, le plan cadastral incluait d'emblée un programme de plantation d'arbres. Ceci s'imposait comme une évidence, dans la logique des pratiques métropolitaines amplifiées et codifiées sous Haussmann : ainsi les chaussées larges de 20 mètres étaient-elles pourvues à Paris d'une rangée d'arbres de chaque côté tandis que les voies de plus de 40 mètres bénéficiaient d'une double rangée; de même l'espacement entre les arbres ou celui séparant les arbres des immeubles était fixé à 5 mètres en général. Les espèces correspondaient aux données climatiques : platanes ou marronniers le plus souvent. Cette politique de plantation avait déjà été appliquée dans d'autres villes coloniales françaises, à Dakar par exemple. Divers administrateurs, dont les premiers conducteurs des travaux, venaient de fait du Sénégal. Les essences plantées à la fin du XIX° siècle furent essentiellement des manguiers, appréciés pour leur feuillage touffu :

"Le manguier est une essence d'arbre très commune ici, mais incomparable pour sa beauté et qui n'exige en somme, que peu de soins; il est, toute l'année, couvert de verdure"[1].

Outre les manguiers furent plantés ou conservés des cocotiers et des palmiers le long de la corniche ainsi que quelques caïlcédrats. Par ailleurs, des graines d'autres espèces originaires du Sénégal furent mises en terre dans des pépinières afin, le cas échéant, de les utiliser localement. Il faut en effet se remettre dans le contexte des infrastructures existant à Conakry lors des premières plantations pour mieux comprendre le choix des essences adoptées : celles-ci correspondaient soit à des plants disponibles localement, soit aux traditions héritées de la pratique sénégalaise mais non à des études poussées quant aux avantages et inconvénients respectifs des différents arbres. Le terrain affecté au jardin d'essais situé en banlieue, à Camayenne, ne fut défriché qu'en 1897 et les premières plantations faites en mai 1898. Il ne fut donc opérationnel qu'à la fin du siècle : ainsi en 1899, il distribua 600 arbres et arbustes d'ornement[2]. Ce démarrage tardif n'empêcha pas que dès 1893, 1800 petits arbres jalonnaient les principaux axes tracés, partiellement bordés d'immeubles. Douze hectares, sur les 21 que comptait le jardin d'essais, furent mis en culture, servant de pépinière pour les besoins de l'administration mais aussi des privés pour des buts ornementaux ou lucratifs : fourniture de plantes d'agrément, de plants de caoutchouc et plus tard de bananiers... A cela s'ajoutait un troupeau, devant satisfaire les besoins

---

1 Rapport de Mouth, conducteur des travaux, du 17 avril 1892, p.7 Plantations, in Archives Nationales Section Outre-Mer, Travaux Publics, c.1046 d.4.

2 Archives Nationales du Sénégal, 2 G 1/40 Rapport d'ensemble de 1899, p. 56 sq "Le jardin d'essais et ses cultures".

en engrais[1]. A cette date, les recherches botaniques étaient consacrées exclusivement aux plantes dites économiques comme le café, le caoutchouc...

Les plantations le long des chaussées furent effectuées en tenant compte de la hiérarchisation des voies publiques. Dans les avenues les plus importantes, atteignant au total 30 mètres, on planta une double rangée de manguiers sur les trottoirs, larges de 7m. 50. Le conducteur des travaux signale en 1892 une plantation de ce type sur une longueur de 100 mètres dans l'avenue menant au palais du gouverneur (6ème avenue). L'espace ainsi délimité par les arbres pouvait être utilisé pour le passage de la voie Decauville, comme dans le 3ème boulevard, reliant le port à la place du gouvernement[2]. Dans les rues moins larges, on ne planta qu'une seule rangée de manguiers. En quelques années ces arbres offrirent une frondaison généreuse, abritant les passants du soleil. Ces rues ombragées firent bientôt la fierté de la ville, admirée en cela par les étrangers de passage. *A contrario,* on peut trouver le texte suivant sur une carte postale représentant la 2ème avenue de Conakry, envoyée en 1907 :

"Si seulement à Kindia nous avions de ces avenues ombragées, au lieu des rues sablonneuses et ensoleiées (sic). Pas d'arbres dans ce sale patelin ou de temps en temps une fausse couche"[3].

Il est juste de dire que le développement de Kindia remontait à mai 1904 seulement, année de l'arrivée du chemin de fer, ce centre étant le terminus de la première section. Marcel Monnier, cité plus haut, pouvait dire la même chose de Conakry lors de son passage en 1892 lorsqu'il décrit avec emphase "un boulevard désolant (...), Sahara où l'insolation guette le téméraire qui s'y hasarde en plein midi", ne montrant guère plus de patience que le témoin épistolaire de Kindia[4]. On peut se demander cependant avec Monnier si un plan d'urbanisme plus souple, prenant en compte les arbres existants au lieu de partir d'une feuille blanche et introduisant de fait plus de fantaisie, n'aurait pas permis de concilier les préoccupations esthétiques et le maintien de la végétation.

L'existence d'avenues bordées d'arbres s'affirma comme une des caractéristiques de l'urbanisme colonial, particulièrement admiré à Conakry où l'humidité constante de l'air entretenait le feuillage tout au long de l'année, comme le montre cette description parmi tant d'autres, illustrée par de multiples témoignages iconographiques :

"La capitale de la Guinée française est enfouie parmi d'épaisses masses de verdure. Ses larges avenues, tracées avec la régularité d'un damier, sont bordées d'arbres géants aux formidables chevelures.(...) Conakry est la ville des mangues... "[5].

---

1 Rapport d'ensemble sur la situation générale de la Guinée française en 1902, rédigé le 30 juin 1903, Didot et Cie. 169 p. (voir p. 66 et 68).

2 Cf. la photographie, incluse dans le rapport d'ensemble de 1902, p. 61.

3 Carte postale écrite à Kindia le 30 mars 1907 (propriété de l'auteur).

4 Monnier M. (1894-p.27). Voir aussi (p.28) "le chef-lieu caniculaire en train de rissoler le long de son avenue rouge comme braise".

5 L. Sonolet "Les progrès de l'A.O.F.", p. 53, *Le Tour du Monde,* n°5, février 1911. Voir aussi :
R. Normand "Notes sur la Guinée française", *Renseignements coloniaux,* n°7, supplément du *Bulletin du Comité de l'Afrique française* , nov. 1902, pp 143-149;
J. Rouch *Sur les côtes du Sénégal et de la Guinée,* 1925, p.119;
Lieutenant-colonel Almand *De Kankan à Kouroussa,* Besançon, 1911, 15 p.

Les autorités de la ville cherchèrent à maintenir par la suite cette donnée du paysage urbain tout en tirant les leçons de l'expérience issue de la pratique et des études botaniques effectuées au Jardin d'Essais. Cette réflexion, dont on avait fait l'économie au moment des premières plantations, permit de choisir de façon plus adéquate les arbres les plus appropriés à une situation urbaine. C'est à partir de 1935 qu'un réflexion poussée sur ce thème voit le jour, sous l'administrateur-maire Jacquemin-Verguet[1]. Elle poussa les responsables de l'aménagement de Conakry, en l'occurence la municipalité secondée par le service de l'Agriculture, à revoir certains choix antérieurs. D'une part, les premiers arbres plantés depuis plus de 40 ans devenaient dangereux, de l'autre les manguiers faisaient l'objet de certaines critiques : leurs branches cassantes menaçaient les passants et les maisons situées à proximité; leurs troncs, souvent creux, constituaient des repaires à moustiques et pouvaient être aisément déracinés en cas de tornade. Ainsi, lors d'une tornade pendant la saison des pluies de 1935, plusieurs manguiers avaient endommagé des immeubles ou des poteaux électriques. Il devenait par conséquent indispensable de remplacer certains arbres et de diversifier les espèces plantées. Par ailleurs, les caïlcédrats, plantés dans la première phase, avaient été parfois dépouillés de leur écorce utilisée par les populations locales comme médicaments. Ces arbres mutilés devaient également être soignés.

Le chef du service forestier passa en revue tous les arbres et effectua une étude très détaillée[2]. Furent précisés alors les critères de choix des espèces qui devaient être "exotiques" (sic). Cette remarque peut sembler étonnante mais elle montre bien l'importance accordée à l'aspect visuel, esthétique de la ville, résumée ainsi par Jacquemin-Verguet :

"...la couleur locale très spéciale et de réputation ancienne de Conakry (port et escale) doit être aussi peu modifiée que possible"[3].

Elle renvoie aussi à l'acclimation en Afrique de certaines essences des pays tempérés, en particulier l'eucalyptus dont des forêts entières ont été plantées dans le Fouta Djalon.

Les données botaniques, mieux connues désormais, devaient être prises en compte : enracinement solide, forme régulière, poussée limitée à 15 mètres, feuillage peu dense pour laisser passer l'air tout en procurant de l'ombre, fruits légers ou fructification tardive... L'idée de hiérarchie des essences en fonction de la largeur du trottoir était réaffirmée : elle entraîna le choix d'arbres moins volumineux le long des petites artères. De nouvelles essences furent préconisées, notamment les hévéas, les palmiers colonnes et les eucalyptus. Elles furent effectivement utilisées le long des rues nouvellement aménagées, comme le 8ème boulevard, marquant la limite entre la 2ème zone et la 3ème dite "zone indigène", qui fut pourvu d'un terre-plein central et bordé de palmiers. Le manguier ne fut pas totalement détrôné : il caractérisait toujours le deuxième étage de végétation, visible de loin, le premier étant constitué par les palmiers et cocotiers. Cependant on en cerna mieux les avantages et les inconvénients. Ainsi, il s'avérait peu adapté aux artères étroites. Son feuillage trop dense procurait certes "un couvert épais distribuant une ombre recherchée des

---

1 Archives Nationales de Guinée (A.N.G.), 2 D 304, ch. 4, Remplacement et aménagement des arbres d'avenue à Conakry, 1935-1939, lettre du 20 août 1935 au lieutenant-gouverneur.

2 A.N.G., 2 D 304, ch. 4, rapport du service agricole au lieutenant-gouverneur du 26-10-1935.

3 A.N.G., 2 D 304, ch. 4, lettre au lieutenant-gouverneur du 17-2-1936.

coloniaux" mais empêchait l'aération tandis que son enracinement peu solide était à l'origine d'accidents. Par ailleurs se dégageait de cet arbre une gomme fluide favorable, pensait-on, à la multiplication des moustiques. Enfin, on dénonça le danger représenté par ses fruits, qui pouvaient blesser en tombant ou tâcher; ceux-ci offraient par contre "aux miséreux indigènes une nourriture supplémentaire"[1]. Les mangues, fruits publics, étaient effectivement laissées à la disposition de la population, mais elles furent l'objet, pendant la deuxième guerre, d'une répartition précise : un tiers à la population locale au titre des droits d'usage, le reste à la régie de l'alcool[2]. Rien ne se perdait en ces temps de pénurie !

Afin de sauvegarder "les voûtes vertes se prolongeant le long des avenues et des boulevards", une campagne de remplacement des vieux arbres, s'échelonnant sur plusieurs années, fut prévue[3]. Cette campagne ambitieuse devait s'étendre sur cinq (1936-1941) puis sur dix ans pour des raisons budgétaires et du fait de l'impossiblité de travailler plus que 6 mois par an à cause de l'hivernage. En fait, elle ne fut pas amorcée avant la deuxième guerre mondiale. On se contenta d'émonder les arbres, d'abattre les plus menaçants, souvent à la demande des riverains, et de passer leurs troncs à la chaux[4]. C'est en 1947 seulement que fut évoquée la reprise de la campagne de renouvellement des arbres, selon le même schéma décennal[5]. A cette date cependant les problèmes urbains avaient pris une autre ampleur du fait de la forte croissance démographique qui dépassait désormais la presqu'île proprement dite. Celle-ci conservait cependant son aspect verdoyant car, si les arbres n'avaient pas été renouvelés, ils n'avaient pas non plus été abattus. De plus, la végétation interne aux concessions, qu'elles soient africaines ou européennes, contribuait à cette impression générale de luxuriance frappant les voyageurs[6].

Les arbres dans les concessions privées

Aussi bien à Freetown qu'à Conakry, les habitants adaptèrent les usages antérieurs liées à l'habitat et conservèrent une partie de la végétation originelle au sein de leur concession. Cependant, les administrations règlementèrent également la

---

1 Extraits tirés du projet d'aménagement des plantations d'arbres d'avenue de la ville de Conakry, par le service forestier de Mamou au lieutenant-gouverneur du 2 mars 1936 (A.N.G. 2 D 204 ch. 4).

2 A.N.G., 2 D 340 Budgets, passations de service et délibérations 1933-1956; ch. 4 : P.V. de la séance du conseil municipal du 17 avril 1942.

3 A.N.G., 2 D 304, ch. 3, pièce 16, Rapport annuel sur l'urbanisme à Conakry, bilan des travaux effectués en 1936 et 1937 (p. 2).

4 Par exemple, en octobre 1935, la C.F.A.O. demande l'abattage de manguiers qui menacent l'immeuble à étage qu'elle construisait sur le lot 38. (A.N.G. ,2 D 304 ch.4).

5 A.N.G., 2 D 304, ch. 10, Plantations d'arbres d'avenue 1946-1947 : lettre du lieutenant-gouverneur à l'administrateur-maire du 31 août 1947.

6 Pour les descriptions postérieures à 1914 voir notamment :
Rondet-Saint M. *Un voyage en A.O.F.*, 1930, p.24-27;
Martin du Gard M. *Courrier d'Afriqu* , 1931, p.204-207;
Ricord M.*Guinée française, jardin d'Afriqu* , 1935, p.17;
Bordeaux H. *Nos Indes noire* , 1936, p.264;
Richard-Molard J. "Découverte de la Guinée. Extraits d'un carnet de route", pp 8-23, *Recherches Africaines*, oct.-déc. 1961 (mission en 1942);
Balandier G. *Afrique ambiguë*, 1983 [1ère éd°1957], p.70; il offre une vision moins lyrique puisqu'il souligne, pour son passage en 1947, que ni les cocotiers, ni les palmiers ne cachent la misère de la ville dont il montre par ailleurs la vétusté.

végétation arborée à l'intérieur des concessions - le domaine privé -, par le biais d'interdictions mais aussi d'obligations légales, entrant souvent en contradiction avec des pratiques locales.

A Conakry, dès la première législation foncière en 1890, "portant règlementation des concessions provisoires dans la presqu'île de Tumbo"[1], conçue comme une législation provisoire, l'obligation de planter un certain nombre d'arbres fruitiers par mètre carré concédé fut spécifiée, quelle que fût la destination du terrain. Elle n'était pas très contraignante en fait, ce qui en renforce l'aspect symbolique : 25 à 30 arbres par hectare, soit un à trois arbres par concession privée dont la taille variait généralement entre 280 et 900 m^2. Cet arrêté s'inspire directement de certaines pratiques européennes car, dans la pratique en Afrique sub-équatoriale, le problème résidait plus dans le défrichement à outrance des lots obtenus à titre provisoire. Une fois épargnés ou plantés, ces arbres ne pouvaient être abattus qu'avec l'autorisation de l'administration et à condition de pouvoir justifier cet acte (danger, extension prévue de la construction...) [2].

Il convient bien sûr de relativiser de telles mesures légales par le laxisme avec lequel certaines concessions ont été accordées au départ, pour encourager le peuplement, ainsi qu'en référence aux difficultés d'application de ces consignes : un an était laissé théoriquement à pour procéder à la plantation. Il est impossible de préciser avec certitude la façon dont la loi fut mise en pratique mais il faut avoir à l'esprit le fait que la plantation d'arbres utilitaires auprès des maisons était une habitude locale, à la fois pour profiter de l'ombre et des fruits : son obligation n'était pas donc pas vécue comme une contrainte, contrairement à l'interdiction ultérieure de les couper. Les manguiers étaient généralement les arbres les plus appréciés. Par la suite, cette législation fut précisée dans le même esprit. Ainsi, l'arrêté de 1901 modifia les obligations des concessionnaires en augmentant le nombre d'arbres obligatoires (deux pour 100 m^2 non bâtis, soit théoriquement 6 à 18 par concession privée) et en élargissant la gamme des essences possibles qui pouvaient être fruitières ou ornementales[3]. Cherchait-on à satisfaire plus spécifiquement les besoins des Européens ? L'arrêté municipal du 31 décembre 1906 conserva les mêmes obligations mais en les limitant spatialement aux zones 1 et 2, situées en deçà du 8ème boulevard : ainsi la population africaine la plus pauvre et la moins stabilisée généralement n'était plus soumise à ces obligations. L'arrêté précisa par ailleurs qu'une clôture en haie vive était tolérée dans les zones 1 et 2, à condition qu'elle fût très bien entretenue[4].

Dans les deux villes, les autorités sanitaires surveillaient l'état des arbres dans les concessions, tout manquement aux règlements en vigueur étant sanctionné. Il convenait en effet de couper les branches dangereuses, passer les troncs à la chaux, combler les troncs creux qui pouvaient conserver des eaux stagnantes et abriter des insectes... Ainsi les concessions étaient-elles régulièrement visitées par le service

---

1 Arrêté du 18 janvier 1890, *Bulletin Officiel Administratif de la Guinée*, décembre 1894, n°33, p.80.

2 A.N.G., 2 D 304 ch. 6 Taille et abattage des arbres 1936-1939. Voir par exemple la demande d'Anna Camara du 25 avril 1937 (lot 52) pour l'abattage d'arbres vieux, qui gênent les constructions. Ch. 9 Abattage des arbres 1946.

3 Arrêté du 14 septembre 1901, *Journal Officiel de la Guinée*, du 1-11-1901, p.13.

4 Cahiers des charges et conditions générales d'aliénation des terrains communaux de Conakry in *J.O.G.* du 15-1-1907.

d'hygiène qui traquaient les moustiques jusque dans les creux des arbres et des amendes imposées aux contrevenants. Ceci rejoignait la surveillance des broussailles dans les zones habitées.

Herbes et broussailles

Outre les arbres en effet, le reste de la végétation fut aussi l'objet d'une règlementation précise, évoluant en fonction des connaissances théoriques. Là aussi domine l'idée d'une maîtrise nécessaire de la végétation, et donc d'un certain rapport avec la nature : hostile à l'état sauvage, alliée si elle est domptée.

Des vertus de l'herbe

Il en va ainsi de l'herbe qui fut longtemps considérée à Freetown comme un facteur de protection contre les effluves néfastes mais aussi contre la luxuriance de la végétation naturelle, vectrice de maladies mal cernées.

En vertu de cette logique, les administrateurs firent planter dans les rues de Freetown de l'herbe des Bahamas, dont la fonction théorique était d'empêcher la croissance de toute autre végétation et de limiter les émanations. Cette pratique, introduite dans la première moitié du XIX° siècle, fut remise en vigueur à plusieurs reprises, dans les années 1860 par exemple[1]. L'herbe tapissant volontairement les artères de la ville, s'opposant ainsi aux graminées folles si prolixes pendant la saison des pluies, devait être entretenue de façon rigoureuse. Divers règlements précisèrent les consignes données à la population pour l'entretien des chaussées ainsi recouvertes. Leur répétition montre, comme dans d'autres cas, une pratique longtemps laxiste tandis que leurs différences internes témoignent de légères variations d'attitude vis-à-vis de cette question. Le principe fondamental resta cependant le même : obligation était faite aux riverains de couper l'herbe à ras, sans toutefois la déraciner ou mettre le sol à nu, puisque ces deux pratiques auraient pour conséquence de favoriser les émanations, cause présumée des maladies les plus diverses jusqu'à la fin des années 1890[2]. Ce schéma explicatif, accepté par l'essentiel de la population, domina tout le XIX° siècle[3]. De façon corollaire, les habitants n'avaient pas le droit d'enlever la terre accumulée sur la chaussée ou dans les caniveaux au moment des fortes pluies. Ces mesures ne concernaient que le coeur de la cité, c'est-à-dire la paroisse St Georges. Des pénalités étaient prévues pour les contrevenants, appliquées avec plus ou moins de rigueur selon les moyens du département sanitaire et la personnalité de celui qui le dirigeait. Soit par négligence, soit par persuasion de l'inefficacité ou même de la nocivité de ces pratiques, de nombreux habitants ne se pliaient pas aux consignes du département sanitaire, dont la cohérence n'était pas toujours évidente. Ainsi, en 1886, un colon européen attribua la perception des amendes au besoin de remplir les caisses de l'administration et non à un souci d'hygiène publique; il dénonçait en effet l'état dans lequel se trouvaient les

---

1 Burton R. *Wanderings in West Africa* , 1863, p.228 : "On incite actuellement à la planter parce qu'elle freine la croissance des broussailles".

2 Loi de police de 1851, loi sanitaire de 1879. En 1884 les taux des amendes furent augmentées. En 1891, un amendement permit de conserver l'herbe sur une certaine portion de la chaussée; cette restriction fut supprimée dès 1892.

3 Voir par exemple le *Sierra Leone Weekly News* : n°39 du 13-6-1885.

bâtiments officiels, entourés par une végétation bien plus luxuriante que celle de nombreuses concessions privées montrées du doigt, ainsi que les rues mal entretenues[1]. D'autres lecteurs soulignaient l'absence de réflexion globale du département sanitaire puisque les cantonniers déposaient dans les caniveaux les herbes qu'ils venaient d'enlever des chaussées. A la même date, un conférencier soulignait, outre l'aspect inesthétique, les dangers de l'herbe : le matin, elle offrait aux pieds nus un lit de rosée, source de refroidissement et pendant les chaleurs, elle devenait par réverbération plus froide que l'air ambiant, ce qui aurait les mêmes conséquences[2]. La logique officielle du département sanitaire resta pourtant la même. Le Dr. Ross, inspecteur de la santé publique, fit afficher en 1890 un avis public reprenant les anciennes consignes[3]. L'année suivante, il réaffirma sa position auprès du ministère des colonies dans le cadre d'un conflit l'opposant à un notable de Freetown, Ph. Lemberg, commerçant et consul, futur maire, sanctionné pour avoir fait enlever l'herbe et la terre devant sa maison :

"Je pense, après six années passées à Freetown, que les maladies qui se manifestent habituellement au début et à la fin de la saison des pluies sont dues en grande partie au fait d'enlever l'herbe et d'exposer le sol à l'alternance de pluie et de soleil. Les émanations déplaisantes s'élevant d'un sol récemment mis à nu sont aisément perceptibles et ne peuvent qu'être nuisibles à la santé de la Communauté et particulièrement dangereuses pour les Européens"[4].

C'est ainsi avec une grande constance que le raisonnement qui légitimait l'action du gouvernement fut reproduit jusqu'à ce que les nouvelles théories médicales, accusant les moustiques, fussent acceptées. En 1892, juste avant la saison des pluies, le Dr. Ross fit à nouveau publier un avis, par voie de presse et par affichage, mettant en garde contre les dangers d'une exposition directe du sol aux intempéries :

"L'herbe est toujours saine. Sous les tropiques elle rafraîchit le sol, à la fois en arrêtant les rayons du soleil et en favorisant l'évaporation, et rien n'est plus souhaitable que de recouvrir les plaines chaudes et sablonneuses des tropiques d'herbe rase"[5].

Malgré la répétition de ces consignes -quelle que soit leur utilité- et les efforts sporadiques de l'administration, Freetown ne présenta jamais une surface semblable à un gazon anglais, bien que Mary Kingsley y admira la couverture en herbe des Bahamas, plus adaptée selon elle aux pieds nus[6], tandis que le révérend Ingham mentionne, à la même époque, les rues "non pavées et recouvertes d'herbe", comme une des preuves de l'état insatisfaisant dans lequel se trouve Freetown[7].

L'apparition de nouvelles théories médicales modifia en effet le regard du Blanc par rapport à toute végétation, qu'elle soit planifiée ou spontanée : la présence d'herbe dans les rues devint synonyme de désordre, d'insalubrité et de retard dans les

---

1 *S.L.W.N.* : n°45 du 10-7-1886, "Sanitary Irregularities". Il reprend la fameuse chanson : "there ain't no money in the chest, and things is looking blue".

2 *Methodist Herald* : n°9 du 10-2-1886, conférence de Davis sur la santé.

3 Colonial Office 267/390 n°15456, avis public n°57 du 28 mai 1890.

4 C.O. 267/390 n°15456, extrait d'une lettre du 6 juillet 1891 adressée par le Dr. Ross au secrétaire d'Etat.

5 *SLWN* : n°34 du 23-4-1892, Notice du 19 avril.

6 Kingsley M.*Travels in West Africa*, 1982 [1ère éd°1897], p.16.

7 Ingham Rév. *Sierra Leone after a hundred years*, 1968 [1ère éd°1894], p.313.

infrastructures urbaines. Toutes les descriptions qui témoignent de l'existence d'herbe dans les rues de Freetown opposent désormais les rues de cette ville à celles, pavées, des agglomérations métropolitaines. Ainsi l'administrateur C.B. Wallis qui en 1903 s'étonne que l'herbe pousse dans les rues[1], W.W. Roberts, jeune Sierra Leonais, qui évoque en 1907 les rues envahies par l'herbe[2], Alldridge qui vers 1910 trouve que les mauvaises herbes donnent un aspect négligé aux rues[3] ou encore H. O. Newland qui, au moment de la première guerre mondiale, semble surpris par la présence de touffes d'herbe dans quelques rues[4]. Quant à Mary Gaunt, plus compréhensive, elle se soucie de trouver une explication à ce phénomène, évoquant le climat qui favorise la croissance débridée de la végétation[5].

La plantation volontaire d'herbe dans les rues de Conakry ne fut jamais envisagée, ce dont rend compte l'état des nouvelles théories médicales au début des années 1890. Au contraire, le souci des responsables de l'entretien des rues était d'empêcher l'invasion de celles-ci par la végétation : ainsi, en 1899, 5782 F. furent dépensés à Conakry pour l'entretien des rues, c'est-à-dire l'enlèvement des "herbes et autres végétaux", contre 19048 F. trois années plus tard et 35670 F. en 1911. Comme en métropole, le plan d'urbanisme prévoyait d'empierrer les chaussées - auparavant en terre battue - au fur et à mesure des moyens. Ceci fut très progressif : en 1899, seule une partie du 3ème boulevard, où se trouvaient les principales maisons de commerce, était empierrée[6]. Le système prévu consistait en des pavés cylindriques de 15 à 20 cm d'épaisseur[7]. De nombreuses artères restèrent en terre, bordées d'herbe pendant la saison des pluies tandis que des zones en friche, concessions non encore bâties, subsistèrent pendant longtemps.

Urbaniser les parcelles

Parallèlement, comme à Freetown, l'administration française règlementa les pratiques des populations en ce qui concerne la végétation pour des raisons renvoyant autant à l'image de la ville qu'à la salubrité. Les mesures adoptées visaient notamment à séparer de façon stricte ruralité et citadinité, à éliminer toute trace de "brousse" dans les agglomération urbaines. Dès la première loi foncière de janvier 1890, l'obligation de débroussailler -un arrêté emploie un néologisme imagé, "débrousser"- était faite aux habitants : elle concrétisait le passage de la campagne à la ville tout en traduisant une mise en valeur minimale, marque de la prise de possession. Elle fut maintenue par la suite mais le délai accordé fut réduit progressivement à un mois en 1911, date à laquelle il n'était plus nécessaire d'inciter la venue d'une population autrefois réticente. Au début du XX° s. l'obligation de débrousailler prit également un autre sens car elle s'imposait désormais au nom de l'hygiène dans le cadre de la lutte contre les moustiques. Ainsi la municipalité de

---

1 Wallis C.B. *The Advance of our West African Empire*, 1903, p.14.

2 C.O. 267/498 n°44918 : transmet à Londres un mémoire adressé par W.W. Roberts sur l'état d'insalubrité et d'insécurité de Freetown.

3 Alldridge T.J. *op. cit.* (1910-p.36).

4 Newland H.O. *Sierra Leone. Its people, products and secret societies*, 1969 [1ère éd°1916], p.13

5 Gaunt M. *op. cit.* (1912-p.52)

6 A.N.S. 2 G 1/40 rapport d'ensemble de 1899.

7 A.N.S. 2 G 7/28 rapport d'ensemble de 1902.

Conakry renforça la législation existante par l'arrêté du 15 septembre 1910 qui rendait impératif et passible de contravention le débroussaillement de tous les terrains publics et privés[1]. Par ailleurs l'obligation de clôturer les parcelles, prévue dès 1890, fut peu à peu précisée par l'exclusion progressive des matériaux végétaux : les haies vives furent interdites dans le centre de Freetown en 1899 tandis que, dans les deux premières zones de Conakry, les clôtures en paille étaient proscrites en 1905 et les haies uniquement tolérées en 1907 si elles étaient bien entretenues. En 1911, l'utilisation de la paille ou de la chaume fut totalement interdite à Conakry dans le cadre de la prévention des incendies[2].

Dans les deux villes, les agents du service d'hygiène étaient chargés de la surveillance interne des concessions, en liaison de façon plus générale avec les règlements portant sur la salubrité publique - inspection des nids à moustiques potentiels. Des amendes étaient prévues en cas d'infraction. L'application de cette règlementation stricte était cependant tempérée par le manque de personnel administratif. Elle n'en demeure pas moins une des marques de la colonisation pour les populations concernées.

Ainsi que nous l'avons vu, l'implantation humaine ainsi que la politique adoptée modifièrent totalement le paysage des sites originels de Freetown et de Conakry. Les arbres n'y furent acceptés ou encouragés, parfois même imposés, que dans un cadre législatif et fonctionnel précis, déterminé par les autorités coloniales. De la même façon, l'attitude vis-à-vis de l'herbe varia en fonction des théories médicales, se concrétisant par des mesures administratives précises. Les populations concernées conservèrent cependant une certaine latitude d'action par rapport aux règlements auxquels ils opposèrent parfois des pratiques devenues illégales ou leur force d'inertie.

Par ailleurs, alors que divers règlements administratifs s'efforcaient de contrôler et maîtriser la nature en ville, sa présence symbolisait peu à peu, de façon un peu paradoxale, le mode de vie et d'habitat dans les zones coloniales tropicales. La végétation, sous sa forme domestiquée, soumise aux outils des jardiniers, devint en effet une des caractéristiques des concessions habitées par les Européens. Afin de procurer des zones d'ombre suffisantes et de flatter le regard, les habitations européennes furent entourées d'une végétation arborée et surtout arbustive notamment des massifs de bougainvilliers ou d'hibiscus. Certaines herbes, aux vertus répulsives ou curatives comme la citronnelle, furent également privilégiées. Ces pratiques contredisaient quelque peu les théories habituelles mettant en valeur les dangers potentiels de la végétation, "séjour préféré des moustiques et des insectes en général", ce que certains témoins ne manquèrent pas de souligner[3].

---

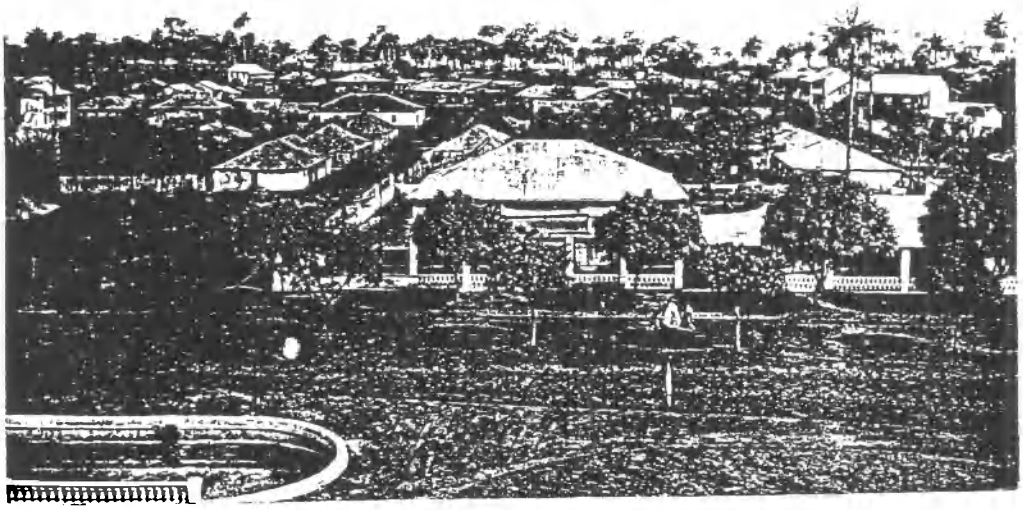
1 A.N.S 2 G 11/1 rapport d'ensemble de 1911, sous-rapport sur Conakry.

2 *J.O.G.* du 1-3-1911, cahier des charges annexé à l'arrêté du 21-2-1911.

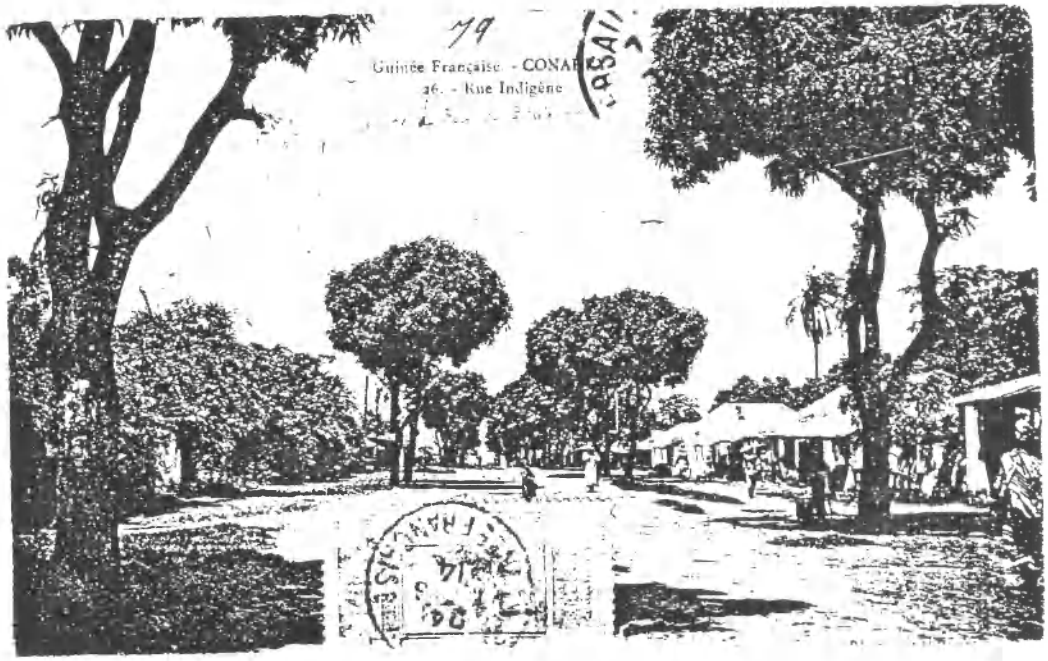
3 Extrait de Rondet-Saint M. (1930-p.26)

10. GUINEE FRANÇAISE - CONAKRY — Vue prise du Réservoir

28



Cliche A. de Sénac 104 - CONAKRY. - Promenade de la Corniche



Pierre ERNY

Professeur d'ethnologie
à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg

QUE VEUT DIRE 'ESOTERISME' ?

Certains mots sont utilisés à tort et à travers. "Esotérisme" en fait partie. Personne n'y est insensible. Mais si les uns s'emballent dès qu'ils l'entendent, les autres voient rouge ou prennent peur. Les uns s'en glorifient, les autres s'en servent comme du pire des reproches. Cela vaut la peine qu'on regarde de plus près quels sont les différents sens dans lesquels il peut être utilisé. Beaucoup de polémiques viennent tout simplement de ce que les uns et les autres ne lui donnent pas le même contenu. Il faut donc commencer par un travail qui est tout simplement de l'ordre de la lexicologie.

Etymologie

Eso vient du grec eiso , "à l'intérieur", "au-dedans", et s'oppose à exo , "à l'extérieur", "au dehors".

Quand à eso on ajoute le suffixe -ter (qui sert à opposer un côté à un autre, et qu'on retrouve dans alter , donc autre, extérieur, intérieur, altercation, subalterne, désalterer, adultère, etc), cela donne esoteros , "plus intime". De là on passe à esoterikos , "intérieur", "interne", et donc par extension: "réservé aux seuls adeptes". Le verbe eisotheo ,"je fais entrer", conduit à eisothodos , "chemin, méthode menant vers l'intérieur".

A partir de l'étymologie, l'ésotérisme apparaît donc comme une doctrine ou une pratique qui prétend "faire entrer" dans la connaissance de vérités cachées, et cela par un enseignement, un éveil, une initiation, une révélation; qui prétend faire passer de l'extérieur à l'intérieur; qui prétend ouvrir une porte, permettre le passage d'un seuil.

Il est dommage que "ésotérisme", avec sa connotation systématique, ait évincé dans notre langage courant "ésotérie' qui habituellement conviendrait mieux et mériterait d'être réhabilité.

Origine

Ces termes prennent leur origine dans la manière dont se transmettait la philosophie grecque. Les maîtres tenaient école à différents niveaux et pour des publics plus ou moins larges. Certains enseignements s'adressaient au tout venant et pouvaient donc être vulgarisés par écrit; d'autres étaient réservés à ceux qui étaient déjà familiarisés avec la pensée du maître; d'autres encore à ceux qui participaient à la vie interne de l'école. En principe, ces derniers étaient alors dispensés de manière purement orale. Dans nos universités ne distingue-t-on pas aussi les cours publics, les cours réservés aux étudiants inscrits, les séminaires où se transmet une pensée plus personnelle, et les séminaires de recherche auxquels ne participent que des gens collaborant à un projet? Prenons trois de ces maîtres antiques, qui présentent à chaque fois un cas de figure différent.

C'est saint Clément d'Alexandrie qui, dans les Stromates ,a parlé le premier d'ésotérie à propos des péripatéticiens: "les gens de l'école d'Aristote disent que parmi leurs ouvrages les uns sont ésotériques, et les autres destinés au public ou exotériques." L'enseignement d'Aristote, essentiellement centré sur l'observation naturaliste, la logique et la philosophie de l'être, ne contient rien qui doive rester secret par principe. Mais il transmet une pensée subtile, difficile et exigeante, nécessitant un langage spécialisé et des connaissances techniques, de sorte qu'il n'est accessible qu'à des gens formés. Aristote ne cache rien. Mais il n'est abordé utilement, aujourd'hui comme en son temps, que par ceux qui consentent un gros effort pour entrer dans son système de pensée par ailleurs parfaitement rationaliste.

Le cas de Pythagore est totalement différent. Selon la légende, lui-même est allé se faire initier en Orient (Egypte ? Perse ? Inde ?), puis il a fondé des écoles où se vivait une intense vie communautaire, prenant des allures tantôt de couvents à visées religieuses avec leur ascèse, leurs rites, leurs mystères et leurs initiations, tantôt de sociétés secrètes à visées politiques. Tout l'enseignement était fondé sur une stricte gradation, avec un postulat, un noviciat et des engagements. Le disciple était d'abord instruit par des collaborateurs du maître, puis il pouvait entendre celui-ci au travers d'un voile, enfin il avait le droit de

le voir. Voici ce qu'écrivait Jamblique: "Quand les adeptes étaient jugés dignes de participer aux enseignements grâce à leur mode de vie et à leur civilité, ils devenaient, après un silence de cinq ans, des ésotériques, auditeurs de Pythagore, portant la robe de lin et autorisés à le regarder."

Une gradation s'établit ainsi dans la participation à un tel enseignement:
- au départ il y a l'élève;
- vient ensuite ce qu'on pourrait appeler l'étudiant avancé qui, sur un plan purement intellectuel et profane, a bien assimilé la pensée d'un maître;
- quand un lien affectif ou spirituel s'établit avec ce dernier, on va parler de disciple;
- quand ce disciple devient partisan de la doctrine du maître, il s'agit d'un adepte;
- enfin, l'initié est celui qui se trouve de plain pied avec cette pensée et le mode de vie qui en découle jusqu'en ses aspects les plus secrets.

Dans un tel processus d'entrée dans une école ou une communauté, il y a toujours un double mouvement de sélection:
- d'une certaine manière on peut dire que les candidats se sélectionnent eux-mêmes, car peu d'entre eux consentent à l'effort d'assimilation et d'intégration qui leur est demandé et acceptent de passer par autant d'épreuves;
- mais de l'autre côté, l'institution aussi porte un jugement sur eux et n'accepte que ceux qui font preuve des aptitudes nécessaires et dont on aura l'assurance qu'ils adhèrent intérieurement à la vision des choses, à la discipline et au mode de vie du groupe.

Le cas de Platon est intermédiaire entre ceux de Pythagore et d'Aristote. Les historiens de la pensée sont loin d'être unanimes à son sujet, mais certains pensent qu'il a été très marqué par les cercles pythagoriciens, que ses oeuvres sont des tentatives pour en vulgariser les idées sans le dire, et représentent donc comme l'aspect extérieur, exotérique du pythagorisme. Quant à son enseignement oral réservé à un petit groupe, il pourrait avoir été plus spécifiquement, plus ésotériquement pythagoricien à une époque où ce courant de pensée était parfois réprimé, voire persécuté à la suite d'expériences politiques pour le moins ambiguës en Italie du Sud. Mais ce ne sont là qu'hypothèses.

Un dialogue platonicien comme le Timée présente un caractère commun à de nombreux écrits ésotériques: non seulement il prétend véhiculer des connaissances mystérieuses de par leur nature et leur origine, cachées par la force des choses à la masse des hommes, mais encore, dans son mode d'écriture, il

apparaît comme un texte crypté, qui demande à être décodé, tâche qui nécessite une clé. Les grands textes hermétiques, alchimiques, cabbalistiques, tantriques, etc, peuvent être lus à deux, trois, quatre niveaux différents, selon la clé qui est fournie à tel stade d'avancement dans la connaissance. Et certains rabbins n'ont-ils pas prétendu que les textes majeurs de la Bible pouvaient être compris de soixante-dix manières différentes ?

Sens actuels

Après ce rapide coup d'oeil sur les origines du mot, interrogeons-nous sur ce qu'il veut dire aujourd'hui et en quels divers sens il est employé. Nous passerons rapidement sur tois acceptions moins importantes pour notre propos, pour nous attarder sur les trois acceptions essentielles.

1. Dans un sens tout à fait extérieur et vulgaire, ésotérisme désigne le caractère de ce qui est voilé, impénétrable, obscur, sybillin. On parlera par exemple de l'ésotérisme des sonnets de Shakespeare. Il faudra évidemment se demander pourquoi cet auteur a éprouvé ici le besoin d'écrire de manière à décourager à tel point le lecteur, alors qu'ailleurs il s'est exprimé tout autrement.

2. On peut appeler ésotérisme dans un sens actif l'ensemble des procédés d'occultation employés par un groupe ou un auteur.

3. Esotérisme, ou plus exactement ésotéricisme, peut désigner une théorie selon laquelle il convient de ne pas communiquer à n'importe qui n'importe comment la connaissance profonde, ceci pour des raisons métaphysiques (le mystère est ineffable), pédagogiques (on ne peut révéler les choses importantes qu'à ceux qui consentent l'effort nécessaire), pratiques (certaines connaissances sont dangereuses à manier), politiques (peur des inquisitions et des persécutions). L'ésotérisme est alors élevé en pricipe et en système.

Ceci dit, voyons quelles sont les trois significations majeures du mot.

Un enseignement réservé

En son sens historiquement premier, ésotérie désigne un enseignement secret, ou pour le moins réservé à quelques-uns.

Il y a des textes parallèles dans les trois évangiles synoptiques à propos de la parabole du semeur qui constituent une parfaite description d'un enseignement "ésotérique" en ce sens. Jésus parle en public, mais pour aller au fond de sa pensée il prend à part un petit cercle de disciples. La parabole, le mythe ou le conte sont par nature des genres littéraires qui à cause de leur obscurité délibérée exigent la communication d'une clé:

"Il ne parlait pas sans paraboles, mais en particulier il expliquait tout à ses disciples" (Marc, IV, 34).

"Les disciples s'approchant lui dirent: "Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?"-"C'est que à vous il est donné de connaître le mystère du Royaume des cieux, tandis qu'à ces gens-là cela n'est pas donné. Car à celui qui a on donnera et il aura du surplus, mais à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a. C'est pour cela que je leur parle en paraboles, afin qu'ils voient sans voir et entendent sans entendre ni comprendre. Ainsi s'accomplit pour eux la prophétie d'Isaie qui disait: "Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas; vous aurez beau voir, vous n'apercevrez pas..." Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, heureuses vos oreilles parce qu'elles entendent" (Mathieu, XIII, 10 et suiv.).

Mais ce texte est infléchi, contrebalancé et équilibré en ce qu'il a d'absolu par d'autres, comme cela arrive si souvent dans les Evangiles, de sorte que c'est toujours l'ensemble qu'il faut voir, et non un passage isolé:

"Rien n'est voilé qui ne doive être dévoilé. Rien n'est caché qui ne doive être connu. Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le dans la lumière, et ce que vous entendez dans le creux de l'oreille, proclamez-le sur les toits" (Mathieu, X, 26).

Il y a donc là un double mouvement: un enseignement réservé, crypté pour ceux qui sont inaptes à le recevoir, est destiné dans un second temps à tous les hommes selon leurs capacités de comprendre.

Plus typique encore: quand Jésus monte au Thabor pour la Transfiguration, il ne prend avec lui que trois disciples,

les plus intimes, pour leur faire vivre cette expérience vitale, et en redescendant il leur demande avec insistance de ne pas en parler.

Dans le christianisme, la séparation entre un enseignement pour tous et un enseignement pour quelques-uns ne pourra jamais être que provisoire. Le Christ a connu une mort de plein vent, dans la nudité, et à cet instant le voile du Temple s'est déchiré. La lampe est faite pour être placée sur le lampadaire, et non sous le boisseau."Il n'y a rien de caché qui ne doive se découvrir, rien de secret qui ne doive être révélé" (Luc, XII, 2). Pourtant, la résurrection et les apparitions qui l'ont suivie relèvent d'un registre infiniment mystérieux auquel seul un petit groupe a eu accès.

De ce procédé qui consiste à réserver certaines parts d'enseignement ou certaines expériences, nous en usons perpétuellement. Dans toute école de spiritualité, dans tout groupe ayant en commun une certaine expérience religieuse, il est des choses qui tout simplement seraient dépourvue de sens pour ceux de l'extérieur, qui ne pourraient être que mal comprises ou interprétées, et dont on ne peut donc pas parler n'importe comment, alors qu'entre familiers on se comprend à la moindre allusion. Un tel enseignement réservé exige
- une préparation,
- une initiation progressive,
- un minimum d'adhésion à quelque chose qu'on ne connaît pas encore, donc une confiance, une foi,
- un engagement,
- une discipline de la langue,
- des techniques d'occultation,
- au besoin, des signes de reconnaissance et des sanctions contre ceux qui divulguent inconsidérément.

Les question intéressantes sont évidemment toujours:
- qu'est-ce qu'on cache ?
- pourquoi le cache-t-on ?

Il y a quatre raisons majeures pour tenir secrets tels aspects d'une connaissance destinée dans son fond à tout le monde:
- d'abord pour en préserver la pureté,
- ensuite pour ne pas éblouir les destinataires sous l'effet d'une lumière trop vive, pour ne pas les effrayer, pour ne pas brûler les étapes et ménager les progressions nécessaires,
- en troisième lieu pour ne pas placer des choses merveilleuses ou explosives entre des mains inexpertes ou indignes (en termes évangéliques: "pour ne pas jeter les perles aux pourceaux"),
- enfin pour susciter chez ceux du dehors le désir de lever

le voile et leur donner envie d'entrer activement dans la connaissance ou l'expérience.

Des sociétés typiquement secrètes, des maffias ou des groupes terroristes, ont évidemment d'autres raisons moins avouables...

Quand on étudie les sociétés d'initiation africaines, on est souvent étonné du caractère banal du fameux secret, et du fait qu'habituellement il ne s'agit que d'un secret de polichinelle qu'en réalité tout le monde connaît. L'essentiel, alors, n'est pas le contenu du secret, mais qu'il y en ait un dont on fait état et l'atmosphère particulière que cela crée, pédagogiquement importante. Ou encore, si quelqu'un d'étranger à la franc-maçonnerie veut savoir ce qui s'y passe, rien n'est plus facile, tant la littérature est abondante. Et pourtant, pour les maçons, il est très important de se mouvoir dans une ambiance de secret: cela les rend intéressants, cela fascine et leur donne un certain pouvoir qui, à force d'être imaginaire, devient très réel.

L'ésotérisme, en ce sens, est donc surtout une question de pédagogie, et beaucoup en font sans le savoir.

Le sens intérieur

Mais pourquoi cacher des choses à ceux du dehors, si ce n'est parce que l'enseignement concerné a lui-même un double aspect, extérieur et intérieur? De ce fait, ésotérisme peut en venir à désigner la dimension cachée, mystérieuse, en profondeur d'une doctrine, d'une institution, d'une pratique, d'un livre, d'un objet, d'un symbole, d'un être quel qu'il soit, son sens intérieur, son noyau, ce qui est par-delà les apparences, son mystère.

On peut, par exemple, étudier l'Eglise comme une institution humaine d'un type particulier, ayant ses normes de fonctionnement propres, recherchant le pouvoir et l'expansion; on peut même se spécialiser en vaticanologie ou dans les Eglises orientales. Des agnostiques comme Maurras ont exalté l'Eglise romaine comme institution traditionnelle. Tout cela est pertinent: l'Eglise est réellement une institution humaine avec son histoire, sa sociologie, sa psychologie, ses grandeurs et ses pesanteurs. Mais pour le chrétien qui se sent <u>eso</u> , "dedans", elle est évidemment encore tout autre chose: corps mystique du Christ, épouse de l'Esprit-Saint, peuple de rois, de prêtres et de prophètes, laboratoire de la déification de l'homme.

On peut de même faire de l'Islam une étude purement extérieure, juridique, sociologique, politique, etc. Mais l'Islam a un coeur mystique que révèle le soufisme; il véhicule une gnose dans laquelle on ne peut entrer de manière purement intellectuelle, car elle exige une initiation, un exercice, une expérience. C'est toute la différence qu'il y a entre sharîyah et tariqah .

Les Ecritures "saintes", de quelque tradition que ce soit, exigent bien entendu une étude littérale et une exégèse. Mais toutes les lignées spirituelles affirment aussi que ce sens littéral doit être dépassé pour parvenir à d'autres niveaux de signification, plus spirituels, plus pléniers.

Voici ce qu'écrit Jean Biès dans son livre Retour à l'essentiel. Quelle spiritualité pour l'homme d'aujourd'hui ?

"L'ésotérisme constitue le centre, le "noyau" d'une tradition, il est le développement, l'approfondissement et l'interprétation symbolique des doctrines traditionnelles."

De son côté, Yves-Albert Dauge, spécialiste d'ésotérisme comparé, dit dans L'Esotérisme pour quoi faire ?

"Esotérisme: passage et travail à l'intérieur de soi, des êtres et des choses, dans la cohérence maximale. Passage par delà les voiles, les écorces, les apparences, par delà le monde extérieur phénoménal, l'espace-temps, les affects de la psyché, l'imaginaire, les catégories-oppositions-limites du mental, et l'ego involué. Quitter la sphère de l'ignorance et de la satisfaction profanes, de la résistance opaque, de la confusion, du mensonge, de l'égocentrisme et du Prince de ce monde.

"Qu'est-ce que l'ésotérisme? C'est le redressement de l'homme vers son Origine, la juste orientation du regard, la fixation de la conscience "au centre"..., la conformité à la Sagesse divine..., l'insertion dans le circuit des Energies créatrices, la cohérence dialectique entre l'au-dessus et l'au-dedans, la confrontation avec le Divin dans tous ses modes et ses degrés, dans son unité et sa multiplicité, la réponse essentielle à l'impératif de libération-transmutation. C'est le "renversement du flux énergétique" qui était dirigé vers l'entropie et l'extériorité, et qui retourne, par la montée intérieure, à sa Source" (pp. 39-40).

Gérard Siegwalt, professeur de dogme à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, aborde aussi cette question dans le premier tome de sa Dogmatique pour la catholicité évangélique :

"L'ésotérisme des gnoses et des mystiques ne rend pas compte, pour ainsi dire par principe, de leur caractère inavouable, mais de ce qu'elles concernent le mystère ontologique: c'est lui qui est eso , "au-dedans" ou "à l'intérieur" de la réalité comme sa dimension en profondeur, au-delà de la simple apparence des choses: il est suprasensible, non dans un sens dualiste, mais dans un sens dialectique, désignant l'au-delà du sensible apparent, c'est-à-dire l'essence véritable des choses; c'est là leur mystère...

"L'ésotérisme de la gnose et de la mystique, là où il est légitime, n'est pas délibéré, mais est inévitable: en sont exclus ceux qui s'excluent, c'est-à-dire ceux qui restent attachés à la seule surface des choses.

"L'ésotérisme légitime de la gnose et de la mystique tient à l'intériorité du mystère par rapport aux choses dans leur apparence et également au fait qu'il n'y a de participation au mystère et donc à l'intériorité transcendante de la réalité que par l'intérieur de l'homme, par ce qui est sa propre intériorité. C'est à partir de sa propre intériorité que l'homme participe à l'intériorité de la réalité. L'ésotérisme, dans ce sens, n'est pas une fuite devant la réalité, mais la reconnaissance de son intériorité et de l'intériorité de l'homme. Cela implique une ascèse, un dépouillement devant le mystère et devant le fait qu'il est intérieur non seulement à la réalité d'une manière générale, mais également à l'homme. L'ascèse n'a pas d'autre raison d'être ni d'autre nécessité" (pp. 253-254).

Dans ce sens d'une recherche de la dimension en profondeur et du sens intérieur des êtres et de l'histoire, dans ce sens d'une ouverture au mystère, il me semble juste de dire, et que le christianisme a eu ses ésotérismes, et qu'en dernière analyse il se veut, par essence, un ésotérisme. Examinons successivement ces deux propositions.

Les termes de gnosis et d' epignosis font partie du vocabulaire ordinaire de saint Paul. Pour lui il existe une science de l'être intérieur, issue de la révélation, qui prolonge la foi et ne peut être indistinctement communiquée à tous.

L'apôtre Jean, qui n'a pas seulement écouté les paroles de la bouche du Christ, mais aussi les battements de son coeur, a toujours fait figure de représentant d'une connaissance plus intime, plus secrète, plus familière, face à Pierre, représentant de l'Eglise-institution, et à Paul, qui a semé à tout vent.

Des Pères de l'Eglise comme Origène, Irénée, Basile, Cassien, Denys l'Aréopagite, etc, font explicitement référence à une tradition secrète. Clément d'Alexandrie précise:

"A Jacques le Juste, à Jean et à Pierre, le Seigneur, après sa résurrection, donna la gnose. Ceux-ci la donnèrent aux autres apôtres, les autres apôtres la donnèrent aux soixante-dix."

Des spécialistes des premiers siècles chrétiens comme Jean Daniélou ont relevé l'existence d'une succession de maîtres spirituels (ou "gnostiques") grâce à laquelle s'est perpétuée la tradition charismatique des temps apostoliques.

La liturgie elle-même marque dans son déroulement le passage d'une certaine extériorité à une plus grande intériorité. Les catéchumènes étaient renvoyés après la liturgie de la parole. Les portes royales étaient fermées. Certaines prières, tel le Notre Père , n'étaient prononcées qu'à voix basse aux offices où tout le monde pouvait assister, tels les offices des heures. L'initiation baptismale comportait des degrés et une discipline de l'arcane. Le choeur des églises, dominé par les formes circulaires évocatrices du monde divin, n'est pas assessible à tout le monde, par opposition à la nef, avec ses formes carrées évocatrices de la terre. L'icône, qui est "présence", est à l'ésotérisme ce que l'image pieuse, qui est simple représentation, est à l'exotérisme. La communion au pain était perçue comme plus extérieure, celle au vin comme plus intérieure, ce dernier symbolisant le "sang", l'Esprit et le "feu" qui circulent mystérieusement dans l'Eglise-Corps du Christ. Ce n'est sans doute pas pour rien que le clergé d'Occident s'est réservé le vin au moment précis de l'histoire où Rome s'est mise pour de bon à raisonner en termes politiques de pouvoir, donc en termes extérieurs.

Le christianisme médiéval a vu fleurir en son sein un certain ésotérisme sous la forme de chevalerie templière ou de compagnonnages artisanaux, mais aussi d'écoles de haute mystique: cistercienne, franciscaine, rhénane-dominicaine, victorine, plus tard carmélitaine, sans oublier les béguines, les Amis de Dieu, les Fidèles d'Amour, etc. Le protestantisme n'a nullement été exempt de tels mouvements: quand la Réforme s'est affadie et a été récupérée par les princes, se sont levés les grands théosophes chrétiens, tels Jacob Boehme, le "cordonnier de Silésie" (qui a tant influencé Berdiaeff), les premiers Rose-Croix, etc.

Mais parmi les grandes confessions chrétiennes, c'est certainement l'orthodoxie qui a le plus cultivé des tendances ésotérisantes. Tout le mouvement hésychaste, dont la théo-

logie des Energies divines est le fleuron, peut être qualifié ainsi: il est devenu le "coeur" de la tradition orientale, comparable à ce qu'est le soufisme pour l'Islam. Nulle part on n'a affirmé avec autant de conviction que l'homme est appelé à la déification, à pénétrer ontologiquement au sein même du mystère trinitaire. Nulle part le monachisme, en tant que maximisation de la vocation chrétienne, avec ses pratiques de séparation du monde "extérieur", n'a pris une telle importance, et des lieux comme le Mont Athos ont vu fleurir un ésotérisme monastique qui explique plus que tout le reste l'attirance mystérieuse qu'ils peuvent exercer. La généralisation de l'iconostase vient rappeler dans toute église qu'il y a non seulement un dedans et un dehors, mais aussi un dedans du dedans et un dehors du dedans.

Mais on peut aller plus loin. Si ésotérisme signifie recherche de la dimension en profondeur, de la dimension d'intériorité des choses, le christianisme est un ésotérisme. On peut même pousser le paradoxe au bout en disant qu'à ses propres yeux il est l'ésotérisme par excellence, l'ésotérisme absolu, l'ésotérisme poussé à son terme et à son extrême limite. Il apprend à l'homme à retrouver partout l'image du Créateur, qu'il descende en lui-même ou qu'il monte sur les sommets du cosmos. Partout il verra à l'oeuvre, comme dit Irénée de Lyon, les deux mains de Dieu, le Verbe et l'Esprit, l'un qui forme et structure, l'autre qui vivifie et élève. On pourrait passer en revue les grands sacrements, que les premiers chrétiens appelaient si justement musteria : ils ont tous une structure typiquement initiatique. Nul rite ne peut aller plus loin que l'Eucharistie quand elle affirme que sous l'humble substance du pain et du vin, c'est Dieu lui-même que le fidèle peut toucher charnellement, c'est par lui qu'il peut se laisser habiter et en lui qu'il peut se laisser transformer. L'homme extérieur, celui qui n'est pas entré eso , dans le mystère, ne verra jamais que pain et vin, là où l'homme qui traverse les apparences voit et expérimente le corps glorieux du Logos divin fait homme, mort et ressuscité. Même le jour où la vision remplacera la foi, l'homme ne pourra faire plus que s'unir à la substance même de Dieu. Si cela n'est pas de l'ésotérie, ce mot n'a pas de sens.

Une connaissance intégrale et universelle

Dans son usage conte rain, le terme d'ésotérisme peut enfin désigner une cor ssance intégrale, une, universelle, partout et toujours ntique, sous-jacente à toutes les religions traditionnelles, qu'il faut arriver à détecter sous les différences d'ordre doctrinal ou rituel dues aux lieux, aux époques et aux cultures, une sorte de philosophia perennis , à la fois connaissance et sagesse, un savoir absolu

caché au coeur de tout homme. Henri Corbin a parlé de "l'intériorité des âmes intérieures."

L'idée, ici, c'est qu'au fond, au-dedans, toutes les religions fidèles à la tradition disent la même chose et conduisent, chacune selon la voie qui lui est propre, à une même expérience fondamentale. Cela ne signifie nullement que toutes se valent, car toutes n'y conduisent pas avec la même efficacité. Il est un fait: les théologiens, les hommes d'Eglise, les apparatchnick se disputent à l'infini, pendant que les mystiques, eux, parlent le même langage et se comprennent par delà les appartenances, les cultures et les époques. Il existe aujourd'hui un étonnant oecuménisme des contemplatifs, chrétiens, hindous, bouddhistes, musulmans, etc. Cette identité de fond viendrait de ce que toutes les traditions authentiques reposent sur une révélation primitive, faite à l'homme aux origines, quand il vivait encore dans la familiarité du Créateur, ou correspondant aux structures archétypiques de base de son inconscient spirituel. Cette idée d'une tradition primordiale, devenue si étrangère à notre mentalité pétrie d'évolutionnisme et d'idéologie du progrès, était une donnée de fond de la pensée théologique il y a quelques décades encore.

Des auteurs modernes comme Guénon, Evola, Coomaraswamy, Schaya, Schuon ont fortement développé cette idée d'une tradition unique en son fond, mais diverse en ses branches et en ses manifestations, véhiculée tant par les dogmes et les rites des grandes lignées spirituelles que par la langue universelle des archétypes et des symboles. L'ésotérisme consiste alors à traverser ce que les traditions diverses ont de contingent, pour accéder à ce qu'elles véhiculent d'essentiel à l'intérieur d'elles-mêmes, dans leurs couches profondes et parfois inconscientes. Ce courant de pensée surgit aujourd'hui de toutes parts. Il repose habituellement sur les idées-force suivantes:

1. Il y a au fond de l'homme, de tout homme, une étincelle, un germe et un souffle divins, par lesquels il est image de Dieu, qui constituent son "être essentiel", son Soi profond et transcendental, et qu'il faut arriver à dégager de sa gangue, à faire vivre, à animer ou à réanimer de manière à ce qu'il puisse comme illuminer et transfigurer du dedans le "moi-je" superficiel de nature bio-psycho-sociologique.

2. Ceci ne peut se faire par un travail d'ordre purement intellectuel, mais par une expérience intérieure spécifique par laquelle l'homme prend conscience et connaissance de sa nature et de son origine véritables, par laquelle il se reconnaît en Dieu et découvre de manière vitale que le Royaume est au-dedans de lui, en son milieu, en son centre. Pour parvenir à cette expérience, les uns insisteront sur le fait

qu'elle nécessite un travail, un exercice, une ascèse, d'autres qu'elle est donnée par pure grâce, d'autres encore qu'il faut une coopération, une synergie entre les efforts de l'homme et la grâce de Dieu.

3. L'univers ayant été créé par une même Intelligence et étant traversé par un même Souffle divins, il est marqué par une profonde unité et une profonde interdépendance. Tout, en son sein, se répond et se correspond. "Ce qui est en-haut est comme ce qui est en-bas, et ce qui est en-bas est comme ce qui est en-haut". L'homme-microcosme récapitule l'univers-macrocosme. Véritables concentrés d'univers, nous sommes en relation intime et précise avec les minéraux, les plantes, les animaux, les éléments, les astres, les êtres invisibles.

4. C'est une connaissance de type symbolique qui nous permet d'aller le plus loin dans l'exploration conjointe et de nous-mêmes et du monde, des relations entre Dieu, homme et cosmos; une connaissance fondée sur la découverte d'analogies et de similitudes, autrefois on aurait dit de "signatures", signes de parentés, d'affinités et de liens d'interdépendance invisibles, cachés, "occultes"; une connaissance qui n'exclut donc ni le mythe ni la poésie. Symbole n'est évidemment pas pris ici au sens moderne et plat habituel chez les mathématiciens ou les sémiologues. Traditionnellement, le symbole (sacramentaire par exemple) est ce qui permet d'unir, de "mettre ensemble", des êtres qui relèvent de niveaux de réalité différents. Cas extrême, les sacrements unissent par l'efficacité du symbole ce qui relève de l'ordre terrestre et ce qui relève de l'ordre divin.

Cette manière de penser peut nous dérouter aujourd'hui. Il faut pourtant se souvenir que tout le Moyen-Age et toute la Renaissance ont pensé ainsi. La reconnaissance de l'unité de la création et de l'interdépendance en son sein a fait que tout le monde, jusqu'aux plus grands théologiens, admettait par exemple que la destinée de l'homme est liée aux astres.

Trois tendances

Dans cette dernière forme d'ésotérisme on distingue communément trois tendances:

Les premiers, puristes du genre, estiment que pour atteindre par la tradition la révélation primordiale, il faut nécessairement s'inscrire dans une chaîne initiatique à transmission ininterrompue, incontestable et régulière. René Guénon, qui défendait cette conception, n'en voyait que deux en Occident: le catholicisme et la franc-maçonnerie. Il conseil-

lait fortement de s'enraciner dans la tradition dans laquelle on est né, et ne croyait guère possible pour un Occidental de se réaliser selon les voies de l'Inde ou de la Chine, même si lui-même s'est finalement laissé séduire par le soufisme.

Les seconds admettent que la tradition est une, mais que ses modes d'émergence sont multiples. On peut l'atteindre en étudiant les rites religieux, les arts sacrés, les symboliques, les ésotérismes de diverses religions anciennes et modernes. Avant de choisir une tradition et de s'y enraciner, il est bon, pensent-ils, de goûter à plusieurs, d'en faire le tour, surtout si par son éducation on n'a pas reçu un tel legs. C'est à quoi convient des associations comme Atlantis ou La Nouvelle Acropole. D'autres pratiqueront un syncrétisme plus ou moins large dans le cadre de la théosophie orientale ou de certaines formes de rosicrucianisme. Sur cette voie, beaucoup en restent à grapiller et à papillonner, sautant des Tibétains aux Astèques et des chamanes sibériens aux cathédrales gothiques. La vogue du New Age et de la spiritualité de "l'ère du Verseau" favorise une orchestration de tous ces thèmes à l'intention du public le plus large.

Les troisièmes prennent pour terrain d'exploration la modernité en sa fine pointe au travers des sciences de la matière, de la vie et de l'esprit, de la théorie des quanta, de l'astrophysique, de la génétique, de la neuro-psychologie, etc, pour essayer de jeter des ponts entre ces différents savoirs, d'en dégager l'unité, d'établir comment de l'un à l'autre on retrouve les mêmes structures. On assiste ainsi, sous une nouvelle forme, à un réveil de la philosophie de la nature telle que l'avaient pratiquée le Moyen-Age, la Renaissance et le romantisme allemand. On parlera beaucoup d'"approche systémique", de "connaissance holistique", d'"émergence d'une nouvelle conscience". Avec Charon, Capra ou les "gnostiques" de Princeton on recherche déjà dans la matière les balbutiements de l'esprit.

Points d'appui chrétiens

L'idée que par delà les différentes traditions religieuses on peut découvrir une connaissance une et universelle, peut se justifier chrétiennement de plusieurs manières:

- D'abord par la notion traditionnelle en théologie d'une révélation primordiale, issue de la proximité et de la familiarité originelles de l'homme avec Dieu, quelle que soit la manière dont concrètement on se représente cette révélation.

- Ensuite par l'idée d'une loi inscrite dans le coeur même de l'homme et qui se manifeste en toute conscience droite, l'idée que toute âme sincère est "naturellement chrétienne" (anima naturaliter christiana , selon l'expression de Tertullien), même si elle n'a pas connu la révélation biblique.

- Puis par l'idée que les deux mains du Père, le Logos-Verbe-Sagesse et le Pneuma-Souffle agissent, travaillent dans le monde depuis la création; Dieu n'a pas seulement été à l'oeuvre dans l'histoire du peuple élu, mais dans tous les hommes et tous les peuples depuis les origines, suscitant, inspirant leurs religions, leurs mystères, leurs philosophies, leurs initiations, leurs rites, leurs prières, leurs livres saints; le Créateur a répandu partout des logoi spermatikoï , des "semences de Verbe", comme disaient les premiers chrétiens; bien sûr, tout cela est obscur, imparfait, inachevé, mais le peuple de l'Alliance aussi était imparfait et nos Eglises aussi sont imparfaites...; l'essentiel est de reconnaître le travail de Dieu dans le monde et dans l'humanité, d'en déceler et d'en suivre les traces partout où il se manifeste.

- Enfin, il faut se souvenir que le premier très grand théologien chrétien, Irénée de Lyon, fonde son élaboration sur l'idée paulinienne que le Christ vient "récapituler" tout ce qui s'est fait et pensé avant lui et en dehors de lui, qu'en Jésus Dieu reprend son oeuvre depuis le commencement: "Lorsqu'il s'est incarné et qu'il est devenu homme, Il a récapitulé en lui-même la longue série des hommes". Si un théologien comme G. Siegwalt précédemment cité peut se montrer décomplexé vis-à-vis des ésotérismes, des gnoses et des autres traditions religieuses, c'est qu'il pratique une théologie de la récapitulation et de la catholicité, une théologie ouverte, qui cherche à comprendre et à inclure, et non à rejeter et à exclure.

Commentaire

Ce rapide inventaire des significations du terme ésotérisme permet, sans aucune prétention à l'exhaustivité, de cerner quelque peu un mot riche, mais souvent mal employé et de ce fait porteur de confusion. Il en vient à désigner aujourd'hui une nébuleuse de courants, de groupes, de pratiques, de publications où il s'agit de percer l'inconnu et d'en démonter les mécanismes occultes, dans le but de se l'approprier, de le manipuler et d'avoir ainsi prise sur soi, les autres, la nature, les entités rituelles et, pourquoi pas, Dieu lui-même. On navigue alors souvent quelque part entre la parapsychologie, la magie, le spiritisme et la théurgie. Cela ne peut qu'appeler les plus expresses réserves. Pour être complet, il aurait aussi fallu délimiter le champ sémantique du terme ésotérisme par rapport à ceux des termes

voisins: hermétisme, gnose, occultisme, théosophie, cabbale, etc. Pour certains auteurs il s'agit là de synonymes, pour d'autres véritablement d'antonymes. Pour Guénon, par exemple, ésotérisme et occultisme s'excluent radicalement. Les choses sont donc loin d'être simples.

La plupart des définitions que nous avons données se situent sur un plan purement formel. L'ésotérisme apparaît surtout comme un contenant: tout dépend de ce que l'on va y mettre. Qu'il soit légitime de réserver certains enseignements à des personnes triées à cet effet, de vouloir pénétrer par l'intérieur le mystère des choses, et de donner la priorité à ce qui, dans son fond, est commun à tous les hommes, il est difficile de le contester. Tout depend alors de la manière, des motivations et de l'exploitation que l'on en fera. L'ésotérisme est avant tout un cadre, une forme, un bocal dans lequel on peut mettre le meilleur et le pire, comme en bien d'autres bocaux. Il est attitude face au monde et éducation du regard. Il correspond sociologiquement à une sensibilité particulière, à une tournure d'esprit, à une famille de pensée que l'on retrouve en toutes les religions, mais aussi dans l'agnosticisme et l'athéisme. La mentalité qui lui est liée ressurgit toujours à nouveau, surtout quand les formes plus officielles de savoir tombent dans le formalisme, la scolastique et la platitude, comme cela semble être le cas assez largement aujourd'hui tant dans le domaine scientifique que religieux. Le mystère est évacué, les réductionnismes triomphent, l'élan est brisé. Les besoins profonds de l'âme, les besoins d'enracinement, de compréhension, d'élargissement, de globalité, de dépassement et de référence à une transcendance se satisfont alors comme ils peuvent. En ce sens, l'ésotérisme devient une réalité sociale hautement significative, passionnante pour une sociologie de la connaissance.

Je m'élève contre une manière de partir en guerre sans nuance contre l'ésotérisme pris globalement, alors que les personnes qui agissent ainsi pratiquent en général leur propre ésotérisme. C'est là un terme noble auquel il ne faut pas coller d'emblée des connotations péjoratives et négatives. Dans nos jugements et nos condamnations, nous sommes souvent animés par une Weltanschauung extraordinairement plate qui relève en fait du rationalisme le plus béat, du scientisme le plus primaire et de l'évolutionnisme le plus suspect. Nous avons introjecté Comte, Darwin et Freud, mais nous ignorons les Pères de l'Eglise. J'ai été plus d'une fois attristé de voir comment le pentecôtisme, par exemple, protestant ou catholique, peut même en sa composante la plus mystique véhiculer dans le domaine de la médecine et de la guérison une vision de l'homme qui relève d'un matérialisme affligeant, sur lequel on n'a fait que coller un surnaturalisme simpliste et déconnecté.

Pour ma part je regrette beaucoup que du côté chrétien on ait obstinément marginalisé des mots comme gnose, ésotérisme, cabbale, théosophie, occultisme, qu'on ait tenté de les rejeter du côté de ceux qui sont à l'extérieur d'une vision chrétienne des choses, alors qu'aujourd'hui, comme par le passé, ils peuvent revêtir un sens acceptable, voire nécessaire à l'intérieur. Si je puis me référer à mon expérience personnelle, je dirai qu'au moment où, dans la quarantaine, la vie se met à changer de sens, trois penseurs m'ont aidé puissamment à redécouvrir et à restructurer ma foi: Carl-Gustav Jung, Karlfried Graf Dürckheim et Nicolas Berdiaeff. C'est à leur message que j'ai été sensible. Or les trois véhiculent, au moins en certaines de leurs oeuvres, une pensée typiquement gnostique et ésotérisante...

Il y a des gnoses où l'homme entend faire son salut tout seul, par ses propres forces. Et il y a une gnose chrétienne où c'est l'action du Christ en l'homme, sa grâce, le secours des saints mystères célébrés par et dans l'Eglise, qui rendent possible cette quête, cette connaissance, cette expérience intérieure qui poussent notre moi à se réunifier avec le Soi divin que nous portons au tréfonds de nous-mêmes. A Noël le Christ historique est né, le Vendredi-saint il est mort, à Pâques il est ressuscité, à l'Ascension il est monté au ciel, à la Pentecôte il a envoyé son Esprit. Mais à quoi cela sert-il si aujourd'hui le Christ ne naît pas aussi en moi, si aujourd'hui ce qui doit mourir en moi ne meurt pas avec lui, si aujourd'hui ce qui doit vivre en moi ne ressuscite pas en lui, si aujourd'hui il ne me fait pas déjà asseoir mystérieusement à la droite du Père et si je ne sers pas de canal à son Esprit ? Mais dire cela ainsi, c'est employer un langage hautement ésotérique...

A une époque qui a perdu tout repère stable, c'est à un discernement extrêmement difficile que nous sommes conviés, et souvent nous manquons d'outils et de critères. Discerner, c'est d'abord distinguer, car qui ne distingue pas confond, et qui confond se trompe. Le but de cet article était de montrer que le mot ésotérisme avait des sens multiples, et qu'il était intellectuellement malhonnête de mettre tout dans le même sac. Il faut certes se battre contre les ésotérismes trompeurs, dangereux, voire démoniaques. Mais que ce soit en connaissance de cause, en sachant ce qu'on fait, quelles armes on emploie, sur quoi on se fonde. Il est vrai en même temps de dire que l'esprit gnostico-ésotérique est depuis les origines et sera jusqu'à la fin l'ennemi majeur du christianisme, et d'autre part que le christianisme est la Gnose et l'Esotérisme par excellence, car il plonge l'homme directement dans le mystère même de Dieu.

Conférence faite au Centre Wencker

LES PRATICIENS DU REVE - UN EXEMPLE DE CHAMANISME par Michel PERRIN, aux Editions Presses Universitaires de France, 1992, 267 p.

"*L'homme de science apprend à se taire, il prétend se résigner aux inévitables malheurs des hommes. Le chamane, avide de sens, multiplie les réponses...*" Cette décevante conclusion résume parfaitement l'aspect "théorique" de cet ouvrage. De fait, ce n'est pas au niveau de l'élaboration conceptuelle qu'il faut en chercher l'intérêt, mais ailleurs, à un niveau où le praticien-ethnologue se fait connaître à travers des qualités indéniables, rares en ce domaine, telles que la sincérité, la modestie et, surtout, cette sensibilité "ethnologique" longuement mûrie qui l'amène à écrire, comme dans un sursaut de lucidité : "*néanmoins, vingt ans d'observations et de réflexions sur la même société apportent finalement la certitude d'une irrémédiable ignorance. (...) Pour se rapprocher de l'autre, lorsqu'il est si lointain, il faut aimer sa différence et admettre qu'elle sera à jamais irréductible*" (p. 189). A mes yeux, l'essentiel de ce livre réside dans ces quelques lignes que nous devons à l'ethnologue-praticien plutôt qu'au théoricien. Car, à l'évidence, ce dernier est bien mal engagé dans son étude dès le moment où il décide de se dispenser de la psychanalyse pour nous faire comprendre le chamanisme guajiro. L'absence dans l'index de concepts tels que l'"inconscient", l'"imaginaire", la "relation" , la "projection", ou le "transfert", suffit à exciter la curiosité de n'importe quel chercheur en sciences humaines un tant soit peu conscient de sa vocation scientifique : en effet, comment l'auteur va-t-il pouvoir nous parler du chamanisme, du rêve, des pratiques thérapeutiques, de la conception de la maladie chez les Guajiro sans recourir à certains concepts psychanalytiques ?...

En fait, le lecteur est fixé dès la première page sur le projet de l'ethnologue-théoricien : "*Le travail de l'ethnologue est d'abord oeuvre d'interprète. Il doit traduire avec soin ce qui lui a été*

confié, puis dire en nos langages ce qu'il pense que les autres pensent. Sorte de médiateur, il témoigne de la richesse d'une culture différente en la rendant accessible à notre entendement. Cela implique le respect de la complexité, l'attention aux autres et la modestie. Lorsqu'il écrit, il est bon qu'il imagine sans cesse que ces 'autres' dont il parle le liront un jour, et qu'il n'aura alors pas à en rougir" (p. 10-11). Il s'agit donc de ne pas dire sur le chamanisme guajiro **plus** que les Guajiro n'en disent eux-mêmes. Cette tâche, l'auteur la réussit parfaitement, puisque ses tentatives de conceptualisation, quand il ne se "décharge" pas sur les travaux d'autres auteurs, ne vont pas au-delà des interprétations culturelles que lui livrent ses informateurs. Soumis à une auto-censure vigilante, sous le prétexte d'un éventuel "contrôle" par ceux-là même dont il parle, l'auteur semble se refuser à tout essai de construction théorique. En somme, il ne risque pas de les "trahir", donc de se tromper, puisqu'il ne fait que **traduire** leurs propos en français, dans un certain langage "scientifique" grâce à quoi son livre prend place dans cette vaste littérature dite "ethnologique" qui, depuis plus d'un siècle maintenant, s'attache aux **autres** sociétés, avec de plus en plus de réserve et d'auto-critique, redoublant d'attention et de précautions théoriques, quand il ne s'agit pas simplement de la commisération qu'on témoigne au chevet d'un moribond...

Et il est vrai que ces sociétés autres, que ces cultures **différentes** dépérissent et cela, au vu et au su de l'ethnologue ! C'est pourquoi sa fonction d'"interprète", de "témoin" me paraît dérisoire et que je reste profondément sceptique au sujet d'une ethnologie qui prétend connaître les "autres", faire reconnaître l'altérité culturelle, et qui se révèle incapable d'infléchir en quoi que ce soit cette formidable volonté d'uniformisation culturelle qui a pris son essor en Europe, en même temps - est-ce un hasard ? - qu'elle naissait justement comme "science". Mais soyons clairs : en lisant **Les praticiens du rêve**, j'ai appris beaucoup sur les Guajiro qui m'étaient jusque là inconnus, je crois avoir compris quelque chose de leur "conception du monde" fondée sur une "pensée dualiste" (p. 32), de leur "conception de la personne" élaborée à partir de l'idée

d'"âme"(p. 32), je sais même comment ils disent tout cela dans leur langue, j'ai appris comment ils "traitent l'infortune" par le chamanisme, comment ils "manipulent le social" à travers la fonction onirique à laquelle ils attribuent une grande importance, et bien d'autres choses encore. Et après, que puis-je faire de cette connaissance ? En quoi m'est-elle utile aujourd'hui, moi (ou n'importe qui !) vivant dans un contexte socio-culturel dominé par la toute-puissante technologie et totalement régi par la poursuite effrénée d'un "progrès" matériel, au mépris des données psychologiques et culturelles les plus élémentaires et les plus fondamentales de l'être humain ? Que m'apporte cette connaissance ethnologique des Guajiro alors qu'ils sont eux-mêmes en train de "changer" suivant l'implacable logique de l'"acculturation" (p. 253) ?...

Pourtant, cette connaissance est plus que jamais nécessaire, qu'elle porte sur les Guajiro ou d'autres peuples de tradition orale, mais nullement parce qu'elle "sauve de l'oubli" leurs cultures condamnées par un obscur fatalisme. Pour en finir avec la "noble vocation ethnologique", disons que si la visée de l'ethnologue se limite à la rédaction de livres, au montage de films, au travail muséographique, ou à l'accomplissement d'une "carrière" enviée, il se fourvoie complètement, comme se sont fourvoyés ses prédécesseurs qui croyaient qu'ils se penchaient sur le passé de leur civilisation en étudiant les "primitifs" ! Et il le sait au plus profond de lui-même, surtout lorsqu'il est sur le "terrain", là où il se retrouve seul, autre parmi les autres, partageant charnellement des émotions avec ceux qui l'ont "adopté", qui lui ont attribué affectivement une place et que sa discipline continue de penser théoriquement comme un "objet" d'étude : "*Je me souviens de la fin d'une entrevue avec le chamane Setuuma Püshaina, dans un bidonville de Maracaibo. Pendant plus de quatre heures, imperturbable, prolixe même, il avait conté, il avait répondu à mon interrogatoire. Mais plus l'entretien se prolongeait, plus j'avais la sensation de l'exploiter. (...) Il me semblait maintenant, tandis qu'il me parlait, que j'étais là pour le vider de sa substance avant de retourner bien vite m'anéantir dans le bruit étouffant de l'appareil à air conditionné de la chambre*

d'hôtel. Une telle ethnologie m'inspirait de la honte. L'hôte devenait une chose, un objet d'enquête, que l'on peut obliger par l'argent et à peine entrevoir. J'étais un fonctionnaire et le nom d'informateur prenait son double sens, ethnologique et policier (...)". (p. 186).

Mais alors, si l'ethnologue sait, à son corps défendant, qu'il n'est pas sur le terrain à la manière d'un expérimentateur observant un cobaye dans un laboratoire, pourquoi persiste-t-il à penser qu'il "étudie" les autres ? Pourquoi continue-t-il de conforter l'illusion de savoir d'une discipline qui méconnait son expérience de terrain dans son aspect le plus essentiel : la relation humaine avec ses affects, ses difficultés, ses tensions, ses risques de "manipulation", et, surtout, ses inévitables dimensions transférentielle et contre-transférentielle engageant des individus singuliers porteurs de cultures différentes ? N'est-ce pas de cette relation complexe qu'il est question toutes les fois où M. PERRIN "se raconte" ? Que signifie, pour l'ethnologue, "être adopté" par la société d'accueil, avoir des "*parents Guajiro*" (p. 18), y être identifié comme "*'fils' ou 'petit-fils' d'Iisho' ou comme 'frère de Husé'*" (p. 18) sinon être l'objet d'une relation transférentielle et contre-transférentielle qui lui attribue une position affective au sein d'une société pour laquelle il ne saurait être, désormais, un étranger, un "simple" Blanc, mais une personne "intégrée" - c'est-à-dire susceptible d'être aimée, haïe, jugée, et susceptible aussi d'aimer, de haïr et de juger ses hôtes ? Toute la pratique de l'ethnologue se joue au niveau de cette relation éminemment inter-subjective, et il le sait, encore une fois. Il nous le dit à chaque page, il nous le rappelle chaque fois qu'il semble se limiter à "avancer des faits culturels". Car, sans le support de cette relation, des données aussi riches sur le chamanisme ou des descriptions aussi précises de "cure chamanique" seraient tout simplement impossibles. Et que dire de ces longs récits de rêve rapportés par l'auteur ? Comment penser qu'un Guajiro va confier son rêve, si précieux dans sa culture, même à l'ethnologue (qu'il sait intéressé par tous ses propos) s'il ne l'a pas d'abord affectivement investi, d'une façon ou d'une autre, comme "confident", comme une personne apte à recevoir son intime expérience onirique ?

A l'évidence, le caractère relationnel et affectif de son expérience de terrain ne fait aucun doute pour le praticien-ethnologue. Il est convaincu, en son corps et son âme, que, "faire de l'ethnologie", c'est d'abord se sentir seul et étranger soi-même, c'est établir des relations affectives avec des gens a priori différents et impénétrables, c'est **s'attacher à eux,** à certains en particulier - lesdits "informateurs" -, par les mille et un liens positifs ou négatifs de l'affect, et ceci en dehors de ce souci d'"objectivation", de "mise à distance", et de "crédibilité scientifique" qui obsède le théoricien. Pourtant, c'est comme si le praticien se sentait obligé de se justifier vis-à-vis du théoricien, de rationaliser son "travail de terrain" totalement issu d'une inter-subjectivité afin qu'il soit admis "scientifiquement" : "*On a évoqué l'alarmante possibilité que l'ethnologie devienne une sorte d'autobiographie au lyrisme complaisant. Certes, le contexte du 'travail de terrain', les incidents qui l'émaillent et les états d'âmes de l'ethnographe n'ont guère d'intérêt s'ils ne dévoilent ses choix et les limites de sa recherche, s'ils n'éclairent les relations entre son expérience personnelle et sa quête de connaissance. (...) Helipa Hayaliyuu et Husé Uliyuu ont marqué mon séjour chez les Guajiro. Ils ont orienté ma vie quotidienne et mon réseau d'amitiés, ils ont influencé mon enquête. Mon travail fut stimulé par un désir de les connaître mieux. Je me suis intéressé à leurs racines, à leur histoire.*" (p. 17).

Orienter la recherche, servir le travail du théoricien, est-ce là toute la valeur de quelques années vécues avec ces autres qu'on a appris à aimer , qu'on a écoutés de longues heures, ces autres qui nous ont émus, fascinés, surpris, transformés profondément, au niveau psychique même : "*(...) Une fois encore, j'ai 'rêvé indien' (...) Sur le terrain, influencé par les 'manières guajiro', je rêvais et j'écoutais mes rêves plus que d'habitude.*" (p. 81) ?...

Je ne crois pas, pas un instant, que M. PERRIN puisse réduire à ce point son expérience de terrain, il y est trop engagé, suffisamment pour qu'un vieux Guajiro le marque, comme d'un sceau

indélébile, de ces mots - de ceux-là qu'on n'oublie pas : "*Jusque dans la mort, nos rêves nous uniront à toi*" (p. 85). C'est pourquoi je me permets de dire que l'auteur "trahirait" les Guajiro, que tout ethnologue ayant fait une expérience de terrain réussie de cette manière "trahirait" sa société d'accueil s'il ne prenait pas conscience du fait que sa fonction n'est nullement de l'"interpréter" ni d'en être le "témoin", mais, essentiellement, d'exprimer le vécu d'une rencontre avec l'autre, de faire l'expérience originale de l'altérité culturelle dans un contexte socio-culturel où elle n'a pas sa place, où elle est socialement refoulée. Et ce contexte n'est ni plus ni moins que celui de l'Occident; et cette altérité culurelle n'est ni plus ni moins que celle que représentent les cultures traditionnelles occidentales dont l'ethnologue ressent fondamentalement le manque au sein de sa propre société, en même temps qu'ils les "retrouve" inconsciemment chez les autres, ceux-là mêmes qu'ils croit "étudier".

Qu'on est loin d'une ethnologie comme "connaissance ces autres cultures" ! Qu'on est loin de l'autre considéré comme "objet" d'étude ! Qu'on est loin, enfin, du vieux débat entre la psychanalyse et l'anthropologie ! Qu'il le veuille ou non, le praticien-ethnologue, celui qui "se raconte", celui qui parle davantage de son aventure relationnelle fait oeuvre d'analysant social, car, par lui, c'est toute sa société, c'est son propre modèle culturel qui est mis en cause par la médiation de l'autre, au moindre "élément déclenchant", au moindre signe évocateur : "*Je me souviens de cette rencontre avec Ramansiita Uliyuu, un vieux, fidèle à sa culture et 'très savant'. (...) Ramansiita parlait des maladies. Il décrivait d'étranges rencontres avec les êtres extraordinaires de la nuit qui en étaient la cause (...) Ce vieux sage semblait vivre dans un autre monde. Tout me séparait de lui et me fascinait (...) Mais tout à coup les lunettes qu'il posa sur son nez brisèrent la distance et me mirent mal à l'aise. Je retrouvais en l'observant un visage d'homme d'affaires, tels ceux croisés dans nos trains ou nos villes. (...) Puis, brusquement, il me demanda de l'argent. 'Si tu me paies, je te raconterai de nouvelles histoires', dit-il d'une manière si abrupte*

que j'eus de la peine à le réaliser... Voulait-il me rejeter dans mon univers, m'y limiter ?'

Réflexion faite, le problème n'est pas de convaincre l'ethnologue de la nature foncièrement "psychologique" de son expérience de terrain, du caractère totalement illusoire de la connaissance manifeste qu'il poursuit à coup de théories pseudo-scientifiques, pour la simple raison qu'il en a parfaitement conscience : c'est lui qui vit sur le "terrain" et qui constate, impuissant, la déperdition culturelle de sa société d'accueil. Le problème est de savoir si la sacro-sainte "objectivité scientifique" à laquelle prétend le théoricien n'est pas un leurre, ou mieux, l'obstacle majeur qui l'empêche précisément d'accéder à la véritable connaissance ethnologique : celle qui concerne sa propre altérité culturelle, dans sa propre société et qu'approche concrètement le praticien toutes les fois où il se sent renvoyé à sa société d'origine. Car, elle est là, l'interrogation ethnologique essentielle, au niveau d'un modèle socio-culturel dominant et uniformisateur - celui des sociétés occidentales : ce ne sont pas les autres sociétés qui posent un problème d'"altérité culturelle", de "différence culturelle", - elles sont différentes par définition ! -, ce sont les sociétés occidentales dont une certaine évolution historique a condamné les cultures traditionnelles, la diversité culturelle au refoulement. Ce ne sont pas les autres qui posent des problèmes d'"acculturation", ce sont les sociétés occidentales qui posent le problème d'une acculturation réussie. Et c'est ce refoulement culturel sur lequel est fondée toute l'ethnologie qui se joue à travers l'alibi de l'"objectivité scientifique", notamment, par les principes de distanciation et de décentration culturelles. En termes simples, on va étudier les autres sociétés, parler "objectivement" de cultures différentes, pour la seule gloire de la Science, en faisant comme si les gens qu'on rencontrait étaient des "objets bons à penser", différents par nature, et indépendants de la société de l'ethnologue. Telle est l'illusion ethnologique que le théoricien conforte en toute bonne foi et de laquelle il ne saurait sortir sans le secours de la psychanalyse.

Et s'il reste encore l'ombre d'un doute sur l'issue du débat psychanalyse-anthropologie, disons que la psychanalyse est la seule discipline actuelle capable de penser réellement ce que fait **concrètement** l'ethnologue : une analyse sociale de sa propre société, par le biais d'autres, tout comme un individu est en analyse par la médiation relationnelle avec un autre. Bref, l'ethnologue ne gagne rien à rejeter une discipline par laquelle sa fonction devient éminemment significative dans le contexte socio-culturel actuel, sous prétexte qu'elle interprète les faits toujours "*selon le même code*" (p. 52) - ce qui est, soit dit en passant, faux, la théorie analytique n'étant pas restée au seul modèle interprétatif freudien. Ce faisant, il se prive, de surcroit, de toute possibilité d'élaboration théorique, donc d'une réelle connaissance de la réalité culturelle sur laquelle il s'interroge.

En effet, de quoi est-il question dans l'ouvrage de M. PERRIN ? - d'individus originaux appelés "chamanes" et de pratiques dites "chamaniques" dans une société foncièrement unitaire (p. 10) qui accorde au phénomène onirique une importance capitale. Autrement dit, nous avons à faire à une société qui ne sépare pas l'individuel du social, le psychologique du culturel, l'historique de l'actuel, etc., et qui attribue à la dimension de l'imaginaire une position privilégiée - une société, donc, où les individus communiquent par l'imaginaire, où la maladie ou "*l'infortune*", pour reprendre le terme de l'auteur, est pensée par l'imaginaire, etc. L'essentiel, c'est qu'il s'agit d'une **société de la relation**, une société où **tout est pensé par la relation**, ce que nous ne pouvons saisir qu'en nous référant aux concepts et aux théories analytiques, pour l'unique raison que la psychanalyse est surtout une **science de la relation**, avant d'être "la grille de déchiffrage" freudienne ou lacanienne (il y en a d'autres !) à laquelle on peut croire ou non, comme à une clef des songes. Evidemment, comprise de cette manière, la psychanalyse ne présente aucun intérêt, mais si on se donnait la peine d'aller un peu plus loin...

Enfin, si, malgré tout, l'ethnologue-théoricien croit poursuivre une authentique et spécifique connaissance d'une culture autre, cette connaissance ne saurait être effacement de la différence, suppression de tout "étonnement" de la part de l'autre. Bien au contraire. Connaître l'autre, ce n'est jamais que lui conserver son originalité, construire sa différence et lui reconnaître une place dans son univers. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'"ethnologie" de M. PERRIN m'apparaît comme une ethnologie vraie - celle du praticien assurément, non celle du théoricien. Toutefois, cette "ethnologie" est parfaitement accessible à une élaboration théorique - totalement absente dans l'ouvrage, et pour cause ! -, sans risque de "trahison" de ceux dont on parle, pour peu que l'on comprenne enfin que la connaissance de l'autre est indissociable de la relation qui détermine son altérité, et qu'une société, une culture est différente d'une autre par la relation qu'elle institue avec l'imaginaire, c'est-à-dire avec la différence précisément. Ceci admis, l'opposition de l'ethnologue à l'égard de la psychanalyse n'est même plus du ressort d'un débat interdisciplinaire, elle relève simplement d'un préjugé, d'une méconnaissance, d'une volonté d'ignorance !

Reste à savoir si la pensée ethnologie établie est prête à franchir cet "obstacle épistémologique" qui la coupe de ses sources vivifiantes. Car, là, dans sa relation occultée au contexte socio-culturel où elle a émergé, se trouve sa "découverte scientifique" majeure...

Nadia MOHIA

Strasbourg le 1er juin 1992

RECENSION

CHEVALLIER (Denis) (sous la direction de), Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991, 265 p., Mission du Patrimoine Ethnologique, Collection "Ethnologie de la France", Cahier 6.

Certains ethnologues, à tendance plus psychologique, ont défini la culture comme la part apprise du comportement humain. On aurait donc pu s'attendre à ce que, de la part de cette discipline, une attention soutenue soit accordée aux conditions, aux processus et aux mécanismes de l'apprentissage des techniques. Or, il n'en a rien été. En France, ce n'est que récemment que cette question a été abordée de manière vraiment systématique. Le colloque de Royaumont, rapporté par G. Delbos et P. Jorion en 1984 dans La transmission des savoirs, représentait une étape importante. C'est en grande partie de la Mission du Patrimoine Ethnologique qu'est venue l'impulsion nécessaire: depuis 1980, en effet, surtout par l'orientation imprimée à ses financements, elle s'attache à l'inventaire et à l'étude de différents savoirs et savoir-faire, naturalistes, artisanaux, techniques, etc, ce qui conduit inévitablement à une analyse de la manière dont ceux-ci sont transmis et acquis. Deux cahiers de la collection "Ethnologie de la France" ont présenté ces travaux: Les savoirs naturalistes populaires (1985) et Cultures du travail. Identités et savoirs industriels dans la France contemporaine (1989). Le présent ouvrage, fruit d'un colloque tenu à l'abbaye de Royaumont en 1990 avec la collaboration d'Isac Chiva, est consacré encore plus spécifiquement à la question de la transmission qu'on imagine centrale. A cette occasion ont été réunis non seulement des ethnologues, mais aussi des psychologues, des ergonomes, des sociologues, des cogniticiens, des linguistes, des technologues, des pédagogues, dans l'attente que la lumière jaillisse du recoupement des différents points de vue et des différentes approches.

Pourtant, d'emblée, l'entreprise se présente comme étant des plus difficiles. Non seulement l'ensemble s'avère disparate, comme si chacun de ces spécialistes "appartenait à un subunivers singulier, sans communication immédiate avec les autres" (S. Moscovici, p. XI), mais on a sans cesse l'impression qu'ils font tout pour ne pas aborder le problème en son coeur et pour fuir vers la périphérie. Les contributions qui me semblent les plus utiles sont celles qui font le point de la question à partir de la littérature existante: "L'introuvable objet de la transmission" de D. Chevallier et Isac Chiva; "Apprentissage et culture" de B. Bril; "Apprentissage et pratiques langagières" de A. Borzeix et M. Lacoste; "L'apprentissage

vu par les ethnologues: un stéréotype ?" de F. Sigaut; "Voir et savoir" de R. Cornu; "Typologie des savoirs et transmission informatique" de P. Jorion. Fort intéressantes aussi sont celles qui présentent une méthodologie d'analyse avec ses implications épistémologiques et théoriques: "Cours d'action et savoir-faire" (analyse ergonomique du travail) de J. Theureau; "Les gestes de la percussion: analyse d'un mouvement technique" de B. Bril; "Systèmes experts" de M. Clerget; "La transmission et la préservation des savoir-faire et les enseignements techniques" de Y. Deforge; "Le mode d'emploi: genèse, forme et usage" de M. Akrich et D. Boullier; "Savoirs locaux et renaissance des productions agricoles" de J.P. Darré; "Le voyageur, l'électricité et le conducteur" dans le métro parisien de R. Foot; et "Transférer les projets dans la réalité" de B. Latour. Le témoignage de l'ethnologue L. Bernot, ancien typographe, sur ses apprentissages successifs amène à la fin une note plus personnelle.

Parmi les questions discutées figurent les oppositions souvent trop figées et stéréotypées entre savoirs formels et informels, entre savoirs transmis à l'intérieur et à l'extérieur de l'institution scolaire, entre savoirs du corps (utilisation des sens, postures, gestes) et aptitudes mentales. La transmission de connaissances techniques va toujours de pair avec celle de statuts et de rôles sociaux, d'objets et de symboles. L'histoire des métiers abonde aussi en exemples de rétentions de savoir, qui s'accompagnent de brimades à l'encontre des jeunes apprentis. Les mécanismes de l'apprentissage analysés au plan individuel par les psychologues doivent être resitués dans l'environnement culturel et social qui leur est particulier, ce qui amène à parler d'une véritable "écologie de l'apprentissage", conduisant à analyser tous les éléments du milieu où se déroulent les acquisitions (nature de la tâche, sa complexité motrice, acteurs concernés, fréquence d'exécution, lieux, conditions d'âge et de sexe, perceptions, représentations, attentes, motivations et valorisations sociales des compétences acquises, etc). Selon l'image que l'on se fait du développement de l'enfant ou de l'adolescent à tel âge (ethnothéories), on attendra de lui des acquisitions précises considérées comme étant la norme. Différents types d'apprentissage ont été distingués par les ethnologues qui ont abordé ces questions: empreinte passive, conditionnement, appel à l'imitation, inculcation active, enseignement explicite, souvent combinaison de tout cela. P. Greenfield et J. Lave parlent d'apprentissage par essais et erreurs (quand prime l'activité du sujet confronté à une situation nouvelle), par échafaudage (quand le maître organise les difficultés selon une séquence progressive et linéaire), ou par façonnage (quand le maître intervient directement dans l'accomplissement de la tâche du fait que les enjeux économiques sont importants). D'autres, en France, ont distingué l'apprentissage par "nourrissage", par "coup de pied au cul" et par "usinage". Le nourrissage correspond à une imprégnation lente, douce et progressive du métier quand il s'agit de transmettre

un goût et une sensibilité. Le "coup de pied au cul" est la version brutale d'un tel processus informel quand il s'agit essentiellement d'inculquer un rythme et des hiérarchies. Enfin l'"usinage" (par référence à la mise à la norme d'un produit brut) correspond aux pratiques très codifiées, voire ritualisées. Mais quel que soit le mode adopté en fonction des types d'activité et des périodes de la vie, l'acquisition du métier va de pair avec une implication totale dans la topographie sociale. La transmission entraîne à la fois la re-création du processus technique et celle du groupe social concerné. Dans la communication de F. Sigaut, qui avait été chargé de dépouiller plusieurs dizaines de rapports sur la "culture technique" financés par la Mission du Patrimoine, il apparaît que les situations d'apprentissage sont souvent appréhendées par les ethnologues non par observation directe, mais au travers de ce que racontent des informateurs âgés, ce qui conduit à des présentations stéréotypées où elles sont confrontées à l'école. "On entre en apprentissage, mais l'important pour l'école, c'est d'en sortir"... L'auteur s'efforce de montrer que cette opposition caricaturale correspond certes à une réalité, mais est infiniment moins nette qu'on veut bien le dire.

L'ouvrage que présente D. Chevallier a les avantages et les inconvénients que comporte régulièrement ce type d'actes de colloque retravaillés: du fait de sa diversité, l'information se révèle d'une extrême richesse; des pistes s'ouvrent de toutes parts; mais l'ensemble demeure hétérogène. Heureusement plusieurs contributions de caractère synthétique ont été prévues pour faire le lien. Il ne faut donc pas chercher ici cette théorie d'ensemble dont nous aurions tant besoin, pas plus qu'on ne trouvera un schéma à suivre pour des monographies ou des mémoires consacrés à la transmission des savoirs. Mais tous ceux qui ont à réfléchir à la pédagogie de l'apprentissage ou à la revalorisation de savoir-faire qui font aussi partie de notre patrimoine culturel, trouveront en ces pages une abondante moisson d'idées.

Pierre ERNY

RECENSION

DREYFUS (François-Georges), EPP (René), LIENHARD (Marc), RAPHAEL (Freddy), Catholiques, Protestants, Juifs en Alsace, Alsatia, 1992, 238 p.,

L'ouvrage collectif, que F.G. Dreyfus introduit par le titre "Pour une histoire sincère de la vie religieuse en Alsace", rendra certainement les plus grands services par la somme des informations qu'il contient sur les trois principales branches traditionnelles issues du même tronc, qui aujourd'hui coexistent dans une harmonie relative, mais qui dans un passé encore récent se regardaient en chiens de faïence. Les quatre parties, d'inégale importance, ont été rédigées non seulement par les meilleurs spécialistes chacun en son domaine, mais aussi par des hommes très impliqués dans l'évolution religieuse de la région.

On est étonné que le projet d'ensemble de ce livre ne soit défini à aucun moment. Certes, F.G. Dreyfus consacre l'une ou l'autre page aux Druides ou aux Réformateurs et Contre-réformateurs. Mais après on saute d'emblée dans l'histoire avec la Révolution française. Le lecteur aurait aimé que la démarche lui soit expliquée. Etonnement aussi de voir le nom d'un des co-auteurs se volatiliser sur la couverture: même si ce n'est qu'un lapsus, les esprits mal tournés comme l'est le mien s'interrogeront sur le sens de ce passage à la trappe. Etonnement encore qu'on parle de "sincérité" dès la première ligne: à quoi cela renvoie-t-il ? Existe-t-il donc des histoires de la vie religieuse en Alsace qui ne sont pas sincères ? Et en quoi va consister l'effort de sincérité de la présente tentative ? Etonnement enfin que les critères du choix des populations ne soient pas définis: s'agit-il des trois confessions concordataires ? Mais alors pourquoi parler des Eglises libres ? S'agit-il de dresser un panorama de la vie religieuse dans la région ? Mais alors où ont passé les catholiques traditionnalistes pourtant bien implantés, les orthodoxes avec leurs six ou sept paroisses pour le moins, les musulmans, les bouddhistes, etc, etc. Il est dommage que l'on ait raté cette occasion pour montrer, ne fût-ce que par de brèves notices, combien la vie religieuse en Alsace est devenue "plurielle". Si un de nos étudiants rédigeant son mémoire de maîtrise délimitait aussi mal son sujet et définissait aussi mal sa problématique et sa méthodologie, on lui en ferait gravement le reproche.

Ce que je regrette le plus, c'est que derrière les faits remarquablement présentés on n'ait pas mieux montré les dessous et les sources d'inspiration véritables. On est sans cesse en train de se demander pourquoi les choses sont telles qu'on nous les décrit. Tout cela reste très officiel, et passablement guindé, montrant unilatéralement le point de vue des autorités religieuses au détriment de celui des fidèles. Certains chapitres pourraient constituer une

sorte de rapport pour visite ad limina, où il s'agit de montrer ce qui a été fait et qui marche bien. Certes, F.G. Dreyfus apporte à la fin de son article quelques éléments d'analyse de ce qui est "latent", mais sa tentative tourne court. Je voudrais donner quelques exemples:

- Le problème des relations avec les traditionnalistes catholiques, si important du temps de Mgr Elchinger, est complètement escamoté. La floraison de multiples groupes à sensibilité traditionnaliste, qui se développent en grande partie en marge du clergé, voire en opposition avec lui, est pourtant un phénomène des plus significatifs et révèle un echec de la pastorale dont il faudra bien un jour tenir compte. Une bonne partie de la population catholique essaie de faire comprendre désespérément au clergé que ce que celui-ci lui raconte ne l'intéresse pas.
- On nous parle des restructurations consécutives au manque de prêtres, de l'institution des ADAP, des nouvelles formes d'animation liturgique, etc: il serait quand même intéressant de savoir comment les fidèles réagissent à tout cela. Car ils réagissent, et rarement comme on voudrait en haut lieu !
- Il est à plusieurs reprises question des Facultés de théologie. Mais que sert-il qu'on nous dise qu'on a créé le CERIT ou le CERDIC, si on se sait pas quelles sont les tendances qu'il y a par derrière, de quels mouvements d'opinion ces institutions sont l'expression ?
- Tout un paragraphe est consacré à la nomination de Mgr Heckel et à la succession de Mgr Elchinger. Il est évidemment touchant d'apprendre avec quelle peine le Saint-Père accepta de se séparer du sécrétaire de la commission Justice et Paix, et que la nomination de Mgr Brand s'est faite dans la meilleure entente avec le gouvernement français. Mais il aurait été intéressant de savoir aussi quelles réactions a provoquées dans le diocèse le parachutage autoritaire d'un coadjuteur jésuite. Et les fidèles se demandent encore aujourd'hui pourquoi il a été si long et si laborieux de régler la fameuse succession ...
- Ayant bien connu le frère Médard, je m'étonne qu'il en soit si peu question: est-ce parce qu'il n'a pas hésité à passer pour un trublion aux yeux d'au moins deux évêques successifs ?

En résumé: dès que l'on touche à une situation conflictuelle, il faut soigneusement l'occulter et recourir à la langue de bois institutionnelle. Est-ce cela que F.G. Dreyfus appelle la nouvelle l'histoire "sincère"?

Le terme de "secte" a sans doute été accepté avec un sens précis en sociologie religieuse, et il est peu d'Eglises qui n'aient été dans leurs débuts qualifiées comme telles. Mais aujourd'hui, dans le public, ce mot est devenu tellement péjoratif qu'à mon avis il conviendrait de le proscrire dans un écrit qui ne se veut pas polémique. En tout cas, si j'étais adventiste ou anthroposophe, je ne serais pas content, mais alors pas du tout, d'être mis dans le même sac que Moon.

Le texte consacré par F. Raphaël à la vie religieuse juive tient une place à part, déjà par son écriture. Certes, l'auteur ne fait que reprendre des thèmes qui lui sont familiers et qu'il a déjà exposés en de multiples occasions. Il y a là un souci quasi ethnographique du détail significatif et de son expression qui fait que le lecteur s'attache et a envie d'en savoir plus sur cet univers éminemment exotique, si proche, si lointain... La présentation qui est faite de la communauté juive a le mérite d'en montrer les solidarités et les connivences, mais aussi les fractures, les oppositions, les tendances contradictoires, les conflits, les mépris réciproques, les faiblesses, les facteurs internes de décompostion et de renaissance. Quand l'auteur nous livre des états d'âme qui sont aussi les siens, on mesure pourquoi le dialogue est si difficile même à des hommes de bonne volonté. Parler des Juifs conduit hors des chemins habituels de la rationalité; tout est d'emblée, au dedans comme au dehors, sentiment, émotion, passion, contradiction. Ils ont certes, et à juste raison, beaucoup à reprocher aux autres. Mais c'est très exactement ce que les Palestiniens ont aujourd'hui à leur reprocher à eux. J'aimerais beaucoup un jour pouvoir comprendre comment on arrive à gérer semblable situation.

Ce livre à la riche iconographie sera certainement des plus utiles, malgré ses faiblesses. Il servira comme texte de référence et de consultation. C'est pourquoi il est dommage qu'on ait fait l'économie d'un index

Pierre ERNY, Institut d'Ethnologie

W.Obrist

LA DECOUVERTE DE L'INCONSCIENT ET SES CONSEQUENCES SUR LA REPRESENTATION DE L'HOMME ET DU MONDE. DE FREUD A JUNG.

I

La vision du monde de notre siècle a été fortement marquée par trois découvertes. Il y a eu, d'une part, la découverte de la relativité de l'espace et du temps, ainsi que celle de la quantification de l'énergie ; d'autre part, la découverte de l'inconscient.

Les deux premières découvertes ont révolutionné notre compréhension de la réalité spatio-temporelle. La découverte de l'inconscient a bouleversé notre représentation de l'homme et surtout celle que l'on se faisait jadis du monde de l'au-delà et des êtres de ce même au-delà. En relation avec ce qui précède, notre conception sur l'origine des normes éthiques a également été fondamentalement transformée.

Ce soir nous allons uniquement nous occuper de la découverte de l'inconscient. J'emploie à dessein le mot "découverte", car il ne s'agit ni de philosophie, ni d'idéologie comme on le croit ou l'affirme souvent.
Reprenons. Une des plus grandes conquêtes du début des temps modernes fut le développement des sciences empiriques. Ainsi est née une nouvelle forme de science, car la théologie, science prédominante au Moyen-Age, était herméneutique. Elle faisait référence à un texte préexistant, à savoir un texte que l'on croyait être la parole révélée de Dieu.

Les sciences empiriques procèdent de l'observation et s'en tiennent au principe du doute méthodique. Elles se divisèrent bientôt en sciences physiques et naturelles et en sciences humaines. Les trois découvertes mentionnées plus haut se sont faites dans le domaine des sciences physiques et naturelles. En effet, pour l'inconscient aussi, il est question de nature. Il s'agit, en principe, du même système capable d'élaborer et d'évaluer des informations, système que l'éthologie (science des comportements) a commencé à explorer à une époque plus récente.

Jusque bien avant dans le 19ème siècle, les sciences physiques et naturelles s'occupaient exclusivement des lois de la nature inorganique et organique. Par conséquent, seule l'anatomie et la physiologie les intéressaient chez l'homme.

C'est seulement au milieu du 19ème siècle que l'on a commencé à s'occuper de la psyché humaine selon les principes de la recherche scientifique empirique.

Mais pour cela, on est parti de l'image de l'homme et donc de la représentation de l'âme qui était celle du rationalisme. Au Moyen-Age on concevait l'âme comme une entité qui venait de l'au-delà, qui pouvait abandonner le corps pendant le sommeil ou dans un état visionnaire et qui retournait dans l'au-delà après la mort, soit au ciel, soit au purgatoire, soit en enfer.

Sous l'influence de la philosophie rationaliste, la représentation de l'âme se réduisit à la représentation que s'en faisait la raison, c'est-à-dire à ce qu'on appelle aujourd'hui la conscience. Quant à la raison, elle ne pouvait bien sûr, plus être séparée du corps. Lorsqu'est née alors la psychologie empirique, on s'est appliqué à creuser le fonctionnement de la raison (ratio). En cela, ce qui intéressait avant tout, c'était son aptitude à capter l'information venant de l'environnement, c'est-à-dire, son aptitude à la perception. La psychologie empirique des débuts fut avant tout une psychologie de la perception.

Mais bientôt, suite à des observations, on a admis comme un postulat, l'existence d'un domaine de la psyché, qui n'est pas directement accessible à la raison et qui ne peut pas être influencé par elle. Et comme on utilisait pour la raison également le terme de conscience, on appela l'autre domaine, l'inconscient.

Comme on le sait, Sigmund Freud réussit, vers 1900, à élaborer une méthode qui lui permit de mettre en évidence, de façon empirique, l'existence de l'inconscient. C'est là, le passage de la psychologie de la conscience à la psychologie des profondeurs. La psychologie des profondeurs est ainsi la partie de la psychologie empirique qui, d'une part, reconnaît l'existence d'un domaine inconscient de la psyché et, d'autre part, possède une méthode d'investigation de ce domaine.

La méthode de Freud reposait sur les associations libres et l'analyse des rêves. De cette façon, il a pu démontrer que des contenus de conscience qui à un moment donné ont été conscients ou semi-conscients, devenaient inconscients par refoulement ou par oubli et que, de la sorte, ils formaient, en tant que contenus inconscients, des complexes qui perturbaient l'activité de la conscience, c'est-à-dire, du Moi. Le Moi désigne le centre de la conscience. Les perturbations causées par les complexes furent appelées névroses. Celles-ci se situent entre la vie psychique normale et les vraies maladies mentales, les psychoses.

Freud a découvert l'inconscient en s'efforçant de guérir les névroses. Son but était avant tout thérapeutique, à la différence des psychologues de la conscience. Le but de sa thérapie était de dénouer les complexes et de libérer ainsi le Moi de leurs effets perturbateurs.

Aujourd'hui, nous pouvons dire que Freud n'a mis en évidence qu'une couche superficielle de l'inconscient et que la percée vers la découverte globale de l'inconscient n'a eu lieu que plus tard, à savoir suite aux découvertes de C.G. Jung. Jung avait 19 ans de moins que Freud. Il faisait donc partie de la génération suivante de savants. Les noms de Freud et de Jung représentent deux étapes dans l'histoire de la psychologie des profondeurs.

Le développement du modèle freudien de l'inconscient résultait de l'effort de comprendre le sens des rêves. Ce qui fut déterminant dans les découvertes de Jung, a été ce qu'on appelle les éléments archaïques des rêves. Il s'agit de figures dont l'existence dans le monde extérieur ne peut être démontrée, par exemple, des anges et des fées, des démons et des gnomes, des animaux monstrueux, mais aussi des figures de divinités. Font également partie de ces éléments archaïques, des événements qui contredisent les lois de la nature ainsi que la logique, par exemple, la transformation d'une personne en animal ou en plante, la naissance virginale d'un être humain ou la résurection d'un mort.

Ce qui caractérisait ces éléments archaïques des rêves, c'était que le rêveur ne pouvait faire à leur sujet aucune association concernant sa vie personnelle. C'est pour cette raison que Freud les considérait comme des reliquats sans signification, des phases antérieures du développement humain. Jung, par contre, supposait que ces éléments contenaient justement les messages significatifs et guides de l'inconscient. En effet, en raison de ses observations faites en clinique psychiatrique, il était persuadé que l'inconscient se servait d'un langage imagé et qu'il était possible d'en déchiffrer le code.

Il constata d'abord que dans lesdits éléments archaïques, il s'agissait des mêmes figures et des mêmes évènements que dans les mythes. Il en conclua que les mythes avaient la même origine que les rêves.

Ensuite, suivant la méthode de recherche employée dans les langues comparées, il compara beaucoup de mythes de différentes cultures ainsi que beaucoup de rêves. C'est ainsi qu'il découvrit que l'énorme diversité des images pouvait être ramenée à un nombre relativement restreint de modèles fondamentaux de signification. Ces modèles fondamentaux de signification, il les a appelés archétypes.

Comme le même contenu de signification - selon Jung, le même archétype - peut être représenté par différentes images, il faut distinguer entre archétypes et image archétypale. Ainsi, par exemple,

la signification de "entourer", de "protéger", de "choyer", que Jung désigne comme archétype du maternel, est représentée par les images suivantes: la mère, la ville, la rose, le four, etc...

En déchiffrant le code des images du langage inconscient, Jung a ouvert à la psychologie des profondeurs un vaste champ de recherche, à savoir, ladite branche herméneutique (herméneutique : science de l'interprétation). Celle-ci explore le langage de l'inconscient à travers l'analyse des mythes, des contes et ainsi de suite. Cette recherche rend un grand service à la thérapie, où il s'agit, avant tout, de comprendre la signification des rêves.

En vue de notre thème, ce n'est pas tant la branche herméneutique de la psychologie des profondeurs qui nous intéresse, que la branche théorique. C'est cette branche qui se penche sur les modèles de représentation de la structure et de la fonction de la psyché. Dans la théorie aussi, Jung a, comme dit, réussi une percée, en ce sens qu'il a élargi le modèle de Freud.

Du fait que les mêmes archétypes significatifs reviennent constamment à travers les cultures et les époques les plus diverses, Jung a conclu qu'elles avaient leur origine dans la structure typique de l'inconscient du genre Homo Sapiens. En cela, il a affirmé deux choses:

D'abord que l'inconscient est structuré, c'est-à-dire, non-chaotique. Le mot structure doit être entendu ici dans le sens de software (logiciel), par lequel le fonctionnement de la psyché est programmé.

En deuxième lieu, Jung a dit que ce software se transmettait héréditairement avec le génome, de la même manière que la structure anatomique et physiologique de l'homme. Cet inconscient, propre à l'espèce, Jung l'a appelé inconscient collectif. C'était vers 1920. Aujourd'hui, il est plus correct de parler d'un inconscient propre à l'espèce, c'est-à-dire, d'un inconscient acquis phylogénétiquement.

En observant l'interaction entre le conscient et l'inconscient, Jung a pu constater, en outre, que l'inconscient fonctionnait comme un système qui traite l'information ; ce qui signifie que, tout comme le conscient, l'inconscient perçoit, pense, ressent et émet des stimulations qui poussent à agir. Le centre de ce système inconscient qui traite l'information, Jung l'a appelé le Soi, pour le distinguer, sur le plan terminologique, du centre qui remplit la même fonction sur le plan du conscient et qui est appelé le Moi.

Observons, à présent, les différents modèles de représentation de la psyché, sous forme de schémas.
schema 1

Au cours du travail psychanalytique, on peut observer l'interaction entre le Moi et le Soi. On s'informe sur les problèmes qui préoccupent une personne à un moment donné et sur les décisions qu'elle prend, c'est-à-dire que prend son Moi. Grâce à l'analyse des fantasmes, des rêves et éventuellement des visions qui surviennent par la suite, on peut alors reconnaître comment l'inconscient, ou encore le Soi, réagit à ces données.

De plus, il fut prouvé que non seulement la psyché fonctionne comme un système d'autorégulation, mais encore que le centre régulateur de ce système se trouve dans l'inconscient, à partir duquel le Moi est surveillé, éventuellement corrigé, mais aussi pourvu d'impulsions qui activent son développement et le guident.
Les impulsions que le Soi fait parvenir au Moi au moyen d'intuitions, de rêves éveillés, de rêves et de visions, peuvent être classées, selon leur contenu, en impulsions dont le but est de corriger, de guider, de favoriser le développement et de résoudre les problèmes.

Bien évidemment, l'inconscient ne régularise pas le Moi d'une façon rigide. Le Moi est spontanément actif et a un vaste champ d'appréciation. Cependant, si dans ses décisions et ses attitudes, notamment dans le domaine moral, il dévie par trop par rapport aux comportements innés qui lui sont propres, il sera rappelé à l'ordre par l'inconscient. S'il ne tient pas compte de ces avertissements, il peut y être forcé. Nous ne pouvons pas développer ici comment cela se passe dans le détail.

Traduisons à présent tout cela par un schéma: courants d'informations.
schema 2

Commentaire : deux courants d'informations, de catégories différentes, coulent vers le Moi. En premier lieu, la perception des sens qui informe sur les événements extérieurs et, en partie, sur ce qui se passe dans notre propre corps.
En second lieu, il y a la soi-disant perception intérieure qui coule du Soi vers le Moi. Ce qui a été perçu intérieurement sera appelé, selon l'état de conscience, rêve éveillé, rêve, ou vision. Les visions se passent dans des états de conscience soi-disant exceptionnels. Elles ont des effets très puissants sur le Moi. Elles peuvent, d'un seul coup, transformer radicalement la personnalité.
Mais que ce soit en tant que rêve éveillé, ou en tant que rêve ou vision, les contenus transmis par le courant d'information intérieur sont, comme dit, exprimés dans un langage imagé et doivent être déchiffrés ou interprétés. Le savoir-faire de l'analyste praticien réside en grande partie dans la connaissance de ce langage imagé, ou encore, dans la technique de l'interprétation.

II

Confirmation du modèle jungien

C'est entre 19IO et 192O que Jung a élaboré son modèle dans lequel il présente la psyché comme un système d'autorégulation. A cette époque, la biologie était encore mécaniste ou matérialiste. On pensait que les processus vitaux, y compris ceux de l'esprit humain, pouvaient entièrement être ramenés à des processus énergétiques, dans le sens où l'on entend l'énergie en physique.
Dans ce climat intellectuel Jung n'a rencontré que peu de compréhension.

Mais, entre temps, la situation a complètement changé. Le modèle jungien a été confirmé par la nouvelle biologie, en particulier par la science du comportement, la biologie moléculaire et cellulaire, la neurobiologie, ainsi que par une nouvelle vision de l'évolution.

Le rapprochement entre la biologie et la psychologie des profondeurs s'est produit grâce à la transformation de l'observation de la nature, de mécaniste qu'elle était, en observation des systèmes. Actuellement, la biologie considère, avant tout, les êtres vivants comme des systèmes spontanément actifs, programmés et capables de traiter l'information.
Lentement s'impose même l'idée que l'information, dans la mesure où elle englobe un sens, ne peut être comprise par le concept d'énergie, tel que l'entend la physique, mais qu'elle présente une analogie avec ce qu'autrefois on désignait par le terme esprit.

Ce fut particulièrement la science de l'étude du comportement qui a contribué à confirmer le modèle jungien de l'inconscient. Grâce à elle, nous possédons actuellement une connaissance des performances animales cognitives, ainsi que de celles traitant l'information, performances inconcevables jadis, même pour l'imagination la plus folle. Cependant il faut considérer les animaux comme des êtres inconscients, car la conscience dans le sens d'une conscience réflexive, n'est apparue sur terre qu'au moment de l'évolution des primates animaux vers l'homme.
Dans la mesure où la science de l'étude des comportements a montré les performances hautement différenciées des systèmes cognitifs inconscients, dans la mesure surtout où elle a également montré l'évolution des systèmes cognitifs inconscients, depuis l'amibe jusqu'aux primates, elle a renforcé le modèle jungien.

L'éthologie (étude scientifique du comportement) humaine a, de plus, prouvé, par des méthodes propres aux sciences physiques et naturelles, dans quelle large mesure le comportement humain était encore guidé par des structures inconscientes, acquises phylogénétiquement.

La neurobiologie va dans le même sens. Actuellement, elle n'explore plus seulement les trajets nerveux, à savoir le hardware du système nerveux. Plus récemment, elle a dévoilé, dans de vastes domaines, le fonctionnement du système nerveux central, se rapprochant, par là, de l'exploration des software (logiciels).

Il faut accorder une importance primordiale à l'étude approfondie du système d'intégration général. Ce système neuronal puissant et capable d'un rendement extraordinaire se trouve dans le cortex cérébral, entre les analyseurs des sens. Dans ce système d'intégration général, on reconnaît actuellement le substrat neuronal de ces performances inconscientes que l'on a observées par la méthode de la psychologie des profondeurs et que l'on a définies comme des performances du Soi. C'est ici qu'à l'heure actuelle, se rencontrent directement la psychologie des profondeurs et la neurobiologie.

Par manque de temps, je m'en tiendrai à ces quelques remarques.

Conséquences sur la représentation du monde et de l'homme.

Considérons, à présent, les conséquences que la découverte de l'inconscient a eues sur la vision du monde et de l'homme.
Vers 1900 deux représentations du monde inconciliables s'opposaient en principe: la représentation archaïque et celle positivo-matérialiste.
La représentation archaïque est celle dont sont issues les religions. Ce n'est pas seulement celle du christianisme. J'entends par là un modèle fondamental de la compréhension du monde, qui était le fondement de toutes les cultures anciennes.
Ce qui est caractéristique dans cette représentation archaïque, c'est la distinction entre deux domaines de la réalité: celui de l'ici-bas et celui de l'au-delà.
L'au-delà était supposé peuplé d'êtres invisibles.
Ces derniers étaient divisés en deux groupes: les autochtones et les morts qui continuaient à vivre. Parmi les autochtones, c'est-à-dire ceux qui de tout temps habitaient l'au-delà, on comptait les dieux et les êtres intermédiaires, comme par exemple les anges et les démons.
On admettait que les êtres de l'au-delà pouvaient influencer l'ici-bas par un miracle, pouvaient s'incarner, se manifester à l'homme et avant tout faire connaître leur volonté. Cette forme de communication était appelée révélation.

schéma 3 Représentation archaïque du monde.

Ce qui est surtout important, c'est qu'on croyait recevoir la révélation à travers ce qu'on appelait apparitions et extases, c'est-à-dire par des phénomènes au cours desquels un être de l'au-delà se montrait à un homme (pensez à Lourdes) ou transportait son âme dans l'au-delà et lui faisait voir là-bas des choses surnaturelles.
Déjà dans la tradition chrétienne on appelait ces phénomènes des visions ; toutefois on concevait alors ce phénomène des visions différemment que de nos jours.
Tout le savoir sur l'au-delà et sur ses habitants ainsi que sur leurs actes, l'homme archaïque l'attribuait à un pareil processus de révélation.

A présent, la vision est un sujet central de recherche de la psychologie des profondeurs. En effet des visions se produisent aujourd'hui encore et, en tant qu'analyste, on a toujours affaire à elles. Jusqu'à présent, en tant que praticien, j'ai rencontré cinq visionnaires.
Les recherches dans le domaine de la psychologie des profondeurs ont, à présent, clairement démontré qu'en principe les visions étaient du même ordre que les rêves et les rêves éveillés. Comme dit, elles sont des messages codés adressés par le Soi au Moi, dans un langage imagé. La seule différence réside dans l'état de conscience dans lequel ces images sont reçues.
Ce qui caractérise les visions, c'est que le visionnaire a l'impression de voir quelque chose qui se déroule à l'extérieur de lui. On appelle ce phénomène projection. A un degré moins évolué de la conscience, ont été perçus comme réalités, dans la projection, également des rêves et même des rêves éveillés.

Ce qui est perçu dans la projection est considéré comme quelque chose de concret : des paysages, des objets ou des êtres concrets.
On appelle cela l'aperception concrétisante du perçu intérieur.

Schéma 4 : la projection.

La découverte de la projection est l'une des découvertes fondamentales de la psychologie des profondeurs. Elle nous a permis de comprendre le fait que, dans toutes les cultures anciennes, on se représentait un monde de l'au-delà, peuplé d'êtres de l'au-delà.

Du fait que la découverte de l'inconscient a prouvé que les visions devaient également être comprises comme des formulations en langage imagé, la perception archaïque du monde a été dépassée. Les dieux qui s'étaient manifestés se sont avérés être des manifestations du Soi. En effet, lorsque le Soi se manifeste dans des rêves ou des visions, cela se fait à travers ces représentations mêmes que les savants en matière de religion de toutes les cultures ont réuni sous le vocable de représentations de Dieu.
Les anges et les démons se sont révélés comme des manifestations de tendances secourables ou destructives, ou de puissances qui agissent sur le conscient à partir de l'inconscient.

Vers 1900, la représentation du monde positiviste s'opposait, comme dit, à la représentation archaïque. C'était la soi-disant représentation du monde des sciences physiques et naturelles, matérialiste et athée.
Je l'appelle positiviste parce qu'elle s'est développée à partir du positivisme méthodique des sciences empiriques.
En effet, pendant les quatre premiers siècles, dans le domaine des sciences empiriques, on partait du principe que seul ce qui pouvait être attesté par les sens, était scientifiquement démontré. C'est ce qu'on appelle le positivisme méthodique. La conception, qui était à la base des sciences empiriques dans leur première phase, était ainsi réduite à ce qui pouvait être perçu par les sens. Ce qu'on voyait dans les rêves et les visions n'était pas considéré comme une source d'informations sur la réalité objective, c'est-à-dire la réalité située en dehors de la conscience.

Ce rétrécissement du concept d'empirisme était alors une nécessité. Ce n'est qu'ainsi qu'il fut possible de démythifier la nature et la culture, c'est-à-dire ce n'est qu'ainsi qu'il fut possible de remplacer les théories mythiques du monde archaïque par des théories empiriquement fondées, par exemple, remplacer le mythe judaïque de la création par la science de l'évolution.

Cependant, sous l'influence de la philosophie des lumières, le positivisme méthodique s'est transformé en un positivisme idéologique: c'est-à-dire dans le dogme selon lequel n'est réel que ce qui peut être prouvé par les sens.

Mais ce dogme vola en éclats lorsque Freud mit en évidence que les rêves n'étaient pas, comme on le croyait jusque là, produits par le Moi, mais que le Moi les percevait comme des images toutes faites et qu'ils donnaient des éclaircissements sur des événements qui se déroulaient dans le domaine inconscient de la psyché, domaine qui fait partie de la réalité objective. La notion d'empirisme, valable jusque là, fut élargie par cette découverte. La psychologie des profondeurs fonda sa recherche sur cette notion élargie d'empirisme en ce sens qu'elle fixa son attention sur ce qui est perceptible intérieurement, à savoir, comme dit, les rêves éveillés, les rêves et les visions.

Grâce à la découverte de l'inconscient, la vision du monde, aussi bien archaïque que positiviste, a été relativisée. La réalité de l'au-delà à laquelle croyait l'homme archaïque a été déplacée à l'intérieur même de l'âme ; mais en même temps, il a été démontré qu'il s'agissait là de réalités : à savoir la réalité de l'âme ou la réalité du psychique objectif.

Schéma 5 : les deux étapes de la mutation de la conscience

Observons à présent les conséquences sur la représentation de l'homme.
Dans la représentation archaïque de l'homme, ce dernier était considéré comme dépendant du Dieu proche des hommes et se révélant à eux. L'esprit humain apparaissait limité. Il devait être éclairé par le ciel. Dans le monde chrétien, on disait qu'il était inspiré par l'Esprit-Saint. Selon la représentation archaïque du monde, la conduite humaine était également déterminée par le ciel. Dieu avait donné des commandements et récompensait et punissait la conduite de l'homme. On croyait aussi que l'homme était enclin au mal et qu'il avait besoin de la grâce divine pour faire le bien. Mais on pensait que la grâce venait du ciel.

Dans la vision positiviste du monde, l'esprit humain, c'est-à-dire ce que nous nommons aujourd'hui la conscience, était considéré comme le seul élément spirituel; ce qui conduisait à une inflation du Moi.
On croyait que le Moi pouvait tout connaître par lui-même. Aujourd'hui, on appelle rationalisme le fait d'absolutiser la raison.
On croyait également qu'avec sa seule raison, l'homme pouvait reconnaître le bien et le mal.
De plus, on supposait que l'homme était bon de nature et qu'il lui suffisait de prendre conscience de ce qui est bien pour l'accomplir.

Ces deux visions de l'homme ont également été relativisées par la découverte de l'inconscient.
La représentation positiviste de l'homme se révéla être une représentation qui ne correspondait pas à la nature humaine. En effet, la découverte du Soi montra que le Moi était relié à une puissance qui lui était supérieure.
Toutefois en découvrant que dans le phénomène de la vision, qui constitue la source de toute foi dans la révélation, l'impression première était trompeuse, on a reconnu que cette puissance supérieure n'agissait pas à partir du ciel, mais à partir du monde inconscient de la psyché.

IV

La relation avec les puissances de l'inconscient.

Le Moi est spontanément actif. On parle d'un instinct qui pousse à devenir conscient. Celui-ci semble être issu du développement, tout au long de l'évolution, d'un comportement de curiosité, comportement déjà très développé chez les animaux supérieurs.

Cette activité spontanée du Moi est en premier lieu orientée vers l'extérieur: vers la reconnaissance et la maîtrise du monde extérieur.

Mais cet état de fait met en péril l'interaction entre le Moi et le Soi, et par là, l'autorégulation de la psyché. Cette autorégulation est surtout mise en péril par notre civilisation technique. D'où l'effrayante augmentation du nombre des névroses.

Les efforts pour trouver une thérapie des névroses ont conduit à la découverte et à l'exploration de l'inconscient. Conjointement à cette découverte on a réussi à mettre au point une méthode capable de faire fonctionner à nouveau l'interaction entre le Moi conscient et l'inconscient.

Comme dit, la découverte de l'inconscient s'est faite en deux étapes. De même, il faut distinguer deux étapes dans la découverte de la méthode de prise en compte de l'inconscient.

Avec sa psychanalyse, Freud a créé une méthode thérapeutique d'une grande efficience, qui a permis d'amener à la conscience les complexes et, par là, d'atténuer et même de supprimer leurs effets perturbateurs.

La découverte par Jung de l'inconscient propre à l'espèce et du Soi a enrichi cette psychothérapie par la "psychagogie". Le rôle de la "psychagogie" est de promouvoir le processus de maturation spécifique de la personnalité et de l'activer.

Pour comprendre ce que l'on entend par là, il faut se reporter à une autre découverte de Jung : celle du processus d'indlviduation.
Jung avait une approche des névroses qui différait de celle de Freud. Il ne s'intéressait pas seulement à leurs causes, mais aussi à leur sens. Il se demandait ce que l'inconscient voulait signifier par la névrose. Pour cela il modifia la méthode psychanalytique en employant, à la place des associations libres, les associations dirigées, et ce qu'on appelle l'amplification quand des images archétypiques surgissaient.

Il en résulta que beaucoup de thérapies se transformaient en de véritables processus de maturation de la personnalité. En observant bon nombre de ces processus, Jung constata que ceux-ci se déroulaient selon des schémas propres. Au cours de l'accompagnement ou du traitement analytique, l'analysé n'est, bien sûr, pas éduqué selon un schéma préétabli, comme en pédagogie. Au contraire, on s'efforce de connaître ce que l'inconscient attend de la personne en question.

Et comme dans ces manifestations spontanées, c'est-à-dire dans les indications de l'inconscient, on a constaté un modèle de programme en principe toujours identique, on en a conclu que dans l'inconscient, à côté de toute la software spécifique, il y avait également un programme de développement spécifique pour la conscience. Ce qui signifie, qu'à chaque étape de la vie, il incombe au Moi d'accomplir certaines tâches spécifiques. Si ces tâches ne sont pas accomplies, des névroses surgissent.
Je ne puis m'arrêter ici à des détails.En principe, dans la première moitié de la vie, le programme spécifique tend à fortifier le Moi. L'homme doit se tourner vers le monde extérieur, pour être à la hauteur des tâches que lui impose la vie adulte. Dans la deuxième moitié de la vie, le programme interne exige que le Moi se détache des empêtrements excessifs dans le monde et se mette à développer rétroactivement des aspects refoulés ou négligés pendant la période précédente.

Au fond, il s'agit, dans la deuxième partie de la vie, de l'art d'apprendre à harmoniser d'une manière optimale les aspirations issues de l'activité spontanée du Moi, avec celles du Soi.
Cela présuppose l'art d'apprendre à écouter la voix de l'inconscient, à prendre en compte ses indications et à les suivre.
Dans la tradition occidentale, l'attitude requise pour cela a été qualifiée de religieuse.

On ramène aujourd'hui l'expression attitude religieuse ou de religiosité au latin : religere. Religere signifie : considérer avec une attention respectueuse. Les Romains entendaient par le mot religiositas une attitude dans laquelle le Moi prenait en considération la volonté de la Numina, c'est-à-dire tenait compte de ses décisions.
Dans la vision archaïque du monde la religiosité était liée de façon indissociable à des représentations précises de l'au-delà. A cette époque-là, il n'y avait de religiosité que dans la religion.

Avec l'abandon de la vision archaïque du monde, les religions furent certes abandonnées en tant qu'images socio-culturelles avec des représentations précises du monde de l'au-delà. L'attitude religieuse, cependant, n'en a pas été ébranlée. Au contraire, il est même prouvé actuellement, par la science empirique, que l'aspiration à une attitude religieuse est inscrite dans le modèle spécifique de l'espèce Homo Sapiens.

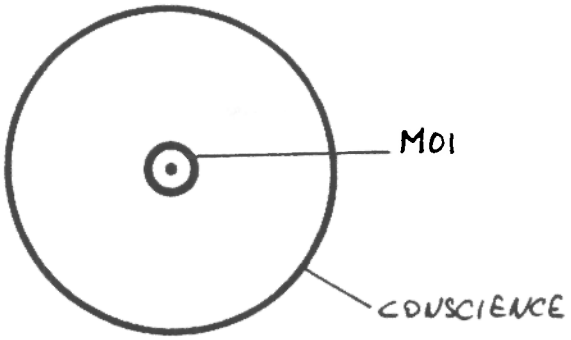
Mais pour les personnes qui vivent sur le plan de la conscience phylogénétique, ce qui actuellement est possible, il s'agit de religiosité sans religion. Mais tous les hommes ne vivent pas à la mesure de leur temps. Beaucoup se sentent encore en sécurité dans la représentation archaïque du monde. Pour ces personnes, la religiosité dans la religion est encore la voie juste. En effet, pour l'attitude religieuse authentique, peu importe si on se représente la puissance supérieure au Moi comme étant dans le ciel ou dans sa propre âme.

Le problème existentiel central de notre époque consiste en somme à reconnaître la nécessité de l'attitude religieuse. Nous sommes tous, d'une certaine façon, des enfants du positivisme. Mais celui-ci est par nature areligieux, vu que sa vision de l'homme, comme dit, ne reconnaît pas de puissance supérieure au Moi.
Reconnaître que l'attitude religieuse est quelque chose qui est voulu par la nature même de l'homme, n'est cependant pas seulement affaire d'intellect. La prise de conscience de sa nécessité se développe peu à peu, au cours d'un processus d'individuation mené de façon consciente, c'est-à-dire au cours de ce processus où l'on apprend à tenir compte du guide intérieur et à mettre sa confiance en lui.

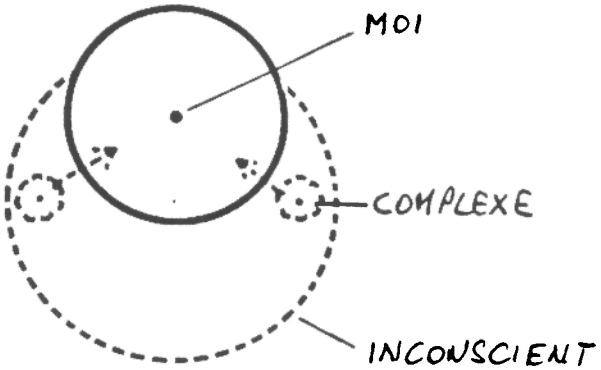
Je voudrais terminer par une citation tirée de la conférence que C.G. Jung avait précisément donnée ici même, à Strasbourg, en 1932, devant la Conférence Pastorale alsacienne. Il disait que parmi tous ses patients qui se trouvaient dans la deuxième moitié de la vie, il n'y avait pas un seul "dont le problème définitif n'était pas celui de l'attitude religieuse". Chacun souffrait du fait "qu'il avait perdu ce que les religions vivantes avaient donné de tout temps à leurs fidèles, et aucun n'était vraiment guéri s'il n'arrivait pas à retrouver son attitude religieuse, ce qui naturellement n'avait rien à voir avec une religion* ou une appartenance à une Eglise".

Willy OBRIST STRASBOURG 31 MARS 1992

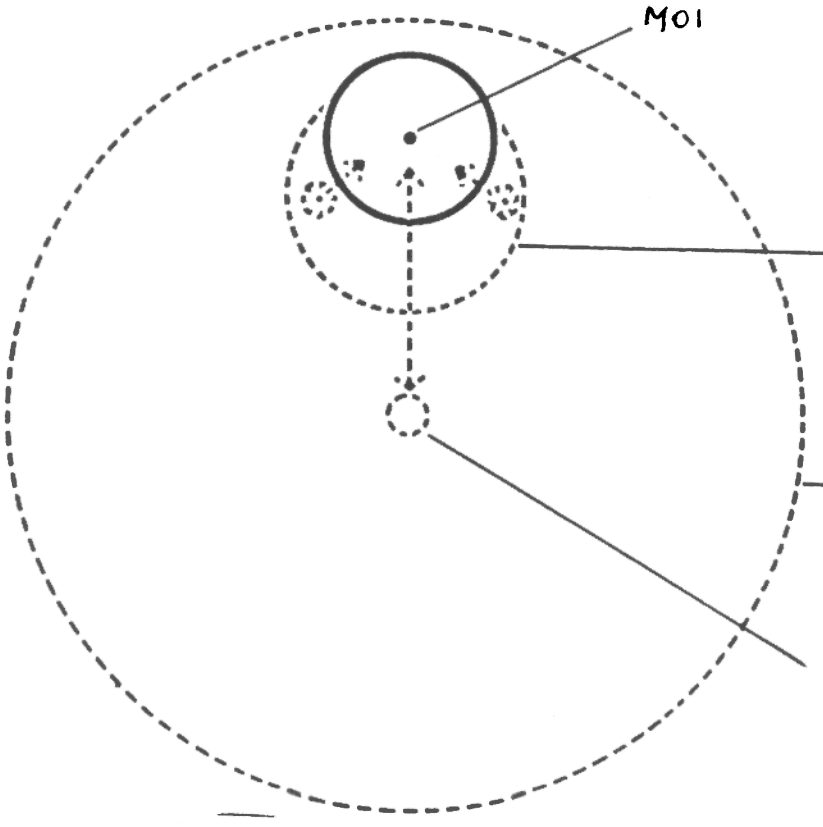
SCHÉMAS DE REPÉSENTATION DE LA PSYCHÈ D'APRÈS LA SUCCESSION HISTORIQUE



1. POSITIVISTE
PSYCHÈ = CONSCIENCE



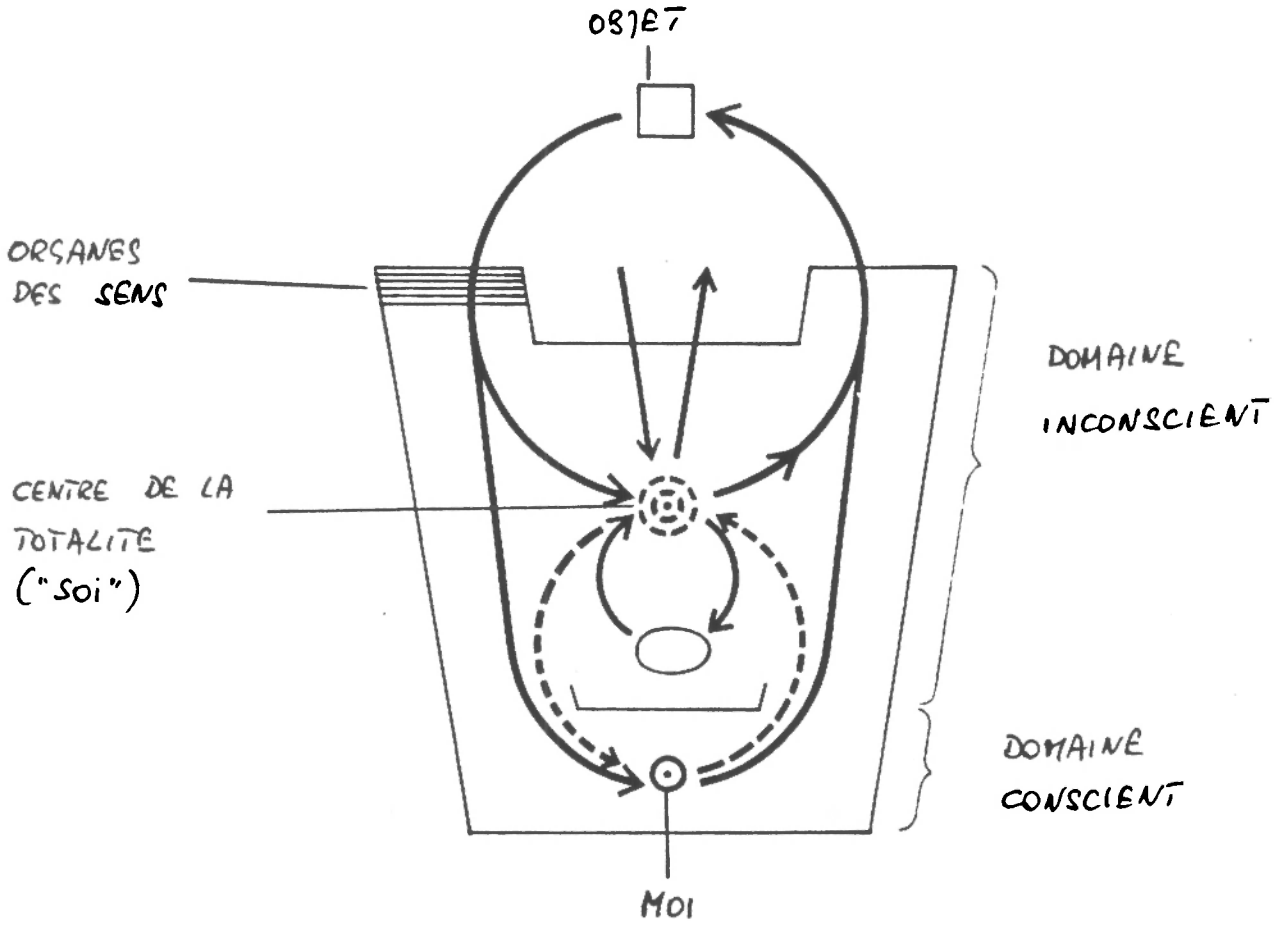
2. FREUD
(DÉBUT)



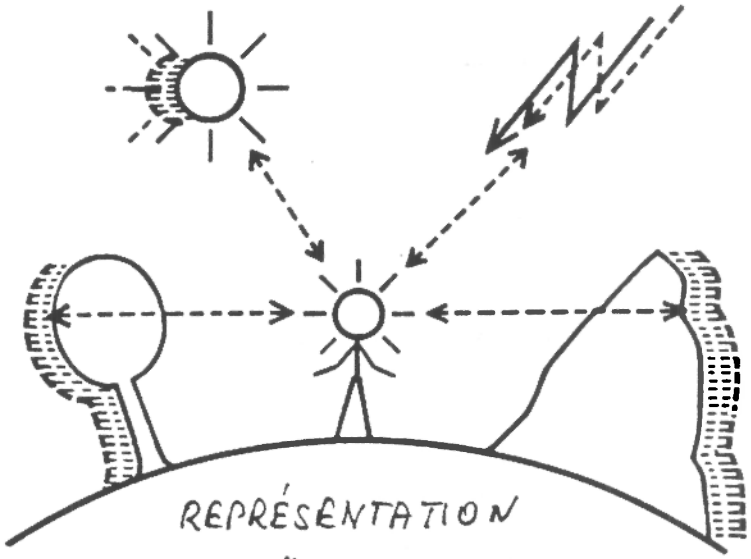
3. JUNG

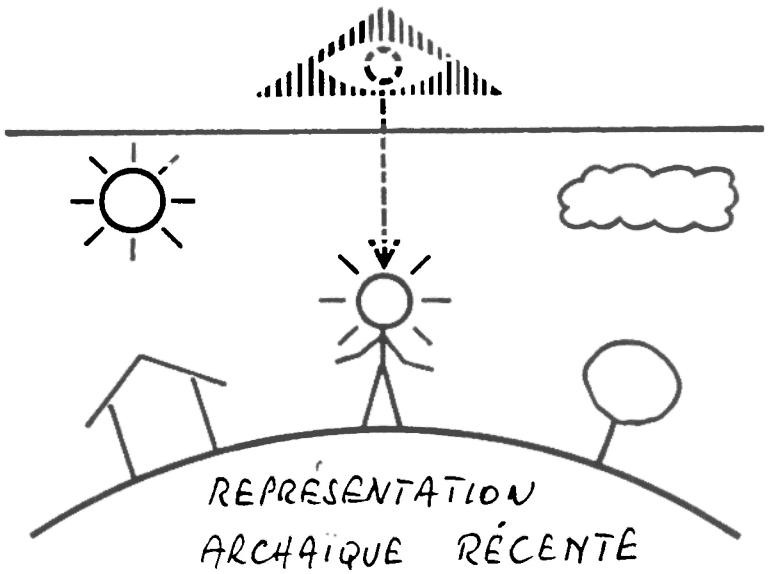
COURANTS D'INFORMATION

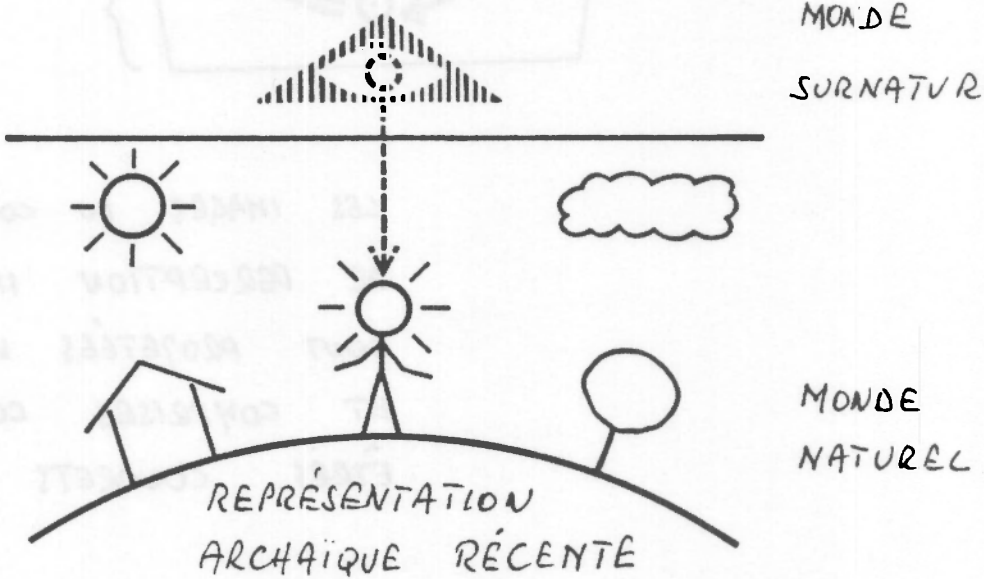
DANS L'ÊTRE HUMAIN



COMPRÉHENSION ARCHAÏQUE DE L'HOMME ET DU MONDE

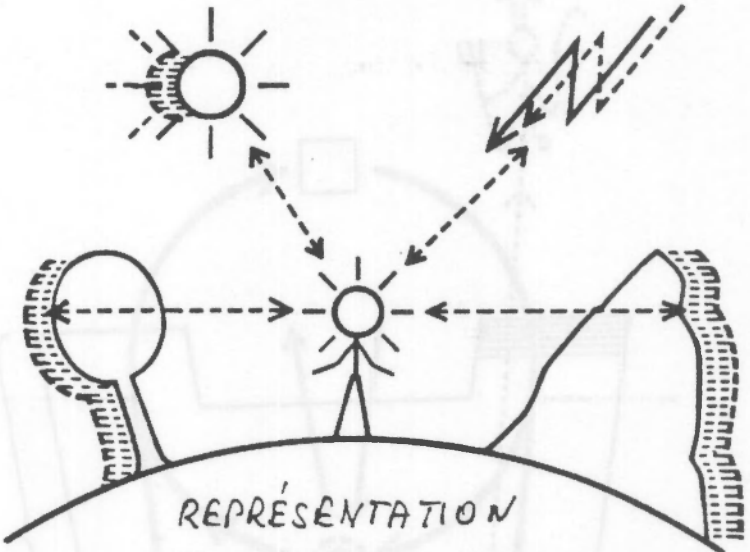


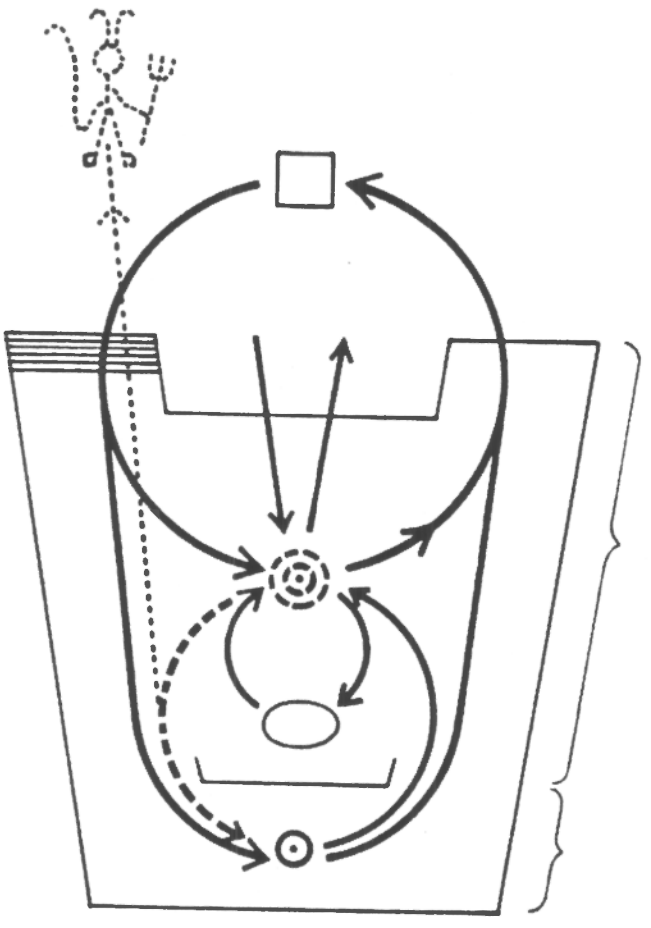




schénia 3----------W.O.16

COMPRÉHENSION ARCHAÏQUE DE L'HOMME ET DU MONDE





LES IMAGES DU COURANT
DE PERCEPTION INTÉRIEURE
SONT PROJETÉES VERS L'EXTÉRIEUR
ET COMPRISES COMME DES
ÊTRES CONCRETS

LES DEUX ÉTAPES DE LA MUTATION

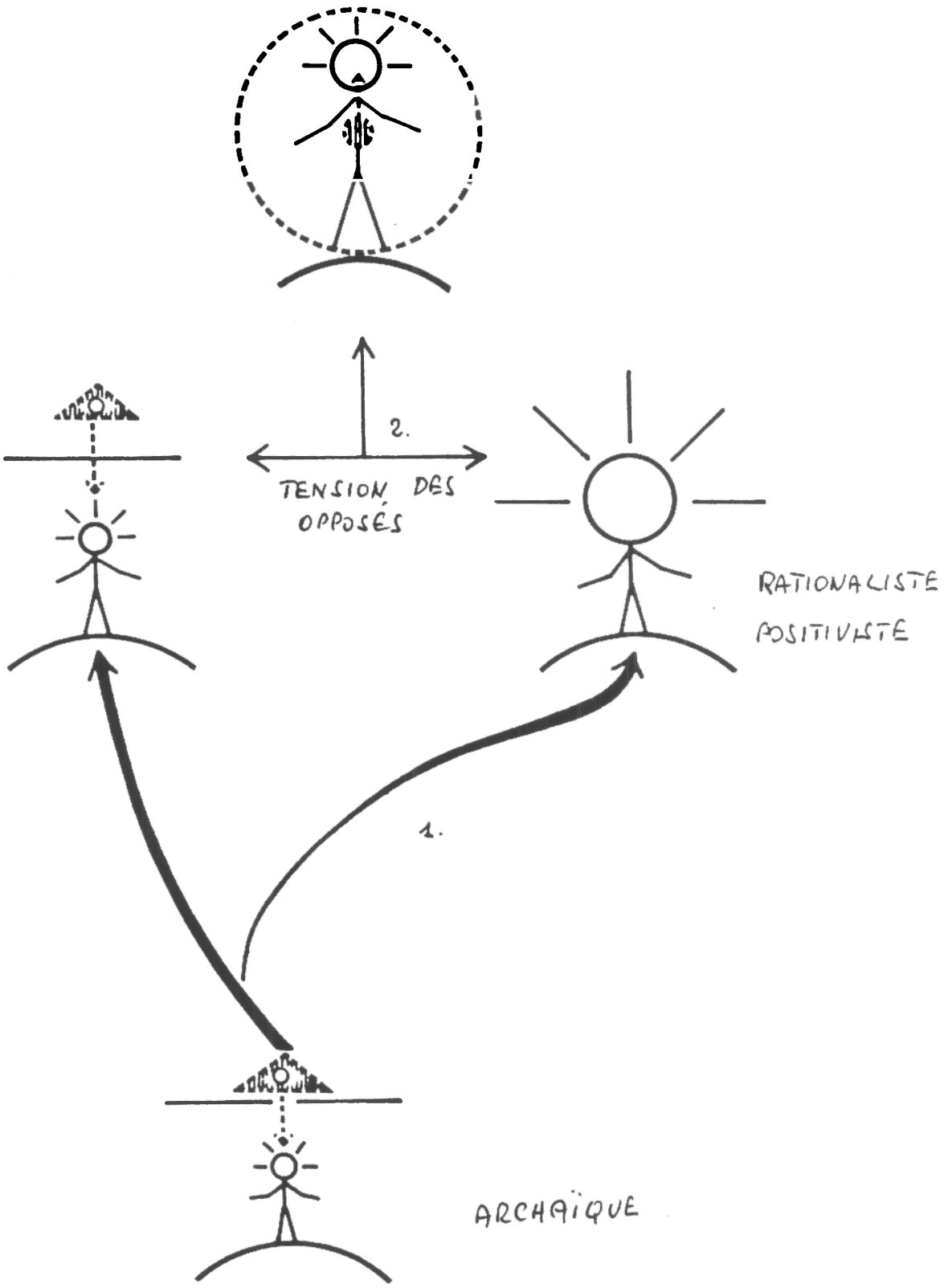


schéma 5

PUBLICATIONS

Willy OBRIST
Die Mutation des Bewusstseins
Vom archaischen zum heutigen Seibst- und Weltverständnis.
Ed. Peter Lang 1980 321p.

Willy OBRIST
Neues Bewusstsein und Religiosität
Evolution zum ganzheitlichen Menschen.
Ed. Walter 1988 337p.

Willy OBRIST
Archetypen
Natur- und Kulturwissenschaften bestätigen C.G.Jung.
Ed. Walter 1990 235p.

Willy OBRIST
L'indifférence religieuse,
symptôme de la mutation de la conscience.
Revue Concilium 185, 1983, pp. 67-80.

Le texte de la conférence
"La découverte de l'inconscient
et ses conséquences sur la représentation de
l'homme et du monde.
De Freud à Jung."
est également disponible en allemand.

Texte français ou allemand de la conférence disponible au
Centre de Rencontre La Source
5 rue de la Hardt
57850 LA HOUBE
Tél: 87 08 82 23
88 60 09 32
Tous droits de reproduction réservés

---W.O.19